

政治大學宗教研究所

博士學位論文

無限之蹤跡：列維納斯哲思中的
「宗教」

The Trace of Infinity: Religion in
Levinas's Philosophy

指導教授：蔡彥仁

博士研究生：項溢煦

中華民國壹百零捌年貳月

凡例

1. 凡本文所用聖經之中譯，大都採用「和合本」的譯文，部分詞句對照 NRSV 英譯本、La Bible de Jérusalem 與 Traduction Officielle Liturgique¹ 兩個法譯本，以及馮象的中譯本略有調整。另，本文於聖經引文後括號內用斜體英文與數字標註其章節。如「(*Genesis 2:1*)」，即為「《創世紀》第二章第一節」。
2. 凡引用西方古典哲學著作（主要指柏拉圖與亞里士多德的作品），本文皆在引文後括號內用斜體英文與數字標註其邊碼。
3. 凡引無邊碼之參考文獻，文中腳註中只給出作者、書名（篇名）與頁碼。其中頁碼不標註「p.」、「pp.」或「頁」。若為列維納斯著作與文集，則只給出書名縮寫與頁碼。而列維納斯未成書或收入其文集中的單篇論文，除不列作者姓名外，其它處理方式與無邊碼之參考文獻一致。文獻具體信息，請見文后單獨所列之「參考文獻」部分。
4. 凡引列維納斯之著作，如有中譯本，均有參考其譯文。但為統一譯名，筆者根據原著，對其中詞句有所改動。所引文獻之出處，皆為原著頁碼。中譯不當與舛誤之處，概由筆者一人負責。
5. 凡本文中用外文標註之關鍵詞句，原則上根據引文文獻本身所用語言而定。非引文中的關鍵詞與專有名稱，在其首次出現時，皆用英文慣用的拼寫方式標註。如：亞里士多德（Aristotle）、實在（reality）。一般情況下，本文不重複標註不引發特別探討的同一詞語，即使其在不同文本中所用語言不

同。比如：「思」在前文中已用英文「thought」標註，那麼後文中提及列維納斯著作中的「思」時，不再用法文「pensée」重新標註。

6. 凡本文中用外文標註之關鍵詞句，本文原則上採用統一的中譯名，包括對不同中文文獻與中譯本的引文處理。比如，「God」統一中譯為「神」而不採用「上帝」，「being」統一為「存在」而不用「存有」，「Levinas」統一為「列維納斯」而不稱其「萊維納斯」等其它譯名。
7. 凡本文所列參考文獻，皆在正文或注釋中有所涉及。
8. 凡本文所引用之列維納斯原著與文集的縮寫，如下所示：

ADV	<i>Au-delà du verset</i>
AQE	<i>Autrement qu'être ou au-delà de l'essence</i>
BPW	<i>Basic Philosophy Writings</i>
DE	<i>De l'évasion</i>
DL	<i>Difficile liberté</i>
DMT	<i>Dieu, la mort, le temps</i>
DQVI	<i>De Dieu qui vient à l'idée</i>
EDE	<i>En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger</i>
EE	<i>De l'existence à l'existant</i>
EI	<i>Éthique et infini</i>
EN	<i>Entre nous</i>
EPP	<i>Éthique comme philosophie première</i>
HAH	<i>Humanisme de l'autre homme</i>

HN	<i>A l'heure des nations</i>
HS	<i>Hors sujet</i>
NP	<i>Noms propres</i>
QLT	<i>Quatre lectures talmudiques</i>
QRPH	<i>Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme</i>
SS	<i>Du sacré au saint</i>
TA	<i>Le Temps et l'autre</i>
TI	<i>Totalité et infini</i>



摘要

十六世紀以來，於存在論與觀念論哲學的傳承中，用「宗教」一詞示之的事物，被置入於凸顯作為自在且自為之主體的語境裡，從而不斷喪失著其對於人之有限性，以及作為可能性的世界之無限的啟示作用。儘管隨著宗教科學的誕生與其快速發展，訴諸於「宗教」的學術研究活動不斷突破著「猶太-基督宗教傳統」的侷促，但其以「人性」與「社會-文化」為界域的言說方式，並沒有脫離「存在與思之同一」的囹圄。「宗教」對於無限的開啟，處於危機之中。

而列維納斯的哲學，以反思近現代西方文明的內在邏輯為歸旨，以存在論與觀念論的共謀為反抗對象，表明：其所詮釋的面向他異性的「宗教」，為走出現代性困境提供了重要資源。質言之，這一哲思的要點有三。第一，首先以「揀選」形態出現的這個「宗教」，揭露了主體的被動性與有限性，重新把人放置於其真正得以現身的充滿他異性的世界中；從而有力地反抗了宣揚自在自為的主體性哲學。第二，於「面容」上的「神顯」，或者說在「面對面」的關係裡，列維納斯以區別神學的「宗教」闡明了對無限與他者的「呼召」，以及其對「自我」的「質問」與「教導」，對於「倫理學」、「形而上學」、「藝術」，乃至「政治」等各式關係的不可或缺的價值與意義。尤其是在政治生活中，「第三方」與「絕對他者」的神聖性，更是我們具體實現正義、避免暴力的重要保障所在。第三，在這

樣一種「宗教」關係之中，列維納斯以「無限的觀念」對於「我思故我在」的爆破為契機，試圖從根源處改變以現象學傳統為代表的哲學論述的言說方式，進而在一種對於「蹤跡」的追蹤中遭遇他者與無限。因此，我們可以說，雖然列維納斯所論述的這一「宗教」，具有非常鮮明的猶太教色彩；但是，這並不在邏輯上影響，這一寓「宗教」論述於其中的哲學思想，之於開啟一種新的多元論的意義，以及其所預示的人類進行徹底自我反思的價值。而這也就是列維納斯哲思中的「宗教」，其最終得以落腳的責任所在。

關鍵詞：宗教、無限、他者、主體、面容、蹤跡、存在論、觀念論、反思、責任



Abstract

Since the sixteenth century, in the inheritance and transmission of the ontology and idealism, what are expressed in the word “religion” have been placed in the context of underlining the subjectivity of in-itself and for-itself, thus continually losing its revelatory role for the finitude of human being, as well as for the infinity of the world of possibility. Although the academic research activities that appeal to “religion” continue to break through the constraint of the “Judeo-Christian tradition”, along with the birth and rapid development of the science of religion, the discursive modes bounded by the “humanity” and “socio-culture” still do not slip the leash of “thought and being are the same”. That “religion” opens infinity is in crisis.

The philosophy of Levinas, aiming at reflecting the internal logic of modern western civilization and regarding the complicity of ontology and idealism as its object of rebellion, indicates that what it interprets as the “religion” oriented towards the alterity provides the important resources for getting out of the predicament of modernity. In a word, there are three main points of this philosophy. First, that this “religion” first appears in the form of “election” reveals the passivity and finitude of the subject, and relocates people in the world filled with strangeness; which thus powerfully resists the subjectivity theory highlighting in-itself and

for-itself. Second, on the epiphany on the “face”, or the “face-to-face” relationship, Levinas uses the “religion” distinguished from theology to clarify that the “invocation” for infinity and the Other, and the “interpellation” and “education” for the “self” are of indispensable value and importance to numerous kinds of relations such as ethics, metaphysics, art, and even politics. Especially in politics, what ensure our realization of justice and avoidance of violence will be the sacredness of “le tiers” and “absolute Other”. Third, in such a kind of “religion”, Levinas taking the breakthrough of “the idea of infinity” in “cogito ergo sum” as an opportunity, attempts to radically alter the discursive modes of philosophical statements represented by the phenomenological tradition, and then encounters the other and infinity on the track of the “trace”. Therefore, we can say that Levinas’ “religion” is distinctly characterized by Judaism, which, however, does not logically affect the significance of this philosophical thinking embedded with the “religion” discourse, for opening a new pluralism, and the value of the thorough human self-reflexivity that it foreshadows. That is where the “religion” in Levinas' philosophy ultimately fulfills its responsibility.

Keywords: religion; infinity; other; subject; face; trace; ontology; idealism; reflexivity; responsibility

目 錄

第一章 緒論.....	3
第一節 問題的源起	3
一、反思與宗教	4
二、「社會-文化」與「人性」中的宗教研究	20
三、列維納斯對「宗教」一詞的給出	36
第二節 論述的語境	46
一、列維納斯哲思的觸發：大屠殺與希特勒主義.....	47
二、研究列維納斯的取徑：本文論述方式與章節安排....	53
第二章 「揀選」：「置位」與「失位」	57
第一節 逃離「思」與「存在」的同謀.....	59
一、「思」與「存在」的同一	59
二、逃離「存在」的初步嘗試	67
第二節 身體與「置位」：置身日常中的拯救	72
一、「揀選」的預示：存在者的「置位」	72
二、「揀選」的用意：身體之「我」與絕對的他異性.....	84
第三節 他異性與「宗教」：主體之「無-處」與「失位」	97
第三章 「面容」：「話語」與「蹤跡」	114
第一節 「面容」之為話語.....	115
一、不可被「觀看」的「面容」	115
二、「面容」在說話.....	127
三、「所說」與「言說」	136
第二節 「蹤跡」：對「我思」的「爆破」	147

一、「時空錯位」中的詮釋	147
二、「蹤跡」與「來到觀念中的神」	153
第四章 前往「應許之地」：從戰爭到倫理國家.....	162
第一節 抵抗暴力政治：作為「宗教」的「社會關係」	163
一、由「戰爭」引發的「目的論」與「末世論」之辨..	163
二、作為「宗教」的「社會關係」對於政治的抵抗.....	172
第二節 對於天賦權利觀的拷問：「佔有」或「興建」	180
一、「許可之地」與「佔有」的邏輯.....	180
二、「應許之地」與「興建」的邏輯.....	186
第三節 「神聖」與國家的誕生	192
一、對建基於自由名義下的高壓政治與國家的披露.....	192
二、由「第三方」之「神聖」開啟的倫理國家	197
第五章 結語.....	209
第一節 無限的蒞臨：「猶太教」還是「宗教」的普世性？ ..	213
第二節 回應無限：列維納斯的「宗教」與哲學危機	222
後記（鳴謝）	236
參考文獻	242

第一章 緒論

第一節 問題的源起

西門娜·薇依 (Simone Weil) 曾言，「歷史是一件卑鄙與殘暴的織體，只有少數輝煌純潔的亮點」。¹確實，以近一百年為例：第一次世界大戰、第二次世界大戰、美蘇爭霸、「9·11」恐襲、環境污染、生態破壞、數次經濟金融危機、各類傳播性病毒蔓延……其中，無不充斥著暴虐、貪婪、衝突、喧囂、侵榨、威脅、謊言與災難。

當然，面對此番景象，自不乏所謂政治從業者登台呼告、奔走獻策；亦不乏藝術人士歎惋描摹、啟迪人心。然而，在遼闊的時空和細瑣的日常裡，當思想開始運行，切入上述種種現象的基點，大抵還是離不開「反省自身」——這個略顯蒼老的題目：衝突之中，「我」是誰？悲劇面前，「我」做了什麼？災難以後，「我」能做什麼？侵榨與危機間，「我」該怎麼做？喧囂與威脅下，「我」還是「我」嗎？與環宇、與自然、與社會、與民族、與科技、與他人、與自己，乃至與神明，這個「我」何去何從？一個身體的「我」，一個靈魂的「我」？一個慾望的「我」，一個理性的「我」？一個自私的「我」，一個奉獻的「我」？一個被「全景敞視監獄」(panopticon)²牢牢桎梏著的「我」？

¹ 薇依，《扎根：人類責任宣言緒論》，201。

² Foucault, *Surveiller et punir: naissance de la prison*, 197-229.

還是，作為一名「陌異者」³，在大地上漫遊著的「我」？

一、反思與宗教

(一)

在西方的哲學思想傳統裡，雖然對於上述問題的具體解答斑駁陸離，但反省自身的取向，在很長一段時間中，看似並不構成為問題。⁴自蘇格拉底（Socrates）借用德爾斐神廟（Δελφοί）的箴言「認識你自己」(*γνῶθι σεαυτόν*) 始⁵，以自身的有限（finity/ finitude）為前提的「思」(thought) 之自反性（self-reflexivity）——即所謂「反思」，就以思想家與判處其死刑的大眾間的衝突形態，矗立在西方哲學史的源頭。面對雅典的民眾與自以為擁有智慧並販售智慧為職業的智者（sophist），蘇格拉底以神諭敲打——真正智慧的人應該首先慮及智慧本身的限度，或者說，能夠反省自身乃是愛智者（philosopher）不應略過的要義：

人的智慧渺小。那個神諭無非是告訴我們的一個方式，它並不是說蘇格拉底最有智慧，不過借我之名，以我為例，提醒：人們啊，

³ Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, 31-78.

⁴ 比如卡西爾（Ernst Cassirer）就認為：「認識自我是哲學研究的最高目的……在各種哲學派別的爭論中，這個目標始終未被動搖或改變」。參見：Cassirer, *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, 15. 但是，值得在邏輯上特別注意的是：「認識自我」在哲學研究中的這一重要地位，並不能意味著「自我」本身就是整個哲學的基石。

⁵ 在《阿爾喀比亞德·前篇》(Alcibiades I)、《斐勒布篇》(Philebus)、《卡爾米德篇》(Charmides) 等對話中，柏拉圖筆下的蘇格拉底，都有提起這一鐫刻在德爾斐神廟門柱上的箴言。參見：吳飛，《蘇格拉底的申辯》，155-156。

你們中最智慧的，就是像蘇格拉底那樣，自知自己的智慧不算什麼。時至今日，我仍然遵循神的意願，四處尋找我認為智慧的人，無論外邦人或本邦人。每當我見到一人不智，便為神添一佐證，指出此人不智。*(Apology 23a-b)*

而在《游敘弗倫篇》(*Euthyphro 2a-16a*)，蘇格拉底更是通過對自稱「通神」之游敘弗倫在「虔敬」(piety)問題的詰難，進一步表明：在面對「超越/超越性」(transcendence)的神祇及相關議題時，人的所言所思往往無法自圓其說。⁶因此，可以說，蘇格拉底實際上從一系列宗教問題出發，為西方哲思的傳承埋藏下了深刻的反思取向。⁷

而在近代哲學的開端之處，勒內·笛卡爾 (Rene Descartes) 在揭示「我思故我在」(cogito ergo sum) 這一「阿基米德點」(Archimedean point)⁸之不可懷疑性的同時，亦在「第三沉思」中表明了「神」這

⁶ Lewis, *An Interpretation of the Euthyphro*, in *Interpretation*, 225-259.

⁷ 在近現代對哲學史的描述中，由於蘇格拉底對希臘自然哲學的靜默，以及對人與社會問題的關注，其學說往往被當作某種強調主體性 (subjectivity) 之哲學的發端，乃至被解讀為「人類學式的」(anthropological)。(參見：Windelband, *A History of Philosophy*, 68.) 亦有學者，在其對知識與德性之關聯性的表述中，通過凸顯蘇格拉底論述之德性的形式特征 (formal features)，從而把其學說看作是人通過知識對美德之可獲得性的追求。(參見：Taylor, *Routledge History of Philosophy: From the Beginning to Plato*, 343.) 但是，僅僅把蘇格拉底或者柏拉圖 (Plato) 的學說當作某種「主體主義」(subjectivism) 或緊密聯繫著倫理的「認識論」(epistemology) 之萌發形態是很值得商榷的，其有關「神」的論述，一再表明宗教面向是其不可忽略的一個重要組成部分。正如《斐德羅篇》(*Phaedrus*) 所描述的情景：一個超逾「清醒」的「神秘體驗」乃是神靈的恩賜 (*Phaedrus 244c*)，它在令人「戰慄」與「惶恐」中指向真正的超越性 (*Phaedrus 251a*)。

⁸ Parkinson, *Routledge History of Philosophy (Volume IV): The Renaissance and Seventeenth Century Rationalism*, 207.

一指向「無限」(infinity)的觀念對有限之「思」的牽掣與提點。⁹應該說，直至最近的一兩百年裡，「神話」(myth)、「信仰」(faith)、「信念」(belief)、「啟示」(revelation)、「超逾」(beyond)、「神聖」(the holy/ the sacred)、「全然他者」(Wholly Other) 等詞彙，仍是某些思想家們企圖矯枉過度強調「思」之無窮效力傾向的重要資源。譬如說，法國著名哲學家柏格森 (Henri Bergson) 就試圖通過宗教在現實與文化中的功用，來凸顯並規正理智的不足和缺失¹⁰；而生存主義/存在主義 (Existentialism) 的重要先驅克爾凱郭爾 (Soren Aabye Kierkegaard) 更是把「宗教階段」看作是對疏離生命的刻板僵化之運思的克服。¹¹因此，可以說，在這樣一種傳承脈絡中，不管是蘇格拉底面對的希臘多神論宗教，還是笛卡爾與克爾凱郭尔回應的一神論宗教，亦或者是已然在柏格森視域 (horizon) 中的世界諸宗教 (world religions)，都為「思」之反省自身、認識自身的限度，提供了某種契機；我們不能不注意到，不管「思」及何種問題，以及如何運思，都不該迴避——我們，所謂「萬物之靈」，似乎並沒有藉由「思」而達至無限且可以自-足 (self-satisfaction) ——這一洞見。

但是，正如德希達 (Jacques Derrida) 在《信仰與知識——單純理性限度內之宗教的兩個來源》(Faith and Knowledge: The Two Sources of Religion at the Limits of Reason Alone) 一文開篇提出的問

⁹ Descartes, *Meditations on First Philosophy*, 25-37.

¹⁰ 柏格森，《道德與宗教的兩個來源》，91-181。

¹¹ 克爾凱郭爾，《非此即彼》，171-310。

題：「在今天，如何能夠敢於毫無顧忌、毫不膽怯地談論單數的宗教……假裝製造一種抽象化時刻，抽象化一切或幾乎一切」¹²？奧林匹斯山（Mount Olympus）與西奈山（Mount Sinai）之間，難道不是充滿了險阻，且屢有衝突嗎？《格薩爾王》（*Epic of King Gesar*）難道同《羅摩衍那》（*Ramayana*）的記述可以被等而視之嗎？甚至，如儒學（Confucian-ism）者，可以同猶太教（Juda-ism）一道，歸於宗教嗎？可見，上述之為反思提供的契機，在何種意義上能夠成立，仍是個有待解答的問題：有一個可以對其進行本質（essence）界定的宗教嗎？如果有一個單數抽象的宗教，那麼世界諸宗教的共通之處應該被如何提取，而其間的殊異又該作何解釋？而如果宗教只能是複數的¹³，那麼為何它們會擁有共同的名稱，並被不同哲人同樣地拿來指向哲思傳承中「思」之有限性的問題？亦或者，這是不是已然意味著，不管是單數的或複數的宗教，乃是一種「思」的不成熟狀態，甚至是與「思」對立的一種幼稚的「胡思亂想」呢？

（二）

而與此之同時，在另一方面，更為急迫且顯見的問題是：反省自身，或者說承認「思」之有限性的哲思傳統，在某一特定的語境（context）¹⁴中，似乎在消退。在近代理性主義的接續中，從笛卡爾

¹² Derrida, *Faith and Knowledge: The Two Sources of Religion at the Limits of Reason Alone*, in *Religion*, 1. 另，該文中譯參考了杜小真的譯文。

¹³ Hinnells, *Why Study Religions?*, in *The Routledge Companion to the Study of Religion*, 6.

¹⁴ 本文採用「語境」一詞對應英文「context」，以凸顯其中的「text」意味；另用「脈絡」對應「vein」。

的「我思」、斯賓諾莎（Spinoza）的作為「自因」（causa sui）的「實體」（substantia）始¹⁵，到萊布尼茨（Leibniz）雖「前定和諧」（pre-established harmony）卻互不相干的密閉「單子」（monad）¹⁶：「思」作為屬性也好，作為實體本身也罷，越來越傾向於在自身之內確立其本身，從而試圖逐步擯除後天的蕪雜因素對其運作的掣肘。換句話說，在訴諸絕對確定性的前提下，「思」趨向於不再受任何異質於其之事物的限制（limitation）。因為，所謂受限，即意味著「思」把自身，在一定程度上，託付給了他者（the other），從而喪失其先天（a priori）的確定性。¹⁷而在經驗主義（Empiricism）中，雖然如約翰·洛克（John Locke）者，在給經驗尋求其依託的同時，為避除「天賦觀念」（innate ideas）對認識的影響，認為實體本身乃是無法完全把握的¹⁸；但是，隨著其與理性主義辯論的深入，這個依舊被設置的不可知的實體，變得越來越不合時宜且易受攻擊——這似乎預示了或容易被理解為，在經驗外，洛克另設並相信某種既無法證實也無法證偽的事物之存在（being）¹⁹。因此，在貝克萊（Berkeley）的命題「存

¹⁵ Spinoza, *Ethica*, 6.

¹⁶ Parkinson, *Routledge History of Philosophy (Volume IV): The Renaissance and Seventeenth Century Rationalism*, 396-401.

¹⁷ 一般來說，自培根（Francis Bacon）和笛卡爾始，為人的認知獲取合法性、合理性，或者說，獲得某種堅實確定的基礎與方法，從而擺脫「超自然的啟示」和「不確定性」的干擾，乃是當時時代精神的要義所在。參見：Stumpf & Fieser, *Socrates to Sartre and Beyond: A History of Philosophy*, 204-253.

¹⁸ Brown, *Routledge History of Philosophy (Volume V): British Philosophy and the Age of Enlightenment*, 79.

¹⁹ 本文用「存在/是/在」對應英文的「be/ being」、法文「être」、德文「sein」。而之所以不

在即是被感知」(esse est percipi)²⁰中，這位徹底的經驗主義者，再也沒有為感知外的事物留下餘地：無限廣闊之天地與無限豐沛之萬物，只有當其置於感知內才有其位置和意義。可見，雖然近代理性主義和經驗主義在延綿百年間爭吵不休，但由於前者對後天的具體事物的不信任，而後者對制約「思」之先天來源的排斥，兩者實際上達成了某種「共識」，並最終不約而同地趨近了唯心主義/觀念論(idealism)。其中，「思」作為「自-立/自-主」(in-dependence)的主體，至少在認識問題上，已不太需要在其之外設置某種對其產生作用，從而限制其可能性的事物了；即使仍需提及反思，也只是在其內部的內省；因為，一切都已在「理解/含蓋」(comprehension)之中了。

而隨著康德(Immanuel Kant)與黑格爾(Georg Wilhelm Friedrich Hegel)各自哲學體系的相繼發表，這個自立自主的主體，從認識延伸向了實踐，直至整個世界及其歷史。一方面，康德在綜合理性主義和經驗主義的基礎上，通過《純粹理性批判》(Critique of Pure Reason)完成了認識上的「哥白尼的轉向」(Copernican Revolution)：任何不

用「存有」這一譯名，其主要考量為：避免對一些約定俗成的哲學用語的過度衝擊。比如，把笛卡爾的「我思故我在」表述為「我思故我有」，不僅會引起不必要的歧義，而且容易被誤解為某個新的命題。另外，和「存在」息息相關的英文「there is」、法文「il y a」、德文的「es gibt」中「有」的意味更濃，故翻譯成「存有」，如此既可以表明其和「存在」的關聯性，又可以凸顯其「有」的蘊意。而英文「exist」、法文「exister」、德文「existieren」這組動詞及衍生出來的詞彙，其指向具體且實際的生存味道更重，因此本文根據上下文翻譯為「生存」或「實存」。

²⁰ 在貝克萊的原文中，只有「存在」與「感知」用拉丁文書寫，原文為「esse is percipi」；但為固化該命題，貝克萊本人及後來研究者大多把這句話全文用拉丁文表達 參見：Berkeley, *Principles of Human Knowledge and Three Dialogues*, 25.

陷於幻覺的認識，都只能且應該是緊緊圍繞著先驗（transcendental）的意識主體的產物，而非以外在於意識的對象為依準：

向來人們都認為，我們的一切知識都必須依照對象；但是……都失敗了……這一假定也許將更好地與所要求的可能性、即對對象的先天知識的可能性相一致，這種知識應當在對象被給予我們之前就對對象有所斷定。這裡的情況與哥白尼的最初的觀點是同樣的……如果直觀必須依照對象的性狀，那麼我就看不出我們如何先天地對對象有所認識；但如果對象必須依照我們直觀能力的性狀，那麼我倒是完全可以想象這種可能性……我們關於物先天地認識到的只是我們自己放進它裡面去的東西。²¹

而一旦偏離先驗主體的軌道，超脫出這個「我們自己放進它裡面」的這一「裡面」之範圍，我們的認識就會面臨趨向悖謬的危險。而另一方面，康德在《實踐理性批判》(*Critique of Practical Reason*) 中，通過區分出於利害考量的行為與純粹的善行，把真正朝向「善/好」(good) 的實踐原則建基在了嚴格區別於他律(heteronomy)的自律(autonomy)意義上的「自由」²²之中，從而呼籲在實踐裡，實現同時作為立法者

²¹ 康德，《純粹理性批判》，15-16。

²² 在康德《實踐理性批判》中的三大懸設中，「自由」是絕對必須的，而「神之存在」與「靈魂不朽」則是相對次之的設置。可以說，「自由」不但是「實踐理性」的核心，而且是康德整個哲學體系的關鍵所在：「自由的概念，一旦其實在性通過實踐理性的一條無可質疑的規律而被證明了，它現在就構成了純粹理性的、甚至思辨理性的體系的整個大廈的拱頂石，而一切其他的、作為一些單純理念在思辨理性中始終沒有支撐的概念（神與不朽的概念），現在就與這個概念相聯結，同它一起並通過它而得到了持存及客觀實在性，就是說，它們的可能性由於自由是現實的而得到了證明；因為這個理念通過道德律而啟示出來了」。（參

與踐行者的主體之主體性：

意志自律是一切道德律和與之相符的義務的惟一原則：反之，任意的一切他律不僅根本不建立任何責任，而且反倒與責任的原則和意志的德性相對立……純粹的且本身實踐的理性的這種自己立法則是積極理解的自由。所以道德律僅僅表達了純粹實踐理性的自律，亦即自由的自律，而這種自律本身是一切準則的形式條件，只有在這條件之下一切準則才能與最高的實踐法則相一致。²³

可見，至少應然（oughtness）層面上，康德已然擯棄了非已因素對實踐原則與自由之主體的檢視。當然，從中我們也可以發現，在非應然層面，康德哲學仍舊為在實踐中的實際運作著的他律保留了餘地——一個象徵著「不成熟」，且需被克服的餘地。²⁴

然而，及至黑格爾的哲學，任何實踐中的「餘地」和「例外」之可能性也都被抹滅了。首先，不同於其前輩，黑格爾認為不僅認識活動的運作、實踐的原則是「精神」（spirit/ mind）產物，而且整個世界及歷史中的所有事物及其本身，都是精神在其自身之內的運作結

見：康德，《實踐理性批判》，2。）而該書中譯者鄧曉芒則具體把康德的「自由」，根據「三大批判」分為三個層次：第一，先驗的自由；第二，實踐的自由；第三，自由感。其中「先驗的自由」是康德在理論理性中為實踐理性埋下的伏筆，「實踐的自由」則是自由的「本體意義」，而「自由感」則是「實踐的自由」一種拓展向審美與歷史的「類比」。參見：鄧曉芒，〈康德自由概念的三個層次〉，於《復旦大學學報（社會科學版）》，24-30。

²³ 康德，《實踐理性批判》，43-44。

²⁴ 康德在論述其所身處的啟蒙運動時，把啟蒙運動界定為「人類脫離自己所加之於自己的不成熟狀態」；而這個「不成熟狀態」，「就是不經他者的引導，就對運用自己的理智無能為力」，換言之，就是「非自律」、「非自由」的狀態。參見：康德，《歷史理性批判文集》，22。

果。從個體的意識（consciousness）²⁵——即主觀精神，到社會意識——即客觀精神，及至絕對精神，在他無所不包的龐大體系中，弗有精神之外的存在者，一切都只是可無限延展至任何領域之精神的不同發展環節和階段而已：

意識對其自身的經驗，按其概念來說，是能夠完全包括整個意識系統，即，整個的精神真理的王國於其自身的；因而真理的各個環節在這個獨特的規定之下並不是被陳述為抽象的、純粹的環節，而是被陳述為意識的環節，或者換句話說，意識本身就是出現於它自己與這些環節的關係中的；因為這個緣故，全體的各個環節就是意識的各個形態。²⁶

而更為緊要的是，對黑格爾而言，這整個體系大廈的運作邏輯也是全然精神性的：它遵循著「正題-反題-合題」（thesis-antithesis-synthesis）這樣一種精神的內在原則，即辯證法（dialectic），不斷克服其自身之中的低階狀態，進而最終達至徹底實現「自在」（thing-in-itself）且「自為」（thing-for-itself）的絕對完滿。因此，可以說，黑格爾哲學是一個首尾相接的密閉「圓圈」——「預懸它的終點為目的並以它的終點為起點，而且只當它實現了並達到了它的終點它才是

²⁵ 狹義來說，「意識」一詞，在黑格爾的哲學體系中，乃是整個「精神」發展的初級階段，主要是指：在認知層面的「對象意識」——即在接近於「存在即是被感知」意義上，把對具體的事物之存在看作是「精神性」的。但廣義來說，「意識」是與黑格爾的「精神」可以通用的一個用詞，是一種對「非物質」的統稱：法、道德、倫理在黑格爾體系中乃是一種社會意識，藝術、宗教和哲學等則是比個體意識與社會意識更為高階的意識狀態。

²⁶ 黑格爾，《精神現象學（上卷）》，62。

現實的」²⁷——它，從意識開始，並通過意識，最終達至意識。而這也就意味著：在康德哲學中尚可對自由之主體造成各式干擾的外在因素，在黑格爾這裡，只不過是精神實體自身之內的某個相對低級的階段罷了。所以，黑格爾哲學也常常被表述為對「實體即主體」這一命題的完成——即，不依賴於會導致無限上推的任何他物，完全在自身之中，以自身為原則，實現自身的存在及主體性：

一切問題的關鍵在於：不僅把真實的東西或真理理解和表述為實體，而且同樣理解和表述為主體……活的實體，只當它是建立自身的運動時，或者說，只當它是自身轉化與其自己之間的中介時，它才真正是個現實的存在，或換個說法也一樣，它這個存在才真正是主體。²⁸

可見，在上述引文意義上，一切來自「之外」(outside) 的省問和限制，都已無容身之處。雖然，在黑格爾身後，這一試圖無所不包的融貫系統 (inherent system) 的諸多具體表述和觀點，受到了無情的質疑、批評，乃至拋棄。但是，如果認真考量整個近現代哲學及其它學術活動對於「確定性」以及「自由」的追求²⁹，那麼黑格爾的整個邏輯和基本原則是不容易被簡單否定的。換句話說，任何黑格爾的批判者都應該回答：如果不以「實體即主體」為依託，或者說不以

²⁷ 同上，11。

²⁸ 同上，10-11。

²⁹ 在漢語學界，近代哲學對「確定性」和「自由」的訴求，往往被表述為「必然」和「自由」。

徹底的自在自為為原則，確定性可否談起，且從何談起？而無數人孜孜以求的「自由」之含義又該安放何處？當然，從反省自身的角度來看，從笛卡爾到黑格爾的哲學史，更是向我們提出了嚴峻挑戰：當一切被看作「思」自身之內的某個有限之階段或環節，而「思」本身趨於無限時，對「思」的徹底反省還有可能嗎？亦或者，我們應該在黑格爾之後，放棄對「思」的徹底反省？或許，「思」之自反性，其本身就是一種嚴格遵循自在自為原則的具體體現，是一種黑格爾式的自身對自身的克服及完善？還是說，在絕對的自由和徹底反思之間，另有其它的路徑？

(三)

而在上述這樣一種「時代精神」(spirit of the time) 的強勢推進延展中，我們發現：潛在威脅著「思」之無窮效力的宗教³⁰，不可避免地成為了雖然棘手，但必須被克服的對象。首先，我們看到，自然神論（Deism）的全面興起及其發展，在觀念論的語境中，為宗教之內在化開闢了道路。³¹不難想見，如果神旨本身應被表達為自然運行

³⁰ 此處的「宗教」仍主要是指基督教傳統。但當時哲學對基督教的處理方式，亦為之後處理世界各地的其它宗教提供了可能的視域。

³¹ 雖然，宗教改革運動（Protestant Reformation）也好，虔敬主義（Pietism）也罷，它們都在基督教轉向內在化、個體化的進程中發揮了重要的作用；但考慮到本節主要以近代西方知識界對「宗教」的論述策略為敘述對象，故對某一特定宗教內部的、屬於特定派別的改革及思潮，暫不列入本文的討論中——儘管在當時歐洲，這些基督教內部的運動、思潮，它們同近代哲學並不容易做簡單的切割。而自然神論之所以被放在本節探討，一則它有其明顯的希臘哲學因子，二則它在近代興起的動因之一在於世俗世界（secular world）中的哲學與科學的發展；故而，與其說它是基督教內部的神學思潮，不如說其興起、傳播更契合近代科學、認識論以及政治哲學的基本發展趨勢。

的規律或法則，那麼認識神旨意的問題在很大程度上就約等於對自然法則的認識問題；如此一來，宗教之超逾「思」外的超越性就會難以為繼了——「當他律轉換為神旨時，這一他律性就會消失」³²。由此可見，在實際運作中，自然神論與近代觀念論的發展是相互支撐的一體兩面：神旨與自然律的聯結，乃至「同一化/認同」(identification)為「思」排除了其視野之外的異質性因子，而「思」又反過來為自然神論提供了認識神旨的方法與場域。雖然，如休謨（Hume）者，對自然神論提出了一些批判；但當我們深入其學說內部會發現，休謨的批評，實際上只是對當時既有自然神論與「思」之結合還不夠緊密的不滿，從而對神之存在的先驗論證採取排斥的態度³³；最終，他的目的，還是要在經驗性的「思」的尺度上實現對宗教的把握——「按照著他們所發現的證據的正確程度，按比例地予以承認」。³⁴

而所謂浪漫主義（Romanticism）對啟蒙運動（Enlightenment）的反抗³⁵，也並未觸及整個近代哲思對包括宗教在內的一切事物進行內括的取向³⁶；實際上，恰恰相反的是，浪漫主義在很大程度上，反

³² Tillich, *A History of Christian Thought: From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, 322.

³³ Brown, *Routledge History of Philosophy (Volume V): British Philosophy and the Age of Enlightenment*, 13.

³⁴ 休謨，《自然宗教對話錄》，10。

³⁵ Tillich, *A History of Christian Thought: From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, 378.

³⁶ 實際上，把啟蒙運動與浪漫主義完全對立起來，僅僅把啟蒙界定在高揚「理性」的意義上，是不完全準確的。如果我們無法否認，如盧梭（Jean-Jacques Rousseau）者的非理性色彩或反智傾向及其作為啟蒙運動主將的地位，那麼啟蒙就不可能僅僅是理性對於蒙昧的勝

而豐富了這個內在化進程的內涵，拓展了「思」這一主體的主體性含義。比如，當深受浪漫主義影響的施萊爾馬赫（Schleiermacher），把宗教緊緊繫縛於，甚至認定為人的情感時³⁷，一種對宗教進行主觀情感化處理的門戶也就洞開了；而這一主體亦憑此向非理性的領域延展。因此，如果保羅·蒂利希（Paul Tillich）對於浪漫主義以「有限與無限的相互關聯性」為首要原則的判斷是正確的話³⁸；那麼，浪漫主義同啟蒙運動之間的分歧焦點，就不在於是否在主體之外承認無限與超越，而在於採取哪條路徑使無限與超越內在化。

其次，建基於近代觀念論與自然神論基礎上的政治哲學，進一步把宗教在社會與政治生活中的存在及作用內在化了。實際上，社會和政治³⁹的出發點，從馬基雅維利（Machiavelli）的《君王論》（*The Prince*）開始，就已不再訴諸於神聖和宗教了；即使是在所謂的「教會君主國」（ecclesiastical princedoms），其得以成立和維持的依據也完全建基在武力與合宜妥當的世俗行為之中。⁴⁰而及至托馬斯·霍布斯（Thomas Hobbes）在《利維坦》（*Leviathan*）中作為人之類比的「國

利。而換一個角度，當我們在上文所論述的「自由」、「自律」、「自主」意義上來理解啟蒙哲學，那麼或許能更完整地理解其中的「理性」與「非理性」因素並存的現象。

³⁷ Schleiermacher, *On Religion: Speeches to its cultured despisers*, 45.

³⁸ Tillich, *A History of Christian Thought: From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, 373-374.

³⁹ 實際上，在亞里士多德（Aristotle）的「人天然是政治的動物」（1253a）這一表述中，這個廣義上的「政治」一詞，即已是對整個人類社會生活各個方面的一個總稱，而非僅僅指政客和政治家的活動。

⁴⁰ 馬基雅維利，《君王論》，61-64。

家」⁴¹，或斯賓諾莎在《神學政治論》(*A Theologico-Political Treatise*)中宣揚的最為符合自然的「民主政治」⁴²，亦或者是洛克在《政府二論》(*Two Treatises of Government*)中以保護私人財產為宗旨的「政府」⁴³，一套比馬基雅維利所述更為嚴密精緻且經得起「思」之審視的社會與政治生活原則被構建了起來。在這套政治哲學的宏大敘事裡，神旨、自然律與人權，此三者被緊密的聯繫成一個「整體/整體性」(totality)，並被置於「思」的審判臺前。從全局來看，我們會發現，通過自然神論實現的神旨和自然律的趨近，乃至同一化，與通過人之「自然狀態」(the state of nature) 實現的自然與社會政治生活的對接，從根本上彌合了宗教、自然、社會三者之間的間隙，從而消滅了三者之中任何一方溢出這一整體的可能性。其中，宗教並沒有消失，它或許仍是這個天賦人權之「天賦」的指向，亦或許仍擔當著維持共同體及其中倫理秩序的重責；但它斷然已不再指向超脫「思」之把握的、超逾世俗世界的那個不可企及者了。因此，在上述哲學史意義上，「世俗化」(secularization) 並不是指宗教在其信仰人數、宗派種類、組織散佈與社會影響力上的衰微，而是其位置的轉變——它

⁴¹ 霍布斯，《利維坦》，1。正如列奧·施特勞斯（Leo Strauss）意識到的：《利維坦》用十八個篇章致力於宗教批判並非偶然，霍布斯的整個政治學依賴於宗教批判，或者說依賴於把啟示宗教排除出哲學之外。參見：列奧·施特勞斯，《霍布斯的宗教批判》，86-87。

⁴² 斯賓諾莎，《神學政治論》，211-224。在列奧·施特勞斯看來：斯賓諾莎出自哲學需求而非政治利益考量的政治觀，比馬基雅維利更反「烏托邦」(Utopia)，是一種現實主義的學說。參見：列奧·施特勞斯，《斯賓諾莎的宗教批判》，302-308。

⁴³ Locke, *Two Treatises of Government*, 350-351.

從超越性的地位，轉變為在世俗內運作且可由世俗因素解說的位置。

可見，在近代哲學的語境中，黑格爾體系對宗教作出的抽象但不乏洞見的概括是準確的。一方面，這一語境把宗教指向的無限揭示為了有限之中的無限，或者說某個整體性系統內的無限；同時，把有限，或者說這個整體，看作是無限的實現形式——「使無限者在有限者之中，而有限者在無限者之中表現出來，並使雙方之中的任何一方不再構成一個特殊的王國」⁴⁴——從而把宗教置入到整個精神的運作體系之內，使其不再游離於體系外並對體系構成威脅和限制。而另一方面，且更為重要的是，當整個體系，又反過來被表達為無限的實現形式時，這個精神體系亦從宗教處轉嫁了某種無限性；進而以宗教之內在化為踏板，成其本身為「無所限/不受限」(in-finity/ un-limit)的實體。⁴⁵當然，這也就意味著，以黑格爾的視角觀之，這一精神系統內的宗教所指向的無限之不可企及性，實際上乃是潛在的未完全實現的無限；因此，宗教之位階在整個精神的體系中，最終是處於哲思之下的：

那出現在它（宗教）的意識中作為潛在性或純粹中介性的一面，就是遠在彼岸世界的和解；但是那出現在它的意識中作為當前現在、作為直接性和特定存在的一面，卻是那還有待于神聖化的世界。

⁴⁴ 黑格爾，《宗教哲學講座·導論》，15。

⁴⁵ 德國學者洛維特（Karl Löwith）認為：「黑格爾哲學是一種哲學神學，同時也是一種神學哲學。他的基本概念精神，一方面如同亞里士多德的理智一樣具有希臘色彩，另一方又如同《約翰福音》的邏格斯一樣具有《新約》色彩」。參見：洛維特，〈尼采的敵基督教登山訓眾〉，於《尼采與基督教》，4。

當然這個世界潛在地是同本質相和解的……(但這種和解)是潛在的，不是實現了的，換言之，同樣還沒有成為絕對的自為存在。⁴⁶藉此，近代哲學至黑格爾，為「思」實現對宗教的最後克服，提供了依託。為了最終達成前文所述的表徵著絕對「自由」和「確定性」的精神之完滿，這個只是潛在預示著無限的宗教，就不能不被「思」所揚棄 (sublate) 了。由此可見，在黑格爾的體系完結處，實現的乃是宗教與「思」的翻轉——原本牽掣並表徵著「思」之有限的宗教，成為了為「思」所拘的意識環節。

是故，歸根結底，近代哲思至黑格爾，通過對宗教之徹底的內在化，其所達成的實質——乃是「思」對無限的壟斷性的把握。但，一個被把握的無限，還是真正的無限嗎？而一個掌握著無限的不受限的「思」，又是否過於肆意，且易致妄為呢？所以，如果我們仍慾對真正的無限留有希冀，且不滿于難以徹底反省自身的狀況；那麼，我們就必須突破這整個近代哲學的敘事語境，在一個以「思」作為自由，或者說自在自為之主體的囊括一切的整體性中，尋求缺口；從而，通過重塑對「思」的牽掣，來開啟無限的可能。總歸，不被限制的無限，才是無限的本意；而這一作為本意的無限，永遠是對不加反省的「思」之效力的最大且永恆的挑戰與超越。

⁴⁶ 黑格爾，《精神現象學（下卷）》，257。

二、「社會-文化」與「人性」中的宗教研究

(一)

按照馬克思（Karl Marx）的記述，黑格爾的宏偉體系雖然盛極一時，但在其身後不久的學界，猶如一條「死狗」⁴⁷——成為了不少學者極力撇清關係的對象。確實，為了遷就徹底的自在自為，在絕對精神的統攝下，事物的具體面貌大多在配合辯證法的過程中被「扭曲」了。⁴⁸但是，這並不代表由笛卡爾至黑格爾這段思想史樹立起來的基本原則被拋棄了。比如，近代對民主政治制度、自由市場經濟體制、文學藝術創作機制的諸種構想，大多仍以假設某種形式的自由主體的存在為出發點。再比如，各式的文化和社會進化理論（theory of evolution），究其內核，也難逃以某一理型（form/ ideal）統攝並含蓋不同具體事物的意涵及秩序。當然，更為根本的是，對於「確定性的訴求」與為實現確定性而樹立的「在自身之中確立自身的原則」——即「自由」，仍舊是整個知識界不易撼動，甚至牢牢捍衛的信條。

因此，我們看到，雖然在十九世紀末，宗教研究的論說對象突破了「猶太-基督教傳統」（Judeo-Christian tradition）的侷促，並且有了區別於神學的、相對獨立的論述脈絡和論說方法——「宗教學」首先以「宗教科學」（the science of religion）的形態面世了。但是，這

⁴⁷ 馬克思，〈馬克思致恩格斯（1868年1月11日）〉，於《馬克思恩格斯全集（第32卷）》，18。

⁴⁸ 或許，更為準確的說法是：黑格爾哲學對事物的界定與近現代實證科學的認知以及日常經驗，出入較大。

並不意味著一個獨立於「思」之把握的無限的復興。實際上，面對斑斕複繁的世界諸宗教，作為宗教學創始者的麥克斯·繆勒（Max Müller），首先訴諸的便是一個試圖內在化無限與諸宗教的科學的體系。⁴⁹我們看到，繆勒界定的宗教，在本質上，乃是「一種領悟無限的主體性能力」（subjective faculty for the apprehension of the infinite）⁵⁰。而這一以「信仰」概括之的主體性能力⁵¹，在繆勒看來，同康德所述的「感性」與「理性」是並列的——此三者一道構成了作為主體之人的三種功能（function）⁵²；只不過，與「感性」、「理性」的內在化對象似有不同，「信仰」功能指向的乃是無限。可見，由「信仰」特殊關照的這一無限，遠不是非對象化的「思」外之物——「不能把無限簡單看作否定性的概念，否則，它就會是個錯誤類推的產物，意



⁴⁹ 學界一般公認，繆勒是「宗教學」這一相對獨立學科的最為重要的開創者——「（繆勒）使宗教學這個術語流行開來。但在某種意義上，這是他各種成就中最微不足道的。更為重要的是，他給予了比較的宗教研究一種推動、一種形態、一套專門的術語和一系列觀念」。「在繆勒之前，宗教學領域雖然廣泛而且充分，但卻是雜亂無章的。在其之後，人們看到這個領域已成為一個整體，服從於一種方法，簡而言之，得到了科學的處理」。另外，這裡需要特別指出說明的是：實際上，繆勒所用的德文「religionswissenschaft」比英文「the science of religion」含義要廣泛，「wissenschaft」既可以指自然科學，也可指對文化、社會、歷史、藝術、宗教等的嚴肅研究。參見：Sharpe, *Comparative Religion: A History*, 35-46.

⁵⁰ Müller, *Lectures on the Origin and Growth of Religion*, 22. 其中「apprehension」一詞，還具有「捕獲」、「佔據」等含義。所以，這一詞的相關動詞、名詞形式，本文根據上下文翻譯為「領悟」、「捕獲」或「據為已有」。另，該文中譯參考了金澤的譯本。

⁵¹ Müller, *Introduction to the Science of Religion*, 13-14. 該文中譯參考了陳觀勝與李培茱的譯本。

⁵² Müller, *Lectures on the Origin and Growth of Religion*, 25.

謂（signify）著虛無」⁵³——而是一個可以在具體的歷史與文化脈絡中被提取和認識的實存對象。因此，我們可以說，繆勒的宗教學，在本質上，是忠實於其時代精神的產物——它在個體化的，或者說在人的「思」中，把無限看作是可以被確實掌握的：

我們所宣稱的唯一能力只是感知，我們所宣稱的唯一啟示只是歷史，或用現在常用的話來說，歷史的進化... 我們所宣稱的無限觀念的萌芽和可能性已經蘊藏在最早的感官知覺中，正像理性是從有限的東西發展而來的一樣，信仰也是從我們感覺觀念中一開始就有的那些有限的東西而來.....都是由自身性質決定的有限，而超越有限的一切都是荒謬的。⁵⁴

而與此同時，繆勒對時代精神的忠誠還在於，在具體實現對宗教之內在化、體系化的方法上，他採用了被其後宗教學奉為典範的「比較法」(comparative method)——所以，由其開創的這一構築在比較法之上的宗教學，也被稱為「比較宗教學」(the comparative study of religion)⁵⁵。質言之，繆勒以比較語言學為借鑒，認為：既然不同社會、不同文化脈絡中的語言之間可以互譯且進行比較；那麼，以語言為主要實現形式的諸宗教，也不應存在無法比較的問題。雖然，宗教的敘說對象無限看似具有特殊性，似乎並非語言所能直接指稱的——它乃是「一種不可避免的語言疾病」(an inevitable disease of

⁵³ *Ibid.*, 143. 另外，本文把「signify」及其名詞形式「signification」翻譯為「意謂/意指」。

⁵⁴ *Ibid.*, 32.

⁵⁵ Hinnells, *Why Study Religions?*, in *The Routledge Companion to the Study of Religion*, 14.

language)⁵⁶。但是，通過對無限在特定歷史、具體社會文化中的表現形態的分類——比如，以較原始的「拜物教」(fetishism) 中無限的名稱為一類⁵⁷，以較發達的「可觸知物、半可觸知物的崇拜」(the worship of tangible and semi-tangible) 中的名稱為第二類⁵⁸，以「多神論、一神論與無神論」(polytheism, monotheism and atheism) 中對無限的稱呼為第三個類別⁵⁹——比較及築建其上的理解就是完全可能的。故而，由無限給「宗教」造成的所謂「疾病」，並不代表宗教學的心餘力絀。用繆勒的話來說，「分類與統治/分而治之」(divide et impera)⁶⁰就是對比較宗教學路徑與目標的最好概括提煉。

確實，如果從把握對象的角度來看，比較法是成功的。因為，對任何兩個或兩個以上事物的比較研究，其實質乃是以統一的標準和分類類型為前提，把諸事物的異質性拉平到「同一/同一性」(the same) 層面，或者說置入同一系統的認識活動。所以，對於宗教學來說，無限本身也好，諸宗教之間的各式差異也罷，在比較中都會因其「歸屬」而被理解含蓋。舉例來說，當社會學家韋伯 (Max Weber) 對基督教宗教、伊斯蘭教和儒學進行比較時，此三者都被預設為了「道德化

⁵⁶ Müller, *Introduction to the Science of Religion*, 101.

⁵⁷ Müller, *Lectures on the Origin and Growth of Religion*, 54.

⁵⁸ *Ibid.*, 173.

⁵⁹ *Ibid.*, 260.

⁶⁰ Müller, *Introduction to the Science of Religion*, 68. 值得注意的是，「divide et impera」是一句拉丁語諺語；它通常被用在政治領域，比如可以用該諺語來表述羅馬帝國對其廣大疆域與治下不同民族所採用的政治策略。

的信仰」(moralising faith)⁶¹，並以其影響社會運作、促發資本主義經濟的功能為標準來對它們進行評判。而一旦反過來，把歸類與評價標準移除，那麼任何比較和論述就會無從談起。而且，比較法的功效還遠不止於此。實際上，通過設立類型和標準，比較法不僅能應用於我們熟悉的對象；而且透過我們已知的事物，它還能把陌異者納入到既有的認識系統之中⁶²，從而不斷拓展「思」的內容邊界。⁶³因此，雖然這一方法之預設先天範疇、類型的方式，在不少批評者看來，是對事物本身的曲解——一如黑格爾的絕對精神對於萬物的統攝。但是，在比較法的支持者看來，聚焦在先天的預設立場上的爭論，乃是空泛且無意義的⁶⁴；比較法至今仍是我們把控未知事物、異質對象與無限的有效途徑。

因此，可以說，這一被標籤為繆勒開創的宗教學研究，從其始發起，不管是其採用的方法，還是其對宗教的本質界定；因其潛在的兩大目標——「思及無限」與「論說諸宗教」——就不可避免地具有以特定範疇來框限宗教的傾向。實際上，當繆勒把宗教理解為「人的能力」和特定社會文化環境中的「語言」問題時，「人性」(humanity)

⁶¹ Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State*, 53.

⁶² Roscoe, *The Comparative Method*, in *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, 26.

⁶³ 福柯 (Michel Foucault) 在《詞與物》(*Les mots et les choses*) 一書中對此有過一段特別值得關注的描述：「分類的目的總是為了確定特性，這個特性在較普遍的單位中對個體和種進行歸類，把這些單位相互區分開來，並最終使這些單位能接合在一起，其方式就是形成一張所有已知的或未知的個體和類群都能在其中佔有一席之地的圖表」。參見：福柯，《詞與物》，295。

⁶⁴ Roscoe, *The Comparative Method*, in *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, 45.

與「社會-文化」(socio-culture)這兩大最為普遍的把握宗教意涵的公約數，或者說預設範疇業已呼之欲出。

(二)

應該說，以「社會-文化」切入宗教問題，一直是近現代西方思想家、社會學家、人類學家與宗教學學者的一條重要路徑取向。而從避除「形上/形而上」(metaphysical)因素與消解無限性、超越性的視角來看，以「社會-文化」為界域來敘說宗教，更是規避乃至把握無限與諸宗教的有效方法。譬如，實證主義(positivism)哲學與社會學的先驅孔德(Auguste Comte)在《實證政治體系》(*System of Positive Polity*)一書中，就把宗教看作是在個體與個體、個體與社會之間具有「調節」(regulating)和「聯結」(combining)功能的某種社會系統⁶⁵，從而避開了在人可知的界限外來討論宗教問題。當然，應該說孔德的學說是有一定模糊性的：各類宗教固然有其在現實社會中的特定功能，但這並未從根本上否認宗教的其它特點以及諸宗教之間的差異，乃至一個未可知的無限。但是，很快，晚於孔德六十年出生的涂爾幹(Durkheim)通過把宗教在社會中的功能問題推向極致，或者說以使功能本質化的方式，完全消解了孔德學說中未否認的「未可知」。他在具有深遠影響的《宗教生活中的基本形式》(*The Elementary Forms of the Religious Life*)一書中這樣陳表其研究：

這確實就是我們所嘗試的工作，我們已經看到，神話在多種不同

⁶⁵ Comte, *System of Positive Polity (Second Volume)*, 8.

形式下得以再現（represented）的這種實在，它構成宗教經驗的各種自成一格（sui generis）的感覺的絕對而永恆的客觀原因，其實就在於社會……是它（社會）把人提升起來，使他超越了自身；進一步說，是它（社會）造就了人……這就解釋了崇拜在所有宗教中都佔據著最顯要地位的原因，而不論它可能是什麼宗教。⁶⁶

如此一來，所謂之無法限定的超越性，在涂爾幹看來，非但不是形上的未可知，而且就蘊含在社會這個對象的意涵中。「超越了自身」，實質上，乃是由社會造就的人對於超逾出個體之社會整體的崇拜。也就是說，涂爾幹通過把宗教中的這種「自成一格」的因素「還原/化約」（reduce）⁶⁷為現實社會中對於人的認識而言的可知可感形態，使得宗教在個體與個體、個體與社會之間的功用，不再表現為特定實體的某一特質，而成其為具有某種本質性的實體本身——「通過信仰與實踐將所有追隨它們的人聯合成一個道德共同體」⁶⁸——如此這般運作並實現其效用的就是宗教。

而在孔德與涂爾幹之後，雖然社會學在研究方法，以及其視野所及的範圍上都有了巨大的拓展，而社會學家之間就宗教是否在各種文化中都已衰敗等具體問題也一直各執己見，但是運用社會這一可知界域內的事物對宗教表徵的「無限」、「超越」、「神秘」、「未知」等

⁶⁶ Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, 418. 該文中譯參考了渠東汲喆的譯本。

⁶⁷ 本文根據具體情況，在宗教學的語境中，一般把「reduce」、「reduction」翻譯為「化約」；而在哲學，尤其是胡塞爾開創的「現象學運動」的語境裡，把其譯為「還原」。

⁶⁸ Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, 47.

意涵進行某種本質置換的取向，已鮮有被撼動，乃至被質疑了。不管是把宗教看作是人在變動不居之世界中構建起來的安身立命的「意義體系」、「符號宇宙」(symbolic universe)，或者說「神聖帷幕」(*Sacred Canopy*)⁶⁹；還是把宗教當作「交際/溝通」(communication) 的某種特殊形式，從而把其作用界說為對社會中不確定因素的風險規避系統⁷⁰；亦或是把宗教運作類比為市場行為與經濟模式，並試圖從中發現一個與現代性相契的宗教⁷¹——這些社會學家們，在根本路徑上都未再遠離孔德與涂爾幹的企圖與路數。甚至於，並未脫離黑格爾哲學所劃定的囹圄：在某種可「思」及的同一性的系統中化約無法限定的，即無限的因子，繼而在某種使宗教的社會功能本質化的，即在黑格爾意義上的「主體即實體」中進行界說與論述。不誇張地說，黃昏餘暉裡，密涅瓦（Minerva）的貓頭鷹，投下了其無所不在的陰影。

當然，值得強調的是，上述這種判斷，乃是基於對論述模式之邏輯主幹的考察，而非對其具體呈現方式與結論的置喙揣測。具體是以「質」(quality)，還是以「量」(quantity)的研究方法，是否在觀點上支持世俗化理論，是否在其預設前提中讚成巫術(sorcery)與宗教的截然二分……並不在這一考察所設定的意圖之中，也不影響這些學說在邏輯路線上的一致性。因此，雖然我們看到另有一些宗教

⁶⁹ Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, 3-51.

⁷⁰ Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, 189.

⁷¹ Alles, *Religious Economies and Rational Choice*, in *Contemporary Theories of Religion: A Critical Companion*, 85.

論述，比如部分哲學學說與人類學探索，在論述的具體呈現方式與結論上和社會學所呈大相徑庭，但是以某個系統整體內的已知性因素來界說宗教、化約無限的取徑，並無絕對的二致。正如漢語「系統」一詞所示，他們都在某種有限網絡中實現著對於事物的統攝；而在這個統攝背後隱藏著的，最終還是那個對於可回復至「思」之理解與把握的訴求。

譬如，《人論：人類文化哲學導論》（*An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*）、《符號形式的哲學》（*The Philosophy of Symbolic Forms*）等著述的作者——卡西爾，他就認為：我們所在的整個世界，或者說所處的文化，應該被理解為是由記號（sign）功能構建起來的意義系統。⁷²而宗教亦不能例外，也應該被還原為記號的運作。因而，其中所謂之「超乎尋常之上的宗教性質」⁷³，並非不可「思」及的未知對象，乃是語詞、符號通過「部分代替整體原則」和「對等原則」等「隱喻」（metaphor）形式實現出來的效果。⁷⁴故而，雖然「宗教的符號不斷變化著，但是根本的原則，符號活動本身則保持著同一」。⁷⁵可見，儘管與涂爾幹把宗教中的「超越自身」看作是人對社會整體本身之崇拜的觀點不盡相同，但卡西爾這類論述宗教的路徑取向也並未跳脫在某個同一性系統中來

⁷² Cassirer, *Language and Myth*, 45.

⁷³ 卡西爾，《語言與神話》，225。

⁷⁴ Cassirer, *Language and Myth*, 83-99.

⁷⁵ Cassirer, *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, 98-99.

消化宗教之「超乎尋常」意謂的樊籠。再比如說，當格爾茨（Clifford Geertz），這位用「深描」（thick description）深刻浸染著當下田野調查與民族誌（ethnography）寫作的美國人類學家，把宗教定義為：

一個諸象徵符號的系統，其所為是在人們之中建立有力的、瀰漫的和持久的情緒及動機，依靠賦形有關實存的普遍秩序的概念並給這些概念披上事實性的氛圍（aura of factuality），使這些情緒和動機看上去具有獨一實在性（realistic）……⁷⁶

之時，這種用系統的「普遍秩序」來使宗教之「獨一實在性」成為「看上去具有」的路數，再次把我們關於宗教的認識帶回到了在黑格爾哲學中就早已不再陌生的處所——最終，潛在預示著自在自為的宗教，仍需由真正自在自為的作為主體的實體來說明。當然，值得再次注意的是，隨著地理大發現與全球化的快速推進，從黑格爾到格爾茨，「宗教」一詞，雖然早已非特指被標籤為歐洲的基督宗教了；但正是這種所指（signified）內容上的急速轉變與拓展，反過來恰恰說明了，使「宗教」這個能指（signifier）運作起來的這一「處所」、「系統」，或者說語言「結構」（structure）⁷⁷，一如某張可以無限延伸的

⁷⁶ Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 90.

⁷⁷ 本文在廣義上運用「所指」、「能指」、「結構」等詞彙，而不自限於某一具體「結構主義」（structuralism）或「解構主義」（de-constructivism）的學說。在非特別標識說明的情況下，一般把符號、聲音、實物等剝離其意義的存在或其可能的存在，稱為「能指」；把聲音、符號、實物指稱的意謂、含義稱為「所指」。但是，這並不代表，筆者接受一種把「能指」與「所指」截然分開對立的兩分法；更不代表筆者認可一種在「能指」與「所指」之間勾畫的直線性的連接方式。

網絡，其效力是如何之廣袤悠遠；而逃離其中，又是如何之艱困不易。

不過，這並不是說上述這些對於宗教的研究應該被全然否定。換一個角度來說，一方面，社會學與文化人類學，它們通過不斷投身於具有無限資源的具體現實，向我們提供著絡繹不絕的新事物、新面向；而「新」本身，已然意味著對「既有/舊」體系的多多少少的衝擊。每一個「不同」的部落，每一種文化間的「差異」，每一次社會組織形態的「嬗變」，都是對固有之有限系統的挑戰。可以說，黑格爾哲學的邏輯雖然仍在運行，但其所呈的那個十九世紀初的系統確已癱瘓。而在另一面，誠如所見，用「社會-文化」來論說宗教，大多是在以某種或人與人、或符號與符號、或人與符號系統間的「關係」(relation)來探索宗教。而任何「關係」，在邏輯與現實中，顯然都並非「同一」所能造就、實現的。只有對「關係」的鏈條進行人為的切割，進而把其限縮為特定的系統時，某種整體性的統攝才有可能被完成，同一性才有可能再次理解並把握住「關係」為實體性的存在。因此，從這兩方面來看，以「社會-文化」切入宗教，並不一定等於對無限的扼殺。只有當「社會-文化」被人為編扎成「界域」、「範疇」、「類型」、「結構」、「系統」的樊籠時，一種對於未知之超越性的置換，以及對於無限性的限縮才會成立。

(三)

然而，我們應該看到，在上述理路中，這種透過絡繹闖入之「新事物」與作為前提性的「關係」所默示的無限與超越性，在被亦不斷自我增長的系統網絡所掌控時，其真實蘊意往往處於隱而不顯的狀

態；取而代之的，乃是「人性」與「社會-文化」之間的張力，吸引了學術界各類論述的注意力。誠如上文所示，任何一個社會學或文化人類學中的有限系統，實際上已經暗示著某種「思」之於確定性的訴求在其背後，或者說，其存在的動機和目的就在於能被思維著的人所把握。當然，更為關鍵的是，當笛卡爾至黑格爾的這段哲學史投射下來的檢視目光再次籠罩住任何形式的認識時，「思」的優先性與絕對性就會快速浮現。因此，在用「社會-文化」內的已知事物來化約宗教之中的無限性時，被當作「思」之主體的「人」，或者說，可被視為「人性」關鍵所在的「思」⁷⁸，總是已在這些定義的深處若隱若現了。

以《宗教生活中的基本形式》再次為例，雖然涂爾幹在該書結論反復強調，「只要認識到有一個高於個體的社會……那麼，用一種新方式來解釋人就會成為可能」⁷⁹；然則，在這種社會至上性的宣誓之前，「人對社會本身的崇拜」這一表述裡，難道不是已然意味著「人性」因素的先在了嗎？甚至說，宗教，在某種程度上，難道不是已經成為了一種理解並可以介入社會運作的作為崇拜的意識了嗎？質言之，離開「意識著的人」，這個社會又是誰造就的，其中的宗教又該屬於於誰？所以，彼得·伯格（Peter Berger）、卡西爾等學者，大多據

⁷⁸ 應該說 在近代哲學的脈絡裡 尤其是在笛卡爾哲學的傳承中，「思」本身就是主體「人」往往是通過「思」而被界定的。以嚴格的笛卡爾哲學觀之，「人之存在」是可以質疑的，但質疑「思的存在」則會導向矛盾與悖謬。但是，在日常經驗裡，人往往被看作是「思」的擁有者，進而以「主體」名之。

⁷⁹ Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, 447.

此，直接把或社會、或文化符號系統的運作，看作是「人」的特質及其產出，從而避免其溢出「人」的視域：

每一個人類社會都在進行構造世界的活動。宗教在這種活動中佔據一個特殊的位置……社會是一個辯證的現象，因為它是人的產物，而這個產物卻又不斷地反作用於其創造者。社會是人所創造的。離開人的活動和人的意識所賦予它的以外，它便一無所有。⁸⁰我們應當把人定義為符號的動物……只有這樣，我們才能表明人的獨特之處……⁸¹

而當我們進一步回顧論述宗教的學術史，尤其是在傾情於「意識」、「心理」、「情感」、「慾望」、「經驗」等主觀因素的諸研究中，強調「人性」對於宗教之奠基作用的學說，更是蔚然成觀。比如，上承德國古典哲學，下啟馬克思主義的德國哲學家費爾巴哈（Ludwig Andreas Feuerbach）就宣稱，宗教完完全全是人自身造就的事物，毫無超出人性之外的秘密可言：

宗教對象是自身內在的對象，因此它向人的自我意識、人的良心一樣……人怎樣思維、怎樣主張，他的神也就怎樣思維和主張；人有多大的價值，他的神就也有這麼大的價值，絕不會再多一些。神之意識，就是人之自我意識；神之認識，就是人之自我認識……宗教是人的隱秘的寶藏的莊嚴揭幕，是人最內在的思想的自白，是

⁸⁰ Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, 3.

⁸¹ Cassirer, *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, 44.

對自己的愛情秘密的公開供認。⁸²

因此，在他看來，只要回到我們的自我意識，或者說回歸以意識作為本質的「人」⁸³，我們上文所謂的無限也好，超越性也罷，都是可以得到合理界定的。歸根到底，對於「無限者的意識」，「不外是對意識之無限性的意識」，或者說，「在無限者的意識中，意識把自己的本質之無限性當作對象」。⁸⁴又一位黑格爾！一個「無所限/不受限」的意識在自身之中，再次確定著，或者說限定著無限。只是，與其師不盡相同⁸⁵，費爾巴哈把意識的實存牢牢地以「人」之名謂之。

而在其之後，雖然這種稱謂上的變化從未停滯，無限亦或多或少以各式各樣的方式被提及，但諸論述的最終落腳點，或者說歸屬方向，都一直穩定地由「人之意識」或「意識著的人」佔據著——無論是把宗教視為原本即為一體的「情感」與「直觀」⁸⁶，還是直接訴諸於「非理性」的感受⁸⁷。甚至，及至晚近如約翰·希克（John Hick）者，在其迂迴的表述中，「意識的本性」、「觀念的選擇」，仍舊把「無限」牢牢握在「我們自己」的手裡：

把人類的宗教經驗看作不只是想象的投射……是合理且理智的……但由於意識的本性，我們的回應所採用的形式是經過觀念

⁸² 費爾巴哈，《基督教的本質》，42-43。

⁸³ 同上，29。

⁸⁴ 同上，30。

⁸⁵ 費爾巴哈曾在柏林（Berlin）直接受教於黑格爾。

⁸⁶ Schleiermacher, *On Religion: Speeches to its cultured despisers*, 125.

⁸⁷ Otto, *The Idea of the Holy*, 1-4.

選擇的，而相應的種種精神實踐是不同的宗教文化所教導的，其中涉及到的兩個關鍵概念是神靈(deity)觀念——我們自己作為人格存在者這一本性向無限的放大——和非人格的終極者觀念。⁸⁸

當然，上述揭示，並不意味用「人性」、「觀念」、「意識」來界說宗教的諸論述都毫無新意。在這條理路中，尤為值得說明的是：從弗洛伊德(Sigmund Freud)處始發的，對於「潛-意識」(sub-consciousness)的提出與推廣。無需否認，不管其實存是否經得起現代心理學與腦神經科學的檢驗，潛意識對十九世紀的觀念論之震動，乃至對於當下人文與社會科學的影響，都是巨大的。根據這一理論的宣揚，原來，所謂「思」的自明性、確定性背後，湧動著一股強勁且又不馴的潛在力量。而以這種力量為基石的人性，遠非「單純/純粹」(pure)之「思」可以概括的。因此，在不少學者看來，如果以此力量來解釋宗教，或者說以此出發來實現對「思」的超逾，乃是一種對於真正無限的恢復。

讓我們回到弗洛伊德的學說。在他看來，宗教的產生與發展歷程，究底歸根，乃是作為潛意識的「俄狄浦斯情結」(Oedipus complex)得以逐步推進的歷史⁸⁹；從「圖騰動物」、「人格神祇」，直到「全能唯一神」的出現，都是人之「被壓抑的意識」在歷史中的一種特殊回應⁹⁰。由此可見，我們可以發現，實際上弗洛伊德所謂的潛意識，並

⁸⁸ Hick, *The Fifth Dimension: An Exploration of the Spiritual Realm*, 253-254.

⁸⁹ 弗洛伊德，《圖騰與禁忌》，157-166.

⁹⁰ Freud, *Moses and Monotheism*, 170-176.

不是一種「非-意識」，也並非意識不能對其進行理解、歸類乃至比較的對於意識本身的超逾。其實存，某種程度上，或許可以被看作是意識著的人對於把握無限的延宕，但絕非是對真正超越性和無限性的復興。因為，原來再神秘的所謂「不可解」、「未可知」，都早已埋藏在意識著的「人性」深處了。換句話說，正是這種「延宕」與最終得以理解的並存，所謂的潛意識，為有限之人同無限性本身之間的緊張，提供了掩護。是故，早在詹姆斯（William James）的《宗教經驗種種：對於人之本性的研究》（*Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*），「潛意識的自我」（subconscious self）就被稱作論述宗教最合適的「中介性術語」了；它使得宗教中的超越性與無限性，宗教之於意識的「更多」（more）的意蘊，或者所謂之「更高者」（higher），總是與「科學」保持著接觸。⁹¹

因而，正本溯源，對「慾望」、「情感」、「意志」等非理性因素的凸顯，尤以弗洛伊德的潛意識理論為代表，在意識內部對於理性的挑戰，並不能改觀其本身作為意識一部分的境遇，也無力於阻止理性之「思」對於它們的再次統攝，甚至不能免除其本身成為另一種形式的意識的自在自為——正如亞瑟·叔本華（Arthur Schopenhauer）在其名著《作為意志和再現的世界》（*The World as Will and Representation*）所為。而在這個意義上，可以說，被視作「人性」所在的「思」，其內涵向非理性領域的拓展，一如不斷闖入以「社會-文

⁹¹ James, *Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, 394-396.

化」為既有系統的新事物，它們最終都在確定性的目標與自在自為的自由原則下，構造著更為寬廣的系統。

故而，通過上述對於「社會-文化」與「人性」界說宗教之學術路徑的示例，我們應該可以察覺到，前文所謂的近代哲思的基本原則，實際上幾已浸透了這些宗教研究的論述方式——無論各種哲學式微的論述如何甚囂塵上，亦或當下的哲學研究是否已被建制為某個特殊的學科。當然，這也就意味著，不管是從尋求新的論說宗教方式的角度出發，還是從為真正的反思進行張目的立意來看，任何一種衝破「思」之確定性及其自在自為運作之統攝的嘗試，業已沒有了多少逃避其責任的理由了——如果如「宗教」者，都已徹底怠惰且無力於啟示出無限，並促發意識著的「人」坦承自身的不足（insufficiency）與缺點（dis-advantage）。當然，目標的明確，永遠不代表道路的通暢；高喊被反對者的錯謬，亦非是反對者本身合法性的來源。一條審慎的徑路，應該要經得起現實與理論的雙重考驗。

三、列維納斯對「宗教」一詞的給出

在當下學界，於上世紀初出生在立陶宛的法籍猶太人埃馬紐埃尔·列維納斯（Emmanuel Levinas）之哲學思想，首先是被當作一種賦予「他者性」（otherness）以關鍵地位⁹²，迎接他者，進而向他者負責的「倫理學」（ethics）或「形上學/形而上學」（metaphysics）⁹³而

⁹² 戴維斯，《列維納斯》，2。

⁹³ 列維納斯所謂的「倫理學」與「形上學」之具體含義，本文將在之後的章節中予以說明。

為學人所樂道的。概言之，其言其說所標靶的反抗對象，即為任何形式的化約無限、消解他異性（alterity）的企圖、運思及實踐。列維納斯最為重要的作品之一《整體與無限》（*Totalité et infini*）在前言即已表明，其所謂之「無限」，乃「總是在思之外者」（toujours extérieur à la pensée）；而他者對於「思」的溢出，就是與真正無限之關係的實現。⁹⁴故而，我們可以說，實際上是列維納斯明確——但未必是唯一——確立了上述這樣一條在「整體」之有限性與「無限」之超越性的對立區隔中，試圖恢復無限與超越之優先性的理路。⁹⁵因此，從列維納斯哲思的目標設定來看，通過進一步釐清其言其說來更為深入地反省前文所示的觀念論哲學及其原則、目標，並隨其一道尋求突破其中之法是否可行，這樣一種研究取向，大致是與本文的問題意識相契，且已被不同研究者多次實踐了的。⁹⁶

然則，問題的棘手處在於——「宗教」。我們看到，一方面，幾乎無人會否定「宗教」在列維納斯哲學中的重要性；甚至在一些西方哲學史的研究作品中，列維納斯的篇章直接被置於「宗教哲學」的名下。⁹⁷但在另一方面，這一「宗教」到底是什麼意思，卻是一個未有

⁹⁴ *TI*, 10.

⁹⁵ *Ibid.*, 11.

⁹⁶ 關於列維納斯研究的主要英文著作簡介可參見勞特裡奇出版社（Routledge）的《列維納斯》（Levinas）一書之「進階閱讀」（Further Reading）部分。參見：Hand, *Emmanuel Levinas*, 122-133.

⁹⁷ Kearney, *Routledge History of Philosophy (Volume VIII): Twentieth-Century Continental Philosophy*, 108-137.

定論的問題。以筆者所見，此一哲思中的所謂「宗教」因素，在絕大多時，被視作並處置為了某種深刻沾染著「猶太教」色彩的運思背景或資源。比如，列維納斯所著《困難的自由》(*Difficile liberté*)一書的英譯者——西恩·漢德(Seán Hand)，就把列維納斯的運思稱為「與以色列彌賽亞觀(a messianic view of Israel)相連的哲學世界觀」⁹⁸；蘇珊·漢德爾曼(Susan Handelman)則更為直接地表明，「列維納斯所有關鍵的哲學概念都可以在他的猶太教著作中找到」⁹⁹。即使是以列維納斯哲學中的「宗教性」為直接研究對象的《文化的宗教性：本雅明、伽達默爾、勒維納斯的文化理論》一書，亦明確指示：其文所謂之「宗教性」，乃「同猶太教和基督宗教的一神論和神學緊密相關的行動理論」。¹⁰⁰而台灣學者鄧元尉在《通往他者之路》所言之，可以作為推演向列維納斯哲學作品關鍵點的「宗教性作品」¹⁰¹，也主要是指他對於猶太經典《塔木德》(*Talmud*)的詮釋。當然，列維納斯本人確在訪談中坦誠：「每一種哲學思想都依賴於某種前哲學的經驗；對我而言，閱讀聖經(la Bible)就屬於這種基礎性的經驗」。¹⁰²而他在《塔木德四講》(*Quatre lectures talmudiques*)、《超逾章句》(*Au-delà du verset*)、《諸民族的時代》(*A l'heure des nations*)等對於猶太教經

⁹⁸ Hand, *Emmanuel Levinas*, 6.

⁹⁹ Handelman, *Fragments of Redemption: Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem and Levinas*, 270.

¹⁰⁰ 朱大成，《文化的宗教性：本雅明、伽達默爾、勒維納斯的文化理論》，71。

¹⁰¹ 鄧元尉，《通往他者之路：列維納斯對猶太法典的詮釋》，97-99。

¹⁰² EI, 19.

典的詮釋作品中，更是大量運用這一特定宗教的文獻資源來呼應其哲思。故而，由此觀之，列維納斯哲思中的「宗教」，似應更準確地被表達為「猶太教」，至多是「猶太-基督宗教傳統」與其哲思的互動——譬如，「猶太教」傳統如何影響了其運思，其運思是否發展了「猶太教」哲學的某些面向，他對「基督宗教」的評價與吸收又如何，等等。因此，在這個基礎上，如果我們慾從列維納斯之向他者負責的哲思出發，來嘗試對於上文所言困境的突破，實際上乃是在用深受某個特定宗教（猶太教）影響的哲學理路，去探索論述諸宗教的可能方式——是一種間接的對於列維納斯具有猶太教色彩的哲學在宗教研究中的應用嘗試；最終，是在亞伯拉罕（Abraham）之「神」無所不在的權能下，尋求「我」自身的定位，並藉此趨向作為「唯一者」的超逾「思」外的無限。

但另有一種觀點與此相對，它把這一看似已然明確的問題，引向了複雜，乃至他途。德希達在其專司評介列維納斯的《暴力與形而上學》（*Violence et métaphysique*）一文，雖明確把「猶太教」與「希臘哲學」及兩者間的張力，置為列維納斯運思的關要¹⁰³；但他卻亦極為清晰地界定道：列維納斯所言之「宗教」，「指的不是某種宗教，而是宗教本身，即宗教的那種宗教性」。¹⁰⁴無獨有偶，加裡·古廷（Gary

¹⁰³ Derrida, *Violence et métaphysique*, in *L'écriture et la différence*, 227.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 142. 德希達觀點之於列維納斯研究的重要性，一方面在於其在法國哲學，乃至整個當下思想界中的地位；另一方面，則是因為他與列維納斯的互動，是直接且交錯的。雙方多有對於對方的評論與借鑒。其《暴力與形而上學》一文至今都是研究列維納斯思想的最為重要的文獻之一。參見：汪堂家，〈同名異釋：德里達與列維納斯的互動〉，於《法蘭

Gutting)的《二十世紀的法國哲學》(French Philosophy in the Twentieth Century)一書，在反復論及列維納斯倫理學與猶太教的互動後，亦言：「列維納斯對神的哲學討論並沒有在對宗教啟示的任何特殊要求的背景下展開，而且根據推測，它能被相信這一理念的任何人所挪用」。¹⁰⁵如此一來，「宗教」之意謂，驟然模糊了起來。這種「宗教本身」、這種「沒有任何特殊要求下」且「任何人可挪用」的指向，難道還僅僅是「猶太教」，而非一個具有更豐富意涵的「宗教」嗎？因此，當某些學者論及列維納斯哲學中不可忽視的「神聖」因素之時¹⁰⁶，這個更易引發歧義的詞彙，到底是在提示讀者回歸「猶太教」傳統，還是在把我們引向一個蘊意更為廣闊的「宗教」呢？

而更值得我們注意的是，列維納斯本人的論述。在 1951 年發表的《存在論是基礎性的嗎？》(L'ontologie est-elle fondamentale?)一文，列維納斯於概述「本體論/存在論」(ontologie)¹⁰⁷哲學的傳承狀況後，直接提出——他要用孔德《實證政治體系》中的「宗教」一詞的意涵，來標明一條區別於存在論的理路。¹⁰⁸而在具體展開這一「宗教」意涵的段落裡，有這樣兩處類似於定義的語詞：

西思想評論·第三卷》，118。

¹⁰⁵ 加裡·古廷，《二十世紀的法國哲學》，443。另，本文為行文的連貫，此處把原中譯裡充滿天主教色彩的「上帝」一語，改為了「神」。

¹⁰⁶ 丹尼斯·於斯曼，《法國哲學史》，532。

¹⁰⁷ 列維納斯嚴格把「存在論」從「形而上學」中分離出來：前者指向事物內在的本質，而後者指向外在的超越。

¹⁰⁸ EN, 20.

與他人的關係（*La relation avec autrui*），故非存在論。這種與他人的不可還原其自身為對他人之再現的，而是與他之呼召（*invocation*）的連接，我們名之為宗教；而這種呼召並不能被理解所佔據。¹⁰⁹ 宗教從來是與存在者作為存在者（*l'étant en tant étant*）的關係。¹¹⁰ 而到了 1961 年出版的《整體與無限》，列維納斯一面有所保留地讚賞著涂爾幹用「宗教來刻畫社會」¹¹¹，一面提出：

整體之斷裂，並不是思之運作，並不是通過對相互呼喚或至少對相互彼此雙方進行單純的區分而得的……思並不與他，如與一個對象一般，構成一個整體，思乃是說話（*parler*）。我們建議把這樣一種連接稱為宗教：它在同一（*le Meme*）與他者（*l'Autre*）之間建立起來，且又不構成一個整體。¹¹²

政治追求相互承認（*reconnaissance*），也就說，追求平等（*égalité*）；政治確保幸福。政治法則為承認而結束爭鬥，為承認而美化爭鬥。宗教是慾望（*désir*），而絕非為了承認的爭鬥。宗教是平等社會中的可能盈餘，是榮耀的謙卑之盈餘、責任之盈餘、犧牲之盈餘，它是平等本身的條件。¹¹³

¹⁰⁹ *Ibid.*, 21. 另，本文一般把法語的「autrui」、「autre homme」翻譯為「他人」，而把單獨使用的「autre」一詞同英文「other」相應翻譯為「他者」。但，這種區分並不是絕對的，筆者不認為在列維納斯諸著作中，兩詞之用法，有非常明確且嚴格的差異。

¹¹⁰ *Ibid.*, 20.

¹¹¹ *TI*, 63-64.

¹¹² *Ibid.*, 30.

¹¹³ *Ibid.*, 58.

宗教是最終結構；其中，儘管同一與他者之間的大全是不可能的，但它們之間的關聯——無限觀念（l'idée de l'infini）卻持存著。¹¹⁴在此之後，及至 1972 年出版的《他的人本主義》（*Humanisme de l'autre homme*）、1982 年以訪談形式呈現的《倫理與無限》（*Éthique et infini*）、1987 年的《主體之外》（*Hors sujet*）等作品，亦有多次提及「宗教」之處：

這也許是一個關於被動性的新概念的問題，一個比在因果系列中的效果的被動性更為徹底的被動性的新概念……人們確實可以把這個前-起源（pré-originelle）的在先，稱為宗教的（religieuse）……¹¹⁵承擔對他者的責任，是一條激發並見證無限之榮耀的道路……在這正確的形態中，生成諸宗教（religions），而人則覓到了慰藉。¹¹⁶生活是活生生的（vivante），其用於克服概念之僵化與生命之界限的——乃是宗教秩序。它主導封印了黑格爾之整體哲學的終結。¹¹⁷姑且拋開其中的晦澀用語和暫時模糊不清的邏輯演進，綜合上述引文，我們至少已可得到這樣二個明確的訊息：

其一，在列維納斯的學說中，確有一個非特指「猶太教」的「宗教」。不管是在孔德意義上，還是在對涂爾幹的讚許語境中，亦或被直接寫做複數的「宗教」，乃至與「政治」相對的那個「宗教」，其含

¹¹⁴ *Ibid.*, 79.

¹¹⁵ *HAH*, 80.

¹¹⁶ *EI*, 121-122

¹¹⁷ *HS*, 75.

義都不應不被理解為德希達所言的「不是某種宗教 而是宗教本身」而反其道而為，把列維納斯的哲思，僅僅看作是「摩利亞（Moriah）山頭的野火」¹¹⁸，既是對列維納斯本人所言所著的不公，亦怠忽了整個西方學術話語（discourse）在列維納斯身上的不可磨滅的烙印。其二，列維納納對於「宗教」的給出，並不是在「背景」意義上的，而是直接置於其哲思的關鍵性語詞及其間的推演中的。凸顯一種「與存在者作為存在者的關係」，而非「與存在本身的關係」，實際上是列維納斯從《從實存到實存者》（*De l'existence à l'existant*）一文開始就已反復強調的基本取向——「它（該書）正在勾勒的是一條脫離實存（存在），而朝向實存者（存在者）的道路」。¹¹⁹而「同一與他者的關係」、「不構成一個整體的關係」、「無限的觀念」在列維納斯運思中的重要性，即使我們只從《整體與無限》的書名以及該書第一部分的標題「同一與他者」來看，亦可見一斑。「承擔責任的形態」、「被動性的概念」、「封印黑格爾整體性哲學」，更是任何列維納斯研究者難以繞過的一些表述。可見，雖然「宗教」一詞，不如「形上而學」、「倫理（學）」此兩者如此高頻的在列維納斯作品中被提及，但其所具有的重要性，卻不亞於此二者——列維納斯亦用「形上學」來稱呼「同一與他者的關係」¹²⁰，用「倫理關係」來抵抗對他者進行的「理解/

¹¹⁸ 韓潮，〈列維納斯與海德格爾論柏拉圖「善高於存在」〉，於《法蘭西思想評論·第三卷》，103-104。

¹¹⁹ Hand, *Emmanuel Levinas*, 30.

¹²⁰ *TI*, 29.

含蓋」、「謀殺」等「整體化」運作。¹²¹因此，依據以上兩點，我們完全可以说：一方面，從理解列維納斯學說的角度來看，這個並非特指某一特殊傳統的「宗教」，對於我們理解其向他者負責之哲思，是有直接關聯性的，乃至是不可或缺的；另一面，從突破消解無限之宗教研究傳統的角度來看，列維納斯所提供的越出整體之可能，已然是種蘊含著以恢復真正無限為己任的「宗教」論說於其中的哲學。

當然，列維納斯所謂之「宗教」的具體意涵，仍有待于以降章節進一步廓清。比如，既然「形而上學」與「倫理學」已經指示了這樣一種「與他者的關係」，為何還需另提「宗教」呢？再比如，當列維納斯自稱在孔德和涂爾幹意義上來用「宗教」一詞時，他是否忽略了這些社會學家對於某種可作為整體之系統的訴求呢？而在「宗教是慾望」、「無限的觀念」這些用語籠罩下，一種廣義上的作為主體性所在的「思」，是否仍在列維納斯學說深處支配著其運行呢？且進一步說，當列維納斯把「宗教」議題拔高至如此緊要的關鍵地位，又是否意味著其言其說是在恢復一種「宗教統攝一切」的想象中的或歐羅巴、或以色列的歷史過往呢？

但不管如何回答上述這些問題，另有一個問題也特別值得我們注意：上文對列維納斯學說中非特指某一特定傳統之「宗教」的萃取，是否等於說，「猶太教」對其哲學運思，以及對可寫作複數之「宗教」的給出，是無關的呢？如果我們如絕大多數學者一般，堅持「猶

¹²¹ *Ibid.*, 215-220.

太教」與「哲學」傳承間的互動，仍舊是列維納斯研究中不可忽視的關鍵議題——「兩種主張都不是正確的：列維納斯是一位哲學家，以及是一個猶太人」¹²²，同時又讚成德希達對於這個「宗教本身」的提取；那麼，實際上本文以「宗教」，而非「猶太教」為題，只是表明了我們論述的側重在於「哲學家」列維納斯對於作為「與他人之聯繫」的「宗教」的揭示，而非對「猶太人」列維納斯之身份的或歷史學、或神學上的詳細追溯。但「猶太教」在某種程度上，亦可視為影響其哲思的因素，而被適時的考量，甚至不失為一種評價列維納斯哲學思想是否真正歡迎他者的試金石。總歸，正如魯道夫·奧托（Rudolf Otto）、保羅·蒂利希等宗教研究者，或多或少受到「基督宗教」的影響，而在其具體學說中自覺或不自覺地以此為理解其它諸宗教的出發點一樣；列維納斯，或者說任何人的學說，都不可能也不應該從其所處的具體文化環境中被絕對地抽象出來。

當然，上述關於列維納斯哲思中「宗教」的具體含義為何、「猶太教」對其論述的「宗教」之影響又有幾何等問題，已不是這一「緒論」所能承載的了。但隨著這樣一個「宗教」在列維納斯哲思中的給出，我們的問題意識以及主旨目標，至此，應該說已趨於清晰：本文實際上是要以某種標榜「無限」之優先性的，寓「宗教」論述於其中的「哲思」為耙梳、評析對象，來探索一種區別於近代觀念論哲學統攝下的宗教論述之可能性，並藉此為我們重新「認識自己」、「反省自

¹²² Critchley, *Introduction*, in *The Cambridge Companion to Levinas*, 23.

身」尋求一條值得一試的道路。因此，本文之後章節的重點，即在於追溯列維納斯「宗教」論述的來龍去脈，並分析其在哲學史與宗教研究中的價值。

第二節 論述的語境

應該說，對於澄清列維納斯寓「宗教」論述於其中的哲思，首先把研究的注意力投向其學說得以運行的語境，是有其必要的。一方面，只有在其話語運作的環境中，列維納斯的思想引發點、問題意識為何，才會進一步露出其端倪；其「宗教」論述才不至於淪為突兀的幾個結論。而另一方面，也只有對這一語境得以呈現的方式有所梳理，我們才有可能避免在列維納斯晦澀的話語中失卻方向，從而為其所累。然則，我們應該看到，語境之清晰，實際上又反過來需要列維納斯學說業已展開作為支撐。比如，胡塞爾（Husserl）開創的現象學對於列維納斯之影響，是需要列維納斯具體如何運用它來深入說明的；以希特勒主義（Hitlerism）作為象徵的暴力之於列維納斯運思的衝擊，最終也只有在其學說的呈現中才有可能逐步顯示出其意涵來，更何況現象學運動的某些重要代表人物又牽連進了阿道夫·希特勒（Adolf Hitler）的政權之中。¹²³

因此，本文在此處，只對列維納斯本人反復強調的運思引發點和

¹²³ 指海德格爾（Martin Heidegger）在第二次世界大戰中與希特勒政權曖昧的關係。而其在哲學界引起的具體反響，可參見：貢特·奈斯克、埃米爾·科特琳編，《回答——馬丁·海德格爾爾說話了》。

其坦誠運用的現象學方法，這兩個方面，做引入式的簡單介紹，其目的在於引發對這些問題的進一步討論。至於其到底是否受某位哲學家、某種思潮或某些事件影響，本文暫不做過多預設的判斷——有類似經歷者，未必得同樣學說；相近觀點持有者，未必有相似經歷——總歸，由既有「目的論系統」(un système téléologique) 所驅使的歷史觀，是列維納斯明確反對的。¹²⁴而對部分關鍵問題的辨析，尤其是列維納斯哲思與現象學方法之錯綜複雜的關係、猶太教對其「宗教」論述的影響，則留至較末章節與結語中再予討論。

一、列維納斯哲思的觸發：大屠殺與希特勒主義

列維納斯在不同著作和訪談中，多次把其所思的觸發點引向這樣一個歷史事件：納粹(Nazi)對於猶太人的大屠殺。我們看到，他最重要的作品之一《別於存在或超逾本質》(*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*)¹²⁵，即題獻給這一災難中的殞命者。¹²⁶據統計，1939年至1945年間，在這場所謂「大淨化」(judenrein)的高潮中，有近六百萬猶太人喪生¹²⁷；其中就包括列維納斯幾乎所有的親人。毫無

¹²⁴ 列維納斯認為，「目的論」的歷史觀是一種通過「系統」，或者說「整體性」來「隨心所欲設想任何事物」的主觀臆測的時間觀。參見：*TI*, 7.

¹²⁵ 一般學界公認：《整體與無限》與《別於存在或超逾本質》是列維納斯最重要的兩部相對完整的著述。參見：Hand, *Emmanuel Levinas*, 36-62.

¹²⁶ 列維納斯在該書扉頁寫到：「紀念被國家社會主義黨(nationaux-socialistes)屠殺的六百萬人中的親人，以及在諸信仰和諸民族中，那無數由於相同的對他人的仇恨，相同的反猶主義(antisémitisms)而遇難的人們」。參見：*AQE*, première page.

¹²⁷ 塞西爾·羅斯，《簡明猶太民族史》，397-424。

疑問，作為一名親歷者、作為一名猶太人，這一件事對列維納斯的震顫是不容忽視的——「其一生是被關於納粹之恐怖的預感和記憶充滿的一生」。¹²⁸但是，如果列維納斯僅僅如絕大多數其猶太同胞一般徘徊在憤怒指責與悲情悼念之間的話，那麼這個事件，對於我們的研究來說，並不是必須要面對的對象——創傷後的心理與精神問題（PTSD）¹²⁹不是文本的旨趣。對於我們而言，問題的關鍵應在於，這一歷史事件，以怎樣一種方式，觸發乃至浸入了其哲思。

列維納斯在《成為西方人》（*Être Occidental*）一文曾言道，「對我們父輩來說，二十世紀意謂著一種成功」。¹³⁰確實，站在十九世紀末、二十世紀初的歐美，這個世界似乎是美好且充滿希望的。幾十年間，人類通過駕馭電與電器跨過了「明」與「暗」的界限，通過各式交通工具的發明不斷突破著「空間」和「時間」之於人的拘束，「自然科學」的成就日新月異，而民族自決與民主政治亦快速成長，「人文主義/人道主義」（humanism）也從或啟蒙哲學、或新康德主義、或黑格爾學派等各類哲學書籍和學院中逐步走向了意圖解放人的實踐——「完滿之優雅（l'élegance du chiffre rond）為這個理性時代帶來了一種我們並不知所以的勝利」¹³¹。然而，風雲突變，1914年爆發的第一次世界大戰，把整個西方文明拖進了戰壕與鐵絲網之間的泥

¹²⁸ NP, 1.

¹²⁹ 即「Post-traumatic stress disorder」，可譯作中文「創傷後應激障礙」。

¹³⁰ DL, 72.

¹³¹ Ibid., 72.

淖。而在其後，幾無為世人留下喘息餘地，1939 年第二次世界大戰降臨——一時間，高山、平原、叢林、田野、大洋、島嶼、海岸、街道，無不瀰漫著死神駭人的氣息。尤其是納粹的暴虐，把「戰爭與毒氣集中營裡未被埋葬的死者」¹³²赤裸裸地擺放在了人們眼前。於是乎，在遍野的尸首與不堪的斷垣殘壁前，父輩們所夢寐以求的「成功」與莫名的「勝利」，灰飛煙滅，徹底淪為了悲劇和危機。

由此以降，「除非以奧斯維辛（Auschwitz）為基礎，奧斯維辛之後哲思活動不再可能」¹³³一語，以一種已然隱含著對「成功」與「勝利」的反思形態，擺在了當時幾乎所有有良知的哲人面前。換句話說，以兩次世界大戰、大屠殺、「奧斯維辛」為標識，某種二十世紀前曾激發著西方邁向「勝利」的慾望，或者說某種世人曾以之為「成功」的進步觀成為了問題。而任何敢於直面鮮血與殘酷現實的思想者必須要面對，且應該在此質疑：美好的願景，為何突然中斷了？或者說，所謂之「成功」與「勝利」，為何成了虛妄？是這一「成功」本身出了問題？還是有別的因素，阻撓了這種「勝利」的實現？

實際上，在二戰爆發前，1934 年的列維納斯就通過《對希特勒主義哲學的反思》(*Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*)一文，迫切且激烈地表明了他回答上述問題的取徑——徹底反省既有西方文明的內在邏輯。在他看來，「希特勒主義的哲學溢出了希特

¹³² HAH, 99.

¹³³ 彼得·特拉夫尼，〈滅猶之心靈創傷作為哲學開端：漢娜·阿倫特和伊曼努爾·列維納斯之後〉，於《法蘭西思想評論·第三卷》，82。

勒主義者的哲學。它甚至讓一個文明的原則本身成了問題。¹³⁴可見，列維納斯當時就已堅持，把接踵而至的暴虐推諉於某個殺人如麻的獨裁者，或者說某一種泥脣栗斯的主義，並沒有從根本上釐清問題的關鍵。如我們所見，「希特勒主義」和「自由主義」(libéralisme)之間表面上的衝突，並不能掩蓋元首希特勒、希特勒主義、希特勒主義者由法定自由之人、高喊自決之人產出，這一事實。實際上，在列維納斯看來，當我們進一步沉入近代西方文明的邏輯內部，就會發現，一種以「基督宗教」與「理性精神」為內核的「自由」，恰恰是希特勒主義哲學得以滋生的土壤。「基督宗教」，其宣稱的「隨時都可以恢復創世之初之赤身狀態」¹³⁵的自由人，難道不是在為推卸責任和罪惡尋求藉口？對理性的高揚，從而使自身超逾於並統攝世界的「自由精神」¹³⁶，難道不是在為征服世界尋求一種先天的根據？而一種強調自身天然權利、無視其現實具體責任的價值取向，不正是希特勒主義贏得支持所怙恃的？因此，對列維納斯而言，如欲根除希特勒主義的妄為，就不能在「自由主義」和「希特勒主義」表面的衝突中打轉迷失，而應喚起因自由而膨脹的人類認識到自身時時刻刻受限受阻於「塵世的條件」¹³⁷，認識到自身的有限以及企圖逃避具體責任的虛妄，認識到「自由意志的同意為基礎的現代社會的諸多形式

¹³⁴ *QRPH*, 7-8.

¹³⁵ *Ibid.*, 10.

¹³⁶ *Ibid.*, 12.

¹³⁷ *Ibid.*, 15-16.

不僅是脆弱不穩的，而且是虛假騙人的」¹³⁸。質言之，必須讓滋生出希特勒主義的近代西方文明本身經受最為嚴格的檢驗，乃至被徹底的置換和翻新。¹³⁹

在此，我們先且不論 1934 年的列維納斯對「基督宗教」與「理性精神」的判斷，是否切中了西方文明的要害，其對此兩者的認識又是否流於粗糙且有失公允。至少，這個早於但卻處處指向「奧斯維辛」的反思本身，極其清晰地展露了這一連串暴力、悲劇、危機與列維納斯哲思取向間的關係。雖然對於猶太人列維納斯而言，悲劇的頂點或許是 1939 年開始的第二次世界大戰，是 1940 年興建的「奧斯維辛」集中營；但對哲學家列維納斯來說，問題的要害，並不在於某一個集中營尚未開工、正在興建或已經關閉，某一次屠殺仍在預謀、正在進行或已被遏制，而在於這所有集中營、屠殺背後的那套邏輯、那個文明原則，是否得到了應有的反省與批判。故而，當列維納斯疾呼「界定這個西方，界定這個文明，界定這個精神」¹⁴⁰之時，我們並不應該僅僅把其視為一個猶太人在聲嘶力竭地控訴和詛咒西方；而當列維納斯在戰後數十年後仍反復提及納粹之暴行時，我們也不應僅僅把其當作一個失去親人的受害者，在無休止地以悲情博取其自身哲思的合法性。應該說，哲學家列維納斯，是在一次次呼籲：不

¹³⁸ *Ibid.*, 20.

¹³⁹ 列維納斯當時用以反抗「自由主義」的思想資源為：「馬克思主義」對現實社會的強調——「馬克思主義持與歐洲文化相反的立場」（參見：*Ibid.*, 14）；以及「身體」（corps）對「精神」的抗逆——「因束縛於身體，人發現沒有逃避自己的權力」（參見：*Ibid.*, 21）。

¹⁴⁰ *DL*, 73.

要躲在「偶然性」的庇護裡，把悲劇和危機歸於某種意外的不幸，從而停滯於對於整個文明運行邏輯的反省——「國家社會主義血腥野蠻的源頭並不在於人類推理的任何偶然的異常，也不在於意外的意識形態誤解……它來源於可由良好邏輯引導的原始惡(Mal élémental)的本質可能性」。¹⁴¹

於是，透過《對希特勒主義哲學的反思》一文，透過其一次次對於大屠殺和「奧斯維辛」的重提，列維納斯哲思與現實世界之間的關係展露出了一種弔詭的特質。一方面，對暴虐現實的反思，實際上浸透了列維納斯的哲思，從而使一種書齋裡的純粹哲學與其絕緣。只要「界定西方、界定文明、界定精神」的訴求未曾揮去，列維納斯對於任何哲學議題的詮釋與推演，就不可能只受亞里士多德所言之「求知本性」(*Metaphysics 980a*)的驅使。「形上學」也好，「倫理學」也罷，以及作為我們研究主題的「宗教」，在列維納斯的哲思中，都因其在運作中所展現的具有現實意義的價值邏輯而被考量。而另一方面，哲學家列維納斯，又在某種意義上超逾了現實。當希特勒主義和大屠殺被萃取成一個文明內在的原則時，對現實之反思所觸及的就不再僅僅是某種或猶太人、或其他受害人的特殊遭遇，而是對一種普世哲學之邏輯的省問——如果不徹底擯棄對於不受限之主體的設置，如果自由意味著任意，那麼暴力是否真有可能被連根拔除？可見，希特勒主義和大屠殺，最終並不是一個歷史背景，而是一個問

¹⁴¹ *QRPH*, 25.

題，一個往復縈繞並驅使著列維納斯著述的問題。當然，這也就意味著，正如《對希特勒主義哲學的反思》先於「奧斯維辛」集中營的出現，檢驗著西方文明的內核，列維納斯的這一哲思取徑實際也預先檢驗著其後的一切暴力，包括 1934 年的猶太人列維納斯或未曾預見的一個之於「鄰人」(neighbour) 異常強勢的以色列的崛起。

二、研究列維納斯的取徑：本文論述方式與章節安排

一般而言，對於某種業已有一定共識的哲學思想之研究，以一種與其哲思相契的方法進行，是大致不錯的。譬如說，對於康德哲學而言，用一種形式邏輯的方法推演其言其說，應不至招來過多批評；而對尼采 (Nietzsche) 作品的詮釋與描述，則離不開一種充滿隱喻的文學語言。然而，列維納斯哲學在所謂「方法」上，已然構成了一個巨大的，且目前仍充滿爭議的問題。一方面，從師承來看，現象學方法是列維納斯本人所認可的研究取徑¹⁴²——「師從胡塞爾和海德格爾，使他更深入地領會現象學的真諦」。¹⁴³「他異性現象學」¹⁴⁴、「面容現象學」(phenomenology of the face)¹⁴⁵、「愛慾現象學」(phenomenology of eros)¹⁴⁶等表述，更是不絕於耳。但在另一方面，列維納斯對胡塞爾與海德格爾的批評，卻似已動搖了現象學的某些關鍵性的共識。

¹⁴² 列維納斯直言道：「現象學宣告了一種超越的形上學」。參見：EDE, 138.

¹⁴³ 杜小真，《勒維納斯》，3。

¹⁴⁴ 柯林·戴維斯，《列維納斯》，26。

¹⁴⁵ 鄭元尉，〈列維納斯面容現象學中的上帝之思及其神學蘊義〉，於《哲學與文化》，95/118.

¹⁴⁶ Ainley, *Amorous Discourses: 'The Phenomenology of Eros' and Love Stories*, 70.

應該說，不管是胡塞爾的「意識」，還是海德格爾的「存在」——至少是所謂前期海德格爾，都遵循了所謂「自身給予性」(self-givenness)¹⁴⁷的基本原則，即不認為在現象背後另有外在於其的本質決定著現象的呈現，而完全由現象本身給出其自身：

自身給予性能夠延展得多遠呢？它是否被封閉在思維的被給予性中以及對它進行總體把握的本質直觀（eidetic intuition）中呢？它延展得有多遠，我們現象學的領域，即絕對明晰性的領域、真正意義上的內在領域也就「延展」得有多遠。¹⁴⁸

現象學是說……讓人從顯現的東西本身那裡如它從其本身所顯現的那樣來看它。¹⁴⁹

而反觀列維納斯哲學，如前文所示，則是以所謂「他者性」——「他者性」其字面含義即「非自身」——的優先與卓絕而為世人熟識。故而，「列維納斯不是現象學家」¹⁵⁰、「可能已經超出了現象學」¹⁵¹的論述，亦非完全沒有根據。而當我們換用《現象學運動》（*The Phenomenological Movement*）一書作者赫伯特·施皮格伯格（Herbert Spiegelberger）的標準來檢驗列維納斯時，問題亦仍處兩難。列維納斯一面滿足著施皮格伯格對於現象學家的第二個要求，即自覺表明

¹⁴⁷ 即德文「Selbstgegebenheit」。

¹⁴⁸ 胡塞爾，《現象學的觀念》，14。

¹⁴⁹ 海德格爾爾，《存在與時間》，41。

¹⁵⁰ 莫偉民，〈現象學還是反現象學：列維納斯主體觀研究〉，於《列維納斯的世紀或他者的命運》，146。

¹⁵¹ 馬裡翁，〈從他人到個人〉，於《法蘭西思想評論·第三卷》，41。

對於該運動的參與；但卻完全不符合其第一個要求——列維納斯非但沒有運用「本質直觀」的方法，而且堅持「無限」、「他異性」、「他者」的本質是不可把握的，乃至是不可進入「觀看」(vision)之視域的不可見的(invisible)絕對超越者。¹⁵²因此，為了合理解說這種分歧且不至讓這種分歧間的張力被武斷否定，或唯有如下這個假設，可以成為我們進一步梳理列維納斯哲思的基石：列維納斯重新詮釋了，乃至改造了現象學與現象學方法的主旨，從而以此參與到現象學運動之中。也就是說，在列維納斯看來，在「自身給予性」與「本質直觀」之外，現象學另有其它未曾被胡塞爾與海德格爾道出的真諦。當然，此真諦為何，則需要列維納斯寓「宗教」論述於其中的哲思之開展，來繼續說明了。

其實，方法問題上的有待澄清，實際上反而為我們探索列維納斯的哲學打開了更多的可能性。德希達的《暴力與形而上學》一文，亦無對進入列維納斯學說之方法的預先闡明，即在不設過多預判的開放中，以不斷提問的形式，把列維納斯學說與胡塞爾、海德格爾，乃至與黑格爾的關係，從前提中解放了出來——既不為胡塞爾、海德格爾以及黑格爾所拘，亦不被列維納斯本人的宣稱所累¹⁵³。因此，我們不妨以此為仿，結合前文所示的問題意識，以及列維納斯哲思的觸發點，一試以問題為導向來展開我們的論述：

首先，本文擬於緒論之後的第一個章節（第二章），來明確列維

¹⁵² 赫伯特·施皮格伯格，《現象學運動》，38-39。

¹⁵³ Derrida, *Violence et Métaphysique*, in *L'écriture et la différence*, 117-228.

納斯對於西方文明症候的基本判斷，從而為一種居高臨下的自在自為尋得其賴以運行的因由，進而提出列維納斯反抗這一自由主體的嘗試以及其理由；且與此同時，闡明列維納斯所謂之「宗教」在這一反抗中的角色。其次，本文擬在第三章描述列維納斯在擯棄自以為是的主體後，「我」與他者遭遇、碰面、對話、相處的實際情形；並從中說明，為何在「形上學」和「倫理學」之外，列維納斯仍需用「宗教」來描述這樣一種「與他人的關係」，而這樣一種「關係」又如何從根本上重塑著其對「哲學與反思」、「反思與無限」等相關問題的理解。而在第四章，本文將以一個更廣闊的或置於社會關係、或置於政治實踐的視野，來檢驗列維納斯學說回到現實問題時的有效性與局限性，進而辨析列維納斯自稱在社會學意義上使用「宗教」一詞的具體狀況。最後本文結語，將結合遺留的所謂「猶太教與宗教」間、「哲學與宗教」間的張力等問題，來進一步闡述列維納斯「宗教」論述的學術意義與現實價值，以及延展這一論述的可能性。

第二章 「揀選」：「置位」與「失位」

在 1990 年，列維納斯為其 56 年前的《對希特勒主義哲學的反思》一文補充了一個「附記」(post-scriptum)，或者說「跋」：

這篇文章從一個信念開始：國家社會主義血腥野蠻的源頭並不在於人類推理的任何偶然的異常，也不在於意外的意識形態誤解。

這篇文章確信：它來源於可由良好邏輯引導的原始惡的本質可能性，而西方哲學對此並沒有充分防範。適合存在的存在論之可能性，為存在而操心；而存在「在其存在中是關於其自身的」(dem es in seinem sein um dieses sein selbst geht) ——用海德格爾自己的話來說。這種可能性再次威嚇著有關「聚集」(l'Être-à-rassembler) 和「支配」(à-dominer) 的這一主體；這個先驗觀念論中的著名主體，首先想要成為自由的，並且自以為自己是自由的。但我們可以問，自由主義對於人類主體的本真尊嚴是否足夠了。主體在此提升他的揀選 (élection) 中，為他人承擔責任之前，是否達到了為人的條件？揀選出自神 (dieu) ——或者說神 (Dieu)；(而神) 在他人的面容 (le visage de l'autre homme) 中，在其鄰人 (之中)，在啓示原初的所在，注視著。¹⁵⁴

應該說，這是一段非常拗口晦澀，但信息量卻極為充沛的話。首先，

¹⁵⁴ *QRPH*, 25-26.

從時間跨度與主旨大意來看，這段話再次表明了反思納粹之血腥野蠻根源及引導它的邏輯，是貫穿列維納斯一生運思的重要軸線。但更為重要的是，在經過半個多世紀的探索後，列維納斯在論述自以為自由之「主體」之時，把「存在論」，尤其是海德格爾對「存在是關於其自身」的表述，凸顯在了「觀念論」前；並在未闡明兩者意涵的情況下，直接把「存在論」與自以為自己自由的「主體」嫁接了起來。而在最後，列維納斯又極為突兀地以既可大寫其首字母，亦可小寫首字母之「神」的「揀選」來檢視主體，並在「啟示」以及所謂「鄰人」與「他人的面容」中，重新詢問「為人的條件」。

從這整個論述脈絡來看，一方面我們可以清晰地看到，列維納斯的意圖及其路線是比較明確的，即在於：以「存在論」作為導出自以為自由之「主體」的關要，且以某種完全可稱為宗教的形式，即「神的揀選」來重新詢問「主體」的意涵。但是，在另一個方面，「存在論」與「自由主體」的關係具體為何，「神的揀選」何意，其與「他人面容」何關，以及它為什麼能夠區別於「存在論」，進而質問「為人的條件」等一系列問題，都處於晦暗不明的狀態。因此，對於我們的研究來說，其首要任務就是在這條列維納斯至少探索了大半個世紀的道路上，解開以上種種疑竇。¹⁵⁵

¹⁵⁵ 晚年列維納斯常常通過為其自己的早期作品寫序或跋的形式，來表明其運思中的某種一貫性、連續性。除《對希特勒主義哲學的反思》一文外，我們看到上世紀七十年代的列維納斯，在為1947年既已成書的《從實存到實存者》所作的第二版序言裡面，也多有表明其學說某種一貫性的話語：「從1947年至今……完成這些敘述的結論，都一直在各自層面上保有其意義」。（參見：EE, 11.）而在1979年為《時間與他者》（*Le Temps et l'autre*）一書一

第一節 逃離「思」與「存在」的同謀

一、「思」與「存在」的同一

不管是在青年時期，還是在其享譽法國哲學界之後，列維納斯對於存在論多有相對一致的斷語。在發表《對希特勒主義哲學的反思》之後一年即出版的《論逃避》(*De l'évasion*)裡，列維納斯就明確提出：「存在論主義(ontologisme)，就其廣義而言，依舊是所有思想的基礎性教條」。¹⁵⁶而在晚至 1998 年發表的《倫理學作為第一哲學》(*Éthique comme philosophie première*)一文中，列維納斯更是詳細描述了「存在論」作為「第一哲學」(philosophie première)從古希臘到近代哲學，以至現象學運動的演進。¹⁵⁷

確實，我們看到，從巴門尼德(Parmenides)的先聲「思與存在同一」($\tauὸ γὰρ αὐτὸν νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι$)始¹⁵⁸——能被思及的事物，就必然已是以某種形態「存在」於意識之中的事物，我們無法思及意識中「不存在」的東西——這一洞見不但打破了希臘早期自然哲學在具體存在者，譬如「水」、「火」、「氣」、「元素」、「原子」等「基

—該書亦付梓於 1947 年——寫的序言中，亦指明：「我依舊堅持其中的主要工作……」。參見：*TA*, 8.

¹⁵⁶ *DE*, 124.

¹⁵⁷ *EPP*, 67-91. 列維納斯對「存在論」的批評，是就整個西方哲學史，甚至是就一種「文明原則」而言的，並不局限於海德格爾的哲學。

¹⁵⁸ 巴門尼德的這一斷言，在英文中一般可被直譯為：「Thought and being are the same」。可參見：Windelband, *A History of Philosophy (Volume I)*, 37.

質」之流變中打轉的僵局，而且迅速佔據了柏拉圖、亞里士多德等人为代表的希臘哲學的主流位置。尤其是及至亞里士多德，「存在」成为了對於流動著的具體事物（存在者）而言，萬變不離其宗的「本身」。出生於醫生家庭的他，以「健康」為類比，不管是研究「如何保持健康」，還是研究「健康的象徵」，都應以對「健康本身」的探究為前提；同樣，在他看來，不管具體存在者如何變幻、相互間又如何運作關涉，它們都只有在其「存在」¹⁵⁹中，才具有成其自身為某種事物及其間關係的可能性。換言之，任何事物、任何關係都是由其「存在」實現出來的。因此，於亞里士多德而言，「第一哲學」之為「第一」，就在於其研究對象不是別的，而是這個「本身」，這個「作為存在的存在，以及由其本性而屬於它的性質」(*Metaphysics 1003a*)：

存在論之在各門知識（connaissance）學說之中佔據首要地位，不正是依賴於一種最清晰不過的明見之上嗎？任何有關存在者之間的互相關聯或互相對立的關係之知識，不是已經蘊含了對下列實事的理解：這些存在者以及這些關係，（它們）實存著？¹⁶⁰可見，至亞里士多德，作為第一哲學的存在論已經非常明顯地顯露出了「思與存在」在征服萬事萬物過程中的業已達成的初步共謀。變動不居的世界、未卜難測的宇宙，只要其是「存在」的，那麼它就已經進入了「認知」(savoir)、進入了「真正知識的範圍」，從而不再具

¹⁵⁹ 亞里士多德在此處不僅僅把「存在」看作是本質性的，而且已明確把其看作是動詞性的某種「過程」。*(Metaphysics 1003b)*

¹⁶⁰ EN, 13.

有「他異性的粗鄙野蠻（la barbarie sauvage de l'altérité）」。¹⁶¹確實，我們可以發現，「存在」不但以其相較於諸存在者的穩固性，或者說普遍性，為「認知」把握事物提供了條件；而且作為所有的存在者因其而實存的「本質」¹⁶²，使得「認知」對於事物的把握，具有了合理性：所謂的「思」，或者說我們的「認知」把事物從其活生生現實的變動中——變動即意味著由「過去」與「未來」展露的異質性——提取出來，並呈現為之於「思」的永恆「現在/在場」（présent）；其原理就在於「存在」作為事物最為普遍的「本質」，於「認知」而言乃是絕對的「同一」、永恆的「現在」。世事變遷、滄海桑田，皆是「存在」，皆由「存在」，亘古如一。¹⁶³因此，我們可以說，在「認知」對於事物的「再-現」（re-présenter）之中，最終得以實現的乃是對活生生具體事物的一種向「存在」的還原：

在真實中，所知為認知所把握，因此為認知所佔據，就像被從它的他異性中解放出來。在真理中，存在，作為思的他者，變成了思-認知的固有之物（le propre）。而合理性的或意義的理型也已經向理性宣稱自己是實在之物的內在；正如在存在中作為向著思的在場的「現在」表明自己具有特權一樣，過去與未來都只是這種現在的模態或變樣：再-現（re-présentations）……通過認識進行思考，

¹⁶¹ EDE, 187.

¹⁶² 實際上，「本質」（essence）一詞，就來自於拉丁語動詞「esse」——「esse」即為「存在」，即為動詞「是」。前文所述貝克萊之「存在即是被感知」，用的就是這個詞。

¹⁶³ 也正因如此，本文在翻譯「ontology」一詞時，為仍保留「ontology」中濃厚的「本質主義」（essentialism）意味，並不是捨棄「本體論」這個中文譯名。

使某物為己所有，進行把捉（saisir），把某物還原到現在，對存在的差異進行再現：也就是把一種所知的他異性據為己有（s'approprier）和進行含蓋（comprendre）的活動。¹⁶⁴

所以，在亞里士多德哲學的存在論裡，至少「認識對象」的他異性已由「存在」而被「思」初步掌控了。任何未知事物或超越性本身對於人類的省問與挑戰，或因其「不存在」而不對「思」構成意義，或因其「存在」而已預先進入了「思」的含蓋把握之中。

但是，與此同時，我們應該可以注意到，正如列維納斯所言：「存在」本身，在某種意義上，仍然是「思的他者」。也就是說，具體事物向「存在」的還原，固然為「認知」把握它們提供了可能性與合理性，但「思」與「存在」仍處於一種未被完全言明的關係之中；彷彿作為「認識主體」的「思」與作為「認識對象」的「存在」間，有一種天然的分別和差異。然則，隨著笛卡爾「我思故我在」的發表，通向「存在」的路也向「認識主體」敞開了。其代表作《第一哲學沉思集》（*Meditations on First Philosophy*）的「第二沉思」即表明：懷疑我們正「在」進行懷疑，是悖謬的。¹⁶⁵而我們不能「思」我們「不在思」，或者說「思」難以被質疑的「在」，難道不恰恰說明「思」本身也是一種「存在」著的存在者嗎？而當黑格爾的「絕對精神」，其於實體與主體、自在與自為的辯證統一中，作為一個大全的體系統攝

¹⁶⁴ EPP, 68-69. 列維納斯在運用「compréhension」、「savoir」、「s'approprier」等詞時，既取其「理解」、「認知」、「領會」等意，也不斷突出其「含蓋」、「把捉」、「據為己有」之意。

¹⁶⁵ Descartes, *Meditations on First Philosophy*, 25-37.

環宇時，「思」與「存在」的同謀更是被徹底擺上了檯面。原來「意識主體」和「意識對象」，乃是同質的。因此，我們完全可以說，在緒論中被反復強調的近代自笛卡爾至黑格爾的觀念論哲學傳統，其彰顯的這種「思」在其自身之中確立自身的活動，實際上都是以「認識對象」與「認識主體」皆是「存在」為前提的。因為，只有當主體之「思」亦被揭示為「存在」，被認識的具體事物亦皆是「存在」之時，他異性才能被徹底剔除，而所謂「自」以為「是」的「自由」也才能從中浮現出來。當然，這就也意味著，「思」的活動和「存在」的運作，「思」之自由與「存在」之自在自為，乃是徹底的同一——弗有「存在」之外者，即弗有「思」之外者。不誇張地說，是這個「存在」於其自身之中，完全「承載起了理念論的可能性」¹⁶⁶：

現代性的特徵就在於：把存在之通過認識而達至的同一化與據為己有，一直推進到存在與認知的同一化。於是，從我思到我在的通道就一直延伸到如此地步：與一切外在目的都無關的認知的自由活動，也會在所知那一側重新發現它自己……於是，第一哲學的智慧就被還原到自身的意識。同一者與非同一者的同一性。思的勞作克服了物質與人的全部的他異性……任何表面看來還陌異於知識之無利害性的目的，都已服從於認知的自由。在這種自由中，存在自身也因此被理解為對這種存在本身的主動肯定，被理解為存在的力量和努力。¹⁶⁷

¹⁶⁶ EDE, 188.

¹⁶⁷ EPP, 73-74.

而所謂之現象學，正如緒論所示，通過「自身給予性」，其與這一存在論與觀念論緊緊聯姻著的哲學史的關係，並不表現為斷裂與反叛，反而是對這一哲學傳統的強化與提煉——用列維納斯的話來說，現象學中「存在論的帝國主義更為明顯」。¹⁶⁸確實，正如我們所見，胡賽爾的現象學還原，其目的就在使一切存在者從外在於純粹意識的自然態度中脫落下來，通過「思」之於對象的再-現，「戰勝無限的暈眩（vertige de l'infini）」¹⁶⁹；進而徹底實現於純粹意識的「存在」中對於一切存在著的事物的主動構造——「對存在者的把握等於對這個存在者的構造」。因此，在列維納斯看來，「此自身意識自行肯定為絕對的存在，並被證實為一個穿過所有差異而自我肯定的自我，證實它是其自身以及宇宙的主人」。¹⁷⁰而海德格爾的成名著作《存在與時間》(*Being and Time*)，雖並非一部以認知與意識問題為主題的學術著作，亦在寫作風格上與其師胡塞爾大相徑庭；但是，從「此在」(Dasein)¹⁷¹以及由其對自身的「領會」(understanding)¹⁷²來追問「存在」的基本結構來看，海德格爾不但更為明確地把「領會」的發出者標識為了以自身的「在」(此在)來拷問「存在」的存在者，而

¹⁶⁸ *TI*, 35.

¹⁶⁹ *EDE*, 127.

¹⁷⁰ *EPP*, 78-79.

¹⁷¹ 由於在列維納斯作品中，以及在大量對海德格爾的英文研究作品中，該詞是以其德文形態直接呈現的，且其德文形式「Da-sein」更適宜於表達「此」與「在」的直接聯結。故本文不再用英文特別標註該詞。

¹⁷² 即德文「Verstehen」

且極力凸顯出這個「向來屬我」之「在」（此在）與「存在」的內在同一，以及其對其它諸存在者的絕對優先性——「與存在者相關的真理預設了存在的先行敞開……從存在出發關涉存在者，就是既讓存在者存在，同時又理解它……而存在已經是對主體性的訴求了」。

¹⁷³因而，現象學，至少在此，乃是一種強烈表現其自身為訴諸於「思與存在之同一」的思想運動：

它（現象學）的本質原則——在很大程度上，人們認為是基本原則——「一切意識都是對某物的意識（toute conscience est conscience de quelque chose）」這一運算式的相互性，其要表達的乃是——存在要求著其被給予的方式，存在對把握存在的形式據為己有，以及把存在歸於它對意識之顯現的某種本質必然性。¹⁷⁴

做現象學，就相當於是去信任作為所有意象性（intentionalité）的意識的明證，它在本源中觸及存在。不管心理主義如何說，它絕不是其自身的外展投射，也不是通過其狀態的相互作用，而構成外在的外在性。因此，現象學……喚起了與存在自身的關係。¹⁷⁵

也正是秉持著上述意涵，在「思與存在的同一」中，在觀念論與存在論的共謀裡，列維納斯讀解出了一種褫奪他人、消解無限、自以為「是」的「自我主義」（égoïsme）。在他看來，如果「通過達至被意識到的存在者的路徑，從而使存在者之相對於進行意識的存在者

¹⁷³ *TI*, 35-36.

¹⁷⁴ *EN*, 81.

¹⁷⁵ *EDE*, 137.

的他異性消失」乃是「存在的邏格斯 (logos)」¹⁷⁶的話，那麼這一「進行意識的存在者」，也就是這個「思」著的「我」，實際上是完全不受限的——通過作為「同一之度量」(la mesure du Même) 的「存在觀念」¹⁷⁷，這個「我」能「認同所有物件、所有品質特徵以及所有存在者」¹⁷⁸；甚至於，「我」就是「認同」，「我」就是「同一」，「我」就是掌握所有具體事物之「系-統」的源頭，乃至最終形態。¹⁷⁹換句話說，就「我」的認識而言，不存在不是「我」的任何事物，它們的歸屬早已由其「存在」的事實而被命定了。所以，「我」與「他者」表面上的認識與被認識的關係裡，實際上昭示出的乃是一種「我」掌控他者的權力關係。只要「他者表明自身為存在」，那麼他就會「失去其他異性」；即使如「神」一般指向無限者，只要進入「我」的「理解」，或者說被「我」以「存在」觀之，也就「不至於給意識的自主性帶來麻煩」。¹⁸⁰因而，我們完全可以說，對於「我」而言，一切存

¹⁷⁶ *TI*, 32.

¹⁷⁷ *EDE*, 188.

¹⁷⁸ *Ibid.*, 187.

¹⁷⁹ 在此，值得再次特別說明的是：這裡的「自我」並不是日常經驗中的，或生物學上的這個「自我」、這個「人」；此處之「我」，乃是「思」通過其「存在」活動對其「自身的認同」。因此，我們也完全可以反過來說，不管如何流變，「認同」就是「自我」，「同一」就是「自我」。實際上，現實經驗世界裡，我們對「我自身」的觀念，也並不因其具體生物特質上的從未停歇的變化而發生動搖；「我」的觀念，追根溯源，都離不開或隱或顯的「自我認同」於其中。也正因如此，在列維納斯作品中，「同一」、「認同」、「自我」這三個詞，在很大程度上是通用的——「成為自我，就是……擁有認同作為內容……它的實存就在於認同，在於穿過所有發生在它身上的事情而重新發現它的認同。它是卓越的認同，是認同的原始作品……自我是同一，它與自身相混同，它沒有能力背棄這個驚訝的自身」。參見：*TI*, 25.

¹⁸⁰ *EDE*, 187.

在者都應是可以征服的；因為在「存在」意義上，弗有「我」的作為存在活動的意識之外者。作為存在者的意識，通過其存在活動（即意識活動），構造著存在著的自身（意識對象的呈現），或者說自身的存在——「存在與思的同一」中，全然無「他」、無需於「他」！也正因如此，在《整體與無限》一書的第一部分，列維納斯就毫不客氣地斷言：所謂作為第一哲學的存在論，是一種「權力哲學」、「非正義的哲學」，一種自私且絕對的「自我主義」。¹⁸¹

而對存在論的分析至此，就列維納斯及其追隨者而言，已經沒有多少退路了——如欲徹底杜絕對他者的罷黜與「我」的任意，就必須在無弗遠界的「存在」之普遍性中尋求缺口，從而走出觀念論與存在論的共謀。但是，除了「存在」，我們還能談論什麼呢？「思」可及「非存在」嗎？「思」能「不存在」嗎？或者，一種對於自身的反省，一種對於正義的嚮往，必須出自「非存在」與「虛無」嗎？還是說，「存在」對於包括意識主體與意識對象在內的一切事物的所謂還原，並不能夠真正成立？

二、逃離「存在」的初步嘗試

承接上文的分析，列維納斯把「現代人一直固執於做一個統治者，一個只關心確保其統治權力的統治者」¹⁸²的原因，歸於以「存在與思的同一」為基石的絕對自由主體的設置。可是，意欲對這一固執

¹⁸¹ *TI*, 37-38.

¹⁸² *EPP*, 74.

的「統治者」、這一「我」有所抗爭，卻並非是件易事。不論是從各類哲學理論出發，還是以現實經驗觀之，對於「存在論是基礎性的嗎？」¹⁸³這一問題的回答，並不是一個「不」字可以直接了結的。實際上，在上世紀三四十年代，列維納斯本人就進行了幾番初步但並不完全成功的嘗試。

在 1935 年出版的《論逃避》裡，列維納斯仿照海德格爾在《存在與時間》中對此在之「現身情態」(state-of-mood)¹⁸⁴的分析，先後提出了「需求」(besoin)¹⁸⁵、「快樂」(plaisir)¹⁸⁶、「羞恥」(honte)¹⁸⁷、「噁心」(nausée)¹⁸⁸等幾種情緒，並予以詮釋。但不同於海德格爾的目標設定，列維納斯在此並非要讓此在之「在」以「此」為契機得以「綻-出」(ek-sistent)，而是要在這些現身情態中找到離開、拒絕、遺棄「存在」的機會。比如，在對「快樂」的描述中，列維納斯注意到「快樂中，有一種放縱、一種失去自我、一種逃離自我、一種迷狂」¹⁸⁹，沉浸其中，彷彿可以實現之於其自身「存在」的忘卻。再比如，當我們經歷徹底裸露時，「羞恥」就會湧上；而在我們感到「羞

¹⁸³ EN, 13.

¹⁸⁴ 即德文「Befindlichkeit」。值得特別注意的是：對「現身情態」的分析，最終並不是一種心理學意義上的對於個體內在心理的分析。不管是在海德格爾的《存在與時間》，還是在列維納斯這，「現身情態」都是就「此在」之「在世」的一種狀況而言的。其用意，乃在於拷問自身之「存在」——儘管，在海德格爾看來，「存在」絕大多時是被遺忘的。

¹⁸⁵ DE, 100-106.

¹⁸⁶ Ibid., 107-110.

¹⁸⁷ Ibid., 111-114.

¹⁸⁸ Ibid., 115-119.

¹⁸⁹ Ibid., 108-109.

恥」時，恰體現出一種對於自身「存在之徹底可見」的逃避訴求。¹⁹⁰但，不難想見，暫時歡愉帶來的遺忘並不能否定我們仍「存在」著的事實¹⁹¹，「羞恥」亦仍需耐受著自身的實存¹⁹²。因為，從所謂「現身情態」本身的結構看，自身的「存在」，也就是此在，已先天地被設置成了一切情緒的基石與依託。「需求」、「快樂」也好，「羞恥」、「惡心」也罷，都是我們「存在」的一種具體實現，或者說展現形式；不管是需求什麼、忘卻什麼、羞於什麼，還是厭惡什麼，它們都不能不是「存在」、且不能不由「存在」。因此，可以說，躲避或沉浸在自身情緒中的做法，並不能真正解決問題，更談不上對「我」自身的反省。

不過，這些「現身情態」的提出，並不是完全無價值的。當列維納斯仿照海德格爾，通過「現身情態」把「我」拽出觀念論，尤其是胡塞爾式的純粹意識，進而把「我」拋入(throw)「在-世-存在」(being-in-the-world) 時¹⁹³，我們可以發現，至少在現實世界之中，「存在」與「我」自身之間並非絕對的「情投意合」，兩者的貼合更非「嚴絲合縫」。上述這些逃避「存在」的情緒之實存暗示著——「存在」之中似有著令我們排斥的因子，而我們自身亦有超逾這個「存在與思之同一」的訴求：「我們的意識以及我們透過意識去操控現實，並沒有窮盡我們與現實的關係，我們是以我們的整個存在之厚度投入現

¹⁹⁰ *Ibid.*, 113.

¹⁹¹ *Ibid.*, 110.

¹⁹² *Ibid.*, 114.

¹⁹³ 即德文「In-der-Welt-seins」。而這種被拋於世界之中的命運，則被海德格爾稱為「被拋狀態」(Geworfenheit)。

實去的，而對現實的意識並沒有完全銜接上我們居於世界之中這個事實」。¹⁹⁴因此之故，列維納斯在《論逃避》之後，並沒有徹底放棄運用承自海德格爾的「現身情態」來預示離開「存在」，以及打破「思與存在之同一」的可能性。實際上，上述之由「現身情態」展露的這種與現實的關係，已經在「我思」與具體實存之「我」間，劃下了某種程度的開裂痕跡。而至《從實存到實存者》一書¹⁹⁵，列維納斯更是以「疲乏」(fatigue)為例¹⁹⁶，進一步把「存在」的蘊意暴露為一種之於「我」而言的難以承受的壓力：

如果說疲乏是對存在的命定詛咒，它同樣也意味著僵化、乾涸，意味著生命之流的斷流。手沒有放開它舉著的重物，但它似乎放棄了一切外物，把希望寄託於自己的力量之上。這種放棄非常獨具一格。這不是一個生命被世界遺棄，跟不上世界的前進步伐而感到的孤獨。相反，我們或許可以說，體會到這種孤獨的是一個跟不上自己腳步，和自身脫節的生命……感到疲乏，就意味著疲於存

¹⁹⁴ EN, 16.

¹⁹⁵ 在列維納斯的作品中，「存在」與「實存」兩詞大致是可以互換的，兩者皆意指拋開具體事物的存在行為本身；而「存在者」與「實存者」則是另一對可以互換使用的詞，是對現實存在的具體事物的稱呼。

¹⁹⁶ 在《從實存到實存者》一書，列維納斯在分析「疲乏」前，實際上先分析了「倦怠」(paresse)這一「現身情態」。孫向晨認為，在時間上，「倦怠」拒絕「存在」於之前，而「疲乏」拒絕於後；在程度上，「疲乏」較之於「倦怠」，對「存在」的反感更甚。（參見：孫向晨，面對他者：萊維納斯哲學思想研究，80）但筆者考慮到，兩者基本結構和反抗邏輯的一致性，以及在「同一」中，「存在」總是以一種「在先」的姿態預先控制著萬物，故略去了列維納斯對「倦怠」的分析。欲了解列維納斯對「倦怠」的詳細說明，可見：EE, 30-39。

在……存在意味著承擔存在……¹⁹⁷

確實，當「疲乏」襲來時，我們並不是在拒絕某事、某物、某個存在者，而是在拒絕一切、拒絕「存在」所有表明其自身的征服行動，或者說拒絕一個作為動詞的不曾停歇的「存在」本身。於是乎，在這種拒絕中，彷彿有另一「我」在向作為「認同」的「我」說「不」——為什麼不能放棄對於他物、他人的把握與佔有？雖然這個質問，這個「不」並不能否定「疲乏」仍是一種「存在」的方式，但這卻是一種不願「存在」的「存在」方式。它揭示出，「存在」作為一種「努力」(effort)，在現實中並非是不受限的，它出於某種原因，終將「回落到疲乏中」，回落到對其征服行徑的某種「延滯」。¹⁹⁸因此，我們完全可以说，一方面，對這個疲乏的「我」而言，也就是對這個抗拒其自身存在的「我」而言，「存在」並不一定是一種先天的權力，而是加諸於「我」身上的負擔和壓力——「不得不行動」這句話深處，乃是「不得不存在」¹⁹⁹。而另一方面，對「存在」而言，現實中的存在者，尤其是這個「我」，看來並非完全受其挾制；「我」作為存在者在向「存在」的還原過程中，亦以消極的形式抵抗著「存在」——存在者雖未必能與「存在」解約，但「延滯」業已生發。

由此可見，列維納斯對「現身情態」的擇取與詮釋，固然無力於對上文所言之「存在的普遍性」、「存在的基礎性」提出根本上的疑

¹⁹⁷ *Ibid.*, 50-51.

¹⁹⁸ *Ibid.*, 44.

¹⁹⁹ *Ibid.*, 41.

議，甚至「現身情態」本身就是作為「存在」自身的展現方式來出場的；但當「現身情態」把「存在」拉到其具體得以現身的現實情景中時，一個試圖反抗「存在」的「我」，一個不同意且不同於作為「思與存在之同一」的「我」，已在「存在」的權威下，巴頭探腦了。換言之，列維納斯通過對「現身情態」的分析，已經在「存在」與作為存在者的「我」之間撕開了一個缺口，一個令「認同」耽擱止步，甚至使其難以跨越的缺口。當然，這樣一個缺口到底意味什麼，以及反抗的「我」如何能與作為「同一」的「我」真正區隔開來——解答這些問題，則已不是仍作為「存在」之實現方式的「現身情態」單獨所能擔負的了——離開現象學的「自身給予性」，離開視存在論為第一哲學的哲學傳統，對「我」而言，已是當務之急。²⁰⁰

第二節 身體與「置位」：置身日常中的拯救

一、「揀選」的預示：存在者的「置位」

不管是在《整體與無限》，還是在《別於存在或超逾本質》、《倫理學作為第一哲學》，亦或者是在 1975 至 1976 年巴黎大學的課堂之上²⁰¹，列維納斯於論及其認可的主體及「我」時，都用到了一個宗教色彩異常濃烈的詞彙——「揀選」。毋庸質疑，從猶太教與基督宗教

²⁰⁰ 由此可見，列維納斯本人所運用的研究方法也並不是絕對唯一的，借用海德格爾對「現身情態」的「存在論」分析，只是列維納斯論述其思想的一種方式。

²⁰¹ 這些課堂上的講授，被集成冊，名之為《神、死亡與時間》(*Dieu, la Mort et le Temps*)。

的傳統來看，這個詞是指向某一特定「家族」的²⁰²，尤指亞伯拉罕（Abraham）及其子孫後裔（*Genesis 12:1-12:3*）。即使是在其它諸宗教中，「揀選」亦朝向某些特殊的人選：比如，中國傳統文化中作為天命所歸的天子；比如，希臘悲劇中被命運擊中的諸英雄。然而，正如前文由《對希特勒主義哲學的反思》之「跋」所示，列維納斯對「揀選」的提出，卻並不示予特定的信仰群體或個人。其所針對的，乃是一個具有普遍性的以「存在與思之同一」為基石的主體；而其所要朝向的，更是一個廣泛意義上的「為人之條件」。因而，從語詞的選擇及其被運用的前提看，不難推斷：一方面，列維納斯採用「揀選」一詞想要處理的，仍是緊緊聯繫著存在論與觀念論傳統的哲學層面的問題，而非特定宗教社群內的信仰、教義、儀軌、救贖等問題；但另一方面，通過我們上文對「現身情態」之屬存在論的分析可知，於存在論的語境內，並無真正走出作為「認同」之「我」的可能——列維納斯取用「揀選」，實際上是要通過引入某種並非傳統哲學的陌生用語，來撞擊「存在與思的同一」。那麼，這個既非來自傳統哲學，又非特定宗教之中的「揀選」，究竟是何意？它能夠為我們重新認識自己、反省自己帶來些什麼呢？或者，換一個更為具體的問題——「揀選」到底是如何撞擊「存在論之基礎性」的呢？

讓我們回到前文對存在論的分析，實際上「存在」之普遍性，以列維納斯的用詞來說，乃是以其「中性/中立性」（neutralité）為前提

²⁰² 在基督教傳統中，這個「家族」可以泛指所有真正的「基督徒」，而無論種族與血緣。

的；「存在」若偏依向任何某個具體存在者，就會即刻喪失其作為最廣泛之普遍性的地位。故而，「存在」的這一中性，自《從實存到實存者》一書始，列維納斯常以法文無人稱的「il y a」（存有）名之。確實，一方面，中性要求著「存在」，使其不歸屬於任何人、任何物的「名下」——唯有「匿名」（anonyme）²⁰³之「在」，方可對任何事物的還原公允有效。而另一方面，普遍性和中性，實際上也因此剝奪了「存在」本身的所有實質性的內容。質言之，當它在存在論中被設想為所有存在者得以生發的場域時，「存在」作為這個場域本身，其在自身之中就不應挾帶任何「私貨」，從而影響其中性地位——於是乎，「存在」中，「萬物消弭，自我消失」，對象都被「還原到了不可消滅的事物」，還原到了「存在本身」。²⁰⁴但如此一來，這個匿名且無內容的「存有」，實際上成為了一種「我的不在場，一種無我（sans-soi）」²⁰⁵。對此，列維納斯常用徹底的「黑夜」來形容：

當萬物的形式都消融在這夜幕中時，夜色的黑暗就彷彿一種在場瀰漫過來，而這個黑暗既不是一個對象，也非一種對象的質性。我們被牢牢釘在黑夜中，我們和任何事物都脫離了干係……這裡沒有話語。誰也不會回答我們，而我們可以聽見這寂靜，聽見這寂靜之聲，它像帕斯卡爾（Pascal）所說的「這無垠的寂靜」一樣令人

²⁰³ *EE*, 94.

²⁰⁴ *Ibid.*, 95

²⁰⁵ *TA*, 27.

戰慄。（作為）一般的存有，無所謂其所有的究竟為何物……²⁰⁶

因此，可以說，從具體實存著的事物，即所謂存在者向「存在」的還原，或有順理成章的可能；但當我們反過來看問題時，「存在」對包括「我」在內的所有存在者的給出，卻是寸步難行。空曠無物的「在場」裡、死寂無聲的「黑夜」中，一無所有的「存在」並沒有任何「出口」！²⁰⁷於是，「無中如何生有」，這一古老問題，以一種弔詭的形態在「存有」內部向存在論提問——最徹底的「存在」以何給出具體事物，並避免自身滑向「虛無」？「存有」中，或者說在最純粹的「存在」中，事物會從何處來？「我」應以何為基礎？意義和價值又該訴諸於誰？而當這所有問題的答案皆無從談起時，「存在論還是基本性的嗎」？而這也就回答了前文遺留的一個問題，在「疲乏」等「現身情態」中，那拒絕「存在」的「我」，其真正所拒絕且逃避的，正是這種「存在」對諸存在者之一切具體內容的消解，乃是「存在」通過其永無止境的活動所達成的「虛無化」——一如弗裡德裡希·尼采哲學中，「權力意志」(the will to power)的「永恆輪迴」(eternal recurrence)必然導出「虛無主義」。故而，在上述意義上，純粹的「存在」乃是一種徹底的吞噬，而向純粹「存在」的還原，歸根結底，乃是一種趨於湮滅所有事物與價值的歸零。²⁰⁸

²⁰⁶ *EE*, 94-95.

²⁰⁷ *Ibid.*, 105.

²⁰⁸ 或許列維納斯會反對以下這種純粹形式邏輯的解說，但它仍可能是一種「無限」或「他者」的「蹤跡」(trace)，從而以一個特殊的角度有助於我們理解列維納斯所論之「存在」與具體「存在者」的關係，即：對於某一具體的「存在者」而言，比如某一張桌子，「存在」

因此，在列維納斯看來，具體存在者的出現，以及價值與意義的產生，其功績並不在於無任何實質內容的「存有」，而另有其未曾被人道出的源流。列維納斯論道：針對中性且匿名的「存在」，「自我是一種優先，或一種揀選……在超逾（存在的）普遍性中找到一個處所的唯一可能性——就是成為我」²⁰⁹——《整體與無限》如是說。由此可見，以列維納斯觀之，以「揀選」的形式，把一個反抗其本身「存在」之掌控的「我」，或者說把作為存在者而非「存在與思之同一」的主體真正彰顯出來，乃是問題的關鍵。那麼，所謂之「揀選」，到底為「我」找到了一個怎麼樣的「處所」？它又以何超逾「存在」的普遍性、克服匿名的中性？事實上，列維納斯對這一系列問題之答案的揭示，是自《從實存到實存者》中於「我」的「置位/位置」(position)中開始的——「對存在的置位，我想，是一種拯救（sauvé）」。²¹⁰

首先，列維納斯通過「置位/位置」企圖裂開「存在」與「思」間存在論式的關聯。他從海德格爾的哲學出發，認為：海德格爾固然把此在之「在-世-存在」看作是一種並非主動的被拋狀態，但此在中的「此」(Da) 之優先性卻很快反過來把被拋的被動性轉換成了「自

只是一個必要條件（necessary condition）——這張桌子是「存在」著的，所有存在者都必然存在；但「存在」卻並不是這一張桌子的充分條件（sufficient condition），換言之，存在的並不一定是這一存在者。因此「存在」，並不是具體任何一個「存在者」的充要條件。因此，從最基礎的形式邏輯來看，「存在」也是給不出具體「存在者」的。

²⁰⁹ *TI*, 274.

²¹⁰ *EI*, 50. 另，在日常語境中，我們一般把名詞「position」翻譯為「位置」。但列維納斯在使用該詞時，往往把其看作是動詞「poser」的名詞形式，從而強調其中「放置於某一個位置」的含義，故本文對「置位」和「位置」兩個譯名，都予以保留。

我」之於其它存在者的主動，這些存在者總是以其由「此」在之領會的形態出現。因而，「此在有一種向來屬我性……準確來說，它意謂著權力-存在（*pouvoir-être*）」。²¹¹所以，與此在中的「此」不同，列維納斯用「置位」所要「拯救」的，首先就是這樣一種先於任何「領會」（意識）的「此/這兒」（*ici*）；²¹²可以說，他慾據「此」，把我們帶回到被拋的最初狀況中去。而在這種狀況中，其實不難發現，此在並非通過其自發意識自主自由地選擇了我們所生活與面對的生活世界——「我」是在完全不知情的懵懂裡，被動地被扔到了某種特定的處境與脈絡——「在一種被揀選者非自願的揀選中被選中」。²¹³因而由法文「*ici*」標明意蘊的這個「位置」，實際上揭示了意識主體，或者說「我」對於把控事物的優先權與主動權的虛假。笛卡爾哲學中的這個所謂「我思」，正本清源，它「乃是被放置之物」。²¹⁴而這也就意味著，作為「思」的「存在」，既非先天的，亦非第一位的；而是由外力、由外在於其的具體之「場所」（*lieu*）、「基礎」（*base*）、「條件」（*condition*）²¹⁵支撐而起的。因此，為區別於存在論模式中的意識主體與「自我」，列維納斯把由「置位/位置」之「此」確立起來的「實顯」（*hypostase*）²¹⁶，稱作為「感覺」（*sensation*）意義上的「身體」

²¹¹ DMT, 33. 其中「*pouvoir-être*」，一般被翻譯為「能-在」。

²¹² EE, 121-122.

²¹³ AQE, 32.

²¹⁴ EE, 117.

²¹⁵ Ibid., 120.

²¹⁶ 其實，「實顯」（*hypostase*）一詞，在希臘哲學中即「實體」之意。但考慮到，在基督教

²¹⁷。故而，在列維納斯的語境中，所謂之主體，亦由此不再被視作具有絕對主導權的「我思」，或自由精神，它首先是個緊緊與其所處連接著的「身體」。列維納斯以法國著名雕塑家羅丹（Auguste Rodin）的作品為喻：

固然，身體在人們看來，總不是一堆雜糅的物質。它安頓著一個靈魂，並擁有表達它的力量。身體的表達力可以有多寡之分，身體的各個部位的表達力也是如此……但身體的精神性並不在於他能夠表達其內在狀態。它通過其位置/置位，完結了全部內在性的條件。它並不表達一個事變/事件（événement），它本身即是這個事變/事件。這是我們從羅丹的雕塑中所得到的最強烈感受。他所雕刻的人物從來不只是簡單地立於一塊程式化或抽象的基石上。他的雕塑所構成的事件更多地體現於它們與基座、位置之間的關係，而不僅僅是與靈魂——它們可能表達的認知或思想——的關係。²¹⁸因此，我們可以說，在列維納斯的論述中，與其說這個「位置」是一個新的基礎，毋寧說是一個暗示著「我」之被動性的動作、一種針對存在論的革命式「事變」，它意味著在「完成從存在到事件的蛻換」

教傳統中，該詞有「位格」之義，並考慮到此處應與前文所示之拉丁文「substantia」做適當的區分，故本文依據吳蕙儀的中譯本，把該詞翻譯為「實顯」。

²¹⁷ EE, 123-125. 在列維納斯法文原著作品中，區分這兩種「自我」，是相對容易些的；因為列維納斯常把被揀選、被置位的「我」，這個「自己」寫作「soi」；而把「我思」之「我」直接寫作拉丁文的「ego」。當然，法文原著的這種區分也不是絕對的，尤其是在列維納斯用到「Je」、「moi」時，這個「我」的意涵還是需要通過上下文來甄別的。

²¹⁸ EE, 123-124.

²¹⁹ 中，抽象的「思與存在之同一」與具體的「日常生活」間，發生了根本性的翻轉——並非作為本質主義的存在論，而是日常生活指向並專注於「拯救」。²²⁰ 確實，一方面，我們可以看到，在「位置」之上，作為存在者的「我」與自在自為的意識主體具備了脫鉤的可能性；「我」首先表明其自身為一個有其「基座」的「身體」，而非某種純粹的「我思」——而「思」本身亦成為了某種確有所限的對象。而另一方面，「置位/位置」更暗示著：隱隱綽綽之中，是日常生活中某種作為「非我」的諸存在者，它們作為「條件」與「場所」，向「身體」之「我」、向在「這兒」的這個「意識」給出了實質的內容乃至價值，而非匿名「存在」的施予——實際上，如黑夜般令人窒息惶恐的「存有」也給不出任何具體內容。因此，綜上所述，我們完全可以说，「置位/位置」對「存在與思之同一」的反抗是根本性的，於其中最終得以實現的，乃是對存在論中「存在」與「存在者」之間關係的倒轉，是對「本質還原」與「日常生活」之間關係的倒轉；當然，亦是對觀念論中「思」（精神）與「身體」關係的倒轉。

其次，列維納斯這一於「黑夜」中的「置位/位置」，也預示著一種全新時空觀的開啟。首先，在空間上：誠如上文所示，一方面，作為拯救的「置位」，終結了「存有」的黑暗、寂寥與混沌，主體亦由此不再迷失彷徨於虛空的「深淵」（abîme）裡²²¹，「我」具有了與一

²¹⁹ *Ibid.*, 123.

²²⁰ *TA*, 39.

²²¹ *EE*, 121.

個外在於其的生活世界發生某種關係的可能；而另一方面，曾被設想為意識主體之佔據他者的內在空間，或者說由前文「系-統」所示的對於把握事物而言的統攝網絡「之內」，也由此被「位置」之所處的「狀態/地位」(*état*)所取代。²²²換句話來說，由「置位」揭示出來的這一主體，其主體性的實現方式，由其自身「之內」轉向了「之外」；原來，「我」乃是一個基點(*point*)，只有通過其與「基座」之關係顯露的「地位」才可被描述，而其本身卻並未給吞噬他者、消解無限預留多少內置的空間——儘管這一主體仍然可以是對自身的某種「認同」。²²³而在時間上，作為使「我」得以顯現的「位置」，則成為了一個「瞬間」(*instant*)事件本身。²²⁴以列維納斯的哲思脈絡觀之，在被置入「此」的那一刻，主體實際上就已預示了割裂純粹「存有」中綿延(*durée*)時間的可能性。²²⁵正如我們對於「存在」之「亘古如一」的分析，「時間的延展表現為存在本身的延展；持久不衰是存在的高級形式……存在被設想為一種立於時間中的歷久彌堅」。²²⁶但是，對於「我」的每一次重新被「置位」而言，「瞬間」則意味著一次全新的「誕生」、一種全新的「開始」。因此，雖然列維納斯反復強調，「瞬間」，從其內在性來看，它仍可被串連成一種延續性、一種

²²² *Ibid.*, 122.

²²³ 以這一作為身體的「主體」為出發點，對於事物的恆久佔有，需要為這個「主體」建造一個「家」。關於這一問題，詳見下一節的進一步分析。

²²⁴ *EE*, 124.

²²⁵ *Ibid.*, 126.

²²⁶ *Ibid.*, 127-128.

同一性，亦可被意識把握為「我」施展權能的「現在/當下」，它仍可以是「存在最典型的實現」²²⁷，「在瞬間中，構成實存者對實存關係的絕對性的，不僅有實存者對實存的掌握，同時也有實存對實存者的重壓」；但是，從「瞬間」的外在性來看，「置位/位置」中驟然闖入的「另一個瞬間」(l'autre instant)²²⁸卻已經是「絕對的他異性」本身了²²⁹。因為，正是在「我」時刻都處於重新被安置的突然性(soudaineté)裡，在「另一個瞬間」的造訪中，作為「存在在此誕生並同時死去」的這一「瞬間」²³⁰，成為了斷裂的征兆：

自我（放置於其自身中）被質疑了，直到溢出存在的條件，然而在其中，由諸瞬間構成的時間遭到了突然之不安的擊打。通過突然性，精神的急劇震蕩搖撼了安寧，還有時間的停頓。在這個意義上，它是突然性的時間的打開，它是他者在同一之中的震蕩……²³¹

故而，列維納斯在《從實存到實存者》之後的諸作品中，也把這種徹底斷裂且突然的被置之「另一個瞬間」所開啟的時間，稱之為「歷時性」(diachronie)，並使其區別於表現為綿延的「共時性」(synchronie)

²²⁷ *Ibid.*, 130.

²²⁸ 列維納斯認為：「我們所謂的下一瞬間，是對固定在瞬間中的那種不可解除的實存之介入的解除，是我的復活。我們認為，我不會保持同一性，像一個簡單的化身，不被寬恕地進入下一瞬間，去經歷一段新的經驗，而這段新經歷之新並不能讓我擺脫自身對它的束縛；相反，我在空的間隔中的死亡應當成為一次新生的前提條件，呈現在它面前的別處，應當不僅意味著從故土離去，更意味著別於自身之處(ailleurs qu'en soi)，但並不因此就意味著自我要沉入無人格之物和永恆之中」。參見：*Ibid.*, 157.

²²⁹ *Ibid.*, 160.

²³⁰ *Ibid.*, 127-128.

²³¹ DMT, 158-159.

時間。正如上述之引文所言，「另一個瞬間」的突然性，或者說「歷時性」，已經徹底震蕩，乃至解構了作為「同一」的「我」；驟然「停頓」中，「同一」不復存在，「我」的「認同」亦被中斷。因此，我們可以說，正是在「揀選」和「置位」預示的這種時間性裡，完全不可被「我」化約為整體性中之某一環節或主題（*théme*）²³²的無限與他異性開始嶄露出頭角：

人們稱之為歷時性的意義就在於此。這是一種不能進入到一個主題之整體的不可化約的差異；是一種位於善與我之間的不可突破的差異；是一種不成對之同時性的差異。但這仍是一種非-冷漠（non-in-différence）的不可化約的差異：一種與善的關係，它把我傳喚（*assignant*）到對他人的責任上來。²³³

最後，正如引文中「歷時性」對「善之傳喚」的預示，列維納斯之作為「置位/位置」的「我」，亦已預示著回應（répondre）他者的不可逃避性，以及作為倫理學要義的「責任」的蒞臨可能。²³⁴如果說列維納斯通過「置位/位置」裂開的「存在與思」的關係，僅僅只是宣告了既往存在論的非第一性；那麼，其由「置位/位置」預示的嶄新時空觀，則已為重新面對無限與絕對他者提供了完全不同於存在

²³² 在列維納斯作品中，「主題」、「主題化」乃是一組高頻出現的詞彙，它們意指把對象納入到我的「理解」，納入到某種被我把握的「整體性」，從而使其「系統化」。

²³³ DMT, 207.

²³⁴ 法文「répondre」（回應）與「responsabilité」（責任）在詞源上的關聯，是列維納斯作品中反復凸顯的一個重點。因此，列維納斯的「責任」並不是一種自我負責，而首先是指在面對另外一個人，或者說他者時，必須「應答」的不可避免性。參見：EPP, 90.

論的「起點」——「起點」並不意味著某種穩固的基礎，每一次重新被置，都是一個嶄新且不可複製的「起點」。雖然，列維納斯在《從實存到實存者》中，更多地是在強調實顯之主體仍與「存在」牽連著的關係，但當存在者把「存在」置為其「屬性」時²³⁵，「存在」的第一性實際上已經喪失了，而隨之喪失的乃是其化約他異的權能。具體來說：第一，由於「位置」之「我」是由其「基座」、「地位」托舉出來的，所以對於主體而言的某種隱秘「外在性」，已經不可避免地成為了「我」的宿命：不管選擇無視、拒絕、吸納亦或歡迎他者，這個「此/這兒」都離不開以特定方式回應其「外在」——即使這一「外在」仍處於模糊中，而「我」仍亦「孤獨」。第二，「位置」本身作為某種程度上的非綿延，其與「外在」的關係是赤身裸露的——如欲繼續「我」對無限的把握，這個被「置位」的「我」，需要重新為自己建築新的內在空間。第三，「我」之不斷被「置位」中暗含著的突然造訪的「另一個瞬間」，則已然意味著其與「外在」的關係是不可複製的——每一個「位置」之所處，都是一次新的歷程。某種可以重複的，亦即可互換的補償性已被從中剔除了。故而，這一由「置位/位置」逐步開顯出來的時間，也被列維納斯稱作為「救贖的時間」、「正義的時間」²³⁶。而在他其後的作品中，也正是在這樣一種「救贖的時間」裡，作為被揀選的必須回應他者的「我」，由此成為了不可被替代、不可推卸自身責任於他人的，完全迥異於意識主體的倫理主體：

²³⁵ *EE*, 141.

²³⁶ *Ibid.*, 153.

對責任的召喚，摧毀了我的認識、我對他人的認知、以及由此把其再現為我的同類等一般性的形式。因而，在面對鄰人之面容時，我被揭示為他的負責之人，並因此成為獨一的（unique）——且是被揀選的。²³⁷

二、「揀選」的用意：身體之「我」與絕對的他異性

承接上文的分析，當列維納斯明言「我，通過其置位/位置，徹頭徹尾是責任」時²³⁸，由被動之「揀選」透露出的宗教意涵已開始逐漸明朗起來了。其所言之「宗教不是存在論」、「宗教從來是與存在者作為存在者的關係」²³⁹，並不是簡單的一個宣誓，而是對兩種極富對照價值的路徑的陳列。在被存在論支配的哲學傳統中，他者及其所表徵的無限不斷向作為本質的「存在」被還原，並於此種徹底還原中建構起了一個把握萬有的「我思」與被把握的世界。而首先即以「揀選」形式露面的「宗教」，卻在完全相反的路徑裡，在「置位」中揭示出：「存在者」的出現乃是對「存在」之中性與匿名性的克服，從而使作為身體的「我」具有了重新回到充滿他異性之生活世界的可能，並在對他者之先於「我」的預示中逐步開啟了為人的責任。換言

²³⁷ EPP, 101.

²³⁸ BPW, 17.

²³⁹ 在這句類似界定性的描述之後，列維納斯實際上明確地給出了一段用「宗教」來區別存在論哲學的話：「宗教並不在於把存在者構想為存在者——構想是已把存在者同化的行為，儘管這一同化導致把存在者引向作為存在者、使之存在。宗教也不再於確立一種莫名的從屬關係，亦不在於在理解存在者的努力中遭遇非理性」。參見：EN, 20-21.

之，在列維納斯看來，於徹底被控、一目了然的世界，「宗教」並不置身；面朝湧現著他異性的現實，才是「宗教」的歸旨。因此，我們在此已經可以說，一方面，列維納斯首先以「置位」形式出現的「宗教」，並不是其哲思體系裡面的某個固定板塊，而是一種開啟「我」之朝向他者與無限的起始——沒有被置的被動性，就談不上真正尊重他人的倫理以及不被化約的超越性。在另一方面，列維納斯所言之「宗教」，也因此不是為某一特定信仰群體所有的特殊啟示或組織機構，它首先乃是一種對任何人而言都不可避免的被選及面對他者之狀況的徹底展露。故而，在列維納斯看來，只要由「存在者」預示出的他異性是普遍的，只要任何人都必須面對被選擇而非全憑自在自為的日常生活，那麼這個首先被表達為主體之被動性的「宗教」就是所有為人者都不可免除、不可忽略的現實。實際上，在《從實存到實存者》之後，列維納斯也正是在上述這樣一種面向「存在者」而非向匿名「存有」之還原的「宗教」之意涵中，不斷深化著其運思。

我們看到，《從實存到實存者》的主要工作在於：於打破純粹「存有」之「黑夜」中，定位出一個可以面向且在某種程度上已經面向他者及其他異性的主體。但是，他者到底以何形態與「我」來照面？這一作為存在者的主體與他者的關係具體如何展開？對這些問題，列維納斯在該書沒有過多涉及。²⁴⁰因此，如欲把「置位」、「揀選」及其

²⁴⁰ 該書最後一章的最後一節提到了「通向他者的時間」以及「和他人相處與面對他人」，但列維納斯所花的筆墨僅數百字。（參見：EE, 159-165。）而在同一年出版的《時間與他者》之第四部分，列維納斯雖已提到了他將在《整體與無限》中涉及的幾個主要論述對象，但

所展露出的「宗教」意涵進一步豁顯出來，需要我們繼續展開對《整體與無限》的引介與分析。可以看到，作為一部相對完整且成熟的作品，在《整體與無限》的第一章，列維納斯首先即極為清晰地明確了我們前文反復提及的這樣一種對立，並以此作為該書的主軸：以所謂之「自我」²⁴¹、「同一」為一方，來說明整體性與存在論的壓制及有限；而以「他者」、「超越」為另一方，來開啟朝向無限與他異性的可能。²⁴²而在該書接下來的章節中，列維納斯即在此二元對立基礎上，把精力投入到了具體的「他-我」間的「關係」：一方面，他從作為身體的實顯，或者說主體的現實境況出發，通過對「自我」之「享受」(jouissance)、「居家」(habitation)、「勞動（工作）」(travail) 中的存在論運作的描述來揭示所謂被「置位」之「我」雖已面對他者，但仍面臨回歸自我主義的風險；而另一方面，列維納斯則通過對「愛慾」(eros)、「繁衍」(fécondité) 中特殊的「他-我」關係的解析，來闡述被「揀選」之主體如何進一步從「享受」「居家」「勞動（工作）」等具體的自我主義與存在論的實現形式中逾越而出的過程。

誠如前文所示，在《整體與無限》一書中，列維納斯首先就以「享受」為「自我」之日常生活中的一個基本形態為切入點，指出：我們對生活之「享受」總是不可避免地依賴於他者；我們的「呼吸」、「凝視」、「進食」、「勞作」、「使用工具」無不依靠著某種外在於己的事物

仍只是數百字的提綱挈領。（參見：*T4*, 71-89.）

²⁴¹ 此處「自我」，主要是指「ego」，即存在論與觀念論中的「思與存在的同一」。

²⁴² *TI*, 21-45.

向我們予以供給。²⁴³因此「享受」的結構乃是一種「活自……」(vivre de……)²⁴⁴；需要被供應的「我」，離不開「活自」的實質內容，離不開這個省略號「……」。然則，我們從中不難發現，「享受」的最終目的卻不在於使他者保有其他異性，不在於讓「……」處於無所限的狀態，「享受」的最終指向乃是「自我」的滿足與生存（存在）：

吸收營養，作為恢復活力的手段，是他者向同一的轉化，這一轉化處於享受的本質之中：一種其他的能力，它被辨認為他者，如我們將看到的，被辨認為對那施諸其上的行為本身的支撐……在享受中變成了我的能量，變成了我的力量，變成了我。²⁴⁵

因此，「享受」的這種既依賴他者，又轉化他者為「我」的結構，雖已是對他者的某種程度上的承認，它不至於讓存在者迅速重新歸於虛無化的「存有」；但以身體之「需求」作為起點的「享受」，並沒有徹底擺脫「存在」投下的陰霾，仍然是一種「同一」之於「我」的整體化行為——「如果享受是同一之旋渦」，那麼「需求就是同一第一位的運動」。²⁴⁶所以，「儘管生活依賴於那不是其本身的事物，但是這種依賴並不缺乏對立面，後者最終取消了這種依賴」；在享用對象的過程中，這種「依賴」，最終變為了「統治」。²⁴⁷故而，在列維納斯看來，從「享受」出發的「我」，仍然處於存在論之自我主義的陰影控

²⁴³ *Ibid.*, 113.

²⁴⁴ *Ibid.*, 112.

²⁴⁵ *Ibid.*, 113.

²⁴⁶ *Ibid.*, 119.

²⁴⁷ *Ibid.*, 118.

制下；它並沒有使「我」面對真正的他者及其他異性。

當然，誠如所知，單純的「享受」並非穩定的；風餐露宿的威脅中，「活自……」無論如何都離不開他者的支撐與供給——「將來的不確定性損害著享受，這些不確定性提醒享受：它的獨立中包含著依賴」。²⁴⁸因此，「自我」在「享受」之「需求」的驅使下，必須為自己構築起一個「家」。因為，唯有「家」的出現，才能使「我」之「享受」的「人類活動的條件」²⁴⁹逐漸趨向成熟。不難想見，「居家」首先便是一種有效的隔離，一種把暴露於諸他者的身體與其沐浴其中的自然「元素/基元」(élément)²⁵⁰分隔開來的行動。也正是由這種隔離，居家者取得了支配並最終佔據事物為己所有的可能。列維納斯以「家」中之「窗」為喻，言道：透過所謂窗戶之「我」固然仍面朝

²⁴⁸ *Ibid.*, 153.

²⁴⁹ *Ibid.*, 162.

²⁵⁰ 列維納斯所言的「元素」，主要是指自然中給予我們生存以支撐的廣泛意義上的環境，因此它並不是絕對的「無限」，「它是風，是大地，是海洋，是天空，是空氣」。但「元素」可以「通過與無限的關係被思考」；它以隔絕無限之無限面向，而呈顯於我們一個「背面」的形式來於「我」發生關係。因此，可以說，「元素」中既有最終隔絕真正他者（無限），從而倒向「il y a」的一面——即把「無限」透過「風」、「大地」、「海洋」、「天空」等形態向存在之匿名中性還原的一面；亦有可把其視為他者（無限）之某種展露的一面。因此，完全把「元素」等同於「il y a」是片面的。（參見：Lawton, *Levinas' Notion of the "there is"*, in *Emmanuel Levinas: Critical Assessments of Leading Philosophers Volume I*, 254）至少對「元素」而言，一方面，它是可被「享受」的——「我享受著這個事物的世界，把它們作為純粹元素來享受……」，而在論及「存有」時，列維納斯談的是「恐懼」、「壓迫」和「迷失」；而另一方面，列維納斯對「元素」的描述多少是帶有「他異性」的——「元素像他者一樣攬擾感性」、「在元素和不穩定性的威脅中預示出一種將來，就此而言，享受似乎觸及了一個他者」。參見：*TI*, 138-139/ 144-145/ 149-151.

著諸他者，但「窗」實現的有效隔離已然使他異性和不確定性的威脅徹底遠去，而「支配性的目光成為了可能」。²⁵¹當然，而更為重要的是，這個「家」為佔據他者提供了看似外在於身體之「我」，但實際上是「我」身體之拓展的內在空間。因而，所謂的「居家」活動，實際上通過這一新築的內在空間，實現了對於諸他者的防範性的預先佔有（possession），從而克服了「享受的不可靠性」²⁵²；並最終，由始於「居家」並歸於「居家」的「勞動」實現對於不確定性的最終排除——「從家出發的對事物的佔有由勞動產生」²⁵³：

勞動無限期地掌握著或懸擋著元素之不確定的將來。通過掌握事物，通過把存在者作為家具/動產、作為家中的可搬運之物來處理，勞動支配著不可預見的將來，存在對我們的控制就在這種不可預見的將來中宣告出來。勞動為自己保留這種將來。佔有使存在擺脫其變化……佔有把勞動產品設定為時間中恆久持續之物……²⁵⁴可見，通過「置位」而得的「我」，雖不可避免地需以諸他者為自身的支撐，但是透過「我」以「居家」為條件的「勞動」，一種化約他者、同化他異性的持續「享受」仍是可能的——「內在空間」與「存在的恆久持續」以「居家」的形態回歸了。因此，我們可以說，「居家」實現的萬有向作為「同一」之「我」的「自身聚集」，固然是以

²⁵¹ *Ibid.*, 167.

²⁵² *Ibid.*, 165.

²⁵³ *Ibid.*, 169.

²⁵⁴ *Ibid.*, 172.

他者與他異性為前提條件的，但並沒有把他者真正當作全然的他者來對待。可以說，這一「享受」、「居家」、「勞動」的身體，在「置位」之後，仍向著「同一」之「我」滑落，向著生存與「存在」²⁵⁵滑落：

生活是身體，不只是其自足顯露於其中的它本已的身體，而其也是諸種物理力量的匯合處，是作為效果的身體……成為身體，它一方面是自持的，是自身的主人；另一方面，是站立在大地之上，是在他者之中，並因此受其身體羈絆的。²⁵⁶

自我憑藉身體的這種兩可性而被束縛在他者之上，但又總是從（自我）這一邊出發。²⁵⁷

可見，如果列維納斯的「揀選」僅僅只是我們在漫漫寂寥之「黑夜」中，於簌簌匿名的「存有」之中性處安置一個身體的「我」，而所謂「宗教」亦因此僅僅是一種與「存在者作為存在者」的關係，那麼由「置位」預示的面向他者的主體，就仍有可能在「我的需求」驅使下，在其日常生活中使已嶄露頭角的無限性再次向整體性做出讓步。因而，為避免這種「讓步」，正如我們緒論所列示，列維納斯於《整體與無限》中進一步明確：其所言之「宗教」，不僅僅是與「存在者作為存在者的關係」，而且還是「慾望」²⁵⁸，是一種「與他者的

²⁵⁵ 至於，如我們在前文所示之已經暴露於異質性時間、已經暴露於他者面前的這個被放置的「身體」、這個「我」，為何又重新向作為「同一」之「我」滑落，其既脫離純粹「存有」又回歸作為生存之「存在」的狀態到底又為如何，本文將於下一節進行進一步分析。

²⁵⁶ *TI*, 177.

²⁵⁷ *Ibid.*, 180.

²⁵⁸ *Ibid.*, 58.

關係」，它並不能被「構成一個整體」。²⁵⁹當然，這裡就已涉及到，「宗教」如何既是「慾望」又是「關係」的問題——列維納斯提出的「宗教」，難道是對於弗洛伊德之心理學與涂爾幹社會學的調節？還是說，列維納斯之作為「慾望」與「關係」的「宗教」，另有凝遠的深意？

讓我們先來看「慾望」。在列維納斯的語境中，所謂「慾望」，是與為了「享受」之「需求」截然不同的訴求：後者指向自身內在的滿足，而前者則永恆地朝向自身之外、朝向超越既有、朝向「完全別樣的事物」，歸根到底，朝向真正的無限與絕對他者——因此，列維納斯也把這種「慾望」稱為「形而上學的慾望」。²⁶⁰確實，於「需求」的滿足中，我們或許獲取著幸福；但對「完全別樣」的追求，卻讓我們於無數可能性裡遇見了「崇高」。因此，列維納斯的「慾望」，完全不是一種「殺父娶母」的內在的情結；實際上，他是在通過作為「慾望」的「宗教」，要求著我們，走出安逸的「享受」，進而「從自己所居的在家（chez soi）出發」，去往完全「陌異的他鄉」，去往永恆且絕對的「彼處」。²⁶¹

是故，作為身體之「我」的「慾望」完全不同於「需求」，他最終在「愛慾」中朝著絕對的他異性與超越性奔去，且不向「我」的滿足返回。²⁶²一方面，在「愛慾」中，他者只有作為他者，「愛慾」才

²⁵⁹ *Ibid.*, 30.

²⁶⁰ *Ibid.*, 21-24.

²⁶¹ *Ibid.*, 21.

²⁶² 柏拉圖在《斐德羅篇》與《會飲篇》(*Symposium*)，都提到了要從「eros」引申出對真正超越的追求。甚至在《斐德羅篇》，柏拉圖把「愛慾」看作為實現「神聖」的最為合適的形

能夠成立；雖然，「愛慾」看似指向某種愛者與被愛者的融合，但這種融合是以兩者的區分為前提的，一旦如「享受」般把他者逐步轉化為了「我」自己的身體能量，「愛慾」就會無從談起。可見，列維納斯的「愛慾」，並不以轉化他者為「我」作為目的，它至始至終都需保持著愛者與被愛者之間不可消解的他異性。而另一方面，在「愛慾」裡，主體之主體性並不從其自身得來，「而是從被接受的愛之被動性而得」。²⁶³甚至，這個「我」，就是在呈獻給他者中，獲取其自身之主體性意義的：

在愛慾關係中，源自置位/位置的主體性發生了一種富有特點的翻轉，那英雄般的、充滿陽剛之氣的自我所發生的翻轉，這一自我曾通過置位自身而終止了存有的匿名性……愛慾從這種糾纏中擺脫了出來，終止了自我向自身的返回……我奮勇向前，去而不返，它重新發現了一個他者的自身……它是在與他者的關係中構造自己，是在與面容的關係中構造自己。²⁶⁴

因此，「愛慾」中與他者的連接，並不是對於對象的一種認知把握與據為已有，更不是對對象之他異性的克服與吸收——「這是與他異性、與神秘、與未來的關係，即與萬有具在那的世界裡永遠不在那的

態 (*Phaedrus 265b-c*)。可以說，列維納斯基本上遵循了柏拉圖對於「eros」的分析，逐步把「愛慾」從某種世俗意義上的「肉慾」中抽離出來，並最終走向了朝向超越性的祛情色意味的純粹之「愛」。所以，列維納斯的「慾望」同弗洛伊德的「慾望」，完全不是同一個層面的事物。

²⁶³ *TI*, 302.

²⁶⁴ *Ibid.*, 303-304.

東西的關係，與萬有具在那時可能不在那的東西的關係」²⁶⁵——而其實現，列維納斯用「愛撫」(caresse) 稱之：

愛撫就在於它不捕捉什麼，而在於它引導某種東西不斷擺脫自己的形式而走向未來——永遠不足的未來——的事物，引導某種出逃的東西，就好像它尚未存在似的。它在探求，在搜尋。它不是一種顯露的意向性，而是一種探尋的意向性：向不可見者前進。²⁶⁶

而且，更為重要的是，在「愛慾」中之身體性的親密連接、自我與他者的關係，預示著一種在「我」之「置位」後對於「揀選」意涵的進一步拓展——「繁衍」。我們可以看到，不管以中文「繁衍」，還是用「生育」一詞言之，「我」與自己的「孩子」構成了一種非常特殊的關係：一方面「孩子」似乎是「我」的自然延伸，甚至就是另一個「我」²⁶⁷，但「孩子」卻並非作為「同一」之「我」的內在之所有物，他並不能真正等同於「我」——「我絕不擁有我的孩子；但以某種方式，我就是我的孩子」²⁶⁸。換句話說，正是這個「繁衍」，開啟了一種「我」朝向自身之他者、自身之他異性的可能性，它一方面既是對作為「父親」²⁶⁹之「我」的權力之消解——「孩子」並不由我掌

²⁶⁵ *TA*, 81.

²⁶⁶ *TI*, 288.

²⁶⁷ 應該說，「孩子」對「父親」的繼承性、延續性，並不只體現在《聖經》中反復提及的家族譜系。從希臘到印度次大陸，乃至其它地區，各式神話史詩中的譜系以及各類宗教儀式中，多有對這種父子相繼觀念的體現。在此不一一列舉。

²⁶⁸ *TA*, 86.

²⁶⁹ 列維納斯所謂之在愛慾關係中的「我」，大多是以男性形式出現的，而女性往往被表達為「他者」。因此，這一系列詞彙引起了女性主義廣泛關注。但本文暫無必要捲入列維納斯

控；而在另一方面，通過「孩子」的誕生，「父親」仍保留了其主體的主體性，從而使這個「我」具有了面向無限與無限未來的可能：

繁衍並不指我所能掌握到的一切——我的諸種可能性。繁衍指的是我的這樣一種將來：它並不是同一之將來。（它）並不是一種新的化身：既不是一種歷史也不是一些這樣的事件，這些事件可以在同一性的剩餘物上、在一種維繫於一條細線的同一性上、在一種會確保其諸化身的連續性的自我身上發生……無限存在，亦即那總是重新開始的存在——它不能放棄主體性，因為沒有後者它就無法重新開始——以繁衍的諸種形式產生。與孩子的關係——就是與他者的關係，而這不是權力，而是繁衍——建立起與絕對將來或無限時間的關係。²⁷⁰

因此，這樣一種「親子關係」(filialité)，在列維納斯看來，乃是一種區別於「享受」的「揀選」——「只有父親的愛慾才授予兒子以唯一性——兒子的自我作為兒子的自我並不是在享受中開始，而是在揀選中開始」。²⁷¹一則，「親子關係」揭示出了「我」的雙重的被動性，不管是「父親」在「愛慾」及其「愛撫」中的所處，還是所謂「孩

哲思與女性主義之錯綜複雜的糾葛。其實，至《別于存在或超逾本質》一書，列維納斯亦已用「母愛」(maternité)來表達對他人的負責：「母愛意謂著對於他人的責任——這種責任可以一直發展到替代他人，甚至為他人承受痛苦，作為被害者的角色受到迫害」。（參見：*AQE*, 121）但是，不管如何，本文在此把列維納斯哲思中的「父親」也好，「母性」也罷，都看作是「隱喻」，而非「實指」。當然，列維納斯的「享受」、「居家」、「勞動」也是在隱喻意義上呈現的——並不是說一定要蓋一個實際的「房子」，主體對他者的佔有才能成立。

²⁷⁰ *TI*, 300-301.

²⁷¹ *Ibid.*, 311.

予」最終的被賦予，他者都以一種不在「我」掌控中的形態來同「自我」碰面，更以一種完全不向「我」展現的方式造就了「我」。如果說，前文在「置位/位置」中的「我」，只能通過其「基座」來感受自身由「之外」塑就的隱約的被動性，那麼「繁衍」則徹底把這種他者對於「我」的奠基性意涵凸顯了出來——「自我」不僅不是「我」自己的選擇結果，「自我」也不僅只是需要「他者」供給「我」能量和營養，「自我」完完全全來自於「他者」。二則，「自我」雖是完全被動的被「揀選」的產物，但「我」仍然具有獨特性、唯一性以及主體性，「我」不是也不屬於我的「父親」，「我」不是也不同於我的「兄弟姐妹」；用列維納斯的話來說，於「揀選」中，「創造並不與受造者的自由相互矛盾」，儘管這種「自由」已不再意味著絕對的自在自為——受造者的「自由」是一種他者的授予。因此，這個仍具有其主體性的「我」，能夠且應該以不可推卸責任於他人的形式，面向絕對的無限。於「我」而言，被揀選者隻能是「我」，不是別人；但「我」並不能被歸於「同一」，「我的繁衍，乃我的超越本身」²⁷²——歸根結底，他者於「繁衍」之中，固然摧毀了「同一」，但卻使一個不管前瞻還是后顧，都可以且應該面向無限的主體被選出。因此，我們可以回過頭來說，列維納斯所言之作為「慾望」的「宗教」並不是一種意識於其內在性中的躁動不安，它是一種趨向絕對他異性及與他人關係的對於「我」之內在性的刺破。可見，不管是用所謂「慾望」還是

²⁷² *Ibid.*, 310.

用所謂「關係」來描述「宗教」，在列維納斯的語境中，去盡其可能地趨向，乃至投身於由他者指示出的無限，才是其微言大義的所向。

而與此同時，在這種對於他者的「投身」中，一種不同於以「存在」之中立性為前提的「平等」之「愛」(amour)，或者說「兄弟關係/博愛」(fraternité) 也隨之具有了得以產生的可能：

唯一的孩子作為被揀選者，同時既是唯一的，又是非唯一的。親子關係作為一種無數的將來產生出來，被生產出來的自我同時既作為世界上的唯一者又作為眾兄弟中的一員而實存。我是我，我是被揀選的，但是在我能夠被揀選的地方而被揀選的，即使不是在其他被揀選者中間，也是在平等者中間……自我的揀選、它的我性本身，顯示為一種優先和從屬——因為它並沒有把自我置於其他被揀選者中間，而恰恰是使其面對他們，以便侍奉他們；因為沒有人能替代我來衡量我的責任程度。²⁷³

不難推測，以「存在」之中性為前提的「平等」，是一種無差別的「平等」：你、我、他，乃至萬事萬物，都是「存在」、都由「存在」；因而在所謂「我們」的名義下，一切平等者應盡相等的義務、享有同等的權利。質言之，任何事物與人，都是以同質化為前提而被等而視之的。可見，這種「平等」乃是「我思」，乃是「系-統」、乃是「整體性」的產物，最終必然走向對於真正他者與無限的消解。而列維納斯此處所談的「平等」，或者說「博愛」，並不是以「存在」及其中性為

²⁷³ *Ibid.*, 312.

前提的。它是一種被「揀選」、被「造就」的其「宗教」意涵裡的「平等」。「平等」和「博愛」於「我」之「被動性」裡，在對他者的從屬關係中，剝離了自我中心主義式的特權。而在這個意義上，我們也可以說，「兄弟關係/博愛」中的「平等」，最終是一種可能性、他異性的「平等」。「在平等者中間」被選，實際上，乃是在諸可能性中，在即諸差異間的被選；因此，除了由「我」實現出來的可能性外，其它各式的可能性，都不應被「我」壓制，並歸屬於「我」——「我」應該把諸種差異、諸種可能性皆當作完全「平等」的他者來對待。²⁷⁴且唯有如此，把他者及其他異性真正當作他者及其他異性來對待，才能最終落實「兄弟關係/博愛」，才能開啟真正的無限。而這也就是「揀選」穿過「置位/位置」，最終在作為「慾望」及「與他者關係」的「宗教」中，所要宣明的用意：有一種外在且全然別於「存在」之掌控的力量，把「我」抽離出自身及其所「享受」的內在性的世界，投向那絕不既定為唯一的充滿他異性的無限未來。

第三節 他異性與「宗教」：主體之「無-處」與「失位」

作為哲學家的列維納斯，在某次採訪中，面對採訪者不斷就聖經與猶太教傳統是否影響其對《整體與無限》之運思的反復逼問，曾言道：「這裡沒有必要用聖經的詞彙來表達這些觀念，《整體與無限》因

²⁷⁴ 實際上，在「兄弟關係/博愛」中的這個「平等」，這種差異、可能性、他者之間的「平等」，已然暗含著列維納在政治論述中的反復提及的一些概念。這些概念指向，「我」在具體面對兩位或兩位以上的他者時所應有的立場與態度。關於此問題，詳見本文第四章。

此可以在不熟悉猶太教或聖經的情況下來閱讀」。²⁷⁵確實，當我們於此再次回顧列維納斯在《整體與無限》等作品中對「宗教」的界說時——「我們建議把這樣一種連接稱為宗教：它在同一與他者之間建立起來，且又不構成一個整體」²⁷⁶；「與他人的關係，故非存在論。這種與他人的不可還原其自身為對他人之再現的……連接，我們名之為宗教」²⁷⁷——我們應不難發現，列維納斯的「宗教」，其直指的對象並非聖經中的任何一個章節或猶太教傳統中的任何一條固有戒律。當然，列維納斯更不是一位人類學學者，他並沒有在羅列各種部落文化的具體形態後，歸納得出某些宗教的通性。因而，在此我們與其過早地對「置位」、「身體」、「揀選」、「平等」、「自由」、「兄弟關係/博愛」、「親子關係」等詞彙貼上特定宗教的標籤，不如就事論事地在這些詞彙實際呈現的脈絡中去詮釋它們。而在這一脈絡中，列維納斯所謂之「宗教」，乃是一個極具生活感與現實廣泛性的稱呼，其具體之所指為：「我」在通過「置位/位置」擺脫「存在」之匿名與中性後，於「我」之身體與他者的不可避免的連接中，在消耗並侵佔他者的「享受」、「居家」、「勞動」等活動外展露出的一種對於「完全別樣事物」的「慾望」；而透過這種「慾望」，「我」被選擇且被置身於把他者真正當作他者來對待的關係裡。質言之，列維納斯所言的「宗教」，以不可化約為「我」的他異性、無限性為歸旨。因此，我們在

²⁷⁵ <道德的悖論：與萊維納斯的一次訪談>，於《文化與詩學（第一輯）》，205。

²⁷⁶ *TI*, 30.

²⁷⁷ *EN*, 20.

列維納斯學說中萃取的這個「宗教」，實際上，是一種瀰漫於日常生活各種關係中的「宗教性」——只要不把「我」自身看作是無所不能的、吞噬他異性的、自在自為之主體，只要「我」仍被驅使著慾求「別樣的事物」，那麼在所有把他者真正當作他者來對待的關係裡，都蘊含著「宗教」因子。

因此，在上述意義上，列維納斯的「宗教」從一開始就是倫理性的，而其倫理學亦以此「宗教性」為前提。也就是說，列維納斯並不是在「宗教」與「倫理」兩個不同領域的交叉與結合中來看待兩者之間的關係，而是在以他異性為歸旨的「宗教」中發現了「為他」的「倫理」，而又在人類應有的「倫理」處境中挖掘出了趨向「完全別樣事物」的「宗教」意蘊。因此，我們可以說，列維納斯的觀點並不是一種為了迎合普世價值的「口號」，「與人為善」亦不是一個個體的自身修養問題，它們乃是由主體的實際「位置」及其所處關係所決定的一一不可被還原的他者鑄就了「我」，而「我」只有在現實的真正迎接而非消滅他者和超越性的關係中才能被實現出來：

對於我而言，宗教意味著超越，它作為對絕對——也就是無與倫比的——他者之鄰近（proximité），並不是一種偶然的錯過，它不會在一些崇高的目標中結束，更不是那些應該被抓住的「未解」，或者作為「我的東西」被領會。宗教是一種與絕對（Absolu）的卓越社會性，或者，如果你願意，用積極的表達來說，它是與他者的

和平（Paix）。²⁷⁸

而與此同時，我們應該也可以發現，當列維納斯以現實中的具體的倫理關係來敘說「宗教」、來趨近不可被把握的他者時，他實際上已經暗示著經常光顧人世之「神」的消匿。正如我們前文的論述，列維納斯幾無讓「神」以直接與「我」碰面的方式來描述「揀選」、「親子」、「兄弟」；「宗教」一詞亦隱綽於他人的他異性中，而非「神」干預現實的權能下。因為，在列維納斯看來，無論是以經驗的還是以先驗的形態出現，一旦「神」成為了完全可知可感的意識對象，那麼絕對的無限與他異性就會面臨再次被「我思」溶解的風險。而這也正是列維納斯用被「揀選」之身體來代替「我思」之主體的用意所在：於身體中，在活生生的與具體諸他者的現實接觸與關聯中，在充滿「宗教」意味的被動性中，而非自在自為的意識之感知與理解中來面對無限與他異性。故而，雖然當下的知識界大都在強調身體在各項研究中的重要性²⁷⁹，但是列維納斯卻屢次申明其與梅洛·龐蒂（Maurice

²⁷⁸ HN, 201.

²⁷⁹ 自尼采透過查拉圖斯特拉（Zarathustra）之口，向「身體的藐視者」喊話：「身體是一種偉大的理性，一種具有單一意味的雜多，一種戰爭與一種和平，一個牧群與一個牧人。我的兄弟啊，甚至你的小小理性，你所謂之精神，也是你身體的工具，你的偉大理性的一個小小工具和玩具……你們這些身體的藐視者啊，我不會走上你們的路！於我，你們絕不是一座通往超人的橋樑！」之後，凸顯「身體」的研究逐漸成為了一種顯學。（參見：Nietzsche, KSA 4, 39-41）即使是在專注「意識」研究的內部，「切身/具身認知」（embodied cognition）亦大有取代「純粹意識」、「無身認知」（disembodied cognition）研究的趨勢：「新的進路不再強調對抽象符號的形式操作，而聚焦於這個事實：大多數真實世界的思考發生在非常特定的環境中，具有非常實際的目的並且採用了與外在器具的互通及使用的可能性中。因此，新的進路突出了這樣一個事實：認知上高度切身/具身化的或情境化的活動，並且在思的存

Merleau-Ponty) 為代表的身體論述是有重大分歧的。其實，當梅洛·龐蒂明確把現象學看作是「世界的啟示，依靠自己，或者說，更是根據自己」²⁸⁰時，我們就應該可以推測，其論說的身體，乃是另一種形態的自在自為對於世界萬物的把握與含蓋：身體非但掌握著「所有攤開在其眼前的事物」²⁸¹，而且身體就是我們「擁有一個世界的一般方式」。²⁸²因此之故，列維納斯雖亦強調身體，但卻並不是要用一個無所不能、無所不有的身體去代替「思」或意識的存在論位置，從而再次淹沒絕對的他異性與「宗教」之於真正無限的開啟：

正如梅洛·龐蒂特別指出的，那進行構造的自我碰到一個由於其身體而身處其中（就像被包含其中）的界域；它被包含在那種可能是由它自己構造出來的東西之中，也就是說，被包含在世界之中。但根據肉身化（incarnation）——它不再純粹而簡單地具有對象的外在性——的接近，自我在世界那裡就像在它的皮膚裡一樣。²⁸³

在應該首先被考慮到並被認為是行動著的存在」。（參見：Anderson, *Embodied Cognition: A Field Guide*, in *Artificial Intelligence*, 91）而對「他人」的「理解」，也在這種趨勢中逐步走向了現實生活，而非先驗理論：「首先既不是理論性的也不是基於一種內在的模仿，相反，對他人的理解首先是一種互動性的切身/具身實踐」。（參見：Gallagher, *How the Body Shapes the Mind*, 208）但是，我們應該看到，列維納斯對身體的強調，在這整個潮流中，仍是比較激進的：雖然「身體」與「意識」並不是完全不可調和的對立雙方，它們都是「置位/位置」的「實顯」，但兩者的關係並不表現為一種協調的交互性。身體之先於意識，正如宗教與倫理先於存在論，或者說，他者先於自我——這個「先後」並不能被「交互」代替。

²⁸⁰ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, X VI.

²⁸¹ *Ibid.*, 48.

²⁸² *Ibid.*, 171.

²⁸³ EPP, 79-80. 其實，列維納斯對梅洛·龐蒂學說的評說，並不算特立。不少學者亦發現了梅洛·龐蒂學說中的這種變相意義上的「自在自為」傾向。比如，有學者就指出，梅洛·龐蒂

是故，列維納斯所談的身體也好，活生生的現實生活也罷，都不是一種有其界限和歸屬的固有「存在」，它們所征兆的外在性與他異性並無任何形式的畛域和盡頭。用德希達的話來說，列維納斯的身體及其上被「揀選」而得的這個主體，乃是一個特殊的「零度點」(point zero)²⁸⁴；且不論在真正把他者當作他者的「宗教」中，即使是在「享受」與「居家」活動裡，它都不得不依賴於他者之不竭與無限。

然而，如此一來，這是不是意味著列維納斯之作為身體的主體毫無確定性可言，而訴諸於無限與他異性的「宗教」乃是對於「我」及任何形式的穩定性的一種磨滅呢？或者，換一個問題：當列維納斯用「宗教」反抗存在論時，「存在」是否應該就此而被徹底否定，乃至被完全捨棄移除呢？在先哲柏拉圖筆下，古希臘哲學家赫拉克利特(Heraclitus)曾言「人不能兩次踏入同一條河流」(*Cratylus 402a*)；但這是不是已經預告著，其實，「一次都不行」呢？

德希達在評析列維納斯的《暴力與形而上學》一文中，從兩個相互關聯的面向對列維納斯的學說提出了批評：一則，列維納斯在批判黑格爾、胡塞爾、海德格爾等既往哲學家與哲思傳統時，並沒有做到完全公允，乃至發生了一些誤讀；二則，列維納斯實際上仍在使用既往哲學傳統中的存在論語言，並沒有徹底遠離存在論。在德希達

的「身體」，其「持久且擁有特權的位置，在於它是界定事物的中樞，它能為觀察事物提供基礎和方法」；於是，在此基礎上的「普遍而規範的理想狀態下的自發性」也就隨之產生了。

參見：Shusterman, *Body Consciousness: A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*, 52-77.

²⁸⁴ Derrida, *Violence et Métaphysique*, in *L'écriture et la différence*, 169.

看來，也正是因為這第二個更為根本性的問題，導致了列維納斯在批評存在論支配的哲思傳統時，無法真正合宜、洽意：

非暴力的語言，根據列維納斯，至多可能是一種喪失了動詞「是/存在」的語言，也就是說是一種被剝奪了所有稱謂功能的語言。稱謂作用乃是第一暴力。既然動詞「是/存在」和稱謂行為在其他任何一個動詞及其它任何一個普通名詞中都被牽連，那麼非暴力語言最多應當只是一種純粹呼召、崇拜的語言，它只為呼喚遠方的他者而說出些專有名詞……他向我們建議的恐怕不只是一種無律法的倫理，而且還是一種無句子的語言。²⁸⁵

從引文可見，德希達之所以能夠展開對列維納斯的批評，其前提即在於：他認為，真正面向絕對的他異性、反抗存在論，即等於徹底放棄任何形式的「存在」；而一旦無所不在、無所不能的「是/存在」被棄用，則任何有效的哲學論述皆無法進行，甚至連他者都沒辦法被真正說出——「哲學只能用同一性的語言來說他者」。²⁸⁶因此，以德希達論點觀之，在「慾望」朝向他異性，並把自身的所向付諸語詞之時，一種不可根除的自相矛盾就已潛伏在列維納斯哲思內了。也就是說，「宗教」對存在論的反抗，最終只會為我們留下「呼召」、「崇拜」、「無句子」的幾無可能進行正常敘述的語言。而如此一來，姑且不論絕對他者及其他異性是否「存在」，且是否還仍是有其意涵的詞

²⁸⁵ *Ibid.*, 218-219.

²⁸⁶ Feron, *De l'idée de transcendance à la question du langage: L'Itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*, 260.

彙；至少被「置位」、被「揀選」的這個「自我」是否還「在」的問題，就應首先被質疑。如果「存在/是」被徹底擯棄，那麼被揀選者還可以「存在/是」一個迎接他者的「我」嗎？這個作為身體的主體之「置位」，難道不應該因其「存在」，而一同被棄用？但是一旦被置被選的這個「我」被廢止，「責任」應訴諸於誰，而所謂的「揀選」與「面向真正的他者」又該於誰而言、從何談起？

在德希達批評之後，於 1974 年付梓的《別於存在或超逾本質》中，在某些學者看來，列維納斯似乎至少部分的接受了這些批評，並趨向於用一套「全新的、刻意極端、富有破壞性的」²⁸⁷描述方式來重新敘說被揀選的主體及其與他者的關係。乍看起來，在德希達的衝擊下，《別於存在或超逾本質》幾已到了不可讀的地步：書中的一些界說，被列維納斯置於兩個幾乎完全相反意義的詞彙之間，令人無從著手、難以捉摸。譬如，列維納斯在該書中，把主體的主體性描述為「既是斷裂點，也是連接點」²⁸⁸；再譬如，於「存在之在支配著其自身的不-存在」(l'esse de l'être domine le ne-pas-être lui-même)²⁸⁹這般句子中，「esse」、「être」、「ne-pas-être」三詞，以一種似同非同、似異非異的互相牽連著的形態，如囁語般橫亘在我們讀者面前。更何況，該書中還大量充斥著結構極為曲折迂迴的語句。而當我們深入至這些句子和詞語的具體意涵時，會發現，列維納斯更是對其既往

²⁸⁷ Hand, *Emmanuel Levinas*, 50.

²⁸⁸ *AQE*, 27.

²⁸⁹ *Ibid.*, 14.

的一些論點做出了某種並不易於被辨別的文文莫莫的調整，乃至名義上的推翻。

其中，首當其衝的即為我們前文所述之作為「置位/位置」的主體，或者說作為身體的「我」。不同於作為「置位/位置」，在《別於存在或超逾本質》中，列維納斯明確把主體描述為一種「無-處」(non-lieu)。²⁹⁰確實，如果「置位」已然意味著佔據一定空間，那麼真正的他異性就面臨被重新包括於主體之內的可能，而這種可能性的實質就是「存在」的「同一化」運作。因此，為徹底趨向他異性，就必須把主體的內在空間剝奪，從而在絕對的被動性中為他者與鄰人²⁹¹騰位：「主體性——正是這種破裂的處所與無-處——作為一種比所有的被動性更被動的被動性而發生」。²⁹²甚至，列維納斯把這樣一種被揀選的「無-處」，稱為完全可以為他人作出犧牲、毫無利己可能，乃至應該去替代他人受罪的「人質」(substitution d'otage)²⁹³：

……比所有的被動性更被動，因為它是一種毫無保留、毫不克制的犧牲，在這種非自願中——一個人質的犧牲表明他並不是自己選擇為人質的，而可能是被善所選中，在一種被揀選者不能承擔的

²⁹⁰ *Ibid.*, 21.

²⁹¹ 列維納斯在《別於存在或超逾本質》一書中，相較於與「自我」更易呈現二元對立關係的「他人」、「他者」，他更願意用「鄰人」一詞。但是，我們應該看到，「鄰人」並沒有在實質上取消其絕對外在於「我」的這一最為重要的特質，只是說，「鄰人」一詞中與「我」的對立性減弱了，而這恰恰說明了「我」這個主體雖然被動，但在被動之中有一種可以「親近」他人的主動；恰恰說明了列維納斯仍訴諸於某種「主體性」。

²⁹² *AQE*, 30.

²⁹³ 關於「替代」、「人質」與「犧牲」的進一步探討，見於本文第四章。

非自願的揀選者中被選中……即使主體不得不經受苦難。²⁹⁴

於此一斑可見，不管是在用詞的形式上，還是在這些詞彙的具體用意上，《別於存在或超逾本質》都比《整體與無限》推進了一步，彷彿某種根植於作為身體之「我」上的確定性、穩定性隨著「處所」的破裂與喪失而一併被徹底剝離、剔除了。確實，在《別於存在或超逾本質》後的二三十年裡，列維納斯基本上秉持了這樣一種遣詞造句的策略，不但繼續向存在論發起猛烈的批評，而且向其自己的早期著述提出了某種程度上的修正。與「position」和「non-lieu」兩詞之間似是而非的對峙不同²⁹⁵，列維納斯在後繼的諸作品中，甚至直接用「失位」(déposition)的主體來表明其對德希達之批評的回應：

對於「存有」的越出，這不是置位，而是失位 (déposer)；作出失位的行動，正如在使國王失位（被罷黜）意義上而言。對自我的最高權力的這一廢黜，是一種與他人的社會關係，是一種「無私/非-存在-內」(dés-inter-essée) 的關係。我將其寫成三個詞是為了強調其所意謂的從存在的逃離……²⁹⁶

然則，這是不是就意味著列維納斯的哲思，在德希達的批評之後，發生了一次根本性的轉變，乃至應該被嚴格區分為前後期？而

²⁹⁴ *AQE*, 31-32.

²⁹⁵ 在法文中，「position」一詞可以是一種無內在實質空間的「立場」、「方位」、「姿態」、「位置」；而「lieu」一詞則往往指某種更具有內置空間意味的「場所」、「處所」，乃至「住宅」或「住處」。因此，某種程度上的「non-lieu」，並不與「position」完全對立。

²⁹⁶ *EI*, 50-51. 在一般情況下，「déposition」、「déposer」譯為「罷免」、「廢黜」更為妥當。但此處為表明其與「position」與「poser」的關聯性，故按照該詞字面的形態，翻譯為「失位」。

所謂的「無-處」與「失位」，則應在「置位/位置」的對立面來進行詮釋呢？雖然，列維納斯在《別於存在或超逾本質》中，仍把與他人及無限的關係稱為「宗教」²⁹⁷，但是這裡的這個「宗教」，其意圖是不是已經致力於把「我」，隨著對存在論的徹底摒除，而從其「位置」上抹去了呢？為回答這些問題，讓我們再次回到「置位/位置」被提出的《從實存到實存者》。實際上，在這本書的後半部分，列維納斯一面描述著「置位/位置」開啟的「存在者」對於匿名之「存有」的終止，另一面則強調著這個被置之「我」仍易重新被「存在」掌握的特點。質言之，「思」一旦遺忘自身乃是被置放的，一旦意識重新把其自身的「位置」把握為一種「存在」，那麼「自我必將宿命地回歸無人稱的自身」²⁹⁸。可以說，當「置位/位置」，或者說作為身體的實顯把自身意識為「是我」(être moi) 時，實際上已然意味著「束縛於自我以及逃脫這種束縛的可能性」。²⁹⁹故而，在列維納斯看來，這樣一個「置位/位置」，只是其工作的第一步，它只是一種對於朝向他異性之可能的預示，但仍易與「存在」糾葛不清。當然，我們應該看到，即便如此，這個「置位/位置」還是必要的；因為，於匿名的「存有」處，任何形態的「我」與「他」都是不可能的。唯有存在者首先從匿名「存有」中浮現出來，真正遭遇到他者，進而使「我」最終得以從自身之「迷思」中走出——這關鍵的第二部才會發生：

²⁹⁷ *AQE*, 261.

²⁹⁸ *EE*, 134.

²⁹⁹ *Ibid.*, 150.

克服這種中性的途徑就是實顯，可以說它令比否定更強大的存在屈服於諸存在者，令實存屈服於實存者。《從實存到實存者》中的絕大部分描述都在試圖趨近這種實顯，這種「位置」。但是，在生命——實存者——的存在之努力（*conatus essendi*）中，或在他們所立足的、並將他們野蠻的自身之煩（*soucis de soi*）文明化的世界中，這種去中性化不能獲得真正的人性意義，反而會轉向冷漠，轉向各種力量間匿名的平衡……而自我在他人鄰近的不對稱結構中發現了這層全新的比存在者的存在者性更加尖銳的意義……³⁰⁰

因此，我們可以說，列維納斯這一時期的作品，實際上通過「置位/位置」所埋下的，乃是兩種並列的可能性趨勢：通過對匿名之「存在」的終止，觸及他人、發現或被他者發現的可能；以及再次把自己委身於「存在」的可能。但是，或許列維納斯本人在當時亦未完全意識到，實際上，這兩種可能性並不是同一個層面的事件。「置位」的發生與把這個「位置」再次被意識把握為「存在」，乃是兩個可以分離的動作。正如《整體與無限》中，身體之「需求」與「慾望」的分離：其中，「置位」的在先，亦如「慾望」對於「需求」的優先並不等於「需求」的消失。在列維納斯的語境中，他並沒有去否定身體仍是且必須是「存在」的狀況，以及「享受」、「居家」、「勞動」等活動的「存在」，而是對「存在」之優先性的終止。因此，當列維納斯模模糊糊說出——「置位/位置」，「它既是存在，同時又不存在」³⁰¹的

³⁰⁰ *Ibid.*, 11.

³⁰¹ *Ibid.*, 172.

時候，於其中，實際上已經孕育著某種程度上的「失位」。換句話來說，主體的「存在」，並不是第一「位」的，它必須讓出其「位」於以他人。且唯如此，我們方能理解，「我，通過其置位/位置，徹頭徹尾是責任」³⁰²與「(置位)這種去中性化不能獲得真正的人性意義」³⁰³，此兩者看似充滿矛盾卻仍被列維納斯付諸並存的現象。³⁰⁴

也就是說，實際上，列維納斯並不是要去否認包括「我」在內的所有事物的「存在」，而是在反對「存在」對於萬事萬物的把握與掌控。而由「宗教」所啟示出的他異性，亦非對「我」之「存在」的否定與磨滅，而是要把「第一哲學」的桂冠從存在論移向倫理學。簡單來說：「對任何事物與任何人而言，存在論並非第一位的」，上述這個引號內的句子，無論如何不是在說，「這些人和事物是不存在的」。因此，我們可以回頭來說，德希達對於列維納斯的批評，其預設的前

³⁰² *BPW*, 17.

³⁰³ *EE*, 134.

³⁰⁴ 作為「置位/位置」的主體，其潛在的對於他者與其「失位」的預示，還可以從列維納斯用來說明它的「身體」與「物質」這兩個詞的演進來看。在《對希特勒主義哲學的反思》一文中，這兩個詞實際上被列維納斯寄予厚望，前者被認為是對自由精神的反抗，而後者則把「我」繫縛於具體的關係之中——「擁有身體就是像支撐著外部世界的物件一樣支撐著身體。身體像蘇格拉底在雅典牢獄中戴的鎖鏈一樣重壓在哲學家身上……身體是障礙，它阻礙著精神的自由衝動，它把精神又帶回到塵世的條件中」、「人的精神不再是單純的自由，不再是高居於所有依附之上的靈魂，它不再是組成目的領域的純粹理性。它為物質所苦。然而，由於不再服從理性魔棒的物質與社會的支配，它的具體的、受奴役的實存獲得了比無力的理性更大的重要性、更大的分量」。(參見：*QRPH*, 13-15) 雖然，在《從實存到實存者》與《時間與他者》中，「身體」與「物質」在列維納斯看來，仍會被「存在」的權能所克服，從而表現為「存在」的重負；但是與其中，「ego」和「soi」已經有了明確的分離與區別，而這種分離實際上已為他者的闖入提供了可能且足夠的空隙。(參見：*TA*, 36-38.)

提，並不於列維納斯哲思的取向相契。與其說列維納斯的透過「宗教」所標明的他異性是對絕對差異性與不穩定性的開啟，毋寧說是對某種絕對道德與倫理原則的呼求。故而，就一個有其確定價值取向的學說而言，訴諸於「存在/是」的稱謂活動雖必不可免，但這並不等於說，「存在/是」是其追求之價值與意義的來源。

因此，列維納斯在《別於存在或超逾本質》及其後的作品中，對於德希達的回應，並不能被視為一種對其自身既往之哲思的徹底割裂。只是說，列維納斯運用了更為審慎的遣詞造句與論說方式³⁰⁵，來降低把其所述誤解為存在論的可能性。實際上，當列維納斯仍在反復告誡我們「我，先於任何決定，就已被揀選，承擔起對整個世界的責任」³⁰⁶、「揀選意謂著最激進的可能之承諾，也就是徹底的利他主義」³⁰⁷、「主體的認同來自於逃避責任的不可能性，來自於對他者的責任」³⁰⁸之時，他非但不是在抹去主體之被揀選出的「位置」，而且他其後的作品與《整體與無限》一書的主旨始終如一，都仍是在維護、捍衛著這個可以向他人負責的主體³⁰⁹；只不過，這一主體的主體

³⁰⁵ 這種論說方式的具體意涵及用意，請參見本文第三章。

³⁰⁶ EN, 76.

³⁰⁷ BPW, 18.

³⁰⁸ AQE, 29.

³⁰⁹ 列維納斯在《整體與無限》一書中，明確告訴我們：「這本書把自己視為對主體性的一種捍衛」。（參見：II, 11）只不過，這一「主體」既不是不可被懷疑的「我思」、自在且自為的「絕對精神」，及其它各式各樣的意識主體——它並不訴諸於湮滅他異性與無限；但也不是在「鏡像」（mirror）與「他者」中被辨認出自身之匱乏的主體（參見：Lacan, *Écrits*, 90-95）——它有其擔負起具體責任的力量與實在性；更不是使用「自然語言媒介」、基於「傳統文化解釋」、於「共同世界」中的「主體間性」（inter-subjectivity）（參見：哈貝馬斯，《社

性，並不來自於所謂的「存在」，而來自於他者之他異性。總歸，「替代」也需要一個可以去替代的「我」，而「otage」一詞亦緊緊繫縛自身於「hôte」。可見，列維納斯對「無-處」與「失位」的強調，其真實的目的，乃是對「我」之重新被「存在」所束的某種防範，進而提醒應負有不可推卸之責任的主體，不要沉溺於自身、成為「一個固定不變的點」³¹⁰，「每時每刻從新的起點出發」³¹¹；而非與其《從實存到實存者》、《時間與他者》、《整體與無限》等作品中的或作為「置位」、或作為「實顯」、或作為「身體」的主體相對立——「失位」需有「位」可失，而「置位」的動作中亦已意味著先有其所「失」了：

在還未得到解釋的與他人的關係之中，這一在自我中的到場是被他人毀壞的遊戲的進入。主體，建立在自身之上的著名主體，被他人、被一種迫切需要或一種沒有說話的指控拉下馬……主體的位置已經是其失位（La position du sujet est déjà sa déposition）。成為自我（且不是自我），並不是在其存在中的堅持不懈，而是人質的替代，有限地為他所承受的迫害而吃苦。³¹²

在主體性中辨認出一種例-外(ex-ception)，這一例外被從本質、存在者和差異的連接秩序中抽離；在主體的實體性中，在我的獨一

會交往行動理論》，375）——它並不以與其他人分享「同一的世界」為前提，也並不追求達成某種觀念上的「共識」。列維納斯的「主體」，乃是在對他人負責的行為中、在對無限的開啟中的「為他」的被揀選的主體。

³¹⁰ DMT, 183.

³¹¹ TI, 311.

³¹² DMT, 212.

的硬核中，在我不完整的同一中，瞥見一種對他者的替代；通過一種不同的，且比接受性、受難和有限更加被動的感受性(sensibilité)的方式……從一種不可承擔的感受性中導出在世界內部的實踐和知識。³¹³

因此，最終我們可以回過頭來說，正如《別於存在或超逾本質》之標題所示，列維納斯用「宗教」名之的「與他人的關係」以及其中所展露的他異性與無限性，其反抗存在論的真正落腳點，乃是對「別於存在」的欲求，而非對「現實生活」與「我」之「在」的磨滅。可以說，對於列維納斯所言的他異性與無限性，我們完全可以用「神的不在場」或「超越性」示之，但不應以絕對且極端的差異化以及某稱程度上的之於「我」之穩定性與連續性的毫無保留的無前提的破壞與解構來理解。我們或許可以這樣說，列維納斯的「宗教」，固然看似並不全然排斥德希達所說的「呼召」、「崇拜」、「無句子」的呢喃之語，但是這並不代表其所言的「宗教」所訴諸的語言僅此而已。當列維納斯把「超越性」、「神的問題」與「不可還原於本質的主體性」交匯起來看待時³¹⁴，其筆鋒所向，從一開始就與試圖抹去包括主體性在內的所有確定性的，當時法國之各種流行的學說做出了區隔。在某種程度上，我們可以說，列維納斯的學說仍是一種通過賦予主體以特殊意涵為要旨，來論述其它各式關係的維護主體性的哲學。當然，這一種雖難以避免運用「存在/是」，但必須不拘於「存在/是」的

³¹³ *AQE*, Note Préliminaire.

³¹⁴ *Ibid.*, 33.

哲學，具體如何從存在論語言中出走，並在與真正他者相遇中建構起更豐沛的面向與維度，則有待於以下章節的解析與詮釋。



第三章 「面容」：「話語」與「蹤跡」

在某種既定的視野裡面，對於「宗教」的論述，無論如何是離不開之於「超自然領域」、「神聖的宇宙」、「超越性的實在」或「超人間的力量」³¹⁵等對象之界說與描述的。而以此觀點視之，列維納斯所謂的這個「宗教」，著實令人費解：當「揀選」一次次表明主體的被動性之時，當「拯救」於「存有」的深淵中把「我」擡拔出來之時，某個呼之欲出的特殊對象與特定領域，卻一而再、再而三地淹沒于「親子」、「兄弟」、「責任」以及作為「人質」等看似與「宗教」非必然相涉的關係裡。然而，如果我們從列維納斯的觀點出發，那麼這個「宗教」於各種關係中的這種若即若離、若隱若現，這個「神」及其超越性與無限性之對於被直接說出的抵制，恰恰是其「宗教」論述得以區別於把他異性、無限性與超越性化約為「人性」與「社會-文化」之整體性的關鍵所在。我們只能就我們自身的所處與感受性談論他者之有別於「我」、無限之越出於「我」，卻不能脫離有限的自身去完整描繪無限本身與他者的實在意涵，更不能把它們反過來歸化為主體的內在屬性以及「我」所知對象的「系-統」。

因此，當列維納斯把「宗教」論述為「與他人的關係」時，他的用意就不在於描述「神」、「絕對他者」、「無限性」本身，而在於通過

³¹⁵ McGuire, *Religion: The Social Context*, 10.

各式我們置身的日常「關係」來發現他異性，並以此戳破「我」之全然自在自為的幻覺與構造。當然，雖然絕對的超越和真正的無限不可被直接界定與描述，但是其得以具體展露的關係卻可以被「我」遭遇並說出。而這樣一種無限於曲折迂迴中與「我」發生具體關係的方式³¹⁶，列維納斯用展露於「面容」的「神顯」(épiphanie)³¹⁷，或者說具有不可化約性的「面對面」(face à face)³¹⁸名之——「他者越出他者在我之中的觀念而呈現自身的樣式，我們稱為面容」。³¹⁹

第一節 「面容」之為話語

一、不可被「觀看」的「面容」

不管是在漢語的傳統中，還是在法文裡，「面容」一詞往往指示著一個活生生的富有某種具體意涵的人，它傳遞著向「我」而來的各式訊息：安詳平和的面龐 (sérénité d'un visage)、一個面目可憎的人 (un visage ingrat)、一種容光煥發的狀態 (un visage rayonnant)，等等。雖然這所有的訊息，彷彿都是以被「觀看」為前提的；似乎只有當其進入「我」的視域之中，各式各樣的意涵才能被彰顯出來；但是

³¹⁶ 如果說本文第二章的任務之一乃是釐清列維納斯重點強調的幾種日常生活中的關係之蘊意；那麼本文於這一章的側重則在於：描述以上所述這所有關係的生發「方式」。

³¹⁷ *TI*, 43. 所謂「épiphanie」，一般被視為基督教的用詞，指的是耶穌基督向世人顯示其神性。但是，該詞實際上在希臘語中就已被使用，可指諸神向世人顯示自身，「為人所知」。

³¹⁸ *Ibid.*, 78-79.

³¹⁹ *Ibid.*, 43.

如果我們仔細考量，其實不難發現：當真正置身於現實情景時，這些活生生的意涵並不是由「我」給出的。在「面容」於「我」無從選擇的那一瞬間出場時，其所蘊含的意謂就已被直接呈現，並向「我」迎面撲了過來。因此，列維納斯所謂之「面對面」，並不是一種可由「自我」掌控的關係——否則，就無所謂對於他人的誤解——它是一種我們真正的與他人遭遇的實際境況，一種不受「我」支配的絕對的他異性的展露與到來，他人在其「面容」中自行表達著其自身；用列維納斯的話來說，「在一種絕對的他異性氛圍中，面容闖進我們的世界」³²⁰、「自由之運動既不能把面容據為已有，也無法構造它；面容在被遇見或構造之前，已經在那裡了」。³²¹

因此之故，列維納斯在不同著作中不厭其煩地強調：「面容」絕不能從以「我」的視覺為出發點的「觀看」層面進行把握與理解。因為，一方面，「觀看」以「我」主動的選擇為前提，以「我」的意願和能力為界域，其最終指向乃是一種訴諸於「我」之目光的打量與評估——「觀看能估量我對於對象的支配力量，而這已是享受」³²²。因此，在列維納斯的哲思脈絡裡，視覺的把捉，與其說是同「面容」的遭遇，毋寧說是一種對於對象於「我」感知之中的構造與再現。而在另一方面，更為根本且關鍵的是，「觀看」以「光」(lumière)的實存為其運作的必要前提；而在這一前提裡面，隱含著作為中性與普遍

³²⁰ EDE, 194.

³²¹ Ibid., 173.

³²² EN, 22.

性的「存有」之「空無」在把握對象中的不可或缺性。當列維納斯告誡我們「觀看……於眼睛與事物之外還設定了光」、「眼睛看到的不是光，而是處於光之中的事物……我們於虛無中遇到某物而言，我們處於光中」³²³之時，他實際上是在提醒我們——所謂的「光」，乃是對「存有」之「空無」的顯明與表徵，而「空無」於「光」中作為空間因子，為事物劃定了其得以成立的輪廓與邊界。換言之，被彰顯出來的「存有」之「空無」，最終乃是視覺與自我意識把握對象的潛在條件。故而，列維納斯堅持認為，所謂之「觀看」，歸根結底是一種存在論式的佔有³²⁴——「理解個別的存在者，就是從一個它並沒有被填滿的、被照亮的位置出發去掌握住它」。³²⁵當然，這個「光」僅僅只是列維納斯和西方哲學傳統的一個常用比喻。³²⁶其所發揮的作用，在於凸顯「空無」之「存有」與「思」的共謀關係：在所謂「目光」與「日光」的交互中，用以說明自柏拉圖之「洞穴比喻」(Allegory of the Cave) 以來的一以貫之的「光學」傳統³²⁷——即以視覺的「觀看」來象徵意識主體與意識對象的符合度，或者說相即性；而非以或

³²³ *TI*, 206.

³²⁴ *Ibid.*, 208.

³²⁵ *Ibid.*, 207.

³²⁶ *Ibid.*, 209.

³²⁷ 柏拉圖在《理想國》(*Republic*) 中描述了一群生來即被困於不見陽光之洞穴的囚徒的無知與固執，以及重見天日對於獲取真理的重要性。(*Republic* 514a-521e) 應該說，自這一比喻以降，西方哲學一直籠罩在這種「光學」中：絕大多數對於真理的追求，都被以一種訴諸視覺的方式來表達。比如「理型」、「直觀」等詞的詞源，再比如黑格爾之「貓頭鷹」的比喻，都隱含著視覺在其中所發揮的不可替代的巨大作用。

物理學、或生物學、或腦神經科學中的可實證對象來探討所謂之「光」與「觀看」的現代科學意義上的發生機理。

可見，列維納斯的「面對面」，或者說「神顯」，固然是一種具體的同「我」來照面的活生生的關係，它並不是「神」及其所征兆的絕對超越性與無限性本身，但它仍然不是可以被「我」完全把握的觀念對象。甚至，我們可以說，「面對面」與「神顯」，就是無限以他人之在場的方式，對於自在且自為之「我思」的直接質疑³²⁸——「他人的在場/呈現或表達，所有含義的根源，並不是像一種智性本質那樣被觀照……表達與面容溢出形象，形象總是內在於我的思想，猶如出自於我」³²⁹、「面容的在場意謂著一種不可化約的命令——一種要求——它要求意識之有效性的停止；通過面容，意識變成了問題」。³³⁰因此，實際上也正是在這種不可被訴諸於「觀看」的對於「思」的不滿與質疑中，列維納斯通過「面容」，把作為「與他人之關係」的「宗教」對於他異性的開啟，與訴諸於視覺的「藝術」，以及建基於存在論基石上的「神學」嚴格區分了開來。確實，「神學」與「藝術」，在我們生活的世俗世界裡面，往往被視為具有啟示無限性與激發超越性的重要載體。但在列維納斯看來，它們對於無限性、超越性以及他异性的理解與展示，非但不足以真正迎接他者，而且把「面容」付諸

³²⁸ 所謂「神」者，也只能通過「面容」來質疑「我」。如若跨過「面容」，列維納斯的「宗教」很快就會變成傳統的「神學」。關於這一問題，下文中會有進一步的分析。

³²⁹ *TI*, 331.

³³⁰ *EDE*, 195.

了存在論與「觀看」。正如其在《別于存在或超逾本質》中明言：「神學與藝術束住了不可追憶的過往」。³³¹

先來看「神學」。一般而言，所謂「神學」者，即「關於神的言辭」。³³²然則，正如康德於《純粹理想批判》一書向我們已經展示了的：超逾經驗時空與感知的範疇去談論「神」，只會得出悖論。³³³而列維納斯比康德更進一步，直接指出：把「神」付諸於「存在」與「觀看」，就是「在邏格斯中，主題化超越性」³³⁴；其中非但把「我」的意識凌駕於「神」的無限性與超越性之上，而且以「我」的利益訴求來要求「神」。正如我們所見，「神」的「存在」即便僅僅只是作為一種「純粹理性的設想」³³⁵，其可視性仍是一個巨大且不易抵制的誘惑。西方哲學史一再表明，當我們「把神視為彷彿是屬於存在或感知」³³⁶時，不但「思」對於萬事萬物的追溯有了最終的訴諸對象，而且現實生活中的倫理行為亦有了福德一致的，或者說「經濟」上的最

³³¹ *AQE*, 235. 在列維納斯哲思的語境中，「不可追憶的過往」指的是不為「我」之當下呈現的一種時間性，「面容作為面容」與「無限」即寄寓於這種時間性中。（可參見：*BPW*, 77）實際上，除了在當下被意識呈現、把握的時間，列維納斯對於隱而不顯的「過往」與「未來」，都採取一種積極的態度；因為「不可設想」與「不可追憶」中展露的乃是：意識的有限性與他異性的無限可能性。故而，當列維納斯看似如某些宗教所宣稱的死亡觀一般，認為「死亡不是一種否定」而是一種「神秘」時，他並不是在構想一個確實存在的天堂或地獄，而是在不可被化約的時間性中征兆著無限。參見：單士宏，《列維納斯：與神聖性的對話》，32。

³³² Markham, *Theology*, in *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, 193.

³³³ 康德，《純粹理性批判》，455-504。

³³⁴ *AQE*, 16.

³³⁵ 康德，《任何一種能夠作為科學出現的未來形而上學導論》，134。

³³⁶ *HAH*, 123.

終保障。譬如，在法國哲學家帕斯卡爾的著名「賭局」裡，「神」即使只是作為一種潛在的可能性的「存在」，祂仍是「我」最終能夠在特定意義上獲利的源頭。³³⁷故而，對列維納斯的哲思來說，不可化約於「我」的「與他人的關係」，完全不可被「我思」所拘束的無限性與超越性，絕不會允許「神」被「我」以「目光」掃視、衡量，甚至吞噬——「對於朝向神的目光來說，直接理解神是不可能的」³³⁸、一旦「進入相互的關係，神的神聖性就會消散」³³⁹、「神學粗魯地用存在論的語言來處理神與受造物的關係」。³⁴⁰

可見，列維納斯所述的「面對面」，既不是一種「我」與「神」之間直接對視的關係，也不是一種以「神」之「存在」為道德與福祉保障的於他人「面容」上的「神顯」。當列維納斯明確告訴我們：是作為「與他人關係」的「宗教」，而不是「神學」，支撐著所謂「面對面」這一形式時³⁴¹，他從一開始就沒有籌算讓「神」以可被直視的形式出場。用他本人的話來說，「面容」上的「神顯」，並非是「用來證明神的存在，而是在不可避免的時刻用來表徵神這個詞」。³⁴²一言以

³³⁷ Pascal, *Pensées*, 152. 概而言之，帕斯卡爾設置了這樣一個「賭局」：如果「神存在」，那麼人的福祉有所保障，至少不至歸於純粹的「偶然性」；但如果「神不存在」，那麼賭「神存在」的人也不會因此失去任何東西。故，在帕斯卡爾看來，相信「神的存在」，是一個雖未必「穩賺」，但至少「不賠」的「押注」行為。

³³⁸ *TI*, 76.

³³⁹ *EDE*, 204.

³⁴⁰ *TI*, 325.

³⁴¹ *Ibid.*, 79.

³⁴² *HS*, 130.

蔽之，作為「與他人關係」的「宗教」，是在「面容」的曲折迂迴中通過他異性與「我」對他者的責任來趨近「神」的，而不是直接在我們思想內部把握「神」。因此，對於「神學」完全持否定態度的列維納斯，在其所論述的「宗教」中，非但無須主體對於「神」具有「先天的洞察力」³⁴³，而且排斥任何形式的把表徵無限與超越的「神」置於「我思」中的「後天的經驗」：

一種訴諸於宗教經驗的宗教之思，據說已獨立於哲學；（但）因其建立在經驗之上，它指的是「我思」，從而完全與哲學連接在一起了。宗教經驗的「敘述」並沒有動搖哲學，也不能打破在場與內在性，其中哲學是斷然的完成。神這個已經進入哲學的詞，有可能源自宗教話語。但是，哲學——拒絕這種話語——它也已將它理解為一種由一個主題的命題構成的語言，即具有意謂之顯示的含義，即現在的顯示。而宗教經驗的承擔者不會接受任何其它意謂的含義。宗教的「啟示」已與哲學顯示同化了；甚至辯證神學都保持著這種同化……從一開始，一個宗教人士將他所經歷的事物解釋為一種體驗，他聲稱自己有經驗，他已經詮釋了神，在他的在場和內在性面向，在存在的意義上。³⁴⁴

³⁴³ Wach, *Sociology of Religion*, 14.

³⁴⁴ DQVI, 103. 值得注意的是：對於「經驗」一詞，列維納斯並不總是從「思」的一面來理解，它亦可指對於「思」的溢出：「與無限的關聯並不能用經驗的說法來表達——因為無限溢出思想無限的思。無限之無限性本身恰恰在這種溢出中產生，以致必須通過與客觀經驗的說法不同的說法來言說與無限的關係。但是，如果經驗恰恰意謂著與絕對他者的關係——就是說，與那總是溢出思想的事物的關係，那麼，與無限之關係就特別實現了經驗」。參

因此，列維納斯的不可「觀看」是一種徹底的拒絕，它不僅僅反對用肉眼去化約無限本身，而且也反對用一種內在化的靈性體驗去把握超越性與他異性——任何企圖捕獲「神」本身的主觀「經驗」，都只是「存在的反映」³⁴⁵；而其謂之「神」者，與「存在-神-學」(ontothéo-logie) 決然對立³⁴⁶。換句話說來說，列維納斯對於「神學」的不滿，並不是對某一種「神學」具體論述之具體內容的不滿³⁴⁷，而是對作為論述方式的「神學」本身的斷然捨棄。所以，在上述這樣一種特定的語境脈絡裡，列維納斯稱謂的「宗教」，其所宣揚的，其實是一種特殊的「無神論」(athéisme)——「神」從來沒有在「我思」中出場。當然，這個「無神論」絕不是說列維納斯要徹底否定「神」；恰恰相反，在他看來，在試圖把握萬事萬物的「思」中坦誠承認「無神論」，反而是「與神的真正關係的條件」。³⁴⁸唯有首先在「思」中宣佈我們佔有無限性與超越性的不可能，我們在現實行動中才會真正向他者敞開，從而遭遇絕對的他異性；而列維納斯所言的於他人「面容」之上的「神顯」也才會就此發生。

見：*II*, 10.

³⁴⁵ *HAH*, 32.

³⁴⁶ *DMT*, 142.

³⁴⁷ 比如，瑪卡姆（Ian Markham）在《神學》一文中，羅列了目前於信仰群體中的四種主要的神學傾向：「自由神學」(liberal theologies)、「後自由神學」(postliberal theologies)、「認同神學」(identity theologies)、「與特殊信仰傳統完全交疊的神學」(the one that most fully overlaps with theology in particular faith traditions)。參見：Markham, *Theology*, in *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, 203-209.

³⁴⁸ *TI*, 75.

再來看「藝術」。如果說，在「神學」中的這個「神」，以繞過他者之「面容」的方式、以相對抽象的存在論話語被「思」付諸於「觀看」的理型（形式）；那麼「藝術」的問題則在於：它以更為具象的可塑形態來直接描摹、展現甚至代替「神」與「面容」。啟蒙運動以來，尤其是在哲學上的理性主義、經濟與社會制度上的資本主義以及科學與技術之失控風險遭受廣泛疑慮的現當代，「藝術」被不少哲學流派與哲學家拿來啟示生命與生活的無限性與超越性：彷彿在「藝術」的張揚之中，一切皆有可能。比如赫伯特·馬爾庫塞（Herbert Marcuse）、西奧多·阿多諾（Theodor Adorno）等現代社會的知名批判者們，在二戰之後，他們幾乎就把「藝術」當作了解放主體、避免主體被資本主義、被理性與科技異化的關鍵性力量：

因為我認為——在這點上我與阿多諾的觀點特別接近——藝術、文學和音樂所表達出來的真知灼見，是任何其他形式所無力表達的。美學形式是一個既不受現實的壓抑，也無須理會現實禁忌的全新領域。它所描繪的人的形象與自然的形象不再為壓抑性的現實原則所束縛，而是真正地、甚至不惜以死相殉地致力於追求人的實現與解放……藝術是獨立於既定現實原則的，它召喚的是人們對解放形象的嚮往。³⁴⁹

確實，把「藝術」當作自由、當作趨於無限之最為合適的形態，並不僅僅是現代個別學人的妄言，它在近代哲學史、美學史上就有其不

³⁴⁹ 布萊恩·麥基，《思想家》，72-73。

容小觀的原生力。整個狂飆突進運動 (*Sturm und Drang*) 與浪漫主義運動都在訴說著「藝術」如何強而有力地從有限性與既定現實中突圍。即便是在康德哲學那裡，「藝術」也被歸屬於不限於認知的「天才」的事務。³⁵⁰彷彿在所謂「藝術」的世界裡，不竭的創造力不斷逾越出既定現實的限制而趨於無限。但是，我們應該不難發現，當「超逾存在的運動被固定於美」³⁵¹的時候，這其中的超越性所針對的並不是「我」本身，而僅僅是對理性認知與現成社會的不滿。換句話來說，在上述這些「藝術」推崇者的視野裡，「藝術」所帶來的這種超越性，其最終所落腳的仍是主體內在的絕對自由與無限。因而，在列維納斯看來，不管是作為觀眾的審美情趣，還是作為藝術家的創作活動，它試圖通過主體的內在性來賦予無限以具體形式的方式，都仍是一種訴諸於「觀看」的自由主體的譴妄——「藝術尋求給予事物面容，其偉大與荒謬之處都同時存在於此」³⁵²：

藝術乃是卓越的展示……一個純粹的主體，一種絕對的展出，甚至一種能夠掌握所有外觀的無恥，對於這些外觀而言，這種無恥是唯一且命定的……它為西方存在論提供了支援。³⁵³

可見，列維納斯所要求的超越性與無限性，不但要克服理性主體的認知形式，而且還要克服作為自由之主體中所有非理性的成分——

³⁵⁰ 康德，《判斷力批判》，150.

³⁵¹ *AQE*, 235.

³⁵² *DL*, 23.

³⁵³ *AQE*, 70. 列維納斯直言道：「藝術節奏的非人格化 (impersonnelle) 的行進，迷人且魔幻，是否已經取代了社會性、取代了面容、取代了說話」。參見：*EN*, 23.

質言之，克服主體的任何內在性構件對於他異的侵佔。因而，當列維納斯明確告誡我們：非但「神」，而且連「面容」也不可被直接「觀看」時，毫無疑問，訴諸於自由主體的「藝術」仍是其所要抨擊的對象。更何況，這樣一種美學或者說「藝術」觀，實際上完全沒有回答——如果離開外在於主體的現實境遇，離開他異性對於我們的反復衝擊，我們內在的訴諸於具象「藝術」的靈感與動力應從何而來。故而，對列維納斯來說，其實「藝術」與「神學」一樣，最終都沒有能夠真正打開無限與神聖的維度，都錯解了不可被直視的「面容」，反而把超越性、無限性與神聖性關進了形式與形象的桎梏中，從而滑向了存在論：

（面容）打開了無限自身的維度——由此終止了同一與我的不可避免的帝國主義。我們把面容稱為能夠直接，而且也是外在地向一個我呈現其自身的神顯。（因此，）面容不能被歸於一個可塑的形式，後者已然被它所顯露的存在離棄與背叛了，譬如顯示眾神形象的大理石雕像，而眾神卻早已不在場了。它也不同於一只動物的頭顱，在動物的頭顱中，存在於其禽獸的喑啞裡尚未接觸自身。在面容中，被表達者身臨于其表達之中，表達表達自身，總是保持其自身為所傳遞之意的主人。一種在其自身方式中的「純粹行動」，它抵抗著認同，並進入已知之物，以此給自己帶來幫助，一如柏拉圖所言，他自己說話。一張面容的神顯完全是語言。³⁵⁴

³⁵⁴ EDE, 173.

而這也就是列維納斯把「不被觀看」視為「不可追憶」，而馬爾庫塞等人則把「藝術」當作「美好的回憶」³⁵⁵、「天真的記憶」³⁵⁶的原因所在；他們之間的分野，最終還是「他者之外在性」與「自我之內在性」在美學上的分歧。

當然，正如不少評論者所發現的，對於「藝術」，列維納斯的態度其實並不始終一貫。³⁵⁷比如，早在《從實存到實存者》一書裡，列維納斯就把「藝術」之衝擊現實所帶來的「異域感」(exotisme) 視為某種突破存在論及建基其上的自由主體之「觀看」的可能性：

我們是這樣來理解當代詩歌和繪畫研究的：在藝術真實中力圖保存其異域感，從中驅除可見形式所依存的靈魂，解除被再現的對象的為表達服務的宿命。由此而來的是對主體的宣戰……只有當這種主體性不再自命為一種「觀看」時，它才可能是真誠的。³⁵⁸而在《別於存在或超逾本質》中，列維納斯更是把「詩」稱為朝向他者的運動。³⁵⁹其實，非但是「藝術」，包括具體如何言說「神」的問

³⁵⁵ Marcuse, *The Aesthetic Dimension: Toward a Critique of Marxist Aesthetics*, 73.

³⁵⁶ 馬爾庫塞不無詩意地論述道：「回憶並不是對天真爛漫的孩童時期、對原始人等等的記憶，也不是對一種黃金時代（這種時代其實從未存在過）的追憶。回憶作為一種認識的功能毋寧說是一種綜合，即把那些在歪曲的人性和扭曲的自然中能夠發現的支離破碎的東西重新組合在一起」。由此可見，主體的「綜合」，才是馬爾庫薩通過「藝術」要真正表達的東西。參見：Marcuse, *Counterrevolution and Revolt*, 70.

³⁵⁷ 劉文瑾，《列維納斯與「書」的問題》，33。

³⁵⁸ EE, 89-90.

³⁵⁹ Bruns, *The Concepts of art and poetry in Emmanuel Levinas's Writings*, in *The Cambridge Companion to Levinas*, 226. 另，把「詩」看作為藝術之最為重要的表達形式，是自亞里士多德《詩學》(Poetics) 以來的西方美學的一個傳統。

題，在列維納斯的論述中，看上去也並非完全前後一致——他在其較晚近的作品中，反復用到「論來到觀念中的神」(De Dieu qui vient à l'idée) 這樣一種看似完全觀念論的表述，甚至直接以此來命名其書。但當我們深入其具體的文本會發現，列維納斯並沒有推翻其對於「面容」之不可被「觀看」的論述。「藝術」與「觀念中的神」，實際上是在「語言和鄰近」(langage et proximité) 意義上，以一種與他者發生具體關係的語言問題的形態被復活的³⁶⁰——正如前述引文所示：「一張面容的神顯完全是語言的」。而這也正是我們下一節所要論述的重點：「面容」雖然不應該被以任何或抽象、或具象的形式「觀看」，但「神」透過現實關係中的他者之「面容」，會向我們說話，並要求我們聆聽。³⁶¹

二、「面容」在說話

承接上文的分析：「面容」是絕不可被視見的；但正如列維納斯在其「置位」與「揀選」中所表明的，現實且具體的生活是唯一會實際發生拯救的場域，「面容」無論如何都必須以某種特定的方式來出場。因而，在拋棄「觀看」中的絕對自由主體之霸權後，「面容之邀請我來到關係中」³⁶²，在列維納斯看來，乃是通過話語、通過實際被

³⁶⁰ *Ibid.*, 206.

³⁶¹ *EN*, 23.

³⁶² *TI*, 216.

講說著的語言而生發的——「面容在說話」(le visage parle)！³⁶³不同於可以被固定的具體視覺形象與抽象理型；所謂話語，在列維納斯的哲思脈絡裡，尤其是在《整體與無限》中，它完全是即時性、情景化的。它總是在「我」之外發出全然有別於「我」的聲響、提出朝向於「我」但只能歸於他人的要求。任何一聲呼喊中，「我」所持續的行動就必然會被打斷；任何一句要求裡，「我」之自私自利總需經受考驗。因而，在列維納斯看來，「話語並不單純是直觀或思想的變異」，它不是「我」內在的傳聲筒，其歷時性地蒞臨永遠在向「我」提出挑戰，並直接把「我」置於某種具體的與他人的聯結中。故，所謂話語，乃是「與外在存在者的一種原初關係」。³⁶⁴

然而，一方面是「神」的不可見——「神學」之本體論形態與「藝術」造就的具體「神像」都被列維納斯排除在了「神顯」之外，而另一方面則是話語的即時性、情景化——由他人在具體語境中向我呼喊、要求；那麼，如此一來，這是否意味著列維納斯之作為「與存在者之關係」、與「他人之關係」的「宗教」，其實只是一種完全世俗性的倫理關係呢？用某些評論者的話來說，列維納斯是不是「把宗教化約為倫理」了呢？³⁶⁵要回答這一問題，需要我們展開對於列維納斯「面容」具體「說了什麼」的梳理與分析；而這實際上亦即為本文

³⁶³ *Ibid.*, 61.

³⁶⁴ *Ibid.*, 62.

³⁶⁵ Zimmermann, Emmanuel Levinas, in *Religion and European Philosophy: Key Thinkers from Kant to Žižek*, 274.

對於列維納斯為何在「倫理學」與「形而上學」外，另需「宗教」來闡述「不構成整體性的同一與他者之關係」的回答。

第一，確如上文之所示，「面容」之為話語，在列維納斯的哲思裡，首先乃是一種他人的「呼告」(vocatif)。這種呼告，看上去乃是純粹倫理性質的：某人向「我」有所要說，「我」似應以傾聽的方式回應——這是一個倫理問題。然而，此中的關竅遠沒有那麼簡單。日本學者港道隆在理解這種呼告時，曾提到過一條非常有意思的詮釋路徑：列維納斯所言的他人之呼告乃是一種類似於奧斯汀（John Austin）所謂「語旨力」(illocutionary force)³⁶⁶的東西，它賦予語言內容以一種於具體現實情境中的施為力量；話語本身就是一種現實中的行為。應該說，港道隆的解說確實抓住了列維納斯所言之呼告者的某些重要特質。當他者向「我」言說什麼的時候，說的內容倒在其次，說話本身就是一種對「我」的要求。當「面容」作為一種「不可被表象者」³⁶⁷發出其聲響時，不管「我」選擇拒絕還是回應，其作為一種「懇求」³⁶⁸已經發生了。純粹的無視在邏輯與現實中都業已成為了不可能；即便在「充耳不聞」的態度裡，「面容」的呼告仍在持續地拷問著「我」的內在。也正因如此，任何一個呼告，其實也是一次來自他人的「質詢」(interpellation)³⁶⁹——質問著「我」，應以何

³⁶⁶ 港道隆，《列維納斯：法外的思想》，127。

³⁶⁷ *TI*, 70.

³⁶⁸ *Ibid.*, 73.

³⁶⁹ *Ibid.*, 65.

對待不可抗拒、不可化約的「面容」。尤其當饔飧不繼、孤寡鰥獨者向「我」發出呼告之時，「我」的責任更是不可迴避的。故而，在此其實已經非常明顯：列維納斯的他者不僅僅是一個於「我」而言的陌異者；「面容」中還有一股力量，在其訴諸倫理性的話語時，它成為了「我」不僅要面對，而且必須以尊重、迎接、負責任的態度把其置於高於「我」的地位來侍奉的強大力量。顯然，這業已不僅僅是「差異」所具有的力量了，在列維納斯看來，它乃是「神」與「神聖」的不可抗拒性——「神的話所交付的責任是不可拒絕的」。³⁷⁰因此在「面容」上實現的乃是「距離之外的神顯」³⁷¹，其於現實的社會關係與倫理要求中開啟著所謂之「神聖的維度」：

神聖的維度在人類的面容上打開。與超越者的關係——然而擺脫了超越者的任何控制——（它）是一種社會關係。正是在這裡，超越者、無限者，懇求著我們，求助於我們。他人的鄰近，鄰人的鄰近，在存在中是啟示的不可避免的環節，是表達著自身的絕對（亦即擺脫了任何關係的）在場之不可避免的環節。其神顯本身就在於用其在孤兒、寡婦、陌生人之面容的赤貧來懇求我們。³⁷²

第二，「面容」的話語，它還是一種徹底先於為人者之自由的絕對的「審判」。當「我」面對他者的呼告，尤其是當「我」面對饔飧不繼、孤寡鰥獨者對於「我」的懇求時，審判已經先於「我」的任何

³⁷⁰ HS, 215.

³⁷¹ TI, 54.

³⁷² Ibid., 76.

選擇發生了。正如本文第二章已經明確了的，被揀選的「我」，固然是自由的；但是，先於自由，「我」就已被揀選了。在此，在面對他人的懇求時，不管「我」如何選擇，一種「應該」已然在那裡通過他人的「面容」發聲。而這，恰恰就是審判，其作為「面容」之話語先於「我」之自由的充分彰顯：「在場是一種選擇與創始的處所；但在選擇之前，善難道沒有揀選好主體？這是一種我之責任的揀選，而我無法逃避它，並保持其獨一性」。³⁷³可見，作為「面容」話語的審判，最終乃是一種「我」之不可逃避的命運。而在這個意義上，正如我們對於呼告與質詢的分析：他者不僅僅是陌異性的，而且也是神聖性的一一他預先已經制定了法律、發出了命令。當然，這並不是說，列維納斯是在宣揚命定論。不論拒絕或接受「善/好」、不論無視或歡迎他者，這都仍是「我」的自由，這裡沒有命定的戲份。列維納斯所引領我們去關注到的「命運」，質言之，乃是責任的不可推卸性——即使那個向「我」發出呼告的他者、或某個飢民與「我」素昧平生。而這樣一種已經由「面容」之審判判定了的責任，在列維納斯看來，非但不是我們為人者被他者決定命運所要面對的悲哀處境，反而正是我們之為人者的真正幸運所在。因為，作為完全先於「我」的判決，它總是鞭策著「我」走向對於自身的不斷「超越」，而非「墮落」與「毀滅」。列維納斯說，「神是原告，對人而言，這是獨一的財富」³⁷⁴。其實不難理解，正如我們於現實生活中所見到的：真正讓我

³⁷³ DMT, 207.

³⁷⁴ ADV, 120.

們為之動容並令人欽佩的，永遠是處於賓格位置的作為「神」之「被告者」，他寧可「失去一切」、寧可放下「自我」，也仍會為他人去「受苦」、去「遭罪」，乃至「去犧牲」、「去救贖」³⁷⁵——可以說，無論何時何地，「捨我為人」永遠都是任何社會關係中的閃光表率。而這其實也是每一個為人者、每一個謂之「我」者，都可以趨於無限與超越的機會。因為，先於主體的選擇，我們每一個人都已經「在神的審判下」被「激發」了³⁷⁶；因為，在「面容」之不可逃避的審判中，每一個「我」也都已經被「揀選」為去實現「善/好」了；還因為，面對各式選擇，謂之「我」者，其實大多時候，不是不知道什麼是真正的崇高，「我」的問題往往只是，「我」是否要去且會去選擇崇高：

喊出「我」(Je)，——對於申辯於其中持續進行的不可還原的個別性的肯定——意味著擁有一個相對於諸責任來說具有優先性的處所，對於這些責任而言，沒有人能夠取代我，也沒有人能夠使我免除它們……申辯的人格特征即保持在我作為我在其中實現出來的這種揀選中。³⁷⁷

第三，於「面容」上的「神顯」，或者說「面容」的話語，還是一種於「我」而言的「教導」。³⁷⁸相較於「我」必須向他者做出回應的呼告，相較於「我」必須對他者擔負責任的審判，教導更側重於實

³⁷⁵ DMT, 188.

³⁷⁶ TI, 276-277.

³⁷⁷ Ibid., 275.

³⁷⁸ Ibid., 43.

現有限之「我」對於自身的超越。當然，不同於把教導看作是對主體之內在潛力的挖掘，列維納斯還原了教導的本意：授人以其未知，才是教導之所以成為教導的關鍵性要素。任何用心靈內在之潛能來模糊他異性的說辭，最終都無法在不斷追問中回答潛在性本身的來源問題，也無益於在教導中讓人學到東西。唯有正視他者乃是我們學習內容的來源，唯有聆聽「面容」的話語，所謂「我」者才有得以長進、得以趨向無限的可能：

外在性的神顯暴露出分離的存在者的那種至高無上的內在性所具有的缺乏……自由的內在性與那應當會限制它的外在性之間的矛盾，在向教導開放的人那裡達成和解。教導是一種話語，在這種話語中，老師可以把學生還不知道的東西教給他。教導不是像精神助產術那樣運作，而是持續地把無限觀念置入我之中。³⁷⁹

因此，「面容」的教導最終乃是回應呼告、實現審判的前提，因為只有教導得以成立，呼告和審判才不至於在「我」對自身之被揀選的無視中被遺棄。故而，教導最終揭示出了「面容」的另一極為重要的宗教性面向——話語是「以他者向我的啟示為前提」³⁸⁰的——而「啟示的超越性來自神聖的顯示，神聖的顯示又來自接受神聖之他人的話語」。³⁸¹因而，「啟示」，已然是對「預言」和「見證」的呼喚了。³⁸²

³⁷⁹ *Ibid.*, 196.

³⁸⁰ *Ibid.*, 70-71.

³⁸¹ *AQE*, 234.

³⁸² 關於「預言」和「見證」，我們將在下一節繼續展開分析。

由此，我們完全可以說，從「面容」之為話語的上述三個面向來看，列維納斯的「倫理學」與「形上學」所處理的之所以並不是一種沒有溫度與厚重感的純粹世俗性的關係，它的原因就在：所謂之「面容」的話語，它一直開啟著神聖的、宗教的維度。它讓最為廣義的所謂之「愛」³⁸³者與具體的「與他人之關係」有機地聯結了起來。如列維納斯本人所言：「鄰近與宗教：愛不只包括滿足饑餓，欲望不只包括滿足需求」，其學說的「全部新穎之處皆在於此」³⁸⁴：

面容不把自己昭示出來給人看。面容不是一個視覺景象。面容不是被看到的東西。我今天一開始就說面容不是一種知識。沒有關於面容的證據，而毋寧是有一種命令，在這個意義上，面容是一種受支配的價值。因此，你可以成為慷慨。從其它角度講，它是信仰的環節。信仰並不是一個關於神是否存在問題，而是相信沒有回報的愛是有價值的。³⁸⁵

故而，當我們回到上述之列維納斯寓「宗教」論述於其中的哲思之具體文本，其實我們就不太容易得出：他者及其無限性是否有可能會成為束縛「我」、壓迫「我」、以暴力待「我」的破壞性力量等疑慮。譬如，舉一反例來看：近年來，在學術舞台上頗為活躍的斯洛文尼亞（Slovenia）學者斯拉沃熱·齊澤克（Slavoj Žižek）在《鄰人與他

³⁸³ 列維納斯較為晚近的文本中，「愛」越來越頻繁地代替了原本由「慾望」和「愛慾」所佔據的位置——「神的話寫在他人的面上，在與他人的相遇中……正義出自愛……愛應該一直監管著正義」。參見：EN, 126.

³⁸⁴ EN, 90.

³⁸⁵ <道德的悖論：與萊維納斯的一次訪談>，於《文化與詩學（第一輯）》，205。

者怪物：倫理之暴力的托詞》（*Neighbor and Other Monsters: A Plea for Ethical Violence*）一文中，就以納粹集中營裡存在著協助法西斯殺害同胞的猶太人為由——這些人被稱為穆斯林人（Muselmann）——向列維納斯的哲思提出批評：這樣一種「零-位（zero-level）的鄰人」³⁸⁶，他們難道不是一種頗為兇殘的「無面容的怪物」（faceless monster）³⁸⁷嗎？而這種作為他者的「無面容的怪物」，其所體現的不恰恰是他性對於「我」的暴力？

在合宜的辯證法的悖論之中，列維納斯其所讚頌的他性所忽略的不是所有人類之同一的某些基礎，而是根本上的非人的他者性本身（inhuman Otherness isteslf）：人類的他性被還原為非人性，這個他者性最好的例證就是令人恐懼的穆斯林形象，集中營裡的活死人（living dead）。³⁸⁸

確實，在表面上，「劊子手有一張面容嗎？」³⁸⁹的問題，對於列維納斯的哲思來說，是尖銳的。然而，在前文論述的基礎上，當我們反過來具體地去看問題，其實這一系列的質問，在列維納斯哲思的語境中，並不是完全無解的。殺人的「怪物」可曾有呼告於「我」？殺人的「劊子手」可曾在對於「善」的確立中讓「我」進行自由選擇？「集中營裡的活死人」能成為一名真正的教授者嗎？如果他們能作為一

³⁸⁶ *Ibid.*, 161-162.

³⁸⁷ Žižek, “*Neighbor and Other Monsters: A Plea for Ethical Violence*”, in *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology*, 185.

³⁸⁸ *Ibid.*, 160.

³⁸⁹ EN, 123.

名教授者，那麼其所教授於、啟示於「我」的東西，真的絕對外在於有限之「我」嗎？還是說，其實無論是「集中營裡面的活死人」，還是「劊子手」，他們都只是一個「我」所認識到的特殊「身份」？而除卻這層「身份」之後（或之前），任何一個向「我」發出呼告、審判「我」、教導「我」、啟示於「我」的他人，難道都不該被「我」以無條件的「愛」、以負責任的行動待之？應該說，對於上述這些問題的答案，在列維納斯的哲思中，是明確的——而這也正是列維納斯嚴格把他者之「illeity」與「il y a」區分開來的原因³⁹⁰——因為，作為話語的他者之「面容」，對於「我」而言永遠都不會是一種暴力的壓迫，而暴力只會來自於匿名無聲的「il y a」對於具體活生生的人之人性的消解。當然，不同於對於「我」，他者對於他者的各式暴力以及他者之間的衝突，則是另一個有待以下章節解決的問題了。

三、「所說」與「言說」

不可置否，列維納斯把「面容」上的「神顯」訴諸於話語，其用意即在於超脫形式與形象的共時性，從而在轉瞬即逝的具體性與歷時性境況中讓他者保有其本身為絕對的他者，從而在這般遭遇性的關係中擊碎「我」的自足：

他人不是作為主題或對象向我呈現……在一種古老觀念論傳統中，語言的出現只是一個輔助因素、一種手段，通過它使嚴格來說是

³⁹⁰ Llewelyn, *Emmanuel Levinas: The Genealogy of Ethics*, 115.

發生在我們內部的事情讓外人知曉，或者是作為一種服務於內在思想的分析工具，或者是作為一個積累內在思想所取得的成果的倉庫而起作用。而在與他人的關係中，這種內在性馬上就破裂開來了，而語言就不只是一種對於相遇的可有可無的陳述。它就是這個遭遇事件本身……³⁹¹

但是，正如我們上一章展示的德希達對列維納斯的批評：語言總歸是一種必須運用「存在/是」的指稱活動。當我們運用語言在稱謂某種事物時，似乎不可能不發生對於其所指對象之具體性的消解，不可能不在存在論意義上把指稱對象凝固起來，把存在者凝固為「存在」。對於此，柯耶夫（Alexandre Kojève）在評論黑格爾時，就曾以非常生動的例子表明了這一點：

在《精神現象學》第七章中，黑格爾說所有概念式的把握都相當於謀殺……例如，當「狗」的意義（或本質）表現在感性實體中，這一意義（或本質）就是活生生的：這隻狗是現實的，它是一只會奔跑、會喝水、會吃飯的活著的狗。但當「狗」的意義（或本質）進入到「狗」這個詞中，它就變成了一個與通過它的意義而被揭示的感性實體不同的抽象概念，意義（或本質）被謀殺了：「狗」這個詞不會奔跑，不會喝水，也不會吃飯；在詞語中，意義（或本質）停止了生存；也就是說，它被謀殺了。這就是為什麼對經驗實在的概念把握就相當於謀殺。³⁹²

³⁹¹ HS, 57.

³⁹² Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, 372-373.

而如此一來，如果一切語言都只能是一種對於活生生事物的抽象再現的話，那麼被列維納斯寄予厚望的話語，就不可能真正使全然他異性的「面容」現身。極端來說，話一出口，「神」及其「面容」就會隱退。故而，為回應語言表達中的這一所謂的「謀殺」問題，列維納斯在《整體與無限》之後的作品中，逐步把「所說」(dit) 與「言說」(dire) 區分了開來。³⁹³在他看來，把事物及意涵在語詞中凝固下來，只是「所說」的運作機制——而完全異於「所說」的「言說」才是其所要推崇的作為他者「面容」的話語。因為，一旦陷入所謂「所說」所設置的陷阱裡，存在論、觀念論與神學都將以此歸復其位：

存在把那個存在之他者的陳述包括在自身之內了，不正是由於所說對言說的那種支配嗎，不正是由於所說在其中被固定下來的神諭嗎？於是，超越性的破產，不就成為了一種神學的破產了嗎？這樣一種神學，它把超越性活動變成邏格斯中的主題，賦予超越的過程一個詞項，把它凝固成一個「幕後的世界」，並將其在戰爭和物質中所言說的東西安置起來，（這難道不就是）在其利益中的存在織就的不可避免的命運形態？³⁹⁴

對此，列維納斯承接其對於「宗教」之為「與他者之不構成整體性的關係」的判斷，他繼而以揭示「意識形態」(idéologie) 及其「巫術」(sorcellerie) 的荒謬來闡述「所說」所造成的問題。確實，正如不少學人往往把話語全然當作「所說」，宗教與宗教性也常常與「意

³⁹³ 英文文獻中，常把「所說」翻譯為「the said」，而把「言說」翻譯為「saying」。

³⁹⁴ *AQE*, 16.

識形態」以及「巫術」糾纏不清——更有甚者，把「存在主義」、「科學的人文主義」、「民族主義」等諸「意識形態」都視為具有鮮明宗教性的事物。³⁹⁵然而，在列維納斯的哲思脈絡裡，這一問題是極為清晰的：「宗教」之區別於「意識形態」，正如無限性之區別於整體性。

具體來說，以列維納斯的哲思觀之，「意識形態」與「宗教」在具體關係中的「置位/位置」相反，當它意慾實現其效力時，第一步即需：把其自身從話語發生的現實關係中抽離出來。尤其是在現代社會，列維納斯論述道：「上帝死了」³⁹⁶以及隨之而來的對於「人的抹除」，為「意識形態」登上歷史舞台提供了完備的條件。³⁹⁷並不難理解，「上帝之死」不同於其在「面容」上對於被直接「觀看」的抵制，它是一種對作為外在的無限性、超越性本身的根本上的否認；如此一來，正如本文緒論所闡明的，活生生的具體之「人」也就因此失去了立錐的土壤，變成了抽象的自由主體。由此，「意識形態」的面前，已然是一片空曠，因為一切意味著無限的他異性關係，已經被絕對的「我思」抽離至其抽象中了。無獨有偶，當代知名社會學家查爾斯·泰勒（Charles Taylor）在對現代社會之「世俗化」的分析中，也得出過與列維納斯具有一定相似性的看法。在泰勒看來，世界的「祛魅」（disenchantment）、「反結構（anti-structure）的崩潰」以及「高位時間觀（higher-times）的消匿」乃是當今這個世俗世界得以成立的

³⁹⁵ Smart, *The World's Religions*, 22.

³⁹⁶ 由於尼采的這句名言約定俗成把「God」翻譯為「上帝」，故此處不再把其改為「神」。

³⁹⁷ DQVI, 22-23.

三個重要前提。³⁹⁸因為，只有當異質性在「祛魅」中被剔除，一個趨於均質化的世界、一種自我封閉的結構才能從「反結構」與「高位時間」中被剝離。所以，不管是列維納斯，還是查爾斯·泰勒，他們都發現了此中問題的關竅：如欲形成某種封閉性的「所說」，也就是「意識形態」；那麼，從他異性中抽身而出乃是不可或缺的關鍵一步。因此，所謂「意識形態」，一言以蔽之：它乃是一種從「言說」中撤離的行動；並藉助於撤離，話語之意涵被凝固為某種絕對真理——「如果所說不能向言說還原，意識形態就不能與真理相互分離」。³⁹⁹

然則，僅僅停留在從「言說」與「面容」中抽身而出還是不夠充分的，作為「所說」的「意識形態」還需通過把自身「神秘化」來掩蓋其有限性，並樹立起作為絕對真理的權威。正如上文所示，從「言說」中抽身，固然為「凝固」提供了條件，但同時也意味著，任何一種「意識形態」，它實際上都處於一種無根的虛妄狀態。為此，「意識形態」需要通過特定形式，把自己神聖化。故而，我們看到，列維納斯對於「意識形態」的批判，往往與其對「巫術」之欺騙性的揭露聯繫在一起：「巫術，就是現代社會……其中每個詞都充滿了魔法的氣息……（它是）一種調控、一種意識形態」⁴⁰⁰、「一種掩蓋存在之本質」的「謊言」。⁴⁰¹確實，正如我們於當今現實世界所見，作為「所

³⁹⁸ Taylor, *A Secular Age*, 59.

³⁹⁹ *AQE*, 77.

⁴⁰⁰ *SS*, 107-108.

⁴⁰¹ *AQE*, 207.

說」的「意識形態」通過把自身「神秘化」的運作，最終完全把其自身鍛造成了排他性的話語；而置身其中的「信徒」，如同著了魔法一般，幾已不具備反思自身的可能性——正如齊澤克的解說：「意識形態呈現為一種幾乎自發的存在，成為了本能」⁴⁰²。它通過魅惑性的特定的「咒語」與「儀式」，把人封閉於其中。因此，在列維納斯寫作的諸不同文本裡，他都一而再、再而三地堅決反對把其「宗教」、「倫理學」以及「形而上學」引向「神秘主義/密契主義」(mysticisme)，引向或為魅惑的(enchanted)、或為隱秘的(occult)任何一種「神秘學」(esotericism)⁴⁰³：

面對面，與任何我們可能會認為充滿神秘的關係形成鮮明比照。在神秘關係中，一些與本源存在的事件不同的其他事件前來對這種呈現的純粹真誠性予以摧毀或升華；在這種神秘關係中，令人陶醉的歧義性前來對表達原初單義性予以豐富；在這種神秘關係中，話語變成咒語，就像變成宗教儀式和禮拜儀式的祈禱；在神秘關係中，對話者發現他們扮演的是一出在他們之外已經開始上演的戲劇的角色。而在面對面這裡，則寓居著倫理關係和語言的理性特征。沒有任何恐懼和任何戰慄能夠改變這種關係的率直性……語言每時每刻都打碎節奏的魔力，並阻止創造性的發揮。⁴⁰⁴甚至，列維納斯不惜冒著被有心者批評為社會達爾文主義（Social

⁴⁰² Myers, *Slavoj Žižek*, 71.

⁴⁰³ Hanegraaff, *Western Esoterism: A Guide for the Perplexed*, 4.

⁴⁰⁴ *TI*, 221-222.

Darwinism) 的風險，指出：「所有那些不能歸結於人之間的關係的東西，都沒有代表宗教的高級形式，而是代表著宗教的那種永遠原始的形式」。⁴⁰⁵因為，「偶像」的製造，以及用「人與凝固的崇拜對象的關係」來取代歷時性的、情景化的「人與人之間的關係」，乃是「所說」與「意識形態」全部魔法的奧秘之所在。

可見，不管是從「言說」中抽身，還是以「神秘主義」的方式把意義進行固化，列維納斯其實並沒有去不反對任何一種話語的意涵與內容。因為，從「言說」的角度看，任何一種話語的意涵，在具體的歷時性語境中，都有其得以成立的可能性。因此，列維納斯所反對的，乃是把內容與意涵進行凝固的「所說」活動本身，乃是「意識形態」中上演的把某一特定時空中的話語通過「神秘主義」塑造成「偶像」的劇本。譬如，列維納斯從沒有在絕對意義上，如海德格爾或其他社會批評家一般，持續否定過「科技」；在列維納斯看來，「只要幻像不要誤導我們」，只要不把科技奉為神明一般的「偶像」，它並非是該全然禁止的事物。⁴⁰⁶故而，我們完全可以此類推，不管是關於「民主」、「自由」、「市場」的話語，還是訴諸於「馬克思」、「博愛」、「性別平權」的話語，任何話在「言說」層面，它們都有其得以被說出且值得被說出的合理性；但與此同時，把任何話語固化為絕對的「所說」，推崇為金科玉律一般的「存在」，它們皆為荒謬！而這也正是列維納斯寓「宗教」論述於其中的哲思，反復強調把他者真正視為他

⁴⁰⁵ *Ibid.*, 78.

⁴⁰⁶ *SS*, 104.

者，讓無限與超越不受「自我」之限的主要用意所在。

也正因如此，回到前文已經反復提及的問題上來，在列維納斯的哲思脈絡裡：話語或「言說」，其首要功能就不在於用「存在/是」指稱事物——即便或許任何一句話不都不得不使用「是」這個謂詞——而在於致以問候；「言說」首先是一種「問候的方式」。⁴⁰⁷在讓他者真正保有其他異性與超越性的意義上，在不訴諸於「謀殺」指稱對象的意義上，列維納斯把「言說」的「問候」稱為「先於一切宗教性話語的宗教性話語」⁴⁰⁸，它致以鄰人與他者以絕對的真誠，而非以在言語中佔有任何對象為目的：

傾聽神聖說話，並不等於認識一個對象，而是處於與這樣一個實體的關聯之中……在話語中，實體既是陌生的也是在場的……⁴⁰⁹並不是所說的交流，這將立刻掩蓋且壓制或吸收所說，但言說卻一直開放其開放性，沒有藉口、托詞或辯解，表達其自身而不言說任何所說。言說言說言說自身 (*Dire disant le dire même*)，沒有將它主題化，但再次展露其自身……沒有任何所說能等同於言說的真誠，適宜先於真實的誠實、鄰近和超逾現在的誠實。真誠由此將是有沒所說的言說 (*Dire sans Dit*)，它顯然是一種「為了什麼都不說的言說」，是我就這種給予記號的舉動而給予另一個人的記

⁴⁰⁷ *EI*, 93.

⁴⁰⁸ *DQVI*, 123.

⁴⁰⁹ *TI*, 75-76.

號……它是一種承認的純粹透明性，承認負債（*dette*）。⁴¹⁰故而，在列維納斯看來，所謂語言問題，並不首先是一個「能指與所指」間的相即性的關係問題。不同於「所說」，「言說」不是用來為事物命名的，它是對鄰人的致意與問候。而在問候與致意中，「言說」使「我」不斷鄰近他人與無限，但從不以持有真理為目的：

言說就是去接近一個鄰人，「致意於他」。這並沒有在「意義給予」中耗盡，這些「意義給予」作為故事被刻寫在所說中的……毫無疑問，言說乃是交流，但它是作為所有交流的條件，是作為裸露。交流並不能被還原成真理的現象，以及作為心理因素的結合體而被接受為真理之真理的見證。⁴¹¹

甚至，與作為「所說」的「意識形態」對於意義的固化不同，在較為晚近的作品裡面，列維納斯更是把這種「言說」對於鄰人、對於無限的致意，稱為「預言」(*prophétie*)和「見證」(*témoignage*)。確實，一方面，「言說震動了那些在它之中先於一切思的東西」⁴¹²，不斷超出「現在」而趨近無限，從而成其本身為無所限之未來的「預言」。它在「別於存在」的意義上，總是「言說」著未被「所說」說出的東西，「以便把別於存在者從所說中撕裂出來」。⁴¹³因此，在實現作為「言說」的「預言」意義上，列維納斯極力鼓勵每一個處於與絕

⁴¹⁰ *AQE*, 223-225. 其中，「*dette*」一詞來自拉丁文「debitum」，其原意謂「欠債」，後從此意引申出「義務」、「職責」的含義。

⁴¹¹ *AQE*, 81-82.

⁴¹² *ADV*, 204.

⁴¹³ *AQE*, 19.

對他異的鄰人關係中的主體去做打破「我」之內在性、啟示他者之無限性的「先知」⁴¹⁴；並稱頌「先知」為「靈魂中的靈魂」⁴¹⁵，不斷將自身帶往「烏托邦的處所與無-處」。⁴¹⁶而在另一方面，在「神」與「面容」之「不可被追憶」的意義上，「言說」也是對「神」、對「無限之榮耀」的「見證」。⁴¹⁷雖然，即便是在「預言」與「見證」裡，「神的話仍舊是不在場的」⁴¹⁸；但是作為話語的「面容」的絕對他異性、鄰人之越出於「我」，這些都不斷提示著「我」：無限非但是「我」不可逃避的命運，而且是於「我」而言永遠的「開啟者」、「審判者」、「教導者」。在面對如此這般之無限時，也唯有以「見證者」的「謙卑與承認」⁴¹⁹，「我」才能真正發現那「於歷史和秩序中喪失了的前-歷史的、以及無-端（an-archie）之言說的蹤跡」。⁴²⁰

而行文至此，我們已然可以從兩方面做一個小結：第一，列維納斯的作為「預言」和「見證」的「言說」實際上業已顛覆了建基於「能指與所指」框架的結構主義語言觀，也從根本上否定了存在論哲學

⁴¹⁴ *DQVI*, 123-127.

⁴¹⁵ *AQE*, 233.

⁴¹⁶ *Ibid.*, 77.

⁴¹⁷ *BPW*, 103.

⁴¹⁸ *AQE*, 233.

⁴¹⁹ *Ibid.*, 233.

⁴²⁰ *HAH*, 124-125. 在此值得特別注意的是，列維納斯之開啟「異域感」的「藝術」在其「預言」和「見證」意義上的「言說」中回歸了。尤其是「詩」，它在列維納斯看來，乃是一種對於超越性與無限性的鄰近——「詩的世界是一種不與卓越之鄰近分離的世界，或者說，是一種對於卓越的鄰人的鄰近」。參見：Bruns, *The Concepts of art and poetry in Emmanuel Levinas's Writings*, in *The Cambridge Companion to Levinas*, 226.

之必須以「是/存在」作為本質性因素來面對事物的視角；在活生生的「言說」之中，一種新的對待事物的不是方法的方法（或者說方法論）幾近呼之欲出。當然，於此之中仍有不少具體問題需要列維納斯進一步來回答。比如，這樣一種雖難以避免用「是」這個謂詞，但其功用在於「問候」、「預言」與「見證」的「言說」到底具體會如何說話呢？它只是一種客套的打招呼？還是說，「言說」之中仍會有相對具體的「內容」？如果「言說」也是有實質「內容」的，那麼這個「內容」又如何確保自身不被「存在」與「所說」再次把握為魅惑的「意識形態」呢？第二，當列維納斯作為「與他之關係」的「宗教」，從其「揀選」、經「神顯」而行至「預言」與「見證」時，這樣一種宗教論述，已然構成了對部分只訴諸於制度性宗教(*institutional religion*)的宗教研究之巨大的挑戰。雖然，當代不少宗教學者都注意到了宗教性在各式人類活動中的普遍存在，但是如列維納斯這般完全把「宗教」與幾乎所有與「他人之關係」的活動——繁衍、家庭、倫理、形上學、法律、教育、藝術、意識形態，乃至日常的問候說話⁴²¹——都聯繫起來看待，是不為多見的。比如伊利亞德(Mircea Eliade)，他也認為：在現代社會裡面，即便是最純粹的「非宗教徒」(nonreligious man)，他們仍然以各種形式與宗教保持著一定聯繫，而其所謂「聖顯」(hierophany)者則更是「存在於任何地方，存在於心理的、經濟

⁴²¹ 在以下章節，列維納斯的「宗教」還將在政治、詮釋活動、哲學等領域中相繼發揮其不可替代的作用。

的、精神的以及社會的所有領域」⁴²²。但是，與列維納斯對於把「宗教性」蘊於幾乎所有人類活動的推崇不同，伊利亞德一方面默認著有一個曾經燦爛的充盈著宗教性的過往歷史，而另一方面卻把「非宗教徒」所體現的宗教性視為墮落（fall）⁴²³——它是「最為平庸的現代人的行為」⁴²⁴。而在格爾茨那裡，即便「宗教的角色可能會因差異化的時間、差異化的個體、差異化的文化而各有不同」，但它也必須擁有某種特定的「客觀性外觀」（an appearance of objective）⁴²⁵來表明身份。可見，列維納斯的「宗教」之為普遍的「宗教性」，在這些學說面前，仍是具有其極強衝擊力的。他在更為寬廣的視角裡，引領我們重新發現著或許已然被我們遺忘許久的「宗教」。

第二節 「蹤跡」：對「我思」的「爆破」

一、「時空錯位」中的詮釋

德希達在為哀悼列維納斯所作的《別了，列維納斯》（*Adieu: à Emmanuel Levinas*）一文中詳細回溯了列維納斯生前在米切爾-昂舍大街（Rue Michel-Ange）向他表明心跡的一段話：

是的，倫理先于且超逾存在論、國家、政治，但倫理也超逾了倫理。

⁴²² Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, 11.

⁴²³ Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, 201-213.

⁴²⁴ Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, 434.

⁴²⁵ Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 131.

一天……他（列維納斯）對我說：如您所知，人們常將倫理學描述成我的工作，但最終令我著迷的並非倫理，不僅僅是倫理，而是神聖，神聖的神聖性（la sainteté du saint）。⁴²⁶

確實，不管是「我之被揀選」、「他人的面容」，還是「見證與預言中的啟示」，列維納斯所謂之倫理並不立足於全然明晰的可見世界，更非某種囊括萬有之抽象原則的邏輯產物，其中隱伏著由「宗教」一詞所表徵的他者之超越性與無限性、隱伏著由其本人所坦誠的「神聖的神聖性」。但是，正如前述章節所示，列維納斯哲思在神聖的超越性、無限性與日常生活的可感性之間，遺留著巨大的張力。概而言之，如果列維納斯既要堅持最為徹底的超越性、無限性與神聖性，又要把絕對他者的話語落實於最為具體的可感事物與個體化的人及其間關係；既要實現對存在論絕對的斷裂，又不至於抹殺他者與現實世界、他者與「我」之間某種相對穩定的聯結性；那麼，列維納斯的哲思就必須在某種方法論層面上說明：無限、神聖、超越及絕對他者以何保持其自身的同時，能夠向世俗的「我」說話？換句話說，列維納斯之作為「預言」和「見證」的「言說」，到底應該如何說，才能保障「神聖之神聖性」既不會成為不聞人間煙火的囁語，也不會再次落入「所說」的陷阱而成為「意識形態」。

為解決上述這一問題，列維納斯在具體應用「神聖話語」⁴²⁷的實踐中，提出了被其本人稱為極具「冒險性」（risque）的所謂「時空錯

⁴²⁶ Derrida, *Adieu: à Emmanuel Levinas*, 15.

⁴²⁷ 列維納斯此處主要指作為猶太教經典的《塔木德》文本。

位」(anachronism) 的詮釋方法。⁴²⁸列維納斯認為，對於「神聖性話語」之詮釋活動應和現實中的具體脈絡、具體問題緊密相連，而不能被任何「所說」限制住「言說」的啟示性。即便是如對猶太人列維納斯來說具有絕對權威性的《托拉》(Torah) 與《塔木德》中的律法與論斷，在他看來，也不能以對待「意識形態」的方式待之。用列維納斯本人的話來說，所有在所謂經典上被記載的書面文字之「字面含義完全是能指，它還不是所指」⁴²⁹，而詮釋活動的意義就在於在活生生的語境中重新追尋這個「所指」，從而「去追求一種逾越，一個比自身更深刻的，趨向那不同於由意向性向意識所開啟的跨越自身之外的一種超越性」⁴³⁰。換言之，在列維納斯看來，對「神聖話語」的詮釋活動並不是去複述文本之中已經向意識呈現的字面含義，而應該去追尋文字在被閱讀時其所處現實脈絡中實現出來的蘊意。而經典文本的含義也由此成為無限的，因為其所要面對的實際語境是無限多樣、不可窮盡的。且唯有如此，不斷走出拘泥於字面含義的「教條主義」(dogmatisme) 的囹圄，不斷「喚醒新啟示的可能」⁴³¹，其所謂「宗教」者才是一個活生生的「關係」，而「神聖性的話語」也才不至於淪落為應束之高閣的抽象「所說」，進而成為能應對不同情勢的力量——趨近於無限性與超越性的力量：

⁴²⁸ *QLT*, 16.

⁴²⁹ *Ibid.*, 19.

⁴³⁰ *EN*, 81.

⁴³¹ *QLT*, 21.

聖經的本質是否已經脫離了讀者的歷史和命運，脫離了讀者獲取意義的方式，阻止他們根據所其好去閱讀？……（應該讓）文本延展超越傳統，正如小提琴的木架上的弦（超越小提琴的可見型態）！聖經具有不同於純粹文法分析之可獲得性的存在模式。在其中，歷史先在的寫作算計少於隨後的教導；靈感通過已被啟發之物得以衡量；一種破裂，從內在性的循環符號的共時系統中產生，從而淹沒前在的所指，別樣的意義開始使其自身傾聽詮釋，呼喚新的言說（dire）……⁴³²

《塔木德》行文風趣，簡潔明快，或冷嘲或熱諷，都致力於可能性，字裡行間保留了口傳和偶爾變為書面教訓的特點，因而有必要喚起人們對當下對話和論戰活動的關注，其中每一場討論都是各抒己見、眾說紛紜、歧異疊出，卻又毫不專斷。每一頁都在尋找衝突，期盼讀者的自由、創意和膽識。⁴³³

固然，正如引文所示，列維納斯這樣一種詮釋方法，主要是以猶太經典為例的。但是這並不代表，「時空錯位」只針對聖經與《塔木德》。正如列維納斯本人所坦誠的，「所有文字都是受到宗教啟示的啟發，而能成為文本的」。⁴³⁴因此，我們應該在作為「言說」之範例意義上來看待列維納斯著重於猶太經典文本的話語，而不應該就此

⁴³² HS, 174-175.

⁴³³ QLT, 13

⁴³⁴ ADV, 204.

認為其言其說只限於某一特定宗教。⁴³⁵如此一來，列維納斯稱道的這一「言說」、這種「時空錯位」的詮釋法，實際上徹底改變了整個語言在現實關係中的效力，它本身即同時實現了現實性與超越性的共生共存，或者說：越是具體的「言說」，越是把語詞置入新的「時空」，我們越是能趨近無限與超越的實現。故而，正是在這一最為具體、也最具有超越性與無限性的「言說」意義上，列維納斯關於語言的哲學思考也被稱為「哲學的哲學」，「根據這種哲學，哲學語言和語言一樣，都是歧義性的預言」⁴³⁶——「哲學與宗教的共存」，共同啟示出了「精神的孱羸」(veulerie de l'esprit)。⁴³⁷於其中，作為「時空錯位」的「言說」並不是要讓任何一種話語成為絕對的權威，也不是要讓既有經典話語紓尊降貴；它打破，乃至完全消解了尊卑之間界限，從而為「異彩紛呈」鋪平了道路。至此，我們可以回過頭來回答前文的問題：如果說在說話的「面容」、「時空錯位」的「言說」，它們都必須用「是/存在」來表達其意涵；那麼，這個「是/存在」，歸根結底，乃是被他異性的具體關係所決定的，而非與此相反——在其中，「存在」從存在論中的決定者、奠基人的身份，轉變為了被決定者。所以，從效果上來看，「言說」與「所說」的根本性區別，或者

⁴³⁵ 列維納斯坦言道，其所謂的這種啟示性的言說並不限於猶太民族的話語：「在諸民族語言中有一種神聖寫作的參與，在荷馬(Homère)和柏拉圖中、在拉辛(Racine)和雨果(Victor Hugo)、正如在普希金(Pouchkine)、陀思妥耶夫斯基(Dostoïevski)或歌德(Goethe)中，當然也在托爾斯泰(Tolstoï)和阿格農(Agnon)中」。參見：*EI*, 126.

⁴³⁶ Llewelyn, *Levinas and Language*, in *The Cambridge Companion to Levinas*, 136.

⁴³⁷ EDE, 190.

說對於「言說」具體如何「說」的問題，其關鍵都在於——它是否能夠激發（*inspiration*）話語在具體語境中的超越性意義，而非在意義的本源問題上糾纏不清：

我們會想知道，人，天生會說話的動物，是否首先是一種能夠被激發的動物、預言的動物。我們會想知道，書，其作為書，在成為文獻之前，是否是言說讓自身對註解開放並召喚註解的方式，在其中固定在字符中的意義已經撕裂了固定住它的結構……激發：從旨在表達的那種直接意義之下冒出另一種意義，它召喚去所聽到的聲音之外去聆聽，召喚一種極度意識，一種被喚醒的意識……信息作為信息，在意義作為意義中，在他人的面前，喚醒著傾聽不可拒絕的可理解性。⁴³⁸

當然，這也就意味著，列維納斯在前提設置上，就不認為任何語言有一個所謂的絕對意義的「源頭」可以被且應該被追溯、有個絕對正確的「本體」有待被發現、被獲取；為此，列維納斯用「無-端」一詞示之⁴³⁹——「關係——或者說宗教——超越了信仰與喪失信仰的心理學，它命令我以一種無-端的姿態（呈現）」。⁴⁴⁰所以，透過「時空錯位」的「言說」對於現實關係的徹底敞開性，「宗教」就不僅僅是對「與他人之關係」的一種羅列與描述，它還是一種具有方法論意

⁴³⁸ *ADV*, 136-137.

⁴³⁹ 列維納斯一般把「anarchie」一詞寫作「an-archie」，以此來表明其所謂「無-端」並不是一種絕對的「混亂」，而是對「開端」與「起源」的解構。

⁴⁴⁰ *AQE*, 261.

味的指引，而其所指的方向即為無源頭意義上的「無-端」與實現意義上的「多元」。⁴⁴¹因此，我們看到：在詮釋對於所謂「起源」與「本體」的反復拆解中，在「宗教」之為「無-端」意義上，列維納斯之說話的「面容」、其「言說」把我們最終引向了「蹤跡」(trace)。

二、「蹤跡」與「來到觀念中的神」

自「面容」在列維納斯哲思中出場以來，謂之「神」者就一直抵抗著被「我思」直接觀照、把握。應該說，在《整體與無限》大量使用「無限」與「有限」這類二元論色彩鮮明的詞彙脈絡裡，「神」確實處於一個相對尷尬的境地。一方面，列維納斯對於現實倫理關係的強調，使得所謂「神」者，總需以特定形態在有限性中展露其神聖性及其效力；而在另一方面，列維納斯對於整體性的警覺，又迫使他反復聲明朝向絕對他異性的「宗教」並非「神學」。然則，隨著「言說」的揭露，尤其是隨著「蹤跡」的露面，如前文所示，無限性、超越性、絕對的他異性與現實關係間的張力有了一個相對妥帖的安身之處。而此時，「神」一詞的這種尷尬境遇也就有了了解套的可能。

確實，「蹤跡」對列維納斯寓「宗教」論述於其中的哲學思想來說，是至關重要的。一方面，一個作為名詞的「蹤跡」，它既防範了存在論與本質主義對於列維納斯哲思的曲解——「蹤跡」並非「本體」，「蹤跡」之中「本體」不知去向；也有力地避免了虛無主義的侵

⁴⁴¹ 也正是在「無-端」意義上，正如緒論所示，列維納斯也把「宗教」稱為「前-起源 (pré-originelle) 的在先」。參見：*HAH*, 80.

蝕——「蹤跡」更非純粹的「無」，它於現實且具體的關係中發揮著其效用。而在另一方面，「蹤跡」之中更孕育著豐富各式動作的生發：「蹤跡」意味著「留下」，也意味著「抹去」；它意味著對於留下蹤跡者的某種隱約地「顯露」，它也同時意味著前者絕對且徹底地「隱匿」。一言以蔽之，「蹤跡」在現實與超越間似乎達成某種展現並跨越其間兩歧性的可能與張力、「蹤跡」也讓我們於說出某種確定性的同時有了繼續保有他異性的可能、「蹤跡」更是在斷裂的時間中讓無限本身得以續繼⁴⁴²：

從面容中而來的超越意謂著蹤跡。在蹤跡中，所指與意義並不相契……沒有記憶能夠跟上過往的蹤跡。它是無法追憶的過往或者來世，其意義並非過往的陌異者。來世完全是時間的不可逆性，是過往的源頭與庇護，蹤跡意謂著對存在的超越。⁴⁴³

無限抹去其蹤跡並不是為了欺騙遵從它的人，而是因為它超越了現在對於我的號令，因為我不能從其號令中將其化約。命令我的

⁴⁴² 列維納斯的「蹤跡」，很大程度上受到了德希達對於「延異」之論述的啟發。德希達認為：「延異使意義的運作及運行變得可能，但其條件為每一在場的元素都要跟其自身外的其它事物發生關係，從而令其自身保存著過去的元素所余留的記號，而它自身已經被它與未來的元素關係所標記和浸染；這浸染的蹤跡，與被稱為未來的事物相關，但也與所謂過往相關，最終更因著現在與非現在，以及絕對他者的關係，構成了所謂的現在：也就是說，作為非現在的過去和未來，絕對不可能是一種現在。現在與非現在，兩者之間必須有一段間距，現在才會成為現在，但這個構成現在的間距本身必須同樣地把現在本身切割，沿著現在的邊界，把以現在為基礎所思考出來的一切形而學的語言以及每一個存在切割開來，特別是存在中的實體或主體」。當然，所不同的是，列維納斯的「蹤跡」在背後潛伏著神聖。參見：Derrida, *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, 142-143.

⁴⁴³ EDE, 198.

無限既不是一種直接行動，也不是一個主題，如同僅僅回顧性地由自由統治。這種來自面容的迂迴，以及被視作在蹤跡之謎（énigme）中的迂迴，我們稱之為他性。⁴⁴⁴

故而，列維納斯在《整體與無限》之後的作品中，藉助於作為「面容之迂迴」的「蹤跡之謎」，得以說出了「無限的觀念，也就是神的觀念」⁴⁴⁵——「神」藉此得以「來到觀念中」。當然，正如上述這些曲折的表述所示，其實「來到觀念中的神」仍不是「神」本身的紳尊降貴，這一表述對於列維納斯來說，乃是「神」通過其「蹤跡」的歧義性、通過「謎」對於「我思」權能的「爆破」（éclatement）與「顛覆」（subversion）⁴⁴⁶而發生的：

除了與神或通過神經歷的冒險中發生的自我裂變之創傷……超越本身就是為了打斷其自身的統治與監管，其現象性。它需要謎的閃爍和歷時性，這不僅僅是一種危險的確定性，而是打破了先驗的據為已有的統一，（在據為已有中）內在性總是勝過超越性。⁴⁴⁷因此，「來到觀念中的神」一如「無限的觀念」，仍然是一種否定性的表達：所謂「神」者，永遠是對於「思」的滿溢（surcroît）⁴⁴⁸；它持續強化著「無-限/不-受限」中的「無/不」（le in de l'infini）對於「我

⁴⁴⁴ BPW, 119.

⁴⁴⁵ Ibid., 157.

⁴⁴⁶ DMT, 141

⁴⁴⁷ DQVI, 127.

⁴⁴⁸ EDE, 196

思」的不滿。⁴⁴⁹所以，「作為宗教的思」⁴⁵⁰，或者說列維納斯藉助「蹤跡」所直接說出的這個「神」，並不是一個可作為存在論意義上的推論起點的源頭⁴⁵¹——「可以有一種關於神的話語」，但這種話語只能從「面對他者的面容」、從「宗教性的具體情景」出發。⁴⁵²一如前文所明確了的，毋寧說，這個「神」意味著「無-端」。

因此，在此我們已然可以回過頭來說：列維納斯所論述的「蹤跡之謎」、「來到觀念中的神」、「作為宗教的思」⁴⁵³，在方法論層面，實際上業已意味著對於現象學傳統的某種超越：

對神的敬重要求一種差異，這種差異不同於區分了體驗的被主題化或再現化的差異，這種敬重在意向性之中得到了恢復。人們求助於一種地平線宗教的概念，並繼續留在人的大地上，為了在世界上確立位置，這種視域性宗教取代了直指天空的垂直線，因為正是從世界出發，人們才得以繼續思考人類自身。⁴⁵⁴

眾所周知，現象學運動以「面向實事本身」(Zu den Sachen selbst) 為口號的。然，一如我們於本文第二章所示，雖然學術界對於何為「實

⁴⁴⁹ *DQVI*, 110-111.

⁴⁵⁰ *BPW*, 155.

⁴⁵¹ 雖然列維納斯一直引用笛卡爾在《第一哲學沉思集》中對於「神之存在」證明，以此來說明「神」之為「無限」對於「我思」的溢出。但是，實際上，笛卡爾的「神」最終是奠基性的，其「存在」是整個世界具體的其它事物之存在的基礎。參見：馮俊，《法國近代哲學》，47；馮俊，〈評列維納斯的倫理學〉，於《列維納斯的世紀或他者的命運》，43。

⁴⁵² *BPW*, 29.

⁴⁵³ *Ibid.*, 155.

⁴⁵⁴ *EN*, 86.

事」的爭論不曾間斷過；但現象學家，他們似乎一直自限於某種「自身給予性」迷思中、一直自限於往復返回其「開端」的情結裡面。

在現象學創始者胡塞爾看來，「作為嚴格科學的哲學」是一種尋求絕對「開端」的哲學——「是一門關於真正開端、關於起源、關於萬物之本的科學」。⁴⁵⁵故而，當其確立起「自我意識之首要性」⁴⁵⁶之後，他人與他異性問題一直是其學說中一個揮之不去的陰影，用德希達的話來說——「被動發生問題……不斷糾纏著胡塞爾」。⁴⁵⁷尤其是，當他人必須藉助於「我」內在的「移情」(Einfühlung)⁴⁵⁸與「結對」(paarung)⁴⁵⁹才能在「生活世界」中出場時，當「所有為我而存在著的東西都只能從我自身中，從我的意識領域中獲得它的存在意義」⁴⁶⁰時，訴諸於「我」之「自由」的「自我學」⁴⁶¹，似乎只能是胡塞爾不可避免的宿命：

胡塞爾的現象學，在終極意義上，乃是一種自由的哲學，關於那種作為意識而完成的並為意識所規定的自由；這種自由不僅僅是一個存在者的活動特徵，而且是在存在面前被設想出來的，存在也正是通過與這種自由的關係而被構造……人能夠通過現象學還原

⁴⁵⁵ 胡塞爾，《哲學作為嚴格的科學》，68-69。

⁴⁵⁶ PH, 98-99.

⁴⁵⁷ 德里達，《胡塞爾哲學中的發生問題》，244。

⁴⁵⁸ 胡塞爾，《第一哲學（下卷）》，106/ 246。

⁴⁵⁹ 胡塞爾，《笛卡爾的沉思》，153。

⁴⁶⁰ 同上，205。

⁴⁶¹ 胡塞爾，《第一哲學（下卷）》，244。

而絕對地與自身一致，並由此重新獲得他的自由。現象學不僅僅是回應人對於有著絕對基礎的知識的需求：這種需求服從於那種表達要成為一個我并（在與存在的關係中）成為一種起源的要求的自由。⁴⁶²

而在海德格爾那，尤其是在後期海德格爾關於「詩」與「思」的論述中：雖然，他已經在某種程度上修正了其前期哲學中把存在者之「存在」視為「最普遍」的「自明的概念」⁴⁶³之提法，不再以「概念」的方式來把握、理解「存在」。甚至，在其轉向「語言」問題的思考後，海德格爾把「思」稱為了「訊問」⁴⁶⁴，而「詩人」作為「未來者」不斷開啟著「別樣的開端」(other beginning)。⁴⁶⁵但是只要「讓存在本身去是」仍是其堅守的原則，那麼其「思」與「詩」都仍將是非對象性的。⁴⁶⁶而在其一直都極為模糊的對於「共在」的各種表述中——「那種入於遙遠的能聽才使得作為自身的此在喚醒對共同此在的應答」⁴⁶⁷——「此在」仍是對於「共在」的主動「喚醒者」。

因此，列維納斯之「無限觀念」、「作為宗教的思」以及「來到觀念中的神」對於上述現象學家的逾越是根本性的。對在胡塞爾和海德格爾意義上的「現象」而言，「神的顯現」確然會引發「現象的混

⁴⁶² EDE, 49. 譯文參考李瑞華之中譯，略有調整。見：柯林·戴維斯，《列維納斯》，49。

⁴⁶³ 海德格爾爾，《存在與時間》，4-5。

⁴⁶⁴ 海德格爾爾，《形而上學導論》，140。

⁴⁶⁵ Heidegger, *Mindfulness*, 377.

⁴⁶⁶ 孫周興，〈一個非對象性的思與言是如何可能的？〉，於《后哲學的哲學問題》，310-336。

⁴⁶⁷ 海德格爾爾，《路標》，204。

亂」；而在以「自身給予性」為標準的視角來看，「蹤跡」更是一種「非現象」。⁴⁶⁸然而，正如列維納斯於其批評胡塞爾中所示的：如果現象學的要旨並不在於「意向性的自我構造」，而在於「意向性」把「任何意識」帶向「關於並非意識的他物的意識，關於其意向性相關物的意識」⁴⁶⁹的話，如果「意向性概念的關鍵不在於它的客觀性，而在於它的方向性」⁴⁷⁰的話；那麼，「蹤跡之謎」、「無限的觀念」與「來到觀念中的神」恰恰是對「意向性」之「方向性」最好註解。因此，關於列維納斯是否為現象學家的爭論，其中關鍵的問題不在於「是不是」，而在於怎樣去理解現象學的歸旨。如果說，做現象學研究的目的在於實現自由，重新確立萬事萬物的根據，那麼列維納斯必然站在這種「現象學」的對立面；但如果說，現象學意味著，「我」必須面對「我」之必須面對者，意味著「我」應在不斷趨向無限中實現對自身的超越，那麼列維納斯就會是這種「現象學」的絕對簇擁者：

在其最為廣義上而言，現象學這個術語超越了對本質的觀看，超越了太過關注本質的本質直觀。對其自身的一個根本的、固執的反思，一種不被自發性和既成的呈現所蒙蔽並尋求和描述其自身的我思——帶著對被理所當然地塞給知識的東西的極其不信任，一種構建世界和對象但其客觀性實際上阻塞和妨礙了注視它的目光的我思。人們必須將思想和意向總是從這個客觀性追溯到它們

⁴⁶⁸ 楊婉儀，《死·生存·倫理：從列維納斯觀點談超越與人性的超越》，188。

⁴⁶⁹ HS, 208.

⁴⁷⁰ 尚傑，《從胡塞爾到德里達》，247。

所投向的卻被客體性模糊並使人遺忘的整個視域。現象學是重新喚起這些被遺忘的思想和意向；完全的意識，是返回到被誤解的暗含著的在世界中的思想意向。對真理來說，徹底地反思是必要的……不僅僅是要回答「是什麼？」的問題，而且回答「如何是什麼？」以及「是什麼有什麼意義？」的問題。⁴⁷¹

因此，列維納斯之「宗教」，其在方法論層面所提供的這種「面向實事本身」的「言說」，其最終落腳點，仍然是徹底的「自我反思」。

當然，這樣一種落腳於作為「蹤跡」的「言說」、這樣一種全新意義上的現象學，也為宗教現象學在強調宗教之中的「獨具一格」因素同時，提供了具體實現反化約論的方法。比如，雖然上文提到的伊利亞德也一直強調宗教中的神聖之不可化約性：

宗教現象只能在其自身的層次上如實地被把握，也就是說，只能把它當作宗教的東西，才有可能去認識它。試圖通過生理學、心理學、社會學、經濟學、語言學、藝術或其它任何研究去掌握這個現象的本質皆是虛妄的；這樣做，只會丟掉其中獨特且不可化約的因素——也就是其神聖性。⁴⁷²

人類能夠感受到神聖，是因為它（神聖）能自我顯明（manifestation）、自我展示，從而與俗世完全不同。為了命名神聖的顯明行為，我們提議用「聖顯」這個詞彙……也就是說，其意為某種神聖的東西向我們展示它自己。這應該可以說——從最原始的宗教到最發達的

⁴⁷¹ EI, 25-26.

⁴⁷² Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, xii.

宗教——它們的歷史都是由大量聖顯所構成的，都是通過神聖實在的自我顯明構成的。⁴⁷³

但由於缺少方法論上對於「蹤跡」的發現，他一直在「聖與俗」、在神聖本身與具體展現神聖的樹木、石頭……等具體事物間徘徊、踟躕。應該說，唯有在「蹤跡」之特殊意義上、唯有在列維納斯之「面容的神顯」意義上，宗教才能既保全其本身之為「活生生的」⁴⁷⁴的同時，還不失其為絕對的「超越」。⁴⁷⁵



⁴⁷³ Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, 11.

⁴⁷⁴ EDE, 194.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, 198.

第四章 前往「應許之地」：從戰爭到倫理國家

誠如緒論所示，列維納斯相對成熟的哲思，在很大程度上是由純粹的政治活動導致的暴虐所觸發的。因而，從反省、防範此類暴虐再現的角度出發，列維納斯寓「宗教」於其中的哲思、其無限趨近並回應他者之「面容」的倫理訴求，包括他推崇的於「蹤跡」中展露出來的「言說」，毫無疑問都是具有顯明的政治指向的。賴俊雄在《回應他者：列維納斯再探》一書中分別從「第三方臨近性政治」、「言說的抵抗政治」、「時間的救世主政治」三個層面，把列維納斯相關於政治之所述的主旨歸整為：「抵抗任何企圖化約他者的意圖及概念化自我成整體的自戀慾望」。⁴⁷⁶而這也就意味著，列維納斯之於政治議題的關切，乃最終出自其向他者負責的倫理學。換句話說，一個合宜的對待他者之「面容」的倫理態度與倫理關係，是其論述政治生活與政治原則的歸依。

然則，當列維納斯在《自由與命令》(*Liberté et commandement*)一文把抵制暴力政治、朝向他者的運作徑直歸功於「宗教」時⁴⁷⁷，當其在《整體與無限》一書中直接把「宗教」與「追求平等」、「確保幸福」、「美化鬥爭」的「政治」對立並置時⁴⁷⁸，尤其是當其聲稱以色列

⁴⁷⁶ 賴俊雄，《回應他者：列維納斯再探》，53-80。

⁴⁷⁷ <自由與命令>，於《耶路撒冷的艾希曼》，313。

⁴⁷⁸ *TI*, 58.

國實存的理由乃是「宗教」⁴⁷⁹，而「神聖」一詞又緊緊鑲嵌在列維納斯的國家論述中時，問題遽然趨向了複雜。雖然列維納斯所謂的「宗教」並不是傳統意義上的「神學」，雖然其關倫理的論述，尤其是其說話的「面容」幾已浸透於作為與他人關係的「宗教」。但是，我們仍不禁要問，在政治議題中如此堂而皇之地訴諸於「宗教」，難道列維納斯在此稱謂之下，從未設想或試圖恢復過一種政教合一的政治形態？而在啟蒙運動之後，不管以何種形態示人的「宗教」，它是否仍有在公共領域置喙倫理、政治的可能性與可行性？換言之，這樣一種政治論述，在近現代民族國家、民主國家從理論到實踐上都大獲全勝的二十世紀明火執仗的出現，其底氣何在？它又能為當今世界繁蕪迷離的政治生活啟示什麼、貢獻什麼呢？

第一節 抵抗暴力政治：作為「宗教」的「社會關係」

一、由「戰爭」引發的「目的論」與「末世論」之辨

在《整體與無限》一書的開篇，列維納斯就用不容質疑的口吻寫下了這樣一個句子：「存在顯示為戰爭」⁴⁸⁰；並花費了大段篇幅來說明存在論與「戰爭」的內在關聯⁴⁸¹。由此可見，對列維納斯來說，「戰爭」與「存在」互相牽扯著的關係問題，是其哲學運思中一個重要焦

⁴⁷⁹ *DL*, 306.

⁴⁸⁰ *TI*, 5.

⁴⁸¹ *Ibid.*, 6-7.

點——事實上也是其政治論述的切入點。但是，這裡的「戰爭」到底何意？它能代表政治問題的全部嗎？「戰爭」又為何，以及通過何種方式與「存在」相涉呢？當然，從象徵或隱喻的角度來看，問題似乎並不複雜：這裡的這個「戰爭」乃是一種對於存在論運作模式的具象表述——一如列維納斯在各種不同作品中反復申述的——當世間萬事萬物皆是「存在」、皆由「存在」時，「存在」對於「存在者」的優先，「存在者」向作為普遍性、向作為中性之「存在一般」(*l'être en général*)⁴⁸²的還原，是一種絕對匿名的抽象性對於具體的活生生事物之意涵的侵吞，歸根結底，是一種對於他者及其無限他異性的取消與磨滅。而在這個意義上，列維納斯由「戰爭」開啟的政治論述，亦為一個隱喻，它於存在論內部，或者說在觀念論內部象徵著意識主體對於對象及萬有的征服活動。

但是，在《整體與無限》的這個開篇，列維納斯首先訴諸的並不僅僅是這種象徵意義上的「戰爭」，他直指的乃是在現實中真正發生著的殺死人、無情吞噬著具體生命的「戰爭」。當他在該書明確論述道，在「戰爭」中，「人們扮演著那種他們在其中不再能夠認出自己的角色」⁴⁸³之時，「戰爭」實際上成為了存在論被付諸於實踐的最為具體且最為直白的實現形式。因為，在現實的「戰爭」裡，「我」並無必要被辨認出來，而他人亦無須是一個向「我」呈現其姓名的存在者；所有的參與者，都以一種接近純粹的「存在」的形態被投入了其

⁴⁸² *EE*, 17.

⁴⁸³ *TI*, 6.

中；「存在或不存在」⁴⁸⁴，是互相屠戮中唯一且終極的主題。也正在這個意義上，就列維納斯而言，與其說是存在論賦予了一種論說「戰爭」的方式，毋寧說是「戰爭」把存在論的內核揭示了出來——「幻象的帷幕燃燒起來了，作為純粹存在之純粹經驗的戰爭爆發了」。⁴⁸⁵

可見，在列維納斯的語境中，「戰爭」不僅僅是一個隱喻，它首先是一個真實世界中的極端政治事件，在其中，倫理與道德經受著最為嚴峻的挑戰——「戰爭不僅是道德所經歷的諸多磨難之一（最大磨難），它還陷道德於荒謬」。⁴⁸⁶因此，列維納斯並不是從純粹的本體論問題出發，從某種先天理論來推演現實的倫理與政治問題，彷彿理論與現實間有一個需要跨越的溝壑；恰恰相反，列維納斯的哲思，不管是其批評的存在論，還是其心所向的倫理學，本身就是一種直接浸入於現實生活中的具有倫理指向的邏輯取徑——一如前文所述，「戰爭」的實質與歸旨，直指「存在」。當然，「戰爭」並不限於殺戮，其之於道德的挑戰，還在於它是一種最終導向純粹「存在或不存在」問題的一系列備戰行動。在列維納斯看來，「戰爭」的準備與動員就是一種向整體性、向同一性、向作為最為嚴酷的「秩序」聚攏的行為，它於其中「創建出一種沒有人能與之保持距離的秩序」。⁴⁸⁷正如我們於現實所見，愈是宣揚「戰爭」威脅，愈是營造「備戰」的

⁴⁸⁴ 戲劇《哈姆雷特》(*Hamlet*) 第三幕開篇有這樣一個名句：「To be, or not to be, that is a question.....」；但這個句子往往在個體命運的生存層面被解讀並運用。

⁴⁸⁵ *Tl*, 5.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, 5.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, 6.

緊迫感，某種整體性與同一性的政治秩序就愈是鮮明；無論是以何種意識形態的名義實行之，終亦無法掩蓋「戰爭」的實質與終極訴求——在「戰爭」陰影下，任何政治理念下的同一化運作，都是為了以便於導出磨滅存在者間差異的存粹「存在」。

因此，我們完全可以說，對列維納斯而言，所謂之政治問題，從其對於「戰爭」的分析來看，從一開始就不能與現實運作著的存在論的邏輯相互分離開來。只要兩者之中的任何一方仍在運作，那麼另一方就仍有延續並發揮其效用的可能。可見，避免、譴責、遏制任何一次在某時某地發生的被參與者永遠稱之為「正義」的「戰爭」固然重要，但切斷「戰爭」得以運行的存在論邏輯，更是不應被倫理學所忽略的關鍵問題。⁴⁸⁸也正是基於這一原因，在《整體與無限》中，列維納斯提出了一個看似頗為突兀的觀點：傳統的貌似訴諸於理性之構思的政治及其原則，非但不是「戰爭」的對立面，而且仍停滯於顯現為「戰爭」的存在論。乍看起來，這確是一個非常弔詭的論點——難道出於理性的普世性諸原則，不正是對於非理性殺戮的遏制？難

⁴⁸⁸ 當我們在本文緒論強調，列維納斯的哲思與其現實關懷呈現一種既相互滲入又相互分離的狀況時，實際上已經預示了此處列維納斯對「戰爭」與「存在」關係的分析理路：既不為具體某次「戰爭」所限所拘，從而忽略了作為「戰爭」實質的「存在論」運作邏輯；也不倒向所謂的「本質主義」的思維方式，把「存在」從現實「戰爭」的具體性中抽離提取出來，從而把「戰爭」與「存在論」的「同一化」視為兩個分屬於不同領域的對象。應該說，這實際上也是列維納斯哲學的一個重要特質，即：凸顯內核邏輯於諸事件、行為及其各層面的運行方式與效用，但不過度區分學術性的諸領域。正如我們前文所示，在列維納斯的學說中，並沒有一個界限明確的倫理學領域，一個形而上學的領域，一個宗教學的領域或一個美學領域；同樣的，在這裡，列維納斯也沒有在傳統形而上學與政治學的區分意義上來看待「存在論」與「戰爭」的關係。

道出於理性的協同與共識凝聚，不正是對於暴力衝突的預先調節？難道始自於理性、協同及共識，並歸於理性、協同與共識的政治活動，仍是一種訴諸於純粹「存在或不存在」的暴力行為？

從列維納斯對存在論的揭示來看，上述問題的答案是明確的：政治，是「戰爭」的預備，也是「戰爭」的延續——即便以理性之名行之。⁴⁸⁹為此，列維納斯特別引入了「目的論」這樣一個概念。在他看來，整體性與目的論是一對相輔相成的事物。不難理解：唯有當萬事萬物被歸屬於共同的目的，或者說目標時，一種整合意味的整體性才有可能被賦予。因此，任何整體中都天然潛藏著目的論；而任何名目下的目的論，亦都必然發生著程度不一的整合，或者說系統化的行為。比如，民族主義的聚合，必以之於某民族的構建及其興盛為目標；再比如，資本主義對於諸社會力量的整合，歸根結底，乃是一種萬有向利益與資本的歸附。而所有的整體化與目的論，實際上都不可能離開存在論的思維方式，即在某種特定的本質主義式的預設之中，以「存在一般」為終極前提。故而，在列維納斯看來，只要政治被表達為整合、整體性、目的論，那麼其中必然發生著對於人與萬有的壓迫，必然發生著對於他異性的磨滅，也必然發生著對於無限可能性的漠視與擯除；只需條件成熟，導向純粹「存在或不存在」，只

⁴⁸⁹ 與克勞塞維茨（Karl Von Clausewitz）著名的觀點，即把「戰爭」看作是政治活動的延續——「戰爭無非是政治通過另一種手段的延續」——完全不同，在列維納斯的視野中，尤其是在《整體與無限》中，政治是「戰爭」邏輯的延續，政治本身即是暴力的、反倫理的。參見：克勞塞維茨，《戰爭論》，43。

是一個時間問題罷了。而在這個意義上，所謂的近現代觀念論中構建起來的理性主義及其拓展，非但不是存在論的對立面，而且就是一種對萬有的整合行為本身。尋求協同，不是已經是在消解他異性了嗎？達成共識，難道不是一種對於其它可能性的排除？由理性構想的理想社會——實際上於自詡理性者之間，就已就何者是真正的理想社會發生了無數爭執與衝突——是不是應去消滅那些並不歸附於這一理想的他者？而上述這些「消解」、「排除」與「消滅」，不已經蘊含著，乃至就是「戰爭」了嗎？

所以，當列維納斯告誡我們「通過一切手段進行的對於戰爭的預備與贏取——即政治——成為了理性的操練本身……政治之對立於道德，正如哲學對立於無邪」⁴⁹⁰時，他實際上是在向世人發出特定的警告：傳統觀念論與存在論基礎上的理性主義與目的論哲學，是成問題的，它會導出某種危險的政治原則，甚至「戰爭」。⁴⁹¹那麼，如此一來，和平的希望何在？或者說，拋棄目的論，希望又該從何處談起？希望本身不就是一種目的論嗎？還是說，列維納斯是在鼓吹一種非理性的倫理原則？對此，列維納斯給出了一個充滿歧義性的方案——「末世論」(eschatologie)。

何為「末世論」？從基督教謂之「新約」(New Testament)者於《啟示錄》(Revelation)中描繪的末日景象來看，「末世論」展現

⁴⁹⁰ TI, 5.

⁴⁹¹ 我們從中可以看到：希特勒與希特勒主義在德意志，這個理性主義與目的論哲學大師輩出的國度獲得的支持及其進行的整合行為，像幽靈一樣，縈繞著列維納斯的運思。

的乃是這樣一種企盼與觀念：在某特定時間，天地震動、星辰墜落，舊世界被摧毀，新的美好世界必將到來，世間萬有面臨著由神審判的節點。⁴⁹²當然，「末世論」並非猶太-基督教宗教傳統獨有，其來源多端：「有得自西亞、埃及上古文明」者，亦有「生於猶太教內部傳統的特殊演化」因素。⁴⁹³對此，蔡彥仁先生結合漢森（Paul D. Hanson）的界定，把既往各式宗教傳統中基於「末世觀」（eschatological perspective）的所謂「天啟」（apocalypticism）思想者描述為：

具有「天啟」思想者，他們在主觀上認定這個世界充滿了黑暗、腐敗，已到了不可能挽回的地步。在高度的危機意識之下，「天啟」思想者往往自視為一群不同流合污，性靈卓越，道德超俗的「選民」，與一般社會居於對立與抗衡的狀態。他們為了解決這種存在的苦悶與困境，發而運用其想像力，以象徵的語言與符號，創造出一理想，不受世俗污染的世界以為企求的目標。有些天啟思想者，

⁴⁹² 關於「末世論」的描述，於聖經中的記載非常豐富；在此特節選部分經文如下：「我又看見大地震動。日頭變黑像毛布，滿月變紅像血。天上的星辰墜落於地，如同無花果樹被大風搖動，落下未熟的果子一樣。天就挪移，好像書卷被捲起來。山嶺海島都被挪移離開本位。地上的君王、臣宰、將軍、富戶、壯士，和一切為奴的、自主的、都藏在山洞和岩石穴裡，向山和岩石說，倒在我們身上吧，把我們藏起來，躲避坐寶座者的面目，和羔羊的忿怒。因為他們忿怒的大日到了，誰能站得住呢？」（*Revelation 6:12~17*）；「我又見一新天新地。因先前天地都已過去。海已不存。我又見聖城——新耶路撒冷由神處從天而降，預備好了，如新婦妝飾整齊，等候丈夫。我聽得有宏音從寶座出，看，神的帳幕紮於人間。他要與人同住，他們要作祂的子民，神要親自與他們同在，作他們的神。神要擦去他們一切的眼淚。不再有死亡，亦不再有悲哀，哭號，疼痛——因往事皆逝。那高踞寶座的說，看，萬象更新。又說，你要寫上。因這些話是可信的，是真實的。」（*Revelation 21:1~17*）

⁴⁹³ 蔡彥仁，〈評介西方天啟思想之形成〉，於《新史學》，171。

為了使此一烏托邦世界早日到臨，更不惜以激烈的政治或軍事手段促其實現。由客觀情勢而言，持有這種思想的宗教團體常居弱勢，常被主流社會「邊緣化」或「異化」。從主觀心理來說，他們在絕望的心境之下，以愛、憎或善、惡對立的二元觀看待世界，認為人類歷史已至盡頭，唯有今世的毀滅與烏托邦理想世界的實現方能為人類開創新局。⁴⁹⁴

從這段引文來看，一般意義上的「末世論」，其本身就是一種具有鮮明目的論色彩的觀念。也正因如此，馬克思對於未來共產主義的設定，黑格爾對於整個人類歷史的劃分模式，乃至各式各樣的烏托邦構思，往往都被視之為此種宗教觀念的延展。因此，在列維納斯看來，這樣一種建立在二元對立基礎上的，有相對明確未來走向的「末世論」，並不是他用以反對目的論的訴諸對象。用他的話來說，「一旦接受了明見性，末世論就會接受那源自戰爭的整體性的存在論」。⁴⁹⁵那麼，列維納斯訴求的「末世論」會是什麼意思呢？它又何以保持其自身為「末世論」，且又剝離目的論的陰影？

具體說來，列維納斯所述的這個「末世論」，其要點至少有二：第一，「末世論」，是一種徹底的決裂（rupture）。⁴⁹⁶正如我們於人類

⁴⁹⁴ 同上，168。

⁴⁹⁵ *TI*, 7.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, 8. 此處值得注意的是：所謂「徹底的決裂」是針對訴諸於整體性的「目的論」而言的，是對決定論意義上的歷史觀而言的；它並不是說列維納斯所談論的「時間」毫無延續性而言，更不是說利維納斯是一位歷史虛無主義者。在以上章節中，本文已通過對「蹤跡」的分析表明列維納斯哲思寓「徹底決裂」與某種「延續性」為一體的特質。

歷史所見，對於某段歷史進程的某次中斷，並不是徹底的決裂，如果一種秩序、一種整體性又重新於所謂之新世界被恢復起來的話；對於當下整體性的忍耐也不是徹底的決裂，彷彿決裂必須以存在論為前提似的。列維納斯所謂之徹底的決裂，是於每時每刻發生的對於整體性的拒絕，它不企盼新的統合秩序，它更不以忍受存在論的先在為前提，它是對目的論得以寄生的綿延時間的完全拆解。因此「末世論」在時間上所展現出來的，是「一個瞬間」與「另一個瞬間」的關係，而非「一段綿延」與「另一段綿延」的關係；而在空間上，「末世論」亦非處於「一個體系內」與「另一個體系內」的關係，它不向任何整體化的「系統」妥協——它是「一種沒有語境之意謂的可能性」⁴⁹⁷。第二，「末世論」是對無限以及責任的開啟。不難理解，由徹底決裂標明出來的「末世論」，並不指向一位或幾位有限意義上的神明，因為有限性本身即已蘊含著某種訴諸於目的論的整體性；「末世論」所朝向的乃是徹底的「無所限」。但是，這個無限，並不是人類主體內在的「無所限」；恰恰相反的是，我們於不斷決裂之時空中所遭遇的，是一種外在於己的無限。因此，列維納斯所言的「末世論」，完全不是一種強調主體本身可以任意，或者說趨於絕對自由的無政府主義，而是一種對於作為真正無限之環宇的敬畏與坦誠。故而在他斯看來，當面對無限時，同「我」於現實中來照面的，就不可能是以純粹「存在」形態出現的「戰爭」中的所謂他者，而是一個個

⁴⁹⁷ *Ibid.*, 8.

滿溢著他異性的他人。於其中，也就是在活生生的他人面前，「我」不是他異性與無限性的化約者、擁有者，「我」只能是他異性與無限性的承擔者。也正是在此意義上，作為他異性之承擔者的責任，它已是「我」不可免除的命運——而這一必須承擔責任的命運，用列維納斯的話來說，即為「末世論」的審判：

末世論並不在整體中引入目的論系統，也不在於給歷史指定方向。它使我們與超出於整體或歷史的存在發生關係……末世論者，作為對歷史的「逾越」，使諸存在者從歷史和將來的裁決中擺脫出來——在它們的完全的責任中激發起它們，並呼籲它們承擔起責任。它把歷史的整體性提交審判，自己卻置於標誌著歷史終點的戰爭本身之外……重要的不是那最後的審判，而是對於生者於其中受到審判的那一時間中的每一時刻的審判。⁴⁹⁸

二、作為「宗教」的「社會關係」對於政治的抵抗

承接上文的分析可知，列維納斯的政治論述，隨著「末世論」的出場，便具有了顯著的宗教色彩：唯其保有對於無限的開放，唯其時刻警醒著自身面臨著某種未知的永恒審判，唯其承認出於明見性的目的論之不足與暴虐，以征服他者為目的的「戰爭」與暴力政治才是可以避免的。但是，如此一來，這是不是意味著，列維納斯的「末世論」，意在把人類的生活徹底交給純粹的未知，乃至神秘難測的神明

⁴⁹⁸ *Ibid.*, 7-8.

呢？如果把我們的整個公共生活都託付於神明，那麼人類於現實中的作為，除了向其禱祝之外，是否皆滑向了無意義的虛無？換句話說，對無限的承擔、向他者的責任，是不是只是傳統意義上的向神明施行的儀式？而所謂之共同體，誠如康德等哲學家所企盼的，實際上只是一個擴展了的大型的教會組織呢？

讓我們再次回到列維納斯對於「神」的論述。在列維納斯的所有著作中，即便是在其對於猶太教經典的詮釋作品之中，「神」都不是一個會直接出場且大顯身手的大能者；其謂之「神」，或者說「無限者」、「超越者」，永遠以現實中人與人間的「面對面」的形式顯現：

我並不想用神來確定任何東西，因為我所確知的只是人。我通過人與人之間的關係來確定神，而不是相反。神的觀點——神知道，我並不反對它！但是，當我應該對神說點什麼時候，我總是從人的關係出發的。不被許可的抽象是神；我對神的論述，是置於與他人關係的條件下的。⁴⁹⁹

因此，對於列維納斯來說，由「末世論」開啟的「宗教」，最終乃是一種朝向他人「面容」的「社會關係」⁵⁰⁰：「神聖的維度在人類的面容上打開；與超越者的關係——然而擺脫了超越者的任何控制——是一種社會關係」。⁵⁰¹不論是所謂他異性，還是所謂無限性，它們都不是附著於某種神秘主義的奇特鬼魅的力量，而是他人之於「我」的

⁴⁹⁹ *BPW*, 29.

⁵⁰⁰ *TI*, 107.

⁵⁰¹ *Ibid.*, 76.

陌生性，以及「面容」之越出於「我」的超越性。可以說，列維納斯用名之為「宗教」的「社會關係」來抵抗暴力的政治，其實質：乃是在用活生生現實的無限可能性對抗存在論與目的論的既定性，是在用倫理關係中不可迴避的朝向他人「面容」的屬性對抗政治整合中的排他性；歸根結底，是上述之「末世論」對於既有政治生活的徹底決裂以及對於絕對超越性的開啟：

首先，作為「宗教」的「社會關係」不訴諸於任何政治定見，或預見，不訴諸於任何作為「所說」的「意識形態」。於其謂之「末世論」意義上，在列維納斯看來，作為「宗教」的「社會關係」，不預設或以預見某種既定的美好未來為前提、不擔保任何可視見的未來——「社會關係是這樣一種關係的原初開展：它不再將自身交給會吞沒其對象的觀看，而是在面對面中以從自我到他者的方式獲得實現」。⁵⁰²故而列維納斯用以反抗暴力政治的「社會關係」，實際上是一種即時的直接與他人的關係、是一種從綿延中決裂出來的關係、一種「言說」的關係，其發生不以所謂共識為前提，其運作亦非以達成任何共識為目標。它是一種人與人之關係的最為原初的境況，是充滿他異性的他者與「我」的直接碰面。而碰面中的「我」，不管情願與否、如何選擇，都必須在這種遭遇性的關係中回應他者，進而徹底洞悉自身的不自足。誠如現實生活所示，在「社會關係」中，非但是否可能會遭遇他人不是「我」所能控制的，而且整個關係的走向與展

⁵⁰² *Ibid.*, 322.

開更非「我」自說自話可以預見，並按「我」之期待進行的。因而，當列維納斯告訴我們「我之政治存在與我之宗教存在區別開來；在我的宗教存在中，我是處於真理之中」⁵⁰³時，他實際上是在提醒人們：應該在每時每刻的末世審判中不斷反省自身，應把自身投入到永恆充滿他異性的無限的「社會關係」中去迎接真理，而非在某種政治定見中自以為擁有並佔據真理的高地，甚至以此挾持眾人。

其次，作為「宗教」的「社會關係」不是一種可進行利益交換的交互性關係、經濟性關係。不管是在政教合一，還是於政教分離的社會與政治共同體中，某種程度上的利益之可交換性，往往被視作社會整體得以順滑運行的一個重要向度。譬如，在最為等級森嚴的社會裡，甚至在神明與人之間貌似巨大的等級落差中，付出某種代價的「獻祭」總是能夠突破所謂的界限與秩序，把萬有歸於某種等價物。而在所謂的平等社會，人性更是以其普世性，乃至通性的形態展露出來。如此一來，實際上從等價物與普世性中，提煉萃取出某種統合萬有的目的論，就僅僅只是邏輯運作上的一個微小操作罷了。因此，對列維納斯來說，無論是可以被「我」由某種特定等價物疏通的眾神體系，亦或等級制度，還是把萬有等而視之的平等觀念，都只是會導向「戰爭」之政治的整合手段，或者說，都只是訴諸於整體性的具體運作方式，它們遠不是其所推崇認可的作為「宗教」的「社會關係」。在列維納斯看來，與其讓「神」或「諸神」統一於某種整體性

⁵⁰³ *Ibid.*, 283-284.

的秩序與系統，不如以「無神論」的形式來打破表徵為諸神體系的目的論。⁵⁰⁴因此，我們完全可以說，列維納斯所言「宗教之遠離政治生活」，就是要把人與人之間「面對面」的關係徹底區隔於訴諸於「可以互換」、「可以交互」⁵⁰⁵的政治關係、經濟關係。換言之，列維納斯的作為「宗教」的「社會關係」，非但不是在召喚某種由「我」所構想、臆測，或與「我」交互的「神」，反而是要通過名之為「神」實乃「無限者」的指稱來開啟一種不可把「我」與「他」等而視之、等價而估的非對稱關係。⁵⁰⁶因此，在列維納斯所論述的「宗教」與「社會關係」裡，實際上並沒有任何人格「神」來保障幸福，也沒有謀取幸福的捷徑，更沒有以普遍人性為前提的承認與平等；有的只是與不可化約為「我」的他人的非對稱關係，有的只是由自身不足而造就的不斷趨向他者與無限的不可滿足的「慾望」，有的只是打破任何既有平衡與整體的「盈餘」：

政治追求相互承認，也就說，追求平等；政治確保幸福。政治法則為承認而結束爭鬥，為承認而美化爭鬥。宗教是慾望，而絕非為了承認的爭鬥。宗教是平等社會中的可能盈餘，是榮耀的謙卑之盈餘、責任之盈餘、犧牲之盈餘……⁵⁰⁷

由此，我們從中也可以看出：列維納斯的哲思，並不是一種通過可互

⁵⁰⁴ *DL*, 29.

⁵⁰⁵ *TI*, 332.

⁵⁰⁶ 實際上，「以己度人」與「己所不欲、勿施於人」，在邏輯上並無絕對的二致。兩者都是以人性可以被等而視之為前提的，都潛藏著一種「由我及他」的「自我主義」。

⁵⁰⁷ *TI*, 58.

換、可獲得的利益來證成自身的學說；作為「宗教」的這一「社會關係」，其最終所召喚的對象，乃是一種對「自我」之不足擁有足夠赤誠，對於朝向真正無限擁有義無反顧的勇氣，並且對於他者絕對無私負責的主體——一個被「揀選」的「我」。

最後，作為「宗教」的「社會關係」意味著超越性。在《整體與無限》一書，列維納斯多次以讚賞的語氣，對涂爾幹的社會學進行評點——「塗爾幹用宗教來刻畫社會……通過社會事物通達他人，就是通過宗教事物通達他人；以此，塗爾幹讓人隱約看到了一種不同於客觀事物之超越性的超越性」。⁵⁰⁸但是，正如列維納斯很快注意到的：塗爾幹所展現的社會之於個體的超越性，其最終落腳點，其實是某種整體性，或者說某種共同體的整合——一種實際上從他者而來的他異性被重新歸於可被「我」由意識所把握的系統，從而遺憾地錯過了真正的超越性。因此，列維納斯雖然自稱在孔德、塗爾幹等人基礎上取用「宗教」一詞，雖然他也把「宗教」看作是現實中與人直接相涉的關係，而非某種超自然的神秘力量；但完全不同於塗爾幹影響之下的社會學把「宗教」視為結合力——「它把人們結合為權力的、典範的情緒共同體」⁵⁰⁹；列維納斯完全排斥社會學中「形式主義和結構主義的鄉愁」⁵¹⁰，甚至直接掀掉了其中「宗教」作為「集體再現」(représentation collective) 的頂棚，於「末世論」所表徵出的徹

⁵⁰⁸ *Ibid.*, 63-64.

⁵⁰⁹ Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State*, 296.

⁵¹⁰ HAH, 96.

底決裂中，把「宗教」的超越性與無限性歸於某種「之外」的絕對他異性，而非「之外」的整體性。因此，以他看來，「宗教」與「社會關係」，於「我」而言，乃是一種不向任何形式的「集體再現」妥協的「卓越的經驗」(l'expérience par excellence)。⁵¹¹任何僵化的既有當下與體系，在「宗教」與「卓絕的經驗」裡都應是可以被超越的。可見，列維納斯與涂爾幹之根本分歧，就在於：後者的目光最終停落為了「社會關係」整體性上；而前者所落腳的這個「宗教」，不斷透過難以被真正局限的「社會關係」，永恆向著無限與超越行進：

對於這種處於此岸的存在者與超越的存在者之間的關係，這種既不導致任何概念共同體也不導致任何整體的關係——無關係的關係，我們把宗教這個術語保留給它……整體與對存在的包含或存在論——並沒有持有存在的最終秘密。宗教才是最終的結構；在宗教中，儘管同一與他者之間的大全是不可能的，但它們之間的關聯——無限觀念——卻持續存在著。⁵¹²

當然，這也就非常鮮明地表現出：在「末世論」視野下，列維納斯所言之作為「宗教」的「社會關係」，其所抵抗的暴力政治，並不僅僅是某一個特定的政權，不僅僅是羅馬國皇帝尼祿(Nero)的貪婪暴虐，不僅僅是德意志元首希特勒的泥誓栗斯，不僅僅是所謂「烏合之眾」(foules)⁵¹³的強蠻無知，而是抵抗一切政治的暴力；因為，對

⁵¹¹ *TI*, 111-112.

⁵¹² *Ibid.*, 79.

⁵¹³ 古斯塔夫·勒龐(Gustave Le Bon)寫過一本廣為流傳的讀物來介紹大眾心理會導致的社

他來說，所有有意或無意間訴諸於整合的目的論政治，其本身即已包含著對於他者的暴力，乃至某種程度上的「戰爭」。而在此意義上，我們可以說，一方面，列維納斯在《整體與無限》中以「宗教」為歸旨的政治論述，既是一種極為激進的哲思，也是一種極其理想化的訴求。它固然以大無畏的勇氣揭露了既往憑恃目的論的諸政治論述的功利性與暴力內核，但也為其本身的實行設下了幾乎難以跨越的屏障：「末世論」中如此不曾間斷且斷然的決裂，其可行性何在？換言之，作為「宗教」的這一「社會關係」，它真的可以衝破利益、衝破現實中人們對於整體性歸附需求，永恆趨於超越嗎？

於另一方面而言，即使只就其學說內部與列維納斯本人的現實處境來看，這一始自「戰爭」、歸於作為「宗教」的「社會關係」的政治論述，亦至少有兩個避不開的問題迫切需要被澄清：第一，當列維納斯表明，作為「宗教」的「社會關係」既排除了利益的交互，亦排除了神祇的直接干預時，實際上他封閉了一條雖然功利，但對於確立人之福祉與權利至少行之有效的道路。如此一來，如果我們不能否認權利與福祉的存在，那麼列維納斯至少應向世人闡明，這種於現實中直接影響社會與政治運作的權利與福祉，其來源為何；還是說，在其構想中，福祉與權利乃是出於完全的偶然性。第二，且更為關鍵的是，當被「揀選」之「我」面對作為複數的諸他者時，而諸他者之間又處於某種緊張，乃至對立關係時，列維納斯是否想過，面

會政治問題。其原文名稱為「Psychologie des foules」。目前的中譯本，大多根據該書內容把其書名定為「烏合之眾」。

對這般錯綜複雜的「社會關係」，「我」應如何具體承擔責任，且向所有的他人負責？置身其中，這一被「置位」、被「揀選」的「我」是否應有所取捨，還是說，此間已需各種協調？但不管是取捨，還是何種程度的協調，難道不已經是一種對於恢復整體性的需求了嗎？

第二節 對於天賦權利觀的拷問：「佔有」或「興建」

一、「許可之地」與「佔有」的邏輯

猶太學者的學說在進入主流西方學術話語的過程中，往往要面對一個看似基於宗教衝突的問題——如何看待「選民」？這一問題的提出，與其說是更多基於邏輯或學術研究上的考量，毋寧說是出自歷史與文化上數千年裡未曾間斷的信仰間的齟齬。因此，面對此類相關問題，列維納斯並沒有從「誰是神的合法代言人」、「誰是真理的唯一擁有者」等神學角度進行過多無謂且永不能使提問者滿意的辯駁，而是把它轉化為了一個可以探討的學理問題，即：所謂之權利，到底應從何處論起？

正如前文所示，列維納斯整個政治論述的出發點，是從打破自以為是的霸權、從向他者的責任、從趨向無限的迫切慾望切入的；因而，所謂之權利，於其學說中，並不是一個如在洛克政治學說中那般前提性的問題。相反，在《應許之地或許可之地》(*Terre promise et terre permise*)、《一種成年人的宗教》(*Une religion d'adultes*)、《以色列與普世主義》(*Israël et l'universalisme*)、《以色列國與以色列的宗教》(*État d'Israël et religion d'Israël*)等文，列維納斯從自身的猶太

人身份出發，以「選民」、「應許」、「以色列的地位」等表面上最為強調先天權利的詞彙為分析研究對象，表明：權利乃是責任與倫理的結果，而非它們的前提。尤其是在《應許之地或許可之地》，列維納斯通過「許可之地」(terre permise) 與「應許之地」(terre promise) 的比照，在其最終付諸倫理的政治論述中區隔出：以權利優先的「佔有」(posséder) 邏輯和以責任優先的「興建」(bâtir) 邏輯。

確實，不止在猶太傳統中，於「領地」(territory) 問題上如何避免對他人的控制與排斥，既是一個棘手的宗教學問題，也是一個關於權利的政治學與倫理學問題。⁵¹⁴於其中，彷彿最為徹底的天賦權利觀總是同宗教性的特定信念緊緊捆綁在一起。列維納斯在《應許之地或許可之地》一文裡，以摩西(Moses) 帶領猶太人逃離埃及之後，回歸作為「應許之地」的迦南(Canaan)途中，派遣十二位偵探預先去偵查該地現狀為例(*Deuteronomy 1:22-24*)，表明：確實，於慣常理解中擁有「應許之地」乃是猶太人的天然權利——「去吧，佔領它，實現耶和華，你們祖先之神的諾言！」(*Deuteronomy 1:21*)；而一旦陷入懷疑，甚至最終背離「神」的許諾，就會遭到嚴酷的懲罰——十二位偵探中對於獲取「應許之地」持懷疑態度者，即「報惡信者」，「都遭瘟疫死在了耶和華面前」(*Numbers 14:37*)。

然則，列維納斯對這種天然的佔有權利並不認同。從其「末世論」而來的作為「宗教」的「社會關係」，無論如何都不可能與上述這種

⁵¹⁴ Gill, *Territory*, in *Critical Terms for Religious Studies*, 313.

訴諸於目的論的權利觀契合。因此，在堅守其猶太人身份的前提下，列維納斯對上述這個事件做出了完全不同的詮釋。在他看來，偵探們對「神」的背離，並不在於他們懷疑「神」的許諾，而在於他們從根本上徹底錯解了「神」的話語。列維納斯把猶太人的始祖亞伯拉罕與大衛之逆子押沙龍（Absalon）⁵¹⁵拿來對比，質疑道：「亞伯拉罕是希伯倫的唯一記憶嗎？」——如果亞伯拉罕與押沙龍都曾前往並擁有過所謂之神聖的土地，那麼為何前者開闢了萬世基業，而後者卻身敗名裂？⁵¹⁶因而，在列維納斯看來，所謂「應許之地」，並不是每個猶太人的先天所有物；把該地看成一個佔據對象，非但不能保障任何福祉，反而會招來災禍。故而，當偵探們抱著征服他人領地的心態來看待其所要前往的土地時，他們不管得出可以佔領，還是無法佔領的結論，都已經錯過了「神」真正的「應許」；用列維納斯援引自《塔木德》的話來說，「偵探們去這塊土地，以至於讓這塊土地蒙羞」⁵¹⁷，他們把「應許之地」錯解成了「許可之地」。

由此，我們可以清晰地看到，對列維納斯來說，「佔有」的邏輯和天賦權利觀念本身即是成問題的，或者說，所謂之權利至少不會也不應該是先天的。正如前文所示，「神」在其哲思中，並不是無緣由的保障者——彷彿是某些固有信念與權利之合法性的不可辯駁的

⁵¹⁵ 押沙龍是大衛（David）的兒子，相貌俊美，卻蛇蝎心腸。他前往神聖的希伯倫（Hebron）起兵謀權，反叛其父，但最終失敗了。（*2 Samuel 13-18*）

⁵¹⁶ *QLT*, 135.

⁵¹⁷ *Ibid.*, 121.

因由。非但如此，實際上在《應許之地或許可之地》一文，一如列維納斯哲思的一貫理路，訴諸於「許可之地」的邏輯、訴諸於「神」之先天保障的邏輯、訴諸於「佔有」的邏輯，歸根結底，乃是一種存在論的邏輯。他在該文質問道：

如果摩西讓我們走出埃及，劈開大海並用嗎哪(manne)餵養我們，那麼你們是否相信在他的帶領下，我們攻取一個地區就像攻取一個殖民地(colonie)一樣？你們是否想過我們的佔領行為可能是帝國主義行徑？你們是否想過我們把一小塊土地佔為己有是為了享受或濫用？⁵¹⁸

比照列維納斯對「我」之「在世存在」的論述：

我的在世存在、或我「曬太陽的場地」(place au soleil)、我的本家，這些難道不已經是對那些屬於他人的場所的侵佔嗎？我對他人施以壓迫並使之饑寒，將其驅趕到第三世界中：一種驅逐、一種排斥、一種流放、一種剝奪、一種殺戮。帕斯卡爾說，「我曬太陽的場地」是所有土地被侵佔的開端與寫照。⁵¹⁹

存在指向建樹、墾殖於熟稔的山水、母性的大地上……這種大地母性決定了整個西方文明，一種財產、剝削、暴政和戰爭的文明。⁵²⁰不難發現，在列維納斯的整個哲思脈絡中，「佔有」邏輯得以運行的

⁵¹⁸ *Ibid.*, 140-141.

⁵¹⁹ *EPP*, 93. 其中，帕斯卡爾所謂「我曬太陽的地方」，在此文中意指人所具有的「屬地意識」及建立在其上的「享受」——具體參見列維納斯該文的第十七個註腳：*Ibid.*, 116.

⁵²⁰ *EDE*, 170-171.

前提，即在於存在論中隱伏著的自我中心主義。當「我」，即主體首先被確定為「在」或「有」時，當他者皆需以「我」之「存在」為前提、以「我」之「存在」為呈現的唯一場域時，所謂「我」者，實際上就已被賦予了「佔有」一切事物與他人的權利；如何對待已然呈現於「我」，甚至由「我」之意識所構造的他者，僅僅只是「我」內在的選擇與自由問題罷了。可見，「我的在世存在」，歸根結底，實際上乃是整個「世界」向「我」的呈現。而所謂「許可之地」，最終乃是一種假借「神」之名義的先天的自我授權，是一種必然會導向並可被直接揭示為前文所述之「戰爭」的存在論。⁵²¹

也正因如此，在列維納斯看來，即使偵探們並非出於對這塊土地上既有居民的畏懼，即使只是抱著近現代的「平等意識」(conscience égalitaire)⁵²²向佔領「應許之地」提出異議，他們仍是錯謬的。因為在所謂大家應等而視之的話語中，佔領與權利仍被視為問題的出發點。進一步來說，正如前文所示，在列維納斯看來，實際上近現代的「平等意識」，最終仍是以存在論為基礎的，因為：只有當「存在一般」本身被「理解」為，或者說被「我」意識把捉為任何事物與人不可逃避的宿命時，存在者間的異質性才具有被拉平至同一層面的可能。故而，於存在論意義上，事物之間才會是可被等而視之的關

⁵²¹ 在《應許之地或許可之地》一文，列維納斯於《聖經》與《塔木德》繁複的各種引證之餘，仍不忘以海德格爾的術語提示「許可之地」中的邏輯與存在論的關聯：「筑、居、在一一是海德格爾的秩序」。參見：QLT, 129.

⁵²² *Ibid.*, 144-145.

係。而在如此這般的「平等觀念」裡，「作為」還是「不作為」、「佔有」還是「不佔有」，都已是以錯解「應許之地」為「許可之地」為其前提了，且最終都歸屬於「自我」的選擇和權利——歸根結底，這種所謂的「平等意識」，實質上乃是「同一」。⁵²³當然，另一方面，亦由此可知，雖然列維納斯對於權利的論述訴諸於猶太教經典上的例證式的支援，並以此作為猶太人與猶太世界可接受的語境；但最終得以揭示「佔有」邏輯的線索，卻仍是其一以貫之的基於反戰的「末世論」的哲思取徑。反過來說，如果離開對存在論的揭露，那麼列維納斯對於偵探們犯錯動機的評析，也就失去了理解它的依據與可能。

因此，列維納斯在所謂「應許之地」問題上，實際上仍是從其理想的作為「宗教」的「社會關係」出發，以一種經其個人詮釋過的「末世論」為視域，來批駁「許可之地」中天賦的權利觀，來重新理解乃至塑造著其理想的猶太人與猶太教，並使之符合向他者負責的倫理學。可以說，列維納斯於此所處理的問題之重點，即在於用作為「宗教」的「社會關係」來重新解析現實中的權利意涵——「土地的獲得或擁有並不是目的」⁵²⁴，「佔有」邏輯中沒有任何「神」的蹤跡；唯

⁵²³ 但這並不代表列維納斯否定任何形式的「平等觀念」。正如我們前文所示，在列維納斯看來，「平等」不是基於普遍性的等而視之，不是出於權利上的等同；而是出於「我」對任何「其他可能性」與「無限未來」的尊重與面對，是一種「不同於我」者不可由「我」化約意義上的「兄弟關係」。而在「兄弟關係」意義上的「平等」裡，「我」的責任，任何時候都不可推卸於他人；因為他人不可與我、我亦不可與他人等同。與參見：II, 310-313.

⁵²⁴ 港道隆，《列維納斯：法外的思想》，287。

有「通過與他者的關係」，我們才能「與神處於接觸中」。⁵²⁵

二、「應許之地」與「興建」的邏輯

雖然不少批評者認為列維納斯於所謂以色列相關問題上的論述大多是含糊其辭，乃至自相矛盾的；但至少於《應許之地或許可之地》一文，列維納斯對前文所述問題的答案是明確的：「我們不應像人們通常佔有土地那樣去佔有這塊土地；我們會在這塊土地上建立一個正義的城邦」⁵²⁶；而反過來，一旦忘卻「正義」，那麼「這塊土地就會唾棄他的居民」⁵²⁷。可見，列維納斯所追求的，毫無疑問乃是徹底翻轉權利優先的邏輯，把「應許之地」視為「興建」的結果。他援引聖經中「希伯倫比埃及的鎖安（Zoan）早興建七年」（*Numbers 13:22*）⁵²⁸一語，指出：固然根據猶太經典《塔木德》的記載「沒有比埃及更富饒的國家」，而相比之下希伯倫卻滿是岩石，但埃及的鎖安沒有被「興建」，希伯倫卻「召喚那些有能力把其潛能實現出來的人」⁵²⁹。因此，「應許之地」的要義並不在於其先天的富饒，而在

⁵²⁵ *DL*, 33.

⁵²⁶ *QLT*, 141.

⁵²⁷ *Ibid.*, 147.

⁵²⁸ 於《應許之地或許可之地》一文，列維納斯根據《創世紀》第十章認為，迦南是埃及麥西（Miçräïm, l’ Egypte）的最小弟弟，作為父親的含（Cham）似乎並沒有先為幼子迦南建造城市。而且，從既有的世俗歷史來看，埃及文明的悠遠也並非希伯倫所能比擬。因此這裡的「早興建七年」並不是一個世俗時間上的先後順序，這裡的「早七年」是在具有特殊蘊意的「興建」一詞上成立的——它意指實現正義。參見：*Ibid.*, 133-134。

⁵²⁹ *Ibid.*, 134.

於後天的「興建」。換言之，在列維納斯看來，所謂「應許」者，實際上是一種責任的賦予，是一種正義的先在與籲求；權利也好，福祉也罷，並不是自詡選民者固有的所有物，而是其於現實中承擔起「興建」之責的結果；一旦背離正義，一旦遺忘職責，甚至把「應許」錯解為「許可」、把「責任」錯解為「權利」、把「興建」錯解為「佔有」、把「結果」錯解為「原因」——「流放」就會無情到來：

他們也許已經被流放。流放的日期在佔領鄰邦的日期之前已經確定了。他們不知道自己的危機是權利的根源，因為只有可廢除的權利。這些人承擔的是一種不寬容的責任，註定要以流放來抵償自己的非正義。唯有那些一旦失去對手資格，就時刻準備承認其行為後果和準備接受流放的人，才有進入這塊土地的權利。⁵³⁰

所以，在「興建」問題上，正如其對「佔有」邏輯的批判，列維納斯仍延續了其於作為「宗教」之「社會關係」中的理想：以具體面對他人的境況及其中的責任為判斷準則來推演「興建」的邏輯。「應許之地」，在此，既是「我」遭遇他人的場域、是承擔責任的呼籲，也是時刻發生著「審判」的法庭；在此地，自我中心主義的封閉整體，並不是無限之「神」的「應許」，反而同無限本身背道而馳。正如前文所示，由「神」揀選而得的這個「我」，作為「位置」，從根源上就沒有為「佔有」預留內在性的時空。因此，毋庸質疑，列維納斯對「應許之地」的堅持，實質上乃是其「末世論」的必然延續，是其對以向

⁵³⁰ *Ibid.*, 147.

他者負責為基石的人類社會的希冀與堅守。

西蒙·克裡奇利 (Simon Critchley) 曾對列維納斯的政治論述提出過五大疑義，其中之一即是這個作為「應許之地」的「以色列」：「可以說，以色列對列維納斯的論述具有雙重影響，作為理想與作為現實；作為理想，（以色列）在社會正義中倫理的責任被實現著，而作為一個真正實存的國家，其中之正義卻不斷被暴力侵害著」。⁵³¹但當我們回到列維納斯的文本，發現：實際上，以現實中以色列對於巴勒斯坦的逐步佔領及其中發生的暴力來評判列維納斯對於理想中「應許之地」的極力維護，是不公允的。列維納斯所理想的以色列，以及作為「宗教」的「社會關係」，其本身就是一種訴諸於抵抗乃至規正現實暴力的努力。當他道出以色列國存在的理由並不在於其「實現了某個古老的許諾，或預示了一個物質上安全 (sécurité matériel) 的新時代」⁵³²，而在訴諸於正義的「宗教」⁵³³時，我們非但沒有理由把現實中以色列的問題看作是列維納斯學說內在的矛盾，反而應該不斷凸顯列維納斯所希冀的作為「興建」之「應許之地」的理想性。因為，就現實的殘酷而言，列維納斯對於理想的堅守，即是對現實的永恆批評；即便僅僅作為「尚未」(not yet)，作為企盼與希望中的「應許之地」，仍有其不可取代的崇高價值——正如布洛赫(Bloch)所言：

⁵³¹ Critchley, *Five Problems in Levinas's View of Politics and the Sketch of a Solution to Them*, in *Radicalizing Levinas*, 43.

⁵³² *DL*, 305.

⁵³³ *Ibid.*, 306.

在偉大的宗教和藝術之顯而易見的烏托邦構想中，這個尚未常常被構想與想象；它作為尚未滿足的狀態而出現在我們面前。的確，一個時代愈是懷疑地拋棄或教條地遠離這一尚未，它往往愈要求助於這一尚未。無論如何，缺少這一未來的維度，這一我們可以想象的恰當的未來維度，任何經驗的存在都不可能長久持續。⁵³⁴而這也就是列維納斯看似過於理想化的權利觀的現實價值之一。

而在另一方面，且更為關鍵的是，列維納斯的這一政治理想、列維納斯寓「宗教」論述於其中的倫理學，實際上所導向的乃是一個向任何「人」開放的「應許之地」。表面上，列維納斯談的是猶太民族的經典、歷史、責任與權利，但在各類作品中，列維納斯並沒有用人種意義上的概念來框限所謂猶太人的範圍。從「興建」所訴諸的對象來看，「應許之地」所朝向的不僅僅是具有猶太血親關係的族類，而是全人類；任何一個作為個體的人被暴力、被不公正對待，「應許之地」就不能算真正「興建」完成——「即使這塊地是真正神聖的土地（Terre Sainte），（人的神聖性）比這土地更甚。比起鄰近一位被冒犯的人，這塊——神聖的且被應許的——土地只不過是一片荒漠和不毛之地，一堆樹木和石頭而已」。⁵³⁵而從施行「興建」的主體看，列維納斯也沒有把猶太人看成一個封閉的血親族群。恰恰相反，列維

⁵³⁴ Bloch, *A Philosophy of Future*, 92. 當然，對於列維納斯來說，布洛赫的「希望」和「尚未」仍是一種具有明顯存在論之整體性色彩的訴求——「在希望中，有著一種提前，人們在世界中，彷彿世界已經完成了」；列維納斯對於「未來」的寄託，實際上比布洛赫更為激進，或者說，更為徹底地朝向真正的「無所限」。參見：DMT, 113.

⁵³⁵ préface, in *Heidegger et les paroles de l'origine*, 12-13.

納斯一直在以其特殊的倫理要求，以作為向他人負責的「宗教」來界定猶太人：「猶太人發現人早於發現土地與城鎮」⁵³⁶、「要從屬於以色列，就得做謙恭的人（把任何事情或者某一個人置於自己之上），就得有同情心，而且能行善」。⁵³⁷換言之，按此邏輯推演，列維納斯其所謂的猶太人、以色列人、選民，並不是某個種族的固有身份，更非任何具有特權的主體，而是一個就所有人而言的責任籲求——「選民觀念不應該被當作驕傲的符號；它並不是對非凡權力的意識，而是非凡的義務」⁵³⁸、「揀選並不是由特權造就的，而是通過責任」⁵³⁹。因此，我們固然可以根據既有現實中的印象與特定政治目的，把其所言「所有人都是猶太人，猶太性就是人性」⁵⁴⁰一語看作是猶太人列維納斯的疏狂自大；但當置身其哲思脈絡時，我們有更為充分的理由把這句話視為列維納斯對所有人的善意呼籲。總歸，在他哲學中所談論的作為被「揀選」的「我」也好，權利觀念也罷，它們都並不局限於任何民族與群體概念，而是出自於現實中於他者的照面，出自於其理論中對西方哲學史的承接與回應：

當我……在他者面前低頭時，就產生了我不正義的意識。在他的面容中，他者向我顯現，不是作為障礙，也不是作為我所估量的一種威脅，而是作為衡量我的東西。對我而言，當我感到不義時，就必

⁵³⁶ *DL*, 40.

⁵³⁷ *QLT*, 62.

⁵³⁸ *DL*, 247.

⁵³⁹ *Ibid.*, 39.

⁵⁴⁰ *HN*, 192.

須對照無限來衡量我自己。一個人必須具備無限的觀念，正如笛卡爾所知，無限的觀念也就是完美的觀念，這樣人們才會知道自己的不完美。無限不是像一種遏止我力量的力量那樣來阻止我，而是對我的力量的天然權利提出質疑，對我作為一個活生生的一種「運動的力量」的榮耀之自發性提出質疑。⁵⁴¹

在這裡，我們可以非常清晰地看到：被「無限觀念」所衡量的「我自己」、「在他者面前低頭」的這個「人」，才是我們理解「應許之地」中「興建」邏輯與權利觀念的關要；而非某個特定民族或群體所構想之「神」的某句誠命。也正因如此，不管是從哲學思想的邏輯層面來說，還是就現實中以色列人的處境而言，於列維納斯所謂之作為「宗教」的「社會關係」裡，或者其筆下的作為理想的「應許之地」中所發生的：與其說是「我」在「拯救他者」⁵⁴²，不如說是「他者」在「拯救我」。只有把對他者的責任銘刻於心，只有時刻不忘會被「應許之地」徹底唾棄的審判，任何形式的「我」、任何形式的「以色列」及其權利才能從自以為是的陰影中走出，從而得到「拯救」。

也正是以此為基石，「興建」邏輯中的權利觀，最終是一種建設性的話語。在《報復的法則》(*La loi du talion*)一文，列維納斯把通俗意義上由「以骨還骨、以眼還眼、以牙還牙」(*Leviticus 24:20*)所表徵的報復原則歸因為馬基雅維利、尼采等人的權力哲學。⁵⁴³在他

⁵⁴¹ EDE, 176.

⁵⁴² 朱剛，《多元與無端：列維納斯對西方哲學中一元開端論的解構》，1。

⁵⁴³ DL, 208.

看來，這種互不相讓的「暴力召集暴力」的哲學，非但不能真正補償已經發生的創傷，還會帶來連鎖性的破壞。⁵⁴⁴反過來，唯當我們的目光被鎖定在「興建」，唯有權利成為「興建」的結果而非「我」之固有之物時，暴力之惡性循環才有可能被終止。當然，這並不意味著徹底遺忘傷痛、縱容暴力、停止反思，而是說，只有「寬容」能夠「擔負起所有他人的重量」⁵⁴⁵，從而不為「現在」或「在場」束縛了「與他人關係」的各種可能性、束縛了非目的論意義上的無限未來。而這也是列維納斯一直致力於批評歷史決定論的一個重要原因：所謂「興建」者，總是在「末世論」所展現的時時刻刻的決裂與審判中，永恆創造著「未有」，而不是把人固定在「既有」之物上、固定在作為「所說」的「巫術」中——唯有以「興建」為終極前提，「有」與「無」爭執背後的權利才是一個可以談論且值得談論的問題。

第三節 「神聖」與國家的誕生

一、對建基於自由名義下的高壓政治與國家的披露

隨著列維納斯在「末世論」、「應許之地」、「宗教」等詞彙裡對於時空（歷史）、權利、社會關係中之他異性的釐定與凸顯，其政治論述的基本傾向亦逐步得以廓清。應該說，從一開始，列維納斯之關切政治的話語，就同建基於「我」之為絕對自由主體上的政治哲學做出

⁵⁴⁴ *Ibid.*, 209-210.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, 243.

了鮮明的區隔。列維納斯大量採用「宗教」相關詞彙，其用意即在於彰顯作為主體之「我」的有限和不足，以及現實中各式關係的無限——被「揀選」的「我」，遠非統領掌握萬有的主宰者，遠非世間原則的發出者、頒布者；離開他者，一切倫理與政治皆無必要；永恆遭遇他異性與陌生性，並在遭遇中不斷調適「我」的姿態回應他人的「面容」，才是現實處世為人的常態；對於非己者、對於非己所願的可能性保有敬畏，對於無限本身有所擔當，對於正義之理想付諸實實在在的「興建」，倫理關係方可運行，政治活動才有希望可言。

因此，在上述這種傾向的延展中，不同於把自由與專制設置為對立面的政治話語，早在 1953 年發表的《自由與命令》一文裡，列維納斯於輕忽、消解他者的意義上，就把高壓政治與絕對自由看作是互相關聯著的整體。落實到具體的政治學與倫理學的語境裡，正如其一以貫之的理路，在該文中列維納斯以「命令」的有效性為切入點，尖銳地指出：所謂切實有效的命令，最終總是「通過被命令者的口說出的」⁵⁴⁶；而最為精緻的暴力與高壓政治，實非看似外在於己的他者對於個體的壓迫與驅使，而是精巧地把存在論中整體性的約束與統治轉換成了主體內在的自覺與服從，轉化成了「我」的信念與堅守——換言之，極端的暴力，是在自由的甘願中踐行命令的：

命令表面上可以看作是他律的，可是實質上這種他律性僅僅是一種自律性。這麼說也是因為命令的自由並不是盲目的力量，而是

⁵⁴⁶ *AQE*, 230.

理性的思考。意志是從其他的意志接受指示，是在自己自身中找到這一指示的。命令的外在性只是內在性而已。⁵⁴⁷

由此可見，同齊澤克等當代社會批判者對「意識形態」的某些分析類似，於自律名義下，所謂之自由實際殘留給我們的，乃是自以為理性的自願的「為了服從而服從，為了犧牲而犧牲」的康德式的道德形式主義（moral formalism）⁵⁴⁸，此中已決然沒有了被列維納斯給予厚望的表徵著絕對無限性的他者；因為，「當服從變得不能意識到服從的時候，當服從成為本性的時候」，「極端的暴力」已被「極端的甘美」所掩蓋了。⁵⁴⁹當然，即使退一步來說，如果上述這種理想的於個體之內完成的「自我管控」未能徹底達至，所謂的絕對自由，於實際的政治運作中，仍會籲求暴力。列維納斯在該文進一步挑明：為了保障及推廣名之為自由的意識形態，政治實體的命令往往以國家暴力機器的樣貌出現，從而在更為廣義的整體性中付諸「自我管控」。因此，正如列維納斯所示，一旦我們無視甚至否定了他者對於「我」之不自足與有限性的揭露這一實情，仍慾強行推展「我」的先天權利與自由，那麼在此基石上的政治實體，為了所謂的崇高目標，實際上就會通過各種國家暴力機器來支撐這個虛妄的理想——「自由在自由

⁵⁴⁷ <自由與命令>，於《耶路撒冷的艾希曼》，303。

⁵⁴⁸ 齊澤克把這種看似自願的「為了服從而服從、為了犧牲而犧牲」的控制，把自由與專制的內在聯繫著的「意識形態」稱為：在法西斯主義那裡的康德道德形式主義。參見：齊澤克，《意識形態的崇高客體》，109。

⁵⁴⁹ <自由與命令>，於《耶路撒冷的艾希曼》，304。

的名義下約束著自由，總之，自由遭遇到了國家」。⁵⁵⁰故而，以列維納斯的視角觀之，不管是在理想狀況下的「自我管控」中，還是於現實世界中付諸國家暴力機器的對於自由的強行捍衛與推廣裡，絕對自由主體的觀念在現實中都不可能不走向其反面。因此，我們可以回過頭來說，列維納斯對於高壓政治與絕對自由之關聯性的銳利披露，其最終落腳點，除了呼籲我們正視真正的外在於己的他者及其無限外，還是一種絕不推卸責任與他人的嚴肅宣誓：如慾反抗或尼祿、或希特勒、或烏合之眾的暴政，首先應在每個自以為擁有先天權利與自由的「我」的內在中拔除暴力得以滋生的存在論根源，應該時刻保持著對於任何絕對自由主體及建基其上的各式整體性的充分警覺；而非總是以受害人或真理擁有者的姿態置身事外，把希特勒的掌權、把尼祿背後羅馬帝國成立的緣由、把烏合之眾得以肆虐的意識形態基礎與作為個體之「我」的選擇與認同隔離開來，彷彿一切罪惡與暴力都與「我」之「在世存在」決然無關似的一一總歸，任何政治體制得以持續，都需以最廣泛的每個作為主體之「我」的自願認同為憑恃，都需使某種統合萬有的目的論切實付諸於人心。

當然，這也就意味著，在列維納斯由「末世論」、「應許之地」與作為「宗教」的「社會關係」所啟示出的政治理想裡，建基於確證「自我」之自由及其先天權利上的「國家」，它非但不是善的必需，而且扼殺著朝向真正他者的倫理。不管是從其對於「末世論」與「應許之

⁵⁵⁰ 同上，305。

地」的詮釋來說，還是從上述之絕對自由與高壓政治的內在關聯性來看，列維納斯都堅持認為：所謂之「國家」者，是「高壓政治來保衛自由的惟一的手段」⁵⁵¹，是「外在諸關係的內在化」⁵⁵²；而在如是的「國家」裡，整體性與同一性的暴力以各式令人眼花繚亂的形態得以永續。而這也就從側面回答了前文遺留的問題，列維納斯念念不忘的政治理想，並不寄希望於教會國家，以及任何政教合一的共同體；因為一切訴諸於普遍性與目的論的組織，不管其是否以現實中的利益與感性動機為歸依⁵⁵³，它的整體性結構都已然是一種暴力了——國家的封閉性裡，沒有真正的他者與無限，只有大寫的可被視為「我們」的絕對的「我」。因此，我們或許在此可以做出這樣的小結：在政治與倫理的反復糾葛牽扯中，被列維納斯真正寄託以希望的「宗教」，既不是自限於特定「教義」與「神學」的信仰與思辨⁵⁵⁴，也不是「教會」的權威與組織形態，它僅僅意味著在同絕對他性的遭遇中，在現實的「社會關係」裡面，不斷實現對於我性的突破與解放，從而開啟一個於任何「人」而言超越意義上的新視角、新向度：

我們堅持個人不可以化約為國家的普遍性時所求助的，並不是某些純粹主體性的事件，這些事件會迷失在理性現實所嘲笑的內在性的沙堆裡；我們所求助的是超越的向度和視角，這種超越的向

⁵⁵¹ 同上，305。

⁵⁵² 同上，312。

⁵⁵³ 在康德哲學看來：真正的擺脫了世俗利益與感性動機的教會組織，應該成為倫理共同體的模板。參見：Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, 88-89.

⁵⁵⁴ <自由與命令>，於《耶路撒冷的艾希曼》，313。

度和視角同政治的向度和視角同樣實在，甚至更加真實，因為在超越中，我性的申辯並沒有消失。⁵⁵⁵

二、由「第三方」之「神聖」開啟的倫理國家

在列維納斯看來，最為理想的倫理狀況是一種徹底的「不回歸運動」(*Mouvement sans retour*)——「相較于尤利西斯（Ulysse）回歸伊塔克（Ithaque）的神話，我們欲求相反的亞伯拉罕的故事，他永久地離開自己的故土前往未知之地，並且嚴禁他的僕人帶其子回到他離開的地方」⁵⁵⁶；因為，不斷趨向無限與超越才是走出既有與整體之壓抑的要義。因此，就「不回歸運動」來說，列維納斯並不欲求任何國家，甚至排斥任何形式的整體性的政治。即使以自由的名義，自詡保障自由的國家仍是一種暴力；即使是「應許之地」，它也不能以可被佔有、可被回歸的先天之美地的形態出現，而應意味著朝向無限未來的不斷地「興建」。確實，倫理學不是存在論，倫理總是為更高的價值超越「有」或「存在」。當列維納斯把「別於存在」、「超越存在」、「存在之外」與真正的「善」聯繫起來的時候，他實際上是在呼籲一個並不卓殊的常理：我們的公共生活，不應羈於自我、為既有所困、為生存所累，而應在對他者的回應中去追求更「好」的未來。⁵⁵⁷

但是，正如前文所示，現實的複雜性在於：「我」並非只是面對

⁵⁵⁵ *TI*, 335.

⁵⁵⁶ *EDE*, 191.

⁵⁵⁷ *AQE*, 36. 此處「好」與「善」，其實是同一個詞，即法文的「*Bien*」。

單數的他者；諸他者間不但有矛盾、有衝突，而且有一方消滅另一方的兇橫暴力。面對此番景象，如果仍堅持「我」對於他者之他異性與無限性的尊重與責任，實際上就會置「我」於不義，甚至於助紂為虐的尷尬境地。為此，為避免這種或許可稱之為「他者之惡」的狀況對於超逾存在論的「善」與倫理的衝擊，列維納斯提出了「第三方」(le tiers) 這樣一個概念。何為「第三方」？從其設置的出發點來看，所謂「第三方」者，乃是一個對於他者行為的檢驗者。因為，如果他者的行為必須由「我」來判斷善惡，那麼列維納斯的倫理學就會重新歸於一切從自由主體出發的主體哲學；如果他者的行為由既定的價值標準來檢驗，那麼目的論與整體性就會重新佔據基礎性、前提性的位置。因此，列維納斯所理想的「第三方」，既是「他者的他者」，也是「我的他者」。具體來說，一方面，唯有「第三方」是「他者的他者」，他在理論上才能於不陷入自我中心主義的情況下，仍對他者施行檢驗，從而揭露可能的「他者之惡」；而另一方面，「第三方」也只有作為「我的他者」方能仍對「我」的責任發出呼籲、提出要求，從而為「我」所面對的倫理困境指明方向。故而，列維納斯所謂的「第三方」，在其表現上，既是最為弱勢的他者，也是最為權威的他者。

其實並不難理解，其所謂弱勢，乃是因為「第三方」作為對於他者的檢驗者，他一旦有其必要出場並向「我」有所籲求，必然已經意味著某種暴力和不公業已向其襲來。只有當某位他者遭遇另一位他者的攻擊或暴力時，「第三方」才是有意義的。所以，在列維納斯語境裡的「第三方」，永遠是以窮人、困頓者、不幸者的形象出現的：

第三方在他人的目光中注視著我……在其赤裸中的面容，把窮人和

陌生人的貧困呈現給我；但是這種求助於我之權利的貧窮和放逐，並沒把它們自己當然地交給這些權利，它們始終保持為面容的表達。窮人、陌生人，表現為平等者。他在這種本質性貧窮中的平等性乃在於對第三方的參照，第三方因而亦在此相遇中在場，他處於不幸之中，且已為他人所侍奉……面容的在場——他者的無限——是貧困，是第三方的在場（也就是說，是注視著我們的整個人類的在場），是命令去命令的命令。⁵⁵⁸

當然，正如引文所表明的，我們從中也可以同時看到，在前文已經反復提及的這一列維納斯所推崇的「平等」，與在「我」視野中一切事物可以等而視之的「平等」之所以完全不同，其理由就在於：列維納斯的「平等」，其成立乃是「第三方」對「他者之惡」的喝阻，乃是作為困頓者的「第三方」在其不幸中向「我」以及他人對於「兄弟之愛/博愛」的呼籲，乃是要求「我」不為一人而輕忽另一人、不為一種可能性而扼殺另一種可能性的無限意義上的「正義」。

於是乎，也正因為「正義」是「我之他者」及「他者之他者」對於「我」的要求，弱勢的「第三方」最終成為了絕對性的權威。他勝於某個特定他者的呼籲，更勝於「我」的選擇，由其導出的道德命令是不可違逆、不可撤銷的；甚至於，「第三方」令「我」在面對諸他者時，在道德上無從選擇：唯有首先向作為弱勢的「第三方」擔負起倫理責任，「我」的良心方有立足之地——而這也就是「第三方」乃

⁵⁵⁸ *TI*, 234.

是「命令去命令的命令」的原因所在。因此，最孱弱也最權威的「第三方」，在列維納斯哲思的語境中，也被直接指向「神」的蒞臨。當然，在此值得特別說明的是，這並不是說列維納斯通過「神」的先在來賦予「第三方」以意涵，而應該反過來：是現實中處於倫理關係中的「第三方」的絕對命令揭示出了「神」作為絕對他者在公共生活中的不可廢棄。換句話說，由列維納斯的視角觀之，所謂的正義，它來自於「第三方」的處境，或者說來自於「神」在現實中對於他者無處不在的具體檢驗，但它絕不是由全知、全能、全善之「神」所表徵的某種具有固定意涵的道德信條與體系。簡言之，最終是「第三方」揭示了「神」，而不是存在論或本質主義意義上的「神」以特定道德標準在世間安置了「第三方」：

可以肯定，我們可以構想與作為包含整體性的神絕緣，但除非這個肯定被賦予一種神秘或神聖的意義，否則神的概念以及對他的崇拜必須根據一個需要第三方的社會之不可避免的必要性上發展而來……他將成為社會外部的固定點，法則將由此而來；但（他）絕不是我的道德意識的寓意性化身。⁵⁵⁹

因此，歸根結底，「第三方」的設置賦予了列維納斯整個倫理學以一種處理具體複雜問題的活力，「第三方」的蒞臨不斷調適著「我」於現實中與他者的關係——「與第三方的聯繫是對鄰近關係的不對稱性的不斷修正，（他者的）面容在這一鄰近關係中被審視」。⁵⁶⁰

⁵⁵⁹ EN, 34.

⁵⁶⁰ AQE, 246.

然而，我們同時可以注意到，正如列維納斯本人所承認的，「第三方」的出場也為其倫理學帶來了某些不可避免的壓迫性極強的後果。一則，由於「第三方」的或隱或顯的在場，「我」與他者之間的不對稱關係，他者之先於「我」的絕對性，在現實的運作中，始終處於被打破的危險中。雖然，「第三方」是作為他者出場的，但「我」作為諸他者間的比較者、協調者，已然在實際操作中表徵著某種整體性的回歸。儘管「我」在「第三方」的急切呼籲中，仍可是絕對「無私」的倫理主體；但「我」必須在某種不可違逆的命令中去把這一他者與那一他者放在某種攤開於「我」面前的共時性中來對照；用列維納斯本人的話來說，「在這種無私中——作為對他者的責任，它同樣是對第三方的責任——那比較著、整合著、集合著的正義，那存在與和平的共時性，形成了」。⁵⁶¹尤其是在諸他者間並非你死我活的各式各樣的複雜糾葛中，誰是「第三方」的問題，不可能不求助某種穩定的評判準則——比如既有法律、比如公序良俗的先在。換句話說，可以以權威之「神」的面貌出現的「第三方」，固然不是直接從「我」之為主體的主體性出發來構建整體，來訴諸某種統攝性的力量來遏制「惡」；但他卻確實欲求著某種從其困頓中而來的強迫性；他逼迫著「我」立於某種共時性的道德評判中，甚至由「我」的「理解」來表徵某種道德體系。故而，當我們說「第三方」在其不幸中的命令是絕對神聖的時候，實際上我們已經向目的論與整體性做出了某種意

⁵⁶¹ *Ibid.*, 33.

義上不得已的妥協——其中，「我」於曾經徹底決裂於任何固定價值體系之統攝的「末世論」中，隱隱確立起了新的協調與共識。如此一來，按此邏輯推演，所謂國家者，在列維納斯哲學中的恢復就僅僅只是一個現實需求上的程度問題了。如欲更徹底地向「第三方」負責，如欲更徹底地杜絕他者對於「第三方」的侵害，一種以國家之名施行的保障體系就沒有理由被我們完全拒絕。因此，列維納斯在其較晚的作品中，在其意識到純粹的向單一他人或互相無衝突的諸他者負責的倫理學不足以處理複雜的現實關係時，他對國家的態度，與其早期的決絕不盡相同；當然，在這種轉變中，列維納斯的哲思亦陷進了兩難境地。一方面，站在作為「我之他者」、「他者之他者」的「第三方」的立場，國家是神聖的，它防範、規正著現實倫理關係裡「他者之惡」的可能性，從而強而有力地守護了正義的效力：

這嵌寫在宗教的歷史中的神聖性，正是我提到的責任。之所以我們沒能走到底，之所以我們建構了國家政體……（它）源自人性的事實，源自於神聖性不能在內在性中完成卻要在多樣性中實施的事實……所謂純粹的神聖性只可能在只有兩個人的人性處境中成為可能。只要開始有第三方存在，就產生了國家，因為國家不是對道德的純粹否定。⁵⁶²

但在另一方面，為了使國家的整體性與壓迫性色彩降到最低，列維納斯仍反復在強調：這一不得已而付諸實踐的國家必須以他者為最

⁵⁶² 單士宏，《列維納斯：與神聖性的對話》，22。

終的出發點。所謂國家，必須向現實中具體的他者與鄰人負責，而不應以化約、支配任何人為目的——國家，必須是倫理國家：

具體或者就經驗上而言，正義並不是支配人民大眾的合法性，（並不能）從其中可以獲得「社會平衡」(*équilibre social*)的方法，（亦不能）調和各種對抗的力量。這將會是把自己交付給其必然性國家的一個正當理由。沒有那個令其發現他處於鄰近中的人，正義是不可能的。⁵⁶³

因此，由「第三方」之「神聖」開啟的國家，對列維納斯來說，既是其作為「宗教」之「社會關係」在解決現實問題中的必然延續，也是其在「末世論」視野下興建「應許之地」總需付諸於某種整體性之協調的迫不得已的無奈與代價。正如常識所示，不管何種意義上的所謂神聖，總是在趨向超越中，有所犧牲。

二則，也正因為在國家或其它形式的整體性裡面，這種超越性與無奈、代價、犧牲的並置，列維納斯所期盼的主體，這位由「神」揀選而得的「我」，在「第三方」的呼籲中實際上承擔著無以復加的責任。一方面，「我」作為「第三方」的直接且唯一的負責人，「我」必須對困頓不幸中的「第三方」無限敞開胸懷。尤其當「第三方」以權威之「神」的形態展露其作為「命令去命令的命令」之籲求時，倫理主體實際上面對的乃是不可窮盡的責任。正如其本人所言，「即使我獨自一人能夠——在出現任何問題前——為我的鄰人負責，我也不

⁵⁶³ *AQE*, 248.

能完全為第三方負責」。⁵⁶⁴「第三方」所受的傷害與苦難——比如仍生活在戰火中的人民現狀、比如被資本家徹底剝削的無產者的無產——雖看似可以全然與「我」無關，但「我」的良心仍被命令著去向他們伸出微不足道的援手。而另一方面，當「我」處於諸他者之間的衝突時，「我」除了向所謂「第三方」負責外，實際上還承擔著對於另一位他者的責任，即便他是施暴者。因為，在列維納斯的倫理學脈絡裡，一旦「我」放棄對於任何一位他者的責任，那麼「我」實際上在衝突中的角色就會立刻徹底轉變為居高臨下的裁決者，從而重新陷入以掌握萬有為歸旨的自我中心主義，乃至最終僭越應有神聖「第三方」佔據的倫理地位——「律法處在鄰近之中……沒有什麼處於一個人對他者所負的責任的檢驗之外」⁵⁶⁵，即使仲裁的落實者也不例外，「我」絕不能跳脫出對任何一位他者向「我」發出的呼籲，變成高於一切的主宰。也正是基於此，列維納斯得出了一個對「我」而言極為苛刻的要求：「我」不但要為第三方遭遇的不幸負責，「我」也因此必須替代施於「第三方」暴力的他者去擔負本不應屬於「我」的責任。在列維納斯看來，正如其常引用的陀思妥耶夫斯基(Dostoyevsky)所言：「我們每個人在所有人面前為所有人負有罪責，而我比其他人更甚」⁵⁶⁶；也就是在這個意義上，「我」最終乃是他的「人質」。因為，倫理的神聖性，很大程度上就是由這一替代他者的「人質」對不

⁵⁶⁴ *Ibid.*, 245.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, 248.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, 228.

公的承受中體現出來的；反過來，就「自我」的實現而言，也唯有替代他者受過才能實現「我」對於自身的終極超越：

對他人負責，就是成為人質。成為人質是不公的，但這一不公就是責任的本質。不要去關注他人的錯誤是否超過了我的錯誤，或是關注他人的錯誤是否比我所犯的錯誤更明顯。道德生活正是這樣一種不變的態度。⁵⁶⁷

這種作為人質的災難，具有某一種光榮，因為成為人質的那個人知道他可能要面對被當作另一個人殺害的危險。然而，在作為人質的狀況下，即我稱作「人質的無條件」，在悲劇性的命運之外難道不是也有一種至高的神聖感嗎？⁵⁶⁸

可見，作為「宗教」的「社會關係」，至此，在「人質」的神聖性上所體現出來的，除了超越性與無限性外，還是一種「我」為此要付出沉重代價的犧牲。正如夏可君在《代替的「主體」與以撒的「捆綁」》一文所指明的，替代他者在三個層次上——「被他者所煩擾」、「為他者的先知」、「為他者的祭品」——最終趨向了徹底的捨己為人。⁵⁶⁹

然則，在這裡需要特別注意的是：列維納斯在對「人質」的闡述中並不是要竭力鼓吹無條件的犧牲。「我」只能就「我」自身而言要求自己，而沒有權利要求別人也向他人擔負起如此沉重的責任，甚

⁵⁶⁷ 單士宏，《列維納斯：與神聖性的對話》，46。

⁵⁶⁸ 同上，28。

⁵⁶⁹ 夏可君，〈代替的「主體」與以撒的「捆綁」：列維納斯與創世紀第22章的解讀〉，於《列維納斯的世紀或他者的命運》，189。

至做出任何犧牲，因為「我——是我而不是任何其他人，是諸他者的人質」。⁵⁷⁰因此，雖然列維納斯明確反對「我」具有絕對先天意義上的自由，但他卻仍強調人應在其被動性中被授予自由。雖然，在「為-他-者」(l'un-pour-l'autre) 意義上，「我」被「剝奪了自由」⁵⁷¹；雖然「生存並不是被判為自由的」，但是「被裁定」和「被授予」的自由「構成了道德生命」。⁵⁷²故而，與為既定政治目標與利益統合眾人的國家不同，列維納斯從作為「宗教」的「社會關係」而來的倫理國家，其目的並不在於整合本身，而是要以「我」的受過來實現並成全人的自由，而是要「把每一種經驗帶回到人與人之間的倫理關係中——訴諸於人的個體責任……為了使人類社會把人當作人」。⁵⁷³正如大多數列維納斯的評論者所發現的，列維納斯的終極關懷，並不是某種民族主義式的釐緯之憂，而是在「個體的即政治的」(the personal is Political)⁵⁷⁴意義上，探索具體的人走出暴政，進而在對自身的超越中趨向神聖與無限的可能。

故而，當我們回頭審視列維納斯的整個政治論述之時，應時刻正視這一哲思脈絡的主線：這一從反戰出發而來的，由「末世論」與作為「宗教」的「社會關係」中奠定的倫理訴求，其問題意識的旨趣在

⁵⁷⁰ *AQE*, 201.

⁵⁷¹ *DQVI*, 127.

⁵⁷² *EDE*, 176.

⁵⁷³ *DL*, 223.

⁵⁷⁴ O'Connor, *The Personal Is Political: Discursive Practice of the Face-to-Face*, in *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, 57.

於反思壓制人性及其無限可能性的政治的存在論根據，並為此提供決裂於存在論的新視角；而從實現這一訴求的角度來看，列維納斯的哲思更是啟示我們應以「興建」為達至向所有人開放的「應許之地」的根本途徑；最終，在他者之優先性與複雜現實的糾葛中，以神聖「第三方」開啟的倫理國家來作為實施其政治與倫理理想的落地點。因此，就這一哲思主線來說，我們當然可以就列維納斯政治論述的烏托邦性質提出批評，尤其就「第三方」的設置帶來的一系列麻煩與疑竇拷問這一學說的現實有效性。⁵⁷⁵但是，出於某種寫作歷史人物傳記式作品的視角，把猶太人列維納斯的某些政治表態與其政治倫理學說的不盡一致，即其可能隱秘存在的言行不一納入這一哲思脈絡，進而把這種矛盾強行付諸於哲思層面的批評⁵⁷⁶——這非但不利於澄清問題，反而會掩蓋這一政治思考中的關鍵性因素。我們應該看到，當列維納斯用「宗教」及其神聖性反抗建基於自由主體上的政治時，其意圖並不在於恢復傳統的政教合一國家，而是要在近代政治哲學並沒有真正避免暴力且或許反而加劇了暴力的現實中，提供一種多樣性的選擇⁵⁷⁷：如果從他者與「第三方」而非「自我」的先天權利出發，我們的公共生活到底會呈現怎樣的樣貌？其中具體的政治活動又該如何進行？可見，從由「第三方」引發的國家問題出

⁵⁷⁵ Atterton, Levinas, Justice, and Just War, in *Levinas in Jerusalem: Phenomenology, Ethics, Politics, Aesthetics*, 152.

⁵⁷⁶ Caygill, *Levinas and the Political*, 192-194.

⁵⁷⁷ 孫向晨 <列維納斯與近代政治哲學的批判> 於《列維納斯的世紀或他者的命運》 338

發，更為全面細緻地審視這一政治理想的可能性，才是探究列維納斯政治論述的關鍵。總歸，列維納斯本人的論述，仍只是一些概念性、原則性的探討，具體如何以他者為歸旨來處理國民經濟、如何構建趨向無限的政治體制、如何看待社會福利與超越的關係、是否需要構建軍隊、怎樣訂製同時保障他者與「第三方」的法律……等諸多具體面向都仍付諸闕如；總歸，同已經反復論證並付諸於實踐數百年之久的建基於自由主體哲學之上的政治論述、倫理學與法哲學相比，這一學說仍處於初步構想階段。而這，或許才是我們批判性地研究列維納斯寓「宗教」於其中的政治論述的真正意義所在。



第五章 結語

漢語學界對列維納斯哲學思想的引介與學術研究一直處於某種相對尷尬的境遇，不管是在現象學的研究領域，還是在政治學、倫理學、宗教學、神學的學科建制中，列維納斯都是一位雖不至於被徹底忽略，但或多或少帶有「附屬」性質的研究對象。在現象學運動的綿延進程裡，他是胡塞爾、海德格爾的繼承者、批評者，是德希達的對話者，是把現象學引入法國哲學界不可或缺的一個重要環節，但其作為一個原創性思想家的價值卻總是被這些更輝煌的哲學家之姓名所掩蓋。而在當代政治學與倫理學的探索與糾葛裡，由列維納斯充分彰顯的「與他者的關係」問題雖已反復被提及，但其學說往往只是作為一種「傾向」、作為某個顯而易見的「口號」、「結論」以及「道德標準」來提醒倫理學家、政治學家、經濟學家、社會學家們不要輕慢他者、應該尊重他者；其具體言說與論述過程則與福柯（Michel Foucault）、哈貝馬斯（Jürgen Habermas）、布爾迪厄（Pierre Bourdieu）、羅爾斯（John Bordley Rawls）、麥金泰爾（Alasdair MacIntyre）、哈耶克（Friedrich Hayek）、吉登斯（Anthony Giddens）、查爾斯·泰勒等人成為顯學的思想及其間爭論保持著相對彌遠的距離。而在宗教學的各式各樣的研究中，猶太人的身份與其對《塔木德》的傾情與解讀又往往掩蓋了其謂之「宗教」者更廣泛的應用可能與價值。中肯地來說，在既有學科領域的劃分裡，列維納斯不是現象學的奠基者、不是後現代思潮的主將、不是當代英美學界關於「正義」、「自由」、「平

等」、「社群與個體關係問題」等政治與倫理議題之爭論的直接參與者、不是傳統意義上的神學家⁵⁷⁸、更不是宗教學研究的主動介入者。

然而，我們也應該看到，當我們把學科與各研究領域間的藩籬看作是非必然的人為產物時，當法國哲學之進入漢語學界非必經英美大學中的既有之學科建制時，正如前述章節所示，列維納斯思想的深刻蘊籍與凝遠寓意卻盡態其妍：世間並沒有絕對天然的或形而上學、或倫理、或政治、或藝術、或宗教、或獨屬猶太人之歷史與思想傳統的畛域，不管我們如何用「思」去區分、辨識並開展人類的各項活動，「我」面對他者及其「蹤跡」時所擇取的不同回應方式與態度永遠克服著「思」劃下的界限——而這些不同回應方式與態度間更非互不兼容，它們之間從來都不易於進行簡單的割裂。因此，我們完全可以说，在必須面對他者及其無限之「蹤跡」且不能不對此做出回應的意義上，列維納斯的哲學思想不但具有充分的原創性，而且復興著「第一哲學」業已被限縮、遺忘乃至被廢止的地位與榮光。⁵⁷⁹誠如德希達對列維納斯學說做過的一個廣為傳播的比喻：

它（列維納斯的論述）在一種驚濤拍岸式的無限堅持中展開：總是同一排浪潮向同一道海岸的折複與回歸，然而每一次都是一次無限的概括、更新與豐富。⁵⁸⁰

⁵⁷⁸ 尚傑認為，列維納斯的哲學「讓神說話，但絕不是神學」。參見：尚傑，《從胡塞爾到德裡達》，281。

⁵⁷⁹ 當然，這裡的「第一哲學」並非存在論，而是對現實中不能不面對他者之狀況的揭示。

⁵⁸⁰ Derrida, *Violence et métaphysique*, in *L'écriture et la différence*, 124.

確實，同本體論常以樹木的根基來比喻「第一哲學」的功用不同，列維納斯的哲思像層層疊疊的海浪般，在連續但亦富有他異性的話語中沖刷著「同一性」的海岸，留下並同時抹去「無限的蹤跡」。正如其通過「非-冷漠」(non-in-différence)一詞所預示的：在對鄰人與他者的責任之絕對確定中蘊含著對差異 (différence) 之否定 (in-) 的否定 (non-)。也正是在這個最終肯定性的差異意義上，我們不應把列維納斯關於倫理、藝術、宗教、政治等論述看作是樹木的分支，看作是由其「第一哲學」發展而來的互相獨立的區塊領域，而應該在互相聯結著的「浪潮」意義上理解它們。因此，當讓-盧克·馬里翁 (Jean-Luc Marion) 把列維納斯的思想歸結為「三個層次」時——突破存在論中「存在」之優先性，為第一個層次；經向他者負責對意向性進行逆轉的倫理學，為第二個層次；由不可見之無限確立起個別化的他者，為第三個層次：

為了重建實存者對於實存的優先性（第一個層次），首先當然要通過將意向性賦予他者，他者將之施加於我的責任，從而逆轉意向性（第二個層次——倫理學）；還必須將這個他者個別化，即就是說必須愛他（第三層次——超出倫理學）。實際上，僅當其世俗的可見性洞穿無限的不可見性時，在場才能變成一個面容……只有在其在場的可見性因為一種根本的不可見性——列維納斯稱之為「無限」——而變得沉重時，他者才展現自身為一個真正的賦予

者、支配者和令人錯愕者。⁵⁸¹

我們也不應該把馬里翁對列維納斯學說所做的這類概述看作是傳統哲學線性的邏輯鏈條——彷彿其中有一條從存在論到倫理學、再由倫理學到某種宗教意味的無限他者的筆直路徑。毋寧說，這「三個層次」實際上乃是互相支撐且聯繫著的「三個浪潮」：「重建實存者對實存的優先」、「在面容中面向他者」以及「通過無限的不可見性來展現他者之為賦予者、支配者和令人錯愕者」之間並無絕對的或所謂邏輯上、或所謂現實中的先後順序，而只是列維納斯思想得以被言說的三個面向，從其中任何一者進入，皆可豁開並通達列維納斯思想的其它生動面貌。故而，本文之論述列維納斯哲思中的「宗教」，並非把「宗教」看作是一個列維納斯學說中的某個領域或階段，而是在上述「浪潮」意義上來面對並談論它：「宗教」既是對「實存者之優先性的重建」，也是與「他者的遭遇」、「對意向性的逆轉」，更是「通過無限的不可見性對作為賦予者、支配者和令人錯愕者的個體化他者的展現」。而這也就是我們最終總結列維納斯之「宗教」論述的落腳點——不管如何理解其「宗教」，它都不應該是一個有其明確界域的特定領域；作為一種瀰漫於現實的「宗教性」，它應該被置於不可窮盡之「浪潮」對「同一」之海岸的沖刷中進行詮釋——不管是其與所謂猶太教的關係，還是其與始自希臘的哲學傳統的互動。

⁵⁸¹ 馬裡翁，〈從他人到個人〉，於《法蘭西思想評論·第三卷》，40-41。參展法文原文，對譯文略有調整。

第一節 無限的蒞臨：「猶太教」還是「宗教」的普世性？

確實，以猶太教的歷史與文化，尤其是以《塔木德》的詮釋傳統切入列維納斯的哲學思想，在很大程度亦不失為一條充分展現其言其說豐富性的徑路，不失為列維納斯所掀起之極為重要的一排「浪潮」；它在極大程度上有利於澄清部分列維納斯用詞用語的某些來源問題；尤其是列維納斯謂之「宗教」者所體現出來的強烈現實感，或者說寓信仰於實際生活與行動的傾向，與猶太教傳統、與不少猶太哲學家的觀點具有一脈相承的特質。⁵⁸²甚至，在某些文本中，列維納斯本人就直接把猶太教當作其所謂之「宗教」的典範。比如，在《困難的自由》中，列維納斯就把「猶太教」稱為「成年人的宗教」、「普世性的宗教」，其中迴蕩著「以色列的聲音」。⁵⁸³他甚至還說過：其整個哲思，乃至世間的一切問題都已經在《塔木德》中被思考了。⁵⁸⁴但



⁵⁸² 比如，拜克（Leo Baeck）就把「猶太教的本質」首先界定在生活中的「行為」而非「信仰」上——「我們通過我們的行為宣揚我們的宗教，我們讓我們的生活講出我們信仰的崇高，這就是猶太教的真正本質」（參見：拜克，《猶太教的本質》，235）；而馬丁·布伯（Martin Buber）也反復強調：「以色列的精神是實現的精神」（參見：布伯，《論猶太教》，163）。列維納斯在其「宗教」所宣揚的也具有這種鮮明的「現實感」——「神並不生活在天上，而是在人們為彼此所做的犧牲、對彼此的憐憫之中。天堂是空的，但在人的憐憫中充滿神」（參見：單士宏，《列維納斯：與神聖性的對話》20）。再比如，列維納斯同羅森施維格（Franz Rosenzweig）和布伯一般，把其所推崇的關係稱為「面容」：在羅森施維格看來，「救贖之星」（The Star of Redemption）作為一種可見形象，是神的面容（參見：Rosenzweig, *The Star of Redemption*, 441）；而在布伯看來「我-你」（I-Thou）關係乃是「神之面容」的實現（參見：Buber, *I and Thou*, 136）。

⁵⁸³ *DL*, 26.

⁵⁸⁴ *QLT*, 16.

是以這一徑路理解列維納斯寓「宗教」論述於其中的哲思時，有一個關鍵問題卻是不應被怠忽的：列維納斯的「猶太教」，到底在多大程度上反過來由列維納斯的哲思所形塑著？進一步來說，當我們用「猶太教」一詞來展開列維納斯的思想時，這個詞的具體意涵又是如何？

我們看到，列維納斯的學生及對談者——單士宏（Michaël de Saint-Cheron），他在分析列維納斯哲學中的宗教問題時，似乎就陷入了某種因「宗教」、「猶太教」、「基督宗教」等相關概念模糊不清所引發的困境。一方面，他堅持認為，列維納斯哲學中的「神聖性」是超逾一切宗教性啟示與既有宗教概念的「神聖性」：

列維納斯是如何從作為「第一哲學」的倫理學過渡到神聖性，這個令人恐懼且讓我重新審視的詞語？這指的是一種外在於一切宗教概念、一切「啟示的」超越性概念的神聖性，因為它就是它自身的超越性。⁵⁸⁵

而另一方面，單士宏卻又認為，列維納斯通過「犧牲之責任」、通過所謂之「愛」，讓傳統的「猶太教」嚴重「基督宗教化」了。⁵⁸⁶如此一來，在他的視野中，列維納斯的哲學思想到底是超越了一切「宗教」，還是「嚴重基督教化」了的「猶太教」呢？還是說，列維納斯的「神聖性」應該與「犧牲」、與「愛」完全隔離開來？可見，從某種或許評論者本身都未曾充分理解的特定宗教出發，或者說從某個標籤化了或「基督宗教」、或「猶太教」的視角來詮釋列維納斯的思

⁵⁸⁵ 單士宏，《列維納斯：與神聖性的對話》，6。

⁵⁸⁶ 同上，8。

想，並不足以合宜、洽意地展現列維納斯所述的「神聖性」、「犧牲之責任」、「絕對他者」、「愛」、「人質」等詞所傳遞之豐饒的意涵。

再比如，當齊澤克在《論信仰》(*On Belief*)一書中應用黑格爾式「正題-反題-合題」的辯證法來理解「猶太教」、「異教」和「基督宗教」時⁵⁸⁷，並把「基督宗教」的「愛」看作是對前二者之充分克服時，他對列維納斯的隱晦批評⁵⁸⁸，由於局限於「猶太教」一詞的僵化內涵而掩蓋了列維納斯哲思中業已闡明的一些問題。正如本文第三章所示，列維納斯的「蹤跡」與「面容」，並不是要使他人來取代作為無限的「神」，並沒有在反對對於「神」的塑形中把具體的社會關係看作為「神」本身；其所用「鄰近」一詞已經充分明示了要在具體的對他人的「愛」中來接近超越者與無限者的用意。用前文單士宏的話來說，在某種含混的意義上，列維納斯的「猶太教」已經嚴重「基督教化」了。因此，我們完全有理由認為，齊澤克用其個人既有的對於所謂「猶太教」的印象及建基其上的並不準確的界說，用其改造自拉康與黑格爾的辯證法來框限「基督宗教」、「猶太教」、「異教」三者間的關係並據此隱射列維納斯的問題，或多或少乃是一種略顯唐突的評論。

故而，我們在本文雖不反對從猶太教的傳統去趨近乃至進入列維納斯的思想，但是本文並不讚成用各式各樣僵化的「猶太教」概念

⁵⁸⁷ Žižek, *On Belief*, 106-151.

⁵⁸⁸ 當然，齊澤克實際上在該書中是以迂迴的方式批評列維納斯的：「列維納斯」的名字在該書中是以德希達筆下的形象呈現的。參見：*Ibid.*, 148.

來框限列維納斯對「宗教」的論說。從現實層面來看，不以某些固化的對於猶太教的認知來言說列維納斯，既是對各宗教間的偏見與誤解進入嚴肅學術探討的防範，也是對列維納斯試圖從其哲思出發重新激活，乃至重塑猶太教之用意的尊重——「我們拒絕成為遺跡的冠冕」⁵⁸⁹、「面向他者的責任」使「猶太教轉變成現代宗教」⁵⁹⁰。而從邏輯與學理層面來說，不以「來源」限縮「去向」、不以「父」來同化「子」，更是列維納斯學說從其「置位」與「揀選」、從其「末世論」以來的必然選擇——「未來」的絕對無限性與他異性，關鍵就在於把「過往」於「不可追憶」的意義上視為「蹤跡」，而不是在「目的論」意義上通過「再-現」去把握它、限定它。

因而，正如列維納斯在政治、倫理理想上對於「應許之地」的極力維護並不等於列維納斯對現實中「以色列國」的全然認可，更不等於列維納斯不批判作為「許可之地」的「以色列國」，其對於所謂「猶太教」的塑造，在某種程度上，也是這樣一種革故鼎新：與其說列維納斯是在把猶太教的內涵轉譯為西方學術可接受的哲學話語，毋寧說他是在用寓「宗教」論述於其中的哲思來督促猶太教成為「現代宗教」。可見，拋開「猶太教」、「基督宗教」、「異教」等名詞上附著的過於龐雜且不易清除的偏見，就其學說的實質內容來看——尤其是在列維納斯本人確也萃取了一個可寫作複數的「宗教」、確也把大寫首字母的「Dieu」與小寫首字母的「ieu」並置、確也坦誠其論述始

⁵⁸⁹ *DL*, 246.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, 244.

自孔德、涂爾幹之社會學的意義上——列維納斯的「宗教」是向他者予以開放的。而其所謂的普世性，也唯有蘊籍於其充分的開放性才能真正成立。實際上，這種開放性本身亦是列維納斯學說要求作為被「揀選」之主體必須面向且迎接無限與他異性的必然走向。

因此之故，當我們反過來看問題，當基於宗教衝突的傳統成見與學科間的人為界域被恰當懸置時，列維納斯哲思中的「宗教」論述確有其廣泛應用及其與他者對話的前景的。首先，在對「宗教」一詞的界定問題上，列維納斯的「宗教」論述業已被某些學者自覺或不自覺地置於並不拘束於猶太教傳統的話語之中，從而豐富著我們對「宗教」的理解。比如，在《宗教與歐洲哲學：從康德到齊澤克的關鍵思想家》（*Religion and European Philosophy: Key Thinkers from Kant to Žižek*）一書中，編者在導言部分就指出：雖然不同思想家對於「宗教」有差異極大的界定，雖然在歐洲哲學傳統中言說「宗教」概念離不開「猶太-基督教傳統」的影響，但這並不妨礙把這所有的宗教論述引向某種更為寬泛的理論應用與比照的可能性。⁵⁹¹以此，該書實際上為列維納斯的「宗教」與康德、與克爾凱郭爾、與伯格森、與海德格爾、與德希達、與齊澤克等人的宗教論述搭建了一個極為開闊的交流平台。而本文對列維納斯之作為「慾望」與「關係」的「宗教」的揭示，也進一步表明了這一「宗教」在繼承前人某些論述基礎上，對於突破觀念論與存在論體系內之宗教論述的巨大價值。列維

⁵⁹¹ Phelps, *A Brief Introduction*, in *Religion and European Philosophy: Key Thinkers from Kant to Žižek*, 10-11.

納斯完全跳脫了所謂宗教學研究中「功能論者」(functionalist)或「文化論者」(culturalist)與「實體論者」(substantivist)的糾葛⁵⁹²，在反對把任何事物與功能本質化、存在論化的基石上⁵⁹³，以面對他者的不可避免性為切入點，一方面既維護了從現實的「關係」中研究宗教的具體性，避免了在「神」問題上的本體論困境，另一方面也同時從謂之「慾望」的角度挖掘出在觀念內在性中趨向無限的真正蘊意——最終，於「蹤跡」意義上，既不為「人性」的內在性所束縛，也不為「社會-文化」的整體性所化約。

其次，在面對並解決現實的倫理、政治與社會問題中，列維納斯的「宗教」論述亦無須自限於某一宗教社群與傳統文化的囹圄。比如說，孫慶斌在《勒維納斯：為他人的倫理訴求》一書中就點出：「批判現實的宗教情懷」——而不只是對猶太教的信仰——是「為他人的倫理訴求」不可忽略的重要一環。⁵⁹⁴再比如，鄧元尉在《列維納斯面容現象學中的上帝之思及其神學蘊義》一文裡，亦並無展開基督教的神學乃至所謂異教與猶太教傳統在對「神」之理解上的固有

⁵⁹² Arnal, Definition, in Guide to the Study of Religion, 27.

⁵⁹³ 本人在《從卡西爾對繆勒的批評看宗教研究的進路》一文中詳細闡述了「實體論」與「功能論」的區分並不是絕對的，而是互相支撐的：「實體論」對「實體」的界說離不開把「實體」功能化，從而實現實體的具體意義與價值；而「功能論」也離不開把特定「功能」實體化，從而使其對宗教的言說具有學術上的有效性。參見：項溢煦，〈從卡西爾對繆勒的批評看宗教研究的進路〉，於《宗教哲學》，143-162。

⁵⁹⁴ 孫慶斌在該書認為，列維納斯的倫理學雖然直接受益於其猶太教的背景，但其所論述的這個「神」並「不是耶和華」，「而是一種能使我完成超越，把我引向外在的、純粹的、不確定的無限」。參見：孫慶斌，《勒維納斯：為他人的倫理訴求》，81-82。

差異與對立的分析；但這並不影響作者論述列維納斯的「神」對這些具有普遍性的現實政治問題的啟示意義——不管是徹底突破「在己之自我」、生成「為他之自我」，還是最終在「社群」與「第三方」意義上談論「神」及其宗教性，顯然亦不只針對猶太人、猶太社群與以色列國。⁵⁹⁵而如西蒙娜·薇依者，固然其與列維納斯的信仰背景並不全然相同，但這似乎也並不妨礙得出「義務的概念優先於權利的觀念」⁵⁹⁶的薇依與列維納斯在宗教、倫理、政治、社會等諸問題上進行學術對話乃至被並置於比較研究的可能。

最後，也更為關鍵的是，列維納斯以不可化約之他異性與超越性為前提、以他者之無限為導向的作為「慾望」與「社會關係」的「宗教」，具備在「社會-文化」與「人性」兩個層面中去詮釋各式宗教現象的廣泛應用前景。舉例來說：雖然列維-斯特勞斯（Claude Lévi-Strauss）的結構主義人類學之追求普世的文化之基本結構的取向與列維納斯對整體性的控訴相互衝突，但是斯特勞斯不管是在南美各式部族文化，還是在歐美聖誕節儀式中發現的他異性之於人類宗教活動的不可或缺的價值與意義⁵⁹⁷，都向我們表明著「具體如何面對他者」是宗教研究中不太可能被迴避的具體且現實的問題。更何況

⁵⁹⁵ 鄧元尉，〈列維納斯面容現象學中的上帝之思及其神學蘊義〉，於《哲學於文化》，98。

⁵⁹⁶ 薇依，《扎根：人類責任宣言緒論》，1。

⁵⁹⁷ 列維-斯特勞斯在《被處決的聖誕老人》（*Le Père Noël supplicié*）一文認為：聖誕節中成人通過禮物向所謂「孩子」的討好行為，實際上乃是成人世界向其異質性世界、已啟蒙者向未被啟蒙者（non-initiation）、「生者」向「死者」乃至「他者」進行的某種致意。具體參見：列維-斯特勞斯，《我們都是食人族》，3-22。

列維納斯之同時具有宗教性、倫理性，又具有形上意味的他者，至少能提供一種不在結構主義理論框架內，尤其是在不在列維-斯特勞斯二元對立的思維方式中來詮釋「社會-文化」和「人性」中各種現象之「蹤跡」的路徑。甚至於，從某種意義上，不可能不需要面向異質性文化的人類學研究與田野調查活動本身亦有可能在列維納斯所謂之他者意義上獲取新的啟示。而退一步來說，即使只就列維納斯本人已有的看似散落於各種哲學話語中的「宗教」論述來看：「置位與揀選」、「呼召與回應」、「犧牲與替代」、「領地與應許」、「對於經典的態度與詮釋方法」、「身體性與認知」、「神秘主義與理性」、「宗教與倫理」、「宗教與藝術」、「宗教與社會關係」、「宗教與政治活動」、「宗教與現代性」、「宗教與意識形態」……這些話語幾已含蓋了宗教研究中的諸主要課題。因此，如果我們僅僅把這一寓「宗教」論述於其中的哲思限縮在猶太教的名目下，那麼至少對於宗教研究來說，不能不說是一種殊為可惜的選擇。

當然，毫無疑問，作為猶太人的列維納斯是有其局限性——正如他還是把其政治倫理理想稱為「應許之地」一般——其思想之用詞用語亦帶有鮮明的希伯來印記；但這並等於說列維納斯思想的評論者與詮釋者也都必須是猶太人。正如薩特（Jean-Paul Sartre）對海德格爾哲學之政治屬性所做的合理辯護——「因為海德格爾是國家社會主義黨成員，所以他的哲學必然是一種納粹哲學？」⁵⁹⁸甚至，我

⁵⁹⁸ Sartre, *A propos de l'existentialisme: Mise au point*, in *Action*, 11.

們可以進一步提問，那麼當下海德格爾哲學在漢語學界的無數推崇者與闡發者都仍推崇著納粹哲學及其主義？可見，一方面，「不以言舉人、不以人廢言」仍是哲學思想研究區別於通俗的人物傳記寫作的一個重要原則。而另一方面，如果列維納斯可以用法語書寫其對或希伯來、或希臘文化的回應，我們的研究亦完全可以用漢語在中文世界言說並回應列維納斯的思想——反過來，故步自封，繼而拒絕他異性，向來都是對思想之可能性的扼殺。因此，歸根結底，對列維納斯所言「以色列要麼成為宗教的，要麼什麼都不是」⁵⁹⁹這類話語，文本的理解是：列維納斯是在以其哲思中的「宗教」要求著猶太人、猶太教與以色列國去面對他者及其他異性，而不是去用僵化刻板的猶太教定義和教義去維護千年前的某個想象的「以色列」⁶⁰⁰；而他所謂的「成年人的宗教」，也應該在因「面向他者開放、歡迎無限之蒞臨」才具有其普世性的意義上，被理解為列維納斯的哲思是在鼓勵一種甩棄歷史決定論包袱的踔厲風發的「猶太教」對於任何不成熟的自以為是之「所說」的克服與超越。⁶⁰¹且唯有如此，我們才能把列維納斯的「宗教」論述與其在《整體與無限》等作品中對「多元

⁵⁹⁹ DL, 306.

⁶⁰⁰ 因此，筆者如《猶太文明史話》作者的觀念基本一致：一方面鼓勵並讚賞現實中的以色列國對難民和非猶太人做出任何妥善之回應；但絕不讚成把該地區至今仍陷入僵局的責任完全推卸給阿拉伯世界的觀點。參見：伯納德·巴姆伯格，《猶太文明史話》，470-471。

⁶⁰¹ 施羅默·桑德（Shlomo Sand）在《虛構的猶太民族》（*The Invention of the Jewish People*）一書就指出：「所有猶太人面臨的最後一個，也許最困難的一個問題：猶太裔以色列社會在多大程度上願意拋棄上帝選民這個根深蒂固的形象，停止以想象出來的歷史和可疑的生物學的名義自我隔離和將他者從中排除？」參見：施羅默·桑德，《虛構的猶太民族》，348。

主義」的推崇合理嫁接起來。固然，列維納斯並沒有在宗教衝突與對話日益受到關注的今天，如有些學者一般把「全球的多元主義」稱為最高層次的世界性的「世界觀」⁶⁰²；但至少就其哲思對於「無限之蒞臨」的推崇來看，這裡的「無限」必然導向現實中的「多元」，這裡的「無限」不會也不應該被一個僵化的趨於「意識形態化」的「猶太教」捆住了手腳。

第二節 回應無限：列維納斯的「宗教」與哲學危機

在緒論部分，我們已經約略回顧了「宗教」一詞在近現代哲學史的發展歷程中被作為主體之「思」逐步內在化的趨勢。而在一些更為通俗且廣為傳播的流行理論（popular theories）和大眾輿論（popular opinion）裡，一種似是而非的「宗教已經式微」、「宗教與現代社會對立」的話語更是甚囂塵上。比如，安德森（Benedic Anderson）在其著名的《想象的共同體》（*Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*）一書裡，就把「宗教共同體」的衰弱看作是現代民族國家得以興起的歷史性的前奏之一。⁶⁰³而即使是在某些並不認可宗教已經逐步消亡的論述中，宗教亦是以挑戰現當代既有社會秩序的角色出場；甚至，它被當作一種巨大的「威脅」因素站在當今世界或可以和平發展的對立面。比如在亨廷頓（Samuel

⁶⁰² Smart, *The World's Religions*, 592.

⁶⁰³ Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 12-19.

Phillips Huntington) 的《文明的衝突與世界秩序的重塑》(*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*)一書中，作者就堅持認為：雖然宗教復興在一定程度上有利於緩解、克服現代社會中個體的「自我放縱」等道德問題，但最終，它卻是導致其所謂之「文明衝突」的一個關鍵性的因素。⁶⁰⁴而當下諸多對於宗教中的謂之「基督教主義」(fundamentalism)者的警惕聲浪中，更難說沒有摻雜著之於宗教在現代社會中扮演之角色的不信任與不安。

但在另一方面，我們看到，所謂現代社會與現代人所秉持著的一些關鍵性的理念，一如上述流行理論中的那個在歷史進程中已經式微乃至對立於現代性的「宗教」一般，其本身在近幾十年裡亦面對著重重的衰敗之風險。以福柯為代表的後現代話語塑造者，在尼采宣判「上帝死了」後，於上世紀中後期迫不及待地喊出了「人死了」⁶⁰⁵的宣言與判斷！由此以降，至少可追溯至文藝復興的對「人之為主體」的不懈追求與堅定信念，遭受著前所未有的衝擊。而法蘭克福學派(Frankfurt school)等學術思潮的廣泛傳播與影響，更是把現代人另一引以自傲、得以自持的所謂「理性」者，推向了非常值得疑慮與批判的境地。甚至於，整個現代社會中作為諸原則之奠基的哲學話語本身都處於岌岌可危的狀況，以至各式「終結論」——「人的終結」、「歷史的終結」、「哲學的終結」等等——不絕於耳。

當然，不同哲學家對於哲學的認知，以及對建基於這些認知之上

⁶⁰⁴ Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, 95-101.

⁶⁰⁵ Foucault, *Dits et écrits II*, 423-424.

的「哲學危機」之判斷，並不相同。概而言之，持「哲學危機」論者大致有如下三種具有代表性的立場。⁶⁰⁶第一，如胡塞爾、哈貝馬斯者，他們所認識到的「危機」，乃是一種我們沒有把近現代哲學的諸核心理念與原則發揮好、貫徹好的危機。譬如，在胡塞爾看來：

哲學的危機就意味著作為哲學的多方面性的諸環節的一切近代科學的危機，這是一種最初是潛伏的，但後來卻越來越顯露出來的歐洲人性本身在其文化生活的整個意義方面，在其整個實存方面的危機。⁶⁰⁷

以其視角觀之，只需按他的思路，為「作為嚴格科學的哲學」奠基好扎實且絕對明晰的基礎，即為作為「人性」之基石的「理性」夯實笛卡爾雖已觸及但最終錯過了的「阿基米德點」⁶⁰⁸，這樣一種「哲學危機」自然就會解除。而哈貝馬斯，其研究路徑固然與胡塞爾孜孜以求的現象學方法有所差異，但其把「危機」看作為「理性」、「人性」以及「主體性」等現代性要義需要進一步深入、闡明、修補乃至拓展的觀點卻與前者有著有相對一致的取向。歸根結底，在他們的視野裡面，近代以來哲學所樹立的幾個核心詞彙——尤其是「理性」與「主體性」這兩個互相支撐的立柱——非但不該被徹底放棄，而且應該

⁶⁰⁶ 關於「列維納斯的思想與哲學危機論」問題，本人曾在《從列維納斯「形而上學」的視域看西方哲學的危機》一文中做了一些初步的闡述，本文此處對該文略有深化調整，但主旨大意與該文一致。參見：項溢煦，〈從列維納斯「形而上學」的視域看西方哲學的危機〉，於《西安文理學院學報（社會科學版）》，30-33。

⁶⁰⁷ 胡塞爾，《歐洲科學的危機與超越論的現象學》，23。

⁶⁰⁸ 胡塞爾，《胡塞爾選集》，1061。

被賦予更為廣泛的涵蓋性與更為堅實的基礎性地位。

而第二種「哲學危機」論，與訴諸於修補既有哲學觀念中的核心理念不同，其所宣揚的問題，用趙敦華的話來說：乃是「哲學失去其自身研究對象」的危機。⁶⁰⁹他以分析哲學奠基者維特根斯坦（Ludwig Wittgenstein）對以往哲學的批評為學理上的切入點與論據，認為：正如維特根斯坦所見，既往幾乎一切哲學話語一直在意義混亂的詞語中打轉，處理著各式各樣看似含蓋所有領域的對象；但實際上，形而上學式的用詞方式及其指稱上的模糊乃至錯謬，完全無法真正推進有效的哲學論述——「當我們聽、說、看、寫詞語時，我們被它們的整齊外表迷惑了，但是它們的用法並沒有那麼清楚，尤其是當人們在從事哲學的時候」。⁶¹⁰可見，在維特根斯坦看來，所謂的「哲學危機」之實質，乃是哲學「不知自己在說什麼」的危機。因此，確立明確的研究對象，尤其是首先對「語言」問題進行科學的處理，才是走出危機的正確道路。故，這一類論述「危機」的論調，實際上其內在潛伏著的，乃用物理學、化學、數學等科學的標準來看待哲學的前提，它以相對確定的研究對象（領域）、相對確定的研究方法來推進其或可證實、或可證偽的發展。

而所謂第三種常見的「哲學危機」論，用更準確的說法，應該被稱之為「哲學終結」論。其中比較具有代表性的是海德格爾關於「存在被遺忘」的論述。在他看來：傳統哲學由於只關注諸存在者，尤其

⁶⁰⁹ 趙敦華，〈二十世紀西方哲學的危機與出路〉，於《北京大學學報》，54頁。

⁶¹⁰ Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 6.

是在「何為最高存在者」等問題中糾纏往復，從而在根本上遺忘了哲學應有的真正主題——「存在」本身。因此，不管是「柏拉圖哲學及其有所變化的形態」，還是「顛倒柏拉圖的尼采哲學」，都只是在「本質」（存在者本身的存在）、「實存」（存在者整體的存在方式）、「真理」、「歷史」和「人類」此五個關鍵詞的有限桎梏內翻來覆去⁶¹¹，於其中，哲學已然窮經了一切「可能性」。⁶¹²因此，對他來說，與其解決「哲學危機」，不如讓哲學就此終結，不如從根本上完全「放棄對以往關於思的事情的規定的思」⁶¹³，從而讓謂之「存在」者，通過其自身去「是」（存在）。

不難發現，這三種影響甚遠的言說「哲學危機」的論調，看似不同：有傾向修補既有原則者，有重新確立研究標準者，更有徹底置換研究主題與對象者；但當我們從列維納斯的寓「宗教」論述於其中的哲思層面來看時，它們非但都沒有切中「哲學危機」的真正要害，反而從不同層面把這個「哲學危機」的問題逼向了死角——不管是以修補「人性」、「理性」與「主體性」之內涵為畢生學術事業的胡塞爾與哈貝馬斯，還是認為哲學首要任務應該以相對科學方式處理「語言」問題的分析哲學，亦或者是緊緊把「思」訂牢於所謂「存在」問題的海德格爾，他們對於哲學核心要義的提取，難道不已經在先天上壓制並排除了哲學的其它可能性嗎？「主體性」或者「交互主體

⁶¹¹ 海德格爾，《尼采》，669-681。

⁶¹² 海德格爾，《海德格選集》，1242-1261。

⁶¹³ 同上，1261。

性」必須是哲學唯一的主題和出發點嗎？「科學」所樹立的各種標準，難道其本身不應該由哲學對它們進行批判性的反思嗎？難道唯有成為「存在」的「護林人」⁶¹⁴，才是我們應該追求的唯一正確的生活態度？可見，當其它可能性被某種話語界定為哲學不應陷入的泥淖時，當哲學中的主題被限定、對象被明確、具體諸存在者被視為有限時，哲學反而沒有了其未來。雖然說，列維納斯一直批評亞里士多德的名言——「哲學起於驚異」；這句話似乎把「思」的某種內在狀態看作了哲學的本源。然而，當哲學的主題、對象、方法都被逐一確定時，即使只是這種內在性的「驚異」還有可能嗎？因此，列維納斯對西方哲學傳統的批評，其所圍繞的主題，其實只有一個：在這一傳統內部存在著一種相對明確的傾向——它害怕且不滿於游離同一性之外的他者、它害怕且不滿於無限對「思」有限性的揭示、它在追求整體性中消解著他異性：

西方哲學與他人的顯露同時發生，在這種顯露中，他者通過表明自身作為一個存在，而失去了其他異性。自其童年開始，哲學就為一種不可克服的反感所苦；始終對作為他者的他者恐懼。也正是出於這個原因，哲學本質上是存在的哲學；對存在的理解是其最終結果和人的基本結構。⁶¹⁵

我們已經勾勒出來的立場與巴門尼德到斯賓諾莎和黑格爾所肯定的同一性的古老特權相對立。分離和內在性似乎是不可理解的和

⁶¹⁴ 海德格爾，《林中路》，扉頁。

⁶¹⁵ *EDE*, 188.

非理性的。於是，把同一與他者重新連接在一起的形而上學的知識就反映了這種沉淪……作為將會以統一性而告終的歷史的一環，形而上學將會成為奧德賽（*Odyssée*）以及其不安的鄉愁。⁶¹⁶

因此，正如德希達在點評列維納斯的長文《暴力與形而上學》中開篇就指出的：所謂哲學者，應該一直活在「垂死」的邊緣，應該一直處於某種「危機」的恫嚇下；因為「危機」至少意味著業已被建立起來的某種同一性、整體性對於他者的含蓋與佔據並沒有完全實現，它意味著他者還在繼續向哲學發出源源不斷的挑戰與訴求——而這或許才是西方哲學真正得以不斷演化的原因所在：

哲學是否昨日已死，自黑格爾或馬克思、尼采或海德格爾以降——也許它仍向著其死亡之意義方向遊蕩——或者它是否一直就活在對垂死的自覺之中，即一直靠著那在沉默中、在宣佈了哲學永恆的那句言語帶來的陰影中被招認的東西活著；哲學是否有一天會在歷史中完結，或者它總是活在末日之中，靠著對抗作為其反襯色、其前身（指前哲學思維）或其經驗事實，其死亡及其資源的非哲學而獲得自己的可能性以便去猛烈地打開歷史而活著；是否在哲學的這種死亡或必死性之外，也許甚至是多虧了它，思想才有了一個未來，甚至如人們今日所言，思想才會因此從仍被哲學所儲存的東西中全面地來臨……⁶¹⁷

而在這個意義上，列維納斯哲思本身，亦正如德希達所言，乃是希臘

⁶¹⁶ *TI*, 105.

⁶¹⁷ Derrida, *Violence et métaphysique*, in *L'écriture et la différence*, 117-118.

存在論哲學的他者。其對於同一性哲學所構成的「末世」衝擊，並不是要去宣告「哲學的終結」，而是在打開無限未來意義上，為我們提供了可以追尋的「蹤跡」：

列維納斯的思想呼籲我們從希臘邏格斯中脫位，從我們自身的同一性中脫位，也許是從一般同一性中脫位；它呼籲我們脫離希臘的場域，也許是一般場域，以趨向某種甚至不再是（對神極其殷勤的）源頭和場所的東西，趨向某種呼吸，某種不僅先于柏拉圖和蘇格拉底，甚至是先於所有希臘源頭就已被吐出的先知言語，趨向那個希臘的他者……⁶¹⁸

但在這裡，需要我們再次特別強調的是，這並不是說列維納斯完全與始自希臘的哲學傳統對立，並全然倒向了希伯來。不可置否，西方哲學傳統中雖然求同的聲響甚為宏大，但是這不代表質疑求同的訴求，甚至異質性本身在西方哲學的演化歷程中毫無地位。比如列維納斯對柏拉圖哲學、新柏拉圖主義哲學中之訴諸「超越」、訴諸「自我反思」特質的推崇，實際上就是其為我們在希臘哲學的脈絡中找到的西方哲學之「不斷審視自身之有限、不斷追求超越自身」的因素。⁶¹⁹因此，在「讓我們意識到我們自身知識的有限，以及這樣一個事實，關心我們自己的靈魂並不能使我們完滿」⁶²⁰意義上，列維納斯

⁶¹⁸ *Ibid.*, 122.

⁶¹⁹ 列維納斯認為，普羅提諾（Plotinus）訴諸於「太一」（L'Un）的哲學就是一種「安放在超越存在的位置」的非存在論。參見：EDE, 189.

⁶²⁰ Staehler, *Plato and Levinas: The Ambiguous Out-Side of Ethics*, 75.

無疑「依舊是一位柏拉圖主義者」。⁶²¹在此，我們且不論懷疑論傳統如何在哲學發展的過程中反復撞擊著同一性、整體性；也不論來自東方的作為他者的某個特定宗教如何更新著希臘哲學的話語，並要求著哲學向其趨近靠攏，甚至成為婢女為其服務；更不論另一來自地中海東岸的特定宗教傳統如何為文藝復興保存乃至通過其語言改造著希臘哲學；單就列維納斯所處的時代而言，以差異撞擊同一、以他異性突破整體性，以「蹤跡」的歷時性否定本體論的共時性，亦是所謂西方哲學話語中，尤其是法國哲學在二戰之後的主流訴求。當福柯告誡我們：「不存在獨立自主、無處不在的普遍形式的主體，我對那樣一種主體觀持懷疑甚至敵對的態度」⁶²²、而「自我是一種主體/Sub-jectum：它承受整個世界的重量，對萬物負責」⁶²³、「非思就是他者」⁶²⁴時，當《後現代狀況》(*The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*)的作者利奧塔(Jean-Francois Lyotard)對於「什麼是後現代」做出如下回答時：

這是非常清楚的，我們的事業並不是去提供實在，而是為難以呈現的可想象性造就暗示……答案是：讓我們向整體性開戰；讓我們成為不可呈現者的見證者；讓我們激活差異性，并拯救(差異)這一名稱的榮耀。⁶²⁵

⁶²¹ *Ibid.*, 77.

⁶²² 福柯，《權力的眼睛——福柯訪談錄》，19。

⁶²³ *AQE*, 183.

⁶²⁴ 福柯，《詞與物》，425。

⁶²⁵ Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, 81-82.

我們完全有理由說，列維納斯並不是一個孤獨的西方哲學傳統的批評者。在西方哲學的演化脈絡裡面，他者一直在或隱秘、或公開地發出其對於不斷去趨近無限的呼籲。當然，與此同時，在打破整體之霸權的基礎上，我們還應該注意到，正如本文在第二章闡明的：列維納斯所闡述的他者與無限，並不是一種絕對無情的斷裂，其中既蘊含著倫理的溫度，更隱伏著宗教的神聖性——而這乃是列維納斯區別於上述這些後現代性話語的關要所在。譬如，在福柯「人死了」的相關論述中，反人道主義的味道是極為濃郁的：

無論如何，有一件事是確實的：人並不是已向人類知識提出的最古老和最恒常的問題……人是其中的一個近期的構思……人是近期的發明。並且正接近其終點。假如那些排列會像出現時那樣消失，假如通過某個我們只能預感其可能性卻不知其形式和希望的事件，那些排列翻倒了，就像十八世紀末古典思想的基礎所經歷的那樣——那麼，人們就能恰當地打賭：人將被抹去，如同大海邊沙地上的一張面容。⁶²⁶

因此，不少學者對所謂「後現代」與「後現代性話語」一直保持著高度的戒備：後現代意味著所有秩序的合法性的消失與崩塌嗎？如果是，那麼這是否意味著「人類只能生活在現世糟糕的困境之中」？⁶²⁷在《現代性的困境》(*The Dilemma of Modernity: Philosophy, Culture and Anti-Culture*)裡，作者更是直接把「後現代性」的問題歸結為不

⁶²⁶ 福柯，《詞與物》，505-506。

⁶²⁷ Bauman, *Postmodern Ethics*, 245.

作為、難以作為的問題：

這些著述似乎已經丟失了思想活動應該在社會中有所作為，關注文本之外的生活，尤其是關注人類社會和文化的命運等觀念… 削弱了現代性的所有肯定性概念，尤其是現代人道主義的概念。他們沒有為人性的肯定性概念並且也沒有為社會改革必須的肯定性的政治概念留下任何餘地。⁶²⁸

由此可見，這種「後現代性」與強調具體責任、與強調「宗教」應付諸於實際行動的列維納斯的哲思，還是有不少距離的。在列維納斯看來，不付諸於責任的言論，不准備把「我」自己投身到具體建設性之社會關係的批評、不願意付出代價的任何流行之口號，即使表面上以「無限」、以「差異」、以「面容」、以「蹤跡」、以「他者」為歸旨，卻仍舊是「低劣」的：

人道主義、形而上學的終結——人之死、上帝之死（或讓上帝去死！）——天啟式的觀念或知識上流社會的口號。就像巴黎的趣味——或無趣味——的所有宣言，這些短語隨著最新時尚的暴政而被強加給我們，然而它們的要價是每個人都出得起的，因此變得很低劣。⁶²⁹

可見，正如我們全文所表明的：把「好/善」作為超越性的歸旨，繼而對「無限」、「鄰人」、「第三方」、「絕對他者」賦予必須以「愛」待之的絕對「神聖性」，並同時在這種「神聖性」所處的實際「社會關

⁶²⁸ Cahoon, *The Dilemma of Modernity: Philosophy, Culture and Anti-Culture*, 230.

⁶²⁹ HAH, 131.

係」中付諸由行動肩負並實現的責任，是列維納斯哲思之區別於「後現代性話語」的關要。在列維納斯寓「宗教」論述於其中的哲思脈絡裡，他者在其「面容」中，不僅在「質疑」著主體的內在性，而且也引領並「教導」主體不斷超越；無限在其「蹤跡」中，不僅在抹去「同一」，而且也為我們留下了「未來」的「應許」：

在某種總是比實體之努力更加久遠、比各種開端與原則更加久遠的責任中，在無-端的東西裡，自我回歸自身，對他者負責——也就是對所有的人質——也就是在自身的非-可交換性（non-interchangeabilité）中替代所有人。它是某個對於所有他者而言的人質——恰好作為他者的所有他者並不屬於如我那樣同類的東西……我甚至為它們對我的責任而負責。作為這個我，我是一個承擔著那個「充滿所有東西」之宇宙的人。這種先於存在或存在者的責任或言說，並不能被存在論的範疇所說出。現代的反-人文主義也許是不對的，由於沒有在人中有所返現，於歷史和秩序中喪失了這種前-歷史的、以及無-端的言說的蹤跡。⁶³⁰

因此，同樣是對本體論/存在論的反抗，同樣是支持對於同一性與整體性的解構，但列維納斯的他異性，並不是凌冽的「différence」，而是「non-in-différence」。在他的哲學思想裡面，其謂之「揀選」、「呼召」、「教導」、「啟示」、「神顯」、「見證」、「預言」……不斷給予著列維納斯的言說以肯定性與厚重感。故而，在 1986 年，當馬里翁當面

⁶³⁰ *Ibid.*, 124-125.

對面向列維納斯直接提出，在其學說中，其實倫理學是否應置於次要時，列維納斯坦誠道——「增加一個不可逆的關係」才是其最終的落腳點。⁶³¹而這也就是本文在這一研究中把「宗教」凸顯出來的根本原因所在；它實際上是列維納斯所謂的「無-端」最終能被賦予倫理色彩，或者說人道主義最終能嫁接上訴求於差異性之哲學話語的隱秘條件。正是因為這一「宗教」，他者及其無限性不僅僅應被視作現實中的必須面對者，而且應被「我」以負責的態度「尊重」以待；也正因為這一「宗教」，他者及其無限性不僅僅為我們帶來了絕對的流變與相對性，而且這種流變與相對性並不至於導向「墮落」與「毀滅」，而首先意味著不斷的「超越」！

因此，面對「哲學危機」，乃至整個現代性與現代社會諸原則所帶來的一系列問題，列維納斯寓「宗教」論述於其中的哲思，非但沒有把「宗教」視為現代性的敵對方，而且把其放在了「拯救」的位置上。正是因為「宗教」的根植其中，這一思想不但有力的反駁了「自我中心主義」以及「只有一條路，且只有一個終點」⁶³²等整體性原則下的歷史觀、進步觀，而且避免了否定一切價值的虛無主義。因此之故，不管從反抗整體性的角度，還是從避免價值虛無主義的視角，列維納斯的「宗教」對於其哲思，都是極為重要的。一方面，如果說「哲學的本質在於從所有確定性返回到一個原則，如果它從批判開始生

⁶³¹ 馬裡翁，〈從他人到個人〉，於《法蘭西思想評論·第三卷》，40。

⁶³² Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, 339.

活，那麼他者的面容就應成為哲學的起點」⁶³³；而在另一方面，如果說哲學就是在所謂「不可說之事上的莽撞」⁶³⁴，那麼「宗教」實際上就為這種「莽撞」負上了現實的責任之輒。因而，以列維納斯的觀點視之，「哲學」與「宗教」的差別，並不是其中有無理性的問題。「宗教」亦強調理性，只是這一理性並不是自在自為之主體的主動理性⁶³⁵，反思與理性之中「需要某種形態的他律」。⁶³⁶因此，在其詰屈聱牙的行文背後，列維納斯實際上講了一個非常樸實的道理：回到生活中必須不斷遭遇他者的現實，而不是在所謂「哲學與宗教之為對立」的抽象框架中糾結，意義才會生發——「神明（Divin）的終極經驗及其或宗教的、或哲學的終極意義是什麼，它們都不能脫離倒數第二個音節（即 Divin 中的 vie，指生命和生活）的這些經驗和意義；它們不能不包含神明閃亮的價值」。⁶³⁷因此，這個意義上，列維納斯寓「宗教」論述於其中的哲學思想，確實已然意味著哲學的重生⁶³⁸；因為，對列維納斯來說，「宗教」並不首先意味著在某種觀念中樹立——「我信神」，而是在行動中表明——「我在此」！⁶³⁹

⁶³³ EDE, 178.

⁶³⁴ AQE, 19.

⁶³⁵ ADV, 176-181. 列維納斯甚至明言，其「宗教」就是要「抽繹出一些訴諸理性的意義」。
參見：QLT, 33.

⁶³⁶ BPW, 21.

⁶³⁷ QLT, 34. 該引文括號內文字為中譯本譯者關寶艷所提示。

⁶³⁸ 孫向晨，《面對他者：萊維納斯哲學思想研究》，315-320。

⁶³⁹ DQVI, 123.

後記（鳴謝）

子曰：「生而知之者，上也；學而知之者，次也；困而學之，又其次也；困而不學，民斯為下矣」。由此看來，我的求學之路，確應被歸為「次下」。在 2002 年到 2007 年間，我一直被一系列問題所「困」：為什麼要學一些看似於己無用的知識？為什麼學業是需同他人攀比，甚至編排名次的？為什麼學習的時間、地點、內容及方式要被「考綱」統一規劃限定？於是，逐漸，這類問題問多了，我在某些對「學」早有定見者的眼裡，就成了「不學」的典範。更為有趣的是，在一次次被定見者貶為「次下」時，總會有另一部分數量眾多但不明緣由者的齊聲附和。因此，在很長一段時間裡，我一頭扎在德意志狂人尼采的世界裡，呻吟呼。現在回頭想來，這些記憶和印象，雖然壓抑，但也頗為滑稽且值得懷念。

幸運的是，尼采對這個世界激烈的衝撞，雖然沒能為我解決任何具體問題，但卻給我帶來了「良師益友」。浙江師範大學的尹浩冰老師、譚萬勇老師、王洪岳教授見我喜「讀書」，就常分享他們的書籍、文章，並教導、勉勵於我。即使無知的我，不時頂撞老師；他們也並不以為意，依舊耐心如故。恰巧，2007 年之後，師大來了一群可愛的小夥伴。大家聚集在一起時，常有歡笑閒談，但更多時候，是在為一些常人看來無關痛癢乃至空洞的問題爭論不休：國家是否有條件繼續減免稅賦、大學教育是否應該以市場為導向、人類是否生而平等，等等。雖然，今天大家都已各奔東西：金見和鄂楠回地方擔當人

民公僕，雲峰到省城執法護民，淵昕赴羊城破浪弄潮，而越越、瑋偉、超超、小蔡在鬱門誨人不倦……但恍然間，不管身處何處，我總感覺大家仍在我身邊探討、激辯、砥礪。可以說，這幾年中，我學業上的任何一丁點進展，都離不開他們或在場或不在場的激勵。

而時至 2009 年秋，抱著「徹底反思」的純真抱負，我離開浙師大的中文系，來到了同濟的哲學系。同濟，是自由的。孫周興、高宣揚、陳嘉琪、徐衛翔、柯小剛……幾位先生的課堂就像是觀望世界的萬花筒，總是能令看似灰暗的景象透露出斑斕迷人的色彩。而至夜闌，我們幾位住在彰武和鐵嶺的同學，就趁著月色，聚集起來反芻老師們的智慧，暢言各自的心得。當然，同濟，也是嚴格的。但這種嚴格並不是一種來自「教條」的壓迫，而是一種對於「講道理」的堅守和執著。記得在徐衛翔教授的拉丁語課堂上，我們幾個學生在翻譯練習中常常為了譯文的通順調整增減個別看似「無關緊要」的詞句，而老師總是一而再、再而三地強調「尊重原文」。現在每每讀到老師對《玫瑰之名》(*Il nome della rosa*) 選段的中譯⁶⁴⁰，尤其是老師用文白摻雜的方式來對應原文中拉丁語與意大利語混雜之話語的精妙處理，都會不禁讚歎：原來，有大智慧的譯事，不但能嚴格忠實於詞句，而且是能刻畫出風骨與神情的！

而在滬期間，最為幸運的，是能成為馮俊教授指導的研究生。未見老師時，內心惴惴；初識老師之後，我也不太敢於打攬老師。總歸，

⁶⁴⁰ 徐衛翔，〈帶刺的玫瑰〉，於《東方早報·上海書評》（2010 年 5 月 23 日）。

馮老師擔負的行政事務和責任是不輕的。倒是老師，先主動關心起我們師兄弟幾位的學業；定期抽出時間瞭解我們的學習狀況，並對我們提出的大小問題詳解細答。期間，馮老師還經常通過追憶上世紀八十年代學界的「故事」「趣事」來引導我們這些初步接觸「學術」的「生手」——潤物於細微無聲之中——於是，從武大到人大，在老師娓娓道來的幾位老先生的治學、教學之件件往事裡，我們開始慢慢理解「研究」為何，並逐步進入到「研究生」的狀態。而令我印象最為深刻的是，老師再忙，都對我們學生耐心有加。記得有次，我貿然就把一篇研究心得發給老師，請其指導；卻不知，當時適逢老師離滬出差，但老師還是撥冗，通過數小時的長途電話，一一同我語解文中的問題。至今想起此事，仍總為自己的冒失惶惶不安，更為老師的盡責感歎萬千。而近年，老師的工作從上海調到了北京，也已不再在同濟任職，但每次去拜訪老師，離別之際，老師都還每每親送門外。想來，這大概就是列維納斯所言對「他人」之「迎接」的生動註解吧！

因此，我總想，或許我最終選擇列維納斯作為我碩論和博論的研究主題，多少是有點「因緣際會」。如果說，浙師大的「良師益友」讓我深知在「自我」之中「自怨自艾」、「自以為是」是何等的可笑，而「他人」之於「我」，又是何等的「緊要」！那麼，在上海和臺北的求學經歷，則讓我體悟到對「他人」的「迎接」和「責任」，是這樣深刻與厚重！

2013 年，我從上海來到了臺北——一個與大陸說著寫著看似幾乎同樣語言，但對於我、我對於其都極其陌生的地方。而更為關鍵的

是，我進入到了一個被稱為「宗教學」的滿溢著陌異性的領域。事實上，第一學期的課堂確實嚇到我了。牧師、法師、喇嘛、道長……濟濟一堂；恍惚中，有種置身武林大會的錯覺。當然，更令人錯愕的，乃是兩岸之間因偏見而起的相互閉塞。記得在某次以「現代性與世俗化」為主題的課上，我以大陸寺院大都著力「開發觀光、增加盈利」為例說明世俗化的具體表現；不想，言未畢，一位學姐就已接過話茬，大談此乃「文革」所致。啼笑皆非。而大陸民眾和觀光客，也大多不知不解台灣處處是，乃至步步是廟宇、宮祠、精舍、教堂、聚會處的景象，更罔談其緣由。但是，正如危機常常指向新的希望，陌異也往往意味著「可能性」。這幾年，在政治大學宗教研究所老師們的鼓勵指導下，我得有機會，進入不少不同類型的宗教團體參訪調研，增長見識：巴哈伊信仰、人間佛教、家庭聚會、方言靈恩、三山國王、功過格、乩童、收驚……一個個曾經遙遠的詞彙，逐漸變成了同社會、同文化、同日常、同生命緊密相連的具象圖景。畢業臨近，回顧這些所見所聞，不禁感歎：政大宗教所給予我的，太多太多！不少想報但未敢報考宗教所的同學常說，宗教所博班動則讓人讀七八年的修業規定太嚴太苛；我倒想，如果沒有太大世俗生活的壓力，那麼，能長久在宗教所專心學習，其實是幸福的。緊緊聯繫著文明、國族及每個個體生活與靈魂的宗教，其豐富、其深遠、其變化，永遠是對人類想像力和理解力之邊界的挑戰與爆破。而政大宗教所，恰恰為這樣一種「挑戰與爆破」，提供了一個幾近不偏不倚的平台。同蔡源林老師看伊斯蘭的古往今來，與郭承天老師解政治與基督，跟李玉珍老師探別樣的佛教，和黃柏棋老師觀神秘之印度，隨林敬智老師識五花

八門之民俗……學海無涯，有涯可隨無涯，融有限於無限，不亦樂乎！

當然，在政大期間，影響我最深，也是我最應感謝的，是我的博導——蔡彥仁教授。在蔡老師的課堂上，每一個觀點都不再是確定無疑的現成知識；它們在老師向我們的不斷省問和質疑中，得到了來自智慧的真正尊重。換句話說，正是在這種不斷指向澄清的省問裡，我們學生曾經迷信的一些觀點被逐一摒除了，而一種根據具體條件來推演、分析、論說問題的嚴謹性展露了出來。而更令人難以忘懷的是，這種嚴謹性還浸透在老師對我們報告與論文的評閱文字裡面。應該說，我們每個學生交給老師的每篇文字，少則數千、動則上萬，但從錯別字到含糊不清的表述，乃至文章的框架問題，蔡老師都會鉅細靡遺地一一圈點修正，幾無例外。每每拿到佈滿了老師批註的文字，我和不少同學往往羞愧難當——作為審閱者的老師，怕是花了比寫作者更大的心思在字裡行間了！所以，每每讀到、寫到「對他者的無限責任」時，我總是想：這絕不僅僅只是一句口號和一種態度，而是一種需要真正付出心血的艱鉅行動。尤其是在這一年，老師在身體抱恙，自己的生命受到病痛極大挑戰的時候，仍然在治療間隙督促、指導我的博士論文……思緒及此，無以言表！老師的言傳身教，永矢弗譏！

最後，我還要特別感謝政治大學林鎮國老師、成功大學賴俊雄老師、中央研究院黃冠閔老師、中山大學楊婉儀老師、輔仁大學鄧元尉老師願意擔當我博士論文的評審，並予以無私的指導！感謝浙江師範大學的鄭祥福教授對我學業、就業的關懷，感謝馮昊青教授對我一直來的教導與啟發；感謝天津師範大學的張越老師、南京大學的

黃瑞穎博士、吉林大學的鄭輝榮博士在外文翻譯上的答疑解惑，以及中央黨校博士研究生胡超和浙師大碩士研究生賀凱杰對本文部分文字的校對。諸位的助力，是我此文得以順利寫就的溫暖保障——謝謝！

當然，論文的最終完成，還得益于小城貝桑松（Besançon）的寧謐以及臺北給予我的友善。我想，我是愛這樣兩座城市的。

完成初稿於貝桑松

2018年4月25日

定稿於臺北

2019年2月17日



參考文獻

一、列維納斯的著作與參考譯文

(一) 法文原著

- A l'heure des nations.* Paris: Minuit, 1988.
- Au-delà du verset.* Paris: Minuit, 1982.
- Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.* Paris: Martinus Nijhoff, 1978.
- De Dieu qui vient à l'idée.* Paris: Vrin, 2004.
- De l'évasion.* Montpellier: Fata Morgana, 1982.
- De l'existence à l'existant.* Paris: Vrin, 2004.
- Dieu, la mort, le temps.* Paris: Grasset & Fasquelle, 1993.
- Difficile liberté.* Paris: Albin Michel, 1963 et 1976.
- Du sacré au saint.* Paris: Minuit, 1977.
- En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger.* Paris: Vrin, 1974.
- Entre nous.* Paris: Grasset & Fasquelle, 1991.
- Éthique comme philosophie première.* Paris: Payot & Rivages, 1998.
- Éthique et infini.* Paris: Fayard et Radio-France, 1982.
- Hors sujet.* Montpellier : Fata Morgana, 1987.
- Humanisme de l'autre homme.* Montpellier : Fata Morgana, 1972.
- Le Temps et l'autre.* Montpellier : Fata Morgana, 1983.
- Noms propres.* Montpellier : Fata Morgana, 1976.
- “*Préface*”, In Marlène Zaraer, ed., *Heidegger et les paroles de l'origine*(7-

13). Paris: Virn, 1986.

Quatre lectures talmudiques. Paris: Minuit, 1968.

Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme. Paris: Payot & Rivages, 1997.

Totalité et infini. La Haye: Martinus Nijhoff, 1971.

（二）英譯作品

Difficult Freedom: Essays on Judaism. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997.

Discovering Existence with Husserl. Evanston: Northwestern University Press, 1998.

Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

Ethics and Infinity. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985.

Humanism of the Other. Chicago: University of Illinois Press, 2003.

In the Time of the Nations. Bloomington: Indiana University Press, 1994.

Nine Talmudic Reading. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

On Thinking-of-the-Other: Entre Nous. New York: Columbia University Press, 1998.

Otherwise than Being or Beyond Essence. The Hague: Martinus Nijhoff, 1981.

Outside the Subject. London: The Athone Press, 1985.

The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology. Evanston:

Northwestern University Press, 1973.

The Levinas Reader: Emmanuel Levinas. Oxford: Basil Blackwell, 1989.

Time and the Other. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987.

Totality and Infinity. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.

(三) 中譯作品

《塔木德四講》，關寶艷譯。北京：商務印書館，2002。

《上帝、死亡和時間》，余中先譯。北京：生活·讀書·新知三聯書店，2003。

《從存在到存在者》，吳蕙儀譯。南京：江蘇教育出版社，2006。

《總體與無限》，朱剛譯。北京：北京大學出版社，2016。

<存在論是基本的嗎>，劉國英譯，於倪梁康編《面對實事本身：現象學經典文選》(677-689)。北京：東方出版社，2000。

<自由與命令>，陳行譯，於孫傳釗編《耶路撒冷的艾希曼：倫理的現代困境》(302-313)。長春：吉林人民出版社，2003。

<異於去是，或在是其所是之外>，伍曉明譯，於《世界哲學》，2007年第3期(4-21)。

<異於去是，或在是其所是之外(續)>，伍曉明譯，於《世界哲學》，2007年第4期(66-76)。

<本質與公正>，孫向晨 沈奇嵐譯，於《文化與詩學(第一輯)》(177-197)。上海：上海人民出版社，2004。

<人本主義和無-本源>，張憲、張哲譯，於《現代哲學》，2010年第6期(49-56)。

<道德的悖論：與萊維納斯的一次訪談>，孫向晨 沈奇嵐譯，於《文化與詩學（第一輯）》（198-210）。上海：上海人民出版社，2004。

二、其他文獻

（一）著作

1.外文

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London & New York: Verso, 1991.

Aristotle. *The Complete Works of Aristotle*, Jonathan Barnes (ed.). Princeton: Princeton University Press, 1984.

Aristotle. *The Basic Works of Aristotle*, Richard McKeon (ed.). New York: Random House, 1941.

Aristotle. *Politics*. Cambridge: Hackett Publishing, 1998.

Barthes, Roland. *Sollers Writer*. London: The Athlone Press, 1987.

Barthes, Roland. *Mythologies*. London: Jonathan Cape, 1972.

Bauman, Zygmunt. *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell, 1993.

Berger, Peter. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday & Company, 1969.

Berkeley, George. *Principles of Human Knowledge and Three Dialogues*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Bloch, Ernst. *A Philosophy of Future*. New York: Herder and Herder, 1970.

- Brown, Stuart.** (ed.). *Routledge History of Philosophy (Volume V): British Philosophy and the Age of Enlightenment*. London & New York: Routledge, 1996.
- Buber, Martin.** *I and Thou*. New York: Charles Scribner's Sons, 1958.
- Cahoone, Lawrence.** *The Dilemma of Modernity: Philosophy, Culture and Anti-Culture*. New York: State University of New York Press, 1988.
- Cassirer, Ernst.** *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New York: Doubleday & Company, Inc., 1944.
- Cassirer, Ernst.** *Language and Myth*. New York: Dover Publications, 1946.
- Caygill, Howard.** *Levinas and the Political*. London & New York: Routledge, 2002.
- Comte, Auguste.** *System of Positive Polity (Second Volume)*. London: Longmans, Green & Co., 1875.
- Derrida, Jacques.** *Mémoires : For Paul de Man*. New York: Columbia University Press, 1986.
- Derrida, Jacques.** *Positions*. Chicago: Chicago University Press, 1981.
- Derrida, Jacques.** *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Sights*. Evanston: Northwestern University Press, 1973.
- Derrida, Jacques.** *Adieu: à Emmanuel Levinas*. Paris: Galilée, 1997.
- Descartes, René.** *Meditations on First Philosophy*. Oxford & New York: Oxford University Press, 2008.
- Durkheim, Emile.** *The Elementary Forms of the Religious Life*. London:

George Allen & Unwin Ltd, 1964.

Eagleton, Terry. *Literary Theory: An Introduction.* Oxford: Basil Blackwell, 1983.

Eliade, Mircea. *Patterns in Comparative Religion.* London: Sheed and Ward, 1958.

Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion.* New York: Harper & Row, 1961.

Feron, Étienne. *De l'idée de transcendance à la question du langage: L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas.* Grenoble: Jérôme Millon, 1992.

Foucault, Michel. *Surveiller et punir: naissance de la prison.* Paris: Gallimard, 1975.

Foucault, Michel. *Dits et écrits II.* Paris: Gallimard, 1994.

Freud, Sigmund. *Moses and Monotheism.* New York : Vintage Books, 1939.

Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man.* New York: The Free Press, 1992.

Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method.* New York: Continuum Books, 2000.

Gallagher, S.. *How the Body Shape the Mind.* Oxford: Oxford University Press, 2005.

Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures.* New York: Basic Books, 1973.

- Hand, Séan.** *Emmanuel Levinas*. London & New York: Routledge, 2009.
- Handelman, Susan.** *Fragments of Redemption: Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem and Levinas*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1991.
- Hanegraaff, Wouter.** *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*. London: Bloomsbury Publishing, 2013.
- Heidegger, Martin.** *Unterwegs zur Sprache (Gesamtausgabe 12)*. Frankurt & Main: Vittorio Klostermann, 1985.
- Heidegger, Martin.** *Mindfulness*. London: Continuum Intl Pub Group, 2006.
- Hick, John.** *The Fifth Dimension: An Exploration of the Spiritual Realm*. Oxford: Oneworld Publications, 1999.
- Hick, John.** *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. London: Palgrave Macmillan, 2004.
- Homer, Sean.** *Jacques Lacan*. London & New York: Routledge, 2005.
- James, William.** *Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. London & New York: Routledge, 2002.
- Kant, Immanuel.** *Religion within the Limits of Reason Alone*. New York: Harper & Row, 1960.
- Kearney, Richard** (ed.). *Routledge History of Philosophy (Volume VIII): Twentieth-Century Continental Philosophy*. London & New York: Routledge, 1994.
- Kenny, Anthony** (ed.). *The Oxford History of Western Philosophy*.

- Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Kojève, Alexandre.** *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Grasset, 1990.
- Lacan, Lacques.** *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.
- Llewelyn, John.** *Emmanuel Levinas: The Genealogy of Ethics*. London & New York: Routledge, 2005.
- Locke, John.** *Two Treatises of Government*. Cambridge: Hackett Publishing, 1980.
- Lovejoy, Arthur.** *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. London & Cambridge: Harvard University Press, 1964.
- Luhmann, Niklas.** *Die Religion der Gesellschaft*. Franfkurt & Main: Suhrkamp, 2000.
- Lyotard, Jean-François.** *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- Marcuse, Herbert.** *The Aesthetic Dimension: Toward a Critique of Marxist Aesthetics*. Boston: Beacon Press, 1978.
- Marcuse, Herbert.** *Counterrevolution and Revolt*. Boston: Beacon Press, 1972.
- McGuire, Meredith.** *Religion: The Social Context*. California: Wadsworth Company, 1992.
- Milosz, Czeslaw.** *The Captive Mind*. New York: Vintage Books, 1955.
- Müller, Max.** *Introduction to the Science of Religion*. London: Longmans, Green & Co., 1882.

- Müller, Max.** *Lectures on the Origin and Growth of Religion*. London: Longmans, Green & Co., 1901.
- Merleau-Ponty, Maurice.** *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- Myers, Tony.** *Slavoj Žižek*. London & New York: Routledge, 2003.
- Nietzsche, Friedrich.** *Also Sprach Zarathustra*. In *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA 4)*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1988.
- Otto, Rudolf.** *The Idea of the Holy*. Oxford & New York: Oxford University Press, 1958.
- Parkinson, G. H. R. (ed.)**. *Routledge History of Philosophy (Volume IV): The Renaissance and Seventeenth Century Rationalism*. London & New York: Routledge, 1993.
- Pascal, Blaise.** *Pensées*. London: Penguin Classics, 1966.
- Plato.** *Plato: Complete Works*, J. M. Cooper & D. S. Hutchinson (eds.). Indianapolis: Hackett Publishing, 1997.
- Plato.** *The Collected Dialogues of Plato*, Hamilton (ed.). New York: Pantheon Books, 1961.
- Rorty.** *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- Rosenzweig, Franz.** *The Star of Redemption*. Madison: The University of Wisconsin Press, 2005.
- Sartre, Jean-Paul.** *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 1943.

- Schleiermacher, Friedrich.** *On Religion: Speeches to its cultured despisers*. New York: Harper & Row, 1958.
- Shusterman, Richard.** *Body Consciousness: A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Smart, Ninian.** *The World's Religions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Spinoza, Baruch.** *Ethica*. Leipzig: Erich Koschny, 1875.
- Staehler, Tanja.** *Plato and Levinas: The Ambiguous Out-Side of Ethics*. New York & London: Routledge, 2010.
- Stumpf, Samuel and James Fieser.** *Socrates to Sartre and Beyond: A History of Philosophy*. Beijing: McGraw-Hill & Beijing World Publishing, 2007.
- Taylor, Charles.** *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- Taylor, C. C. W.** (ed.). *Routledge History of Philosophy (Volume I): From the Beginning to Plato*. London & New York: Routledge, 1997.
- Tillich, Paul.** *A History of Christian Thought: From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*. New York & Evanston: Harper & Row, 1968
- Turner, Bayan.** *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Wach, Joachim.** *Sociology of Religion*. Chicago & London: The

University of Chicago Press, 1944.

Westphal, Merold. *Levinas and Kierkegaard in Dialogue*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2008.

Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. London: Blackwell, 1958.

Windelband, Wilhelm. *A History of Philosophy*. New York: Harper & Brothers, 1958.

Žižek, Slavoj. *On Belief*. London & New York: Routledge, 2001.

2. 中文

王恆,《時間性:自身與他者》。南京:江蘇人民出版社,2008。

丹尼斯·余斯曼(主編),《法國哲學史》,馮俊、鄭鳴譯。北京:商務印書館,2015。

布伯,《論猶太教》,劉傑譯。濟南:山東大學出版社,2002。

布萊恩·麥基,《思想家》,周穗明、翁寒松譯。北京:生活·讀書·新知三聯書店,1992。

卡西爾,《語言與神話》,于曉等譯。北京:生活·讀書·新知三聯書店,1988。

弗洛伊德,《圖騰與禁忌》,文良文化譯。北京:中央編譯出版社,2005。

朱剛,《多元與無端:列維納斯對西方哲學中一元開端論的解構》。南京:江蘇人民出版社,2016。

朱大成,《文化的宗教性——本雅明、伽達默爾、勒維納斯的文化理

- 論》。香港：道風書社，2010。
- 列奧·施特勞斯，《霍布斯的宗教批判》，楊麗等譯。北京：華夏出版社，2012。
- 列奧·施特勞斯，《斯賓諾莎的宗教批判》，李永晶譯。北京：華夏出版社，2013。
- 列維-斯特勞斯，《我們都是食人族》，廖惠瑛譯。上海：上海人民出版社，2016。
- 杜小真，《勒維納斯》。臺北：三聯書店（香港），1994。
- 克爾凱郭爾，《非此即彼》，封宗信譯。北京：中國工人出版社，1997。
- 吳飛，《蘇格拉底的申辯（註疏）》。北京：華夏出版社，2007。
- 克勞塞維茨，《戰爭論》，中國人民解放軍軍事科學院譯。北京：商務印書館，1978。
- 伯納德·巴姆伯格，《猶太文明史話》，肖憲譯。北京：商務印書館，2013。
- 尚傑，《從胡塞爾到德里達》。南京：江蘇人民出版社，2008。
- 波普爾，《通過知識獲得解放：關於哲學歷史與藝術的講演和論文集》，范景中、陸丰川譯。北京：中國美術學院出版社，2014年。
- 柯林·戴維斯，《列維納斯》，李瑞華譯。南京：江蘇人民出版社，2006。
- 柏拉圖，《柏拉圖全集》，王曉朝譯。北京：人民出版社，2002。
- 柏格森，《道德與宗教的兩個來源》，王作虹、成窮譯。貴陽：貴州人民出版社，2000。
- 拜克，《猶太教的本質》，傅永軍、于健譯。濟南：山東大學出版社，2002。

施羅默·桑德，《虛構的猶太民族》，王秉興、張蓉譯。上海：上海三聯出版社，2012。

施萊爾馬赫，《論宗教——對蔑視宗教的有教養者講話》，鄧安慶譯。北京：人民出版社，2011。

胡塞爾，《胡塞爾選集》，倪梁康、呂祥等譯。上海：上海三聯出版社，1997。

胡塞爾，《現象學的觀念》，倪梁康譯。上海：上海譯文出版社，1986。

胡塞爾，《哲學作為嚴格的科學》，倪梁康譯。北京：商務印書館，2010。

胡塞爾，《純粹現象學通論》，李幼蒸譯。北京：商務印書館，1996。

胡塞爾，《第一哲學（上卷）》，王炳文譯。北京：商務印書館，2010。

胡塞爾，《第一哲學（下卷）》，王炳文譯。北京：商務印書館，2010。

胡塞爾，《笛卡爾的沉思》，張廷國譯。北京：中國城市出版社，2002。

胡塞爾，《歐洲科學的危機與超越論的現象學》，王炳文譯。北京：商務印書館，2001。

哈貝馬斯，《社會交往行動理論》，曹衛東譯。上海：上海人民出版社，2004。

貢特·奈斯克、埃米爾·科特琳（編），《回答——馬丁·海德格爾爾說話了》，陳春文譯。南京：江蘇教育出版社，2005。

莫偉民、姜宇輝、王禮平，《二十世紀法國哲學》。北京：人民出版社，2008。

孫向晨，《面對他者：萊維納斯哲學思想研究》。上海：上海三聯書店，2008。

- 倪梁康，《現象學及其效應——胡塞爾與當代德國哲學》。北京：商務印書館，2014。
- 馬基雅維利，《君王論》，徐繼業譯。北京：光明日報出版社，1996。
- 亞里士多德，《政治學》，吳壽彭譯。北京：商務印書館，1983。
- 涂爾幹，《宗教生活的基本形式》，渠東汲喆譯。上海：上海人民出版社，1999。
- 康德，《純粹理性批判》，鄧曉芒譯。北京：人民出版社，2004。
- 康德，《實踐理性批判》，鄧曉芒譯。北京：人民出版社，2003。
- 康德，《判斷力批判》，鄧曉芒譯。北京：人民出版社，2002。
- 康德，《歷史理性批判文集》，何兆武譯。北京：商務印書館，1996。
- 康德，《任何一種能夠作為科學出現的未來形而上學導論》，龐景仁譯。北京：商務印書館，1978。
- 海德格爾，《海德格爾選集》，孫周興等譯。上海：上海三聯出版社，1996。
- 海德格爾，《存在與時間》，陳嘉映、王慶節譯。北京：生活·讀書·新知三聯書店，2012。
- 海德格爾，《現象學之基本問題》，丁耘譯。上海：上海譯文出版社，2008。
- 海德格爾，《林中路》，孫周興譯。上海：上海譯文出版社，2008。
- 海德格爾，《路標》，孫周興譯。北京：商務印書館，2009。
- 海德格爾，《形而上學導論》，熊偉、王慶節譯。北京：商務印書館，1996。
- 海德格爾，《在通向語言的途中》，孫周興譯。北京：商務印書館，

2008。

海德格爾，《同一與差異》，孫周興、陳小文、余明峰譯。北京：商務印書館，2011。

海德格爾，《尼采》，孫周興譯。北京：商務印書館，2008。

馮俊，《法國近代哲學》。上海：同濟大學出版社，2004。

馮俊，《當代法國倫理思想》。上海：同濟大學出版社，2007。

斯賓諾莎，《神學政治論》，溫錫增譯。北京：商務印書館，1996。

黑格爾，《宗教哲學講座·導論》，長河譯。濟南：山東大學出版社，1988。

黑格爾，《精神現象學（上卷）》，賀麟、王玖興譯。北京：商務印書館，1981。

黑格爾，《精神現象學（下卷）》，賀麟、王玖興譯。北京：商務印書館，1981。

單士宏，《列維納斯：與神聖性的對話》，姜丹丹、趙鳴、張引弘譯。上海：華東師範大學出版社，2018。

港道隆，《列維納斯：法外的思想》，張杰、李勇華譯。石家莊：河北教育出版社，2001。

費爾巴哈，《基督教的本質》，榮震華譯。北京：商務印書館，1984。

福柯，《詞與物》，莫偉民譯。上海：上海三聯書店，2001。

福柯，《權力的眼睛——福柯訪談錄》，嚴鋒譯。上海：上海人民出版社，1997。

楊婉儀，《死·生存·倫理：從列維納斯觀點談超越與人性的超越》。臺北：聯經出版社，2017。

塞西爾·羅斯，《簡明猶太民族史》，黃福武、王麗麗等譯。濟南：山東大學出版社，2014。

赫伯特·施皮格伯格，《現象學運動》，王炳文、張金言譯。北京：商務印書館，2016。

德里達，《書寫與差異》，張寧譯。北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001。

德里達，《胡塞爾哲學中的發生問題》，于奇智譯。北京：商務印書館，2009。

齊澤克，《意識形態的崇高客體》，季廣茂譯。北京：中央編譯出版社，2017。

霍布斯，《利維坦》，黎思複、黎廷弼譯。北京：商務印書館，1986。

鄧元尉，《通往他者之路：列維納斯對猶太法典的詮釋》。臺北：台灣基督教文藝出版社，2008。

劉文瑾，《列維納斯與「書」的問題》。北京：生活·讀書·新知三聯書店，2012。

賴俊雄，《回應他者：列維納斯再探》。臺北：書林，2014。

薇依，《扎根：人類責任宣言緒論》，徐衛翔譯。北京：生活·讀書·新知三聯書店，2003。

繆勒，《宗教學導論》，陳觀勝、李培茱譯。上海：上海人民出版社，1989。

繆勒，《宗教的起源與發展》，金澤譯。上海：上海人民出版社，1989。

（二）論文

1.外文

Alles, Gregory. “*Religious Economies and Rational Choice*”, in Michael Stausberg, ed., *Contemporary Theories of Religion: A Critical Companion* (83-98). New York: Routledge, 2009.

Ainley, Alison. “*Amorous Discourses: ‘The Phenomenology of Eros’ and Love Stories*”, in Robert Bernasconi & David Wood, eds., *Provocation of Levinas* (70-82). London and New York: Routledge, 2003.

Anderson, Michael. “*Embodied Cognition: A Field Guide*”, in *Artificial Intelligence* (2003,149): 91-130.

Arnal, William. “*Definition*”, in Willi Braun & Russell T. McCutcheon, eds., *Guide to the Study of Religion* (21-34). London and New York: Cassell, 2000.

Atterton, Peter. “*Levinas, Justice, and Just War*”, in Joëlle Hansel, ed., *Levinas in Jerusalem: Phenomenology, Ethics, Politics, Aesthetics* (141-153). Springer, 2009.

Bruns, Gerald. “*The Concepts of art and poetry in Emmanuel Levinas’s Writings*”, in Simon Critchley & Robert Bernasconi, eds., *The Cambridge Companion to Levinas* (206-233). Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Coppens, Francois. *Political Reason and Prophetism: How Is the Other Ordered to Me*”, in Joëlle Hansel, ed., *Levinas in Jerusalem: Phenomenology, Ethics, Politics, Aesthetics* (109-124). Springer, 2009.

Critchley, Simon. “*Five Problems in Levinas’s View of Politics and the*

Sketch of a Solution to Them”, in Peter Atterton & Matthew Calarco, eds., *Radicalizing Levinas* (41-53). New York: State University of New York, 2010.

Critchley, Simon. “*Introduction*”, in Simon Critchley & Robert Bernasconi, eds., *The Cambridge Companion to Levinas* (1-32). Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Derrida, Jacques. “*Faith and Knowledge: The Two Source of ‘Religion’ at the Limits of Reason Alone*”, in Jacques Derrida & Gianni Vattimo, eds., *Religion* (1-78). Cambridge: Polity Press, 1998.

Derrida, Jacques. “*Violence et Métaphysique*”, in *L'écriture et la différence* (117-228). Paris: Seuil, 1967.

Gill, Sam. “*Territory*”, in Mark C. Taylor, ed., *Critical Terms for Religious Studies* (298-313). Chicago & London: The University of Chicago Press, 1998.

Hinnells, John. “*Why Study Religions?*”, in John Hinnells, ed., *The Routledge Companion to the Study of Religion* (5-20). London & New York: Routledge, 2005.

Kamppine, Matti. “*Cognitive Study of Religion and Husserlian Phenomenology*”, in Jensine Andresen, ed., *Religion in Mind* (193-206). Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Lacan, Jacques. “*The Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire in the Freudian Unconscious*”, in *Écrits: A Selection* (292-325). London: Routledge, 1977.

- Lawton, Philip.** “*Levinas’ Notion of the ‘there is’*”, in Claire Katz & Lara Trout, eds., *Emmanuel Levinas: Critical Assessments of Leading Philosophers Volume I* (249-259). London & New York: Routledge, 2005.
- Lewis, Marlo.** “*An Interpretation of the Euthyphro*”, in *Interpretation* (1984 May & Sept.): 225-259.
- Llewelyn, John.** “*Levinas and Language*”, in Simon Critchley & Robert Bernasconi, eds., *The Cambridge Companion to Levinas* (139-160). Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Markham, Ian.** “*Theology*”, in Robert A. Segal ed., *The Blackwell Companion to the Study of Religion* (193-210). Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- O’Connor, Noreen.** “*The Personal Is Political: Discursive Practice of the Face-to-Face*”, in Robert Bernasconi & David Wood, eds., *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other* (57-69). London & New York: Routledge, 2003.
- Phelps, Hollis.** “*A Brief Introduction*”, in Philip Goodchild & Hollis Phelps, eds., *Religion and European Philosophy: Key Thinkers from Kant to Žižek* (1-13). London & New York: Routledge, 2017.
- Roscoe, Paul.** “*The Comparative Method*”, in Robert A. Segal, ed., *The Blackwell Companion to the Study of Religion* (25-46). Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- Sartre, Jean-Paul.** “*A propos de existentialisme: Mise au point*”, in *Action* (1944 December): 1-27.

Žižek, Slavoj. “*Neighbor and Other Monsters: A Plea for Ethical Violence*”, in Slavoj Žižek & Eric L.Santer & Kenneth Reinhard, eds., *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology*. Chicago & London: University of Chicago Press, 2005.

Zimmermann, Nigel. “*Emmanuel Levinas*”, in Philip Goodchild & Hollis Phelps, eds., *Religion and European Philosophy: Key Thinkers from Kant to Žižek* (266-277). London & New York: Routledge, 2017.

2. 中文

汪堂家, <同名異釋：德里達與列維納斯的活動>, 於高宣揚編《法蘭西思想評論·第三卷》(105-123)。上海：同濟大學出版社，2008。

彼得·特拉夫尼, <滅猶之心靈創傷作為哲學開端：漢娜·阿倫特和伊曼努爾·列維納斯之後>, 於高宣揚編《法蘭西思想評論·第三卷》(124-141)。上海：同濟大學出版社，2008。

洛維特, <尼采的敵基督教登山訓眾>, 於劉曉楓編《尼采與基督教》(1-19)。北京：華夏出版社，2014。

莫偉民, <現象學還是反現象學：列維納斯主體觀研究>, 於楊大春編《列維納斯的世紀或他者的命運》(132-148)。北京：中國人民大學出版社，2008。

夏可君, <代替的「主體」與以撒的「捆綁」：列維納斯與創世紀第 22 章的解讀>, 於楊大春編《列維納斯的世紀或他者的命運》(175-220)。北京：中國人民大學出版社，2008。

孫周興, <作為實存哲學的倫理學>, 於《后哲學的哲學問題》(83-105)。北京：商務印書館，2009。

孫周興，〈一個非對象性的思與言是如何可能的？〉，於《后哲學的哲學問題》(310-336)。北京：商務印書館，2009。

孫向晨，〈列維納斯與近代政治哲學的批判〉，於楊大春編《列維納斯的世紀或他者的命運》(324-338)。北京：中國人民大學出版社，2008。

馬里翁，〈從他人到個人〉，於高宣揚編《法蘭西思想評論·第三卷》(19-41)。上海：同濟大學出版社，2008。

馬克思，〈馬克思致恩格斯（1868年1月11日）〉，於《馬克思恩格斯全集（第32卷）》(17-19)。北京：人民出版社，1974。

萊曼，〈基督教的歷史經驗與早期海德格爾爾的存在論問題〉，於劉曉楓編《海德格爾爾與有限性思想》(107-148)。北京：華夏出版社，2007。

馮俊，〈評列維納斯的倫理學〉，於楊大春編《列維納斯的世紀或他者的命運》(35-46)。北京：中國人民大學出版社，2008。

項溢煦，〈從列維納斯「形而上學」的視域看西方哲學的危機〉，於《西安文理學院學報（社會科學版）》，2012年第2期(30-33)。

項溢煦，〈從卡西爾對繆勒的批評看宗教研究的進路〉，於《宗教哲學》（季刊），2016年第76期(143-162)。

張旭，〈倫理學作為第一哲學：論列維納斯〉，於楊大春編《列維納斯的世紀或他者的命運》(75-95)。北京：中國人民大學出版社，2008。

蔡彥仁，〈評介西方天啟思想之形成〉，於《新史學》，1998年第9卷第3期(163-211)。

趙敦華，〈二十世紀西方哲學的危機和出路〉，於《北京大學學報》，

1993 年第 1 期 (21-59)。

德里達，〈信仰與知識〉，杜小真譯，於德希達等編《宗教》(3-88)。

北京：商務印書館，2006。

鄧元尉，〈列維納斯面容現象學中的上帝之思及其神學蘊義〉，於《哲學於文化》，2011 年第 3 期 (95-118)。

鄧曉芒，〈康德自由概念的三個層次〉，於《復旦大學學報（社會科學版）》，2004 年第 2 期 (24-30)。

韓潮，〈列維納斯與海德格爾論柏拉圖「善高於存在」〉，於高宣揚編《法蘭西思想評論·第三卷》(66-104)。上海：同濟大學出版社，2008。

