

蛇與岩石皆有臉 (visage) ?

設想列維納斯與王陽明的對話*

尚·克勞德·讓斯

勃艮第大學哲學系

翻譯：司徒文俊**

摘要

伊曼紐爾·列維納斯 (Emmanuel Lévinas) 離開家鄉，前往西方的法國；而中國的世界觀為何，他並不熟悉。但任何思想透過與其他世界觀對話的能力，遂可被一致地共量。本文目的，係從王陽明的觀點出發，進而問題化閱讀和理解列維納斯臉哲學之可能性。王陽明的思想邀請我們思考，人類不單與動、植物形成一體 (one body)，亦與石頭形成一體。如此觀點似乎與列維納斯的論點大相徑庭。然而，在〈道德的悖論〉的訪談中，列維納斯被問及蛇是否有臉時，他大膽地說他一無所悉。而此論點讓我們思考，倫理作為至少與所有萬物相關的可能性。

* 本文法語標題為：“Les serpents et les rochers ont-ils un visage? Pour un dialogue entre Lévinas et Wáng Yángmíng.”；原於 2017 年 9 月 23 日，於國立中山大學哲學研究所舉辦，由楊婉儀教授籌劃的《列維納斯與亞洲》研討會發表。

** 勃艮第大學哲學博士。

《現象學與人文科學》第 11 期

關鍵詞：倫理學、臉、動物、生物、人類中心論、列維納斯、
王陽明

蛇與岩石皆有臉 (visage) ? 設想列維納斯與王陽明的對話

列維納斯 (Emmanuel Lévinas) 雖然生於立陶宛，而且常常引用普希金 (Alexandre Pouchkine)、托爾斯泰 (Léon Tolstoï)、舍斯托夫 (Lev Chestov) 等俄國詩人及小說家的作品，俄羅斯及俄國文學並不能構成他心中的「東方」，這不僅僅因為俄語是他的母語。¹ 對於嚴格意義下的東方——即是印度和中國歷史等悠久的文化——列維納斯卻是隻字不提，這與當代其他哲學家大有不同：卡爾·雅士培 (Karl Jaspers) 這方面的工作便不用多說了；而胡塞爾 (Edmund Husserl) 的不足之處在於其太醉心於研究希臘思想，以至於只能以人類學的角度來審視亞洲歷史悠久的文化；海德格 (Martin Heidegger) 則曾經嘗試在數星期內與一位中國學生一起翻譯《老子》；梅洛龐蒂 (Maurice Merleau-Ponty) 則作為先驅，首先提出重視東方的「思辯著作」(littérature pensante)，從而尋找有別於在西方發展出的存在的可能性。² 相反地，列維納斯則走向法國，猶如《西遊記》裡的一行人一樣，邁向西方取經。

¹ 參看 Emmanuel Lévinas, *Œuvres complètes, tome 2: Parole et silence et autres conférences inédites* (Paris: Grasset & Fasquelle, 2011). 以下簡稱 *Œuvres 2*。

² 或許有一例外？列維納斯在 1930 年的一首關於黃色色調的俄語詩中訴說對過去的緬懷、對遠方的憧憬。而他所指的竟然不是立陶宛而是日本，詩中的第四句說：「黃色的男孩夢到日本」。參看 Elena Arseneva, "Lévinas et le jeu des langues," *Revue Philosophique de Louvain*, Vol. 100, issue 1 (2002), p. 78.

然而，他的思想深邃悠遠，應能與來自亞洲、在思想背景、文化、歷史及語言等場域都截然不同的思想進行對話。雖說列維納斯思想志在擺脫受限於純粹歷史及文化存在物的維度，擺脫「由眾多及相等同的文化共演的一場亂舞（*sarabande des cultures innombrables et équivalentes*）」，³但要將其思想視為跨越了多元文化並非易事；列維納斯的作品難以翻譯成中文正是這難題的一大印證。此鴻溝的存在是否因為列維納斯的思想根源是他面對「世界的破裂（*cassure du monde*）」⁴——即是納粹主義萌起——的經歷？而同樣的經歷在中國或許是不存在的。

筆者嘗試在下文勾畫出一個對話的雛形：列維納斯與儒家倫理學的對話、他者的人文主義與儒家式的人文主義的對話。而列維納斯對話的對象正是宋明理學的重要思想家——歷史地位猶如西方馬丁·路德：王陽明（1472 年—1529 年）。換句話說，這亦是從儒家的角度向列維納斯的提問。下文將分成三部分：第一部分將嘗試在漢語及以孟子為主軸的傳統儒家思想裡找尋一些類似列維納斯倫理思想的元素；第二部分將著重討論王陽明的思想；而第三部分則將針對比較列維納斯在〈道德的悖論〉（*Le paradoxe de la moralité*）訪談錄裡提出的倫理關係所有生物之說以及王陽明的天人一體觀（*anthropocosmisme*）。

³ Lévinas, *Œuvres* 2, p. 381.

⁴ Emmanuel Lévinas, *Œuvres complètes, tome 1: Carnets de captivité et autres inédits* (Paris: Grasset & Fasquelle, 2009), p. 20. 以下簡稱 *Œuvres* 1。

一、從「臉」概念談到 visage 概念：對孟子和王陽明的初步考察

若 Visage 是列維納斯倫理思裡最主要的觀念，把它翻譯成中文的困難便不能被忽視。廣州中山大學哲學系教授朱剛在 2015 年的學術會議發表論文〈自我與他者的雙重變易——從列維納斯《總體與無限》的中譯談起〉，文中指出 Visage 觀念有以下三種不同的翻譯：臉、面孔或面容。⁵ 探討這翻譯問題，最直接是從 face 一詞的社會或人類學層面以及「丟臉」、「要臉」等用法出發。以下引用夏笑笑關於「臉」語言特質的研究：

從象徵意義下看 face 這個字可翻譯成中文的「面子」或是「臉」。根據胡先縉的說法，「面子」意旨一個人的聲譽，透過社會上的成就或炫耀來維持。相對地，「臉」有道德義涵，是指是一個人因良好的道德涵養而被受尊重，是道德層面上的表揚。它同時有社會層面和道德層面的意義。正如「不要臉」是指一個人不知羞恥，「臉皮厚」則與個人道德名聲相關，而「愛面子」、「要面子」等說法是

⁵ 參看 Gang Zhu, "La double variation de soi-même et de l'autre – de la traduction chinoise du livre d'Emmanuel Lévinas, Totalité et Infini" (2015), available from: <https://www.centresevres.com/2015/wp-content/uploads/2016/02/ZHU-Gang-La-double-transformation.pdf>。查閱日期：2017 年 8 月 15 日。文中第 8 頁亦談及 responsabilité 一詞之翻譯。

指一種對聲譽的追求。由此可見，「臉」在通俗化儒學被視為一種「包袱」但同時亦在人際關係中起到「提高身價」的作用。但 face 始終有別於 Visage——此區分在英語中更是無法表達，因為這兩個字翻譯成英語都是 face。⁶

「臉」能翻譯 Visage 一詞中表達情感的意思，⁷但朱剛還是指出了這翻譯的不足。「臉」是一個單字，不合乎現代漢語普遍採用詞語的慣例。再者，「臉」不只適用於人臉，亦能指動物的臉。但最嚴重的問題是它無法充份地表達「面對面（face-à-face）」的人際關係。至於「面孔」一詞則不含任何道德意涵，故不能表達表情（expression）及他者之呼喚（rappel）。而「面容」則有情感表達的意思，故能表達人際關係。

大致上，這翻譯上的困難在於 face 的社會面向和 visage 的倫理面向兩者之區別。換言之，這是回應他者之脆弱性——即是保存他者的 visage——以及保存他者的 face——即是避免他者受傷害——兩者之間的差別。而後者是需要對社會規範有一定認識才能實現的。列維納斯在 1961 年的演講“Signification”中強調他所談

⁶ 下文引用 Xiaoxiao Xia, “Brève présentation de la notion de «face» 西方與中國的「面子」概念簡述” (2013), available from: <https://sinologiemontpellier.wordpress.com/2013/10/16/breve-presentation-de-la-notion-de-face-%E8%A5%BF%E6%96%B9%E4%B8%8E%E4%B8%AD%E5%9B%BD%E7%9A%84%E9%9D%A2%E5%AD%90%E6%A6%82%E5%BF%B5%E7%AE%80%E8%BF%B0/>。查閱日期：2017 年 8 月 15 日。

⁷ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini* (Paris: Le Livre de Poche, 1990), p. 61; *Œuvres I*, p. 371.

的是一種「先於任何文化符號的意義」，⁸ 這意義是屬於倫理範疇的，表現為一種呼喚，或是誡命 (commandement)。

假若 Visage 不能直接翻譯成中文的詞彙，且看是否能從儒家典籍之中找到與之相對應的概念？

在儒家學說中，最接近列維納斯式的倫理思想可屬王陽明的心學，尤可見於他對《大學》的解讀。且先從《孟子·公孫丑上》的一段來引入主題：⁹

所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也……惻隱之心，仁之端也……。¹⁰

惻隱之心故不能與 face 的概念相提並論，但它等同於 visage 的意思嗎？「乍見孺子將入於井」所描述的經驗，不是為了告戒人們在面對苦難時要互相幫助。雖然文中並沒直接用到以下這一詞，但描述的重點在於看見「孺子」時，不能無視他的脆弱性

⁸ Lévinas, *Œuvres* 2, p. 380.

⁹ Mencius, *Mencius*, 2 A, 6, trad. André Lévy (Paris: Payot et Rivages, 2008), p. 85.

¹⁰ “When I say that all men have the mind which cannot bear to see the suffering of others, my meaning may be illustrated thus: Now, when men suddenly see a child about to fall into a well, they all have a feeling of alarm and distress, not to gain friendship with the child’s parents, nor to seek the praise of their neighbors and friends, nor because they dislike the reputation [of lack of humanity if they did not rescue the child]. [...] The feeling of commiseration is the beginning of humanity.” (《孟子·公孫丑上》，摘自：Wing-Tsit Chan (tran. & ed.), *A Source Book in Chinese Philosophy* (New Jersey: Princeton University Press, 1973), p. 65.)

(vulnérabilité)。但這可以理解為是 Visage 的彰顯 (l'épiphanie du Visage) 嗎？這裡是否有顯著的差別？一邊是看見他者「將入於井」才感到「怵惕惻隱」，另一邊是就算他者沒有受到任何危險時，還是察覺到他本質性地脆弱。這樣理解下的脆弱性，即作為存在的一面，是最近才被列維納斯以及漢斯·約納斯 (Hans Jonas) 發現。那麼，這裡孟子所說的是一個戒命？還是類似盧梭 (Jean-Jacques Rousseau) 在《論人類不平等的起源與基礎》裡談到的「憐憫」？但這後者也只是激起個人的感動而不能讓人抽離自身。在進一步探討這問題之前，且看一看王陽明對《孟子》這一段的解讀。

繼北宋的程明道 (1032 年—1085 年) 提出了「仁者以天地萬物為一體，莫非己也」(《河南程氏遺書》卷二上)¹¹ 之命題後，王陽明在《大學問》中提出「大人者，以天地萬物為一體者也。其視天下猶一家」¹² 的說法，仿如「大人」與這「天下一家」發生「感應」。¹³

類似「天人」的統一體，或類似這統一性經驗的描述，在列維納斯沒有等同的想法。但在他思想中找到的或是一種回歸到前

¹¹ “The man of ren regards Heaven and Earth and all things as one body. To him there is nothing that is not himself.” (Chan (tran. & ed.), *A Source Book in Chinese Philosophy*, p. 530.)

¹² 王陽明 [明]:《大學問》，摘自: Chan (tran. & ed.), *A Source Book in Chinese Philosophy*, p. 661. 杜維明亦有引此文。

¹³ 此指董仲舒之「天人感應」說。

倫理的渾沌，或可說成是「西方文明本身是朝著超越人類而向著神聖的方向走的，是捉緊著人類之中的永恆。這混亂是基本的構念」¹⁴ 的想法。而後者與王陽明帶神秘主義色彩的想法相差甚遠，不只因為大自然在列維納斯心目中是異教的 (païen) 題材，還因為超越性的關係不等於與自然締結的關係。米蘭·昆德拉 (Milan Kundera) 也曾描述過類似的一種與歷史及文化的距離感，在《笑忘書》中他描寫 1968 年俄羅斯的戰車開進布拉格的情境：

只是，戰車真的比梨子來得重要嗎？日子一天天過去，卡瑞爾慢慢了解，這個問題的答案並非如他當初所想的那般單純，他隱約開始認同媽媽的看法，從媽媽的眼裡望出去，前景是顆大梨子，背景遙遠的某處則有一輛戰車，體型不比一隻瓢蟲來得大，彷彿隨時都會飛走似的，不仔細看還看不清楚。噢，是的！其實媽媽說的才對：坦克終將凋零，梨子永垂不朽。¹⁵

換言之，昆德拉關心的是歷史及文化的本質性，但他和列維納斯一樣是以一個不朽的自然 (une nature immémoriale) 作為思

¹⁴ Lévinas, *Œuvres* 2, p. 278.

¹⁵ 米蘭·昆德拉：《笑忘書》，尉遲秀譯（台北：皇冠文化出版，2002），頁 40。

想的出發點。而王陽明在《大學問》所關心的是人與其他存在者的倫理關係，這些存在者包括非人的存在，甚至大自然本身。這一點可作為與列維納斯開展對話的契機。

二、倫理領域在王陽明的理解下從人際關係擴大至一種接近列維納斯所說的「倫理關係所有生物」

孟子舉出「乍見孺子將入於井」¹⁶的例子，有人類中心思想（anthropocentrique）的傾向。而王陽明所說的是「大人」與「天地一家」之間的一種感應：

是故見孺子之入井，而必有怵惕惻隱之心焉，是其仁之與孺子而為一體也。……見鳥獸之哀鳴殫殫，而必有不忍之心，是其仁之與鳥獸而為一體也。……見草木之摧折而必有憫恤之心焉，是其仁之與草木而為一體也。草木猶有生意者也，見瓦石之毀壞而必有顧惜之心焉，是其仁之與瓦石而為一體也。¹⁷

¹⁶ Mencius, *Mencius*, 2 A, 6, p. 85.

¹⁷ “When we see a child about to fall in the well, we cannot help a feeling of alarm and commiseration. This shows that our humanity (*rén*) forms one body with the child [...] When we observe the pitiful cries and frightened appearances of birds and animals about to be slaughtered, we cannot help feeling an ‘inability to bear’ their suffering. This shows that our humanity forms one body with birds and animals [...] When we see plants broken and destroyed, we cannot help a feeling of pity. This shows that our humanity forms one body with plants. It may be said that plants are living things as we are. Yet even when we see tiles and stones shattered and crushed, we

誠然，《孟子》亦不乏對動物憐憫的例子，如在〈梁惠王上〉有齊宣王談論不忍心見牛被殺死的故事，以及在〈告子上〉有憐惜牛山之樹木被砍伐，植物芽苗亦淪為牛羊牧草的故事；這與奧爾多·利奧波德 (Aldo Leopold) 的《沙郡年記》裡的想法有異曲同工之處。但就筆者認知，孟子不曾認為瓦石能與人構成一個群體，¹⁸ 或是將人與石之間的關係比喻為人倫關係，如父子。王陽明筆下的「一家」概念貫通了生物和死物，這在西方是難以想象的。

如果佛教在西方的影響顯示在萬物皆有佛性的說法上，¹⁹ 西方人也能明白如何在瓦片內看到人類的影子，至少如果把瓦片視為人類生產的成果、視為文化產物；他們亦會感嘆無論任何人類文明的傑作，最終都不能抵擋時光的磨蝕，而淪為時代的痕跡。換言之，之所以頽垣敗瓦能讓人傷感是因為它們被視為人類產物，而非完全的死物。相對地，與岩石為「一家」這想法乍看很難理解。即使把石頭幻想成一排一排的，像孔子所提及的磬一

cannot help a feeling of regret. This shows that our humanity forms one body with tiles and stones” (王陽明：《大學問》，轉引自：Weiming Tu, “The Ecological Turn in New Confucian Humanism: Implications for China and the World,” *Daedalus*, Vol. 130, No. 4 (2001), pp. 246-247. 同見於 Chan (tran. & ed.), *A Source Book in Chinese Philosophy*, pp. 659-660 及 Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, (Paris: Seuil, 2014), p. 531。)

¹⁸ 或「一家 (famille)」，參看 Chan (tran. & ed.), *A Source Book in Chinese Philosophy*, p. 661.

¹⁹ Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 532.

樣，²⁰ 但這些經過雕琢的石塊已經變成人類制做出來的樂器。

美國一位環保女權哲學家凱倫·華倫（Karen Warren）曾描述過她攀岩運動時一次與岩石，甚至與大地溝通的奇妙經歷：

我開始輕聲地，像小孩一般，與岩石說話，猶如它們
是我的朋友。一種強烈的感恩情感湧上我心頭，我興幸
有機會重新認識自我及岩石，珍惜一些突如其來的奇蹟，
如那些細小的花朵在那岩石上更細小的裂縫中茁壯成長，
以及讓我感受到與大自然互相關聯起來的體會。²¹

²⁰ 《論語·憲問》，摘自：Confucius, *Les Entretiens de Confucius*, trad. Séraphin Couvreur, XIV.42, available from: http://wengu.tartarie.com/Lunyu/Couvreur/Lunyu_14.htm。查閱日期：2017 年 8 月 16 日。

²¹ Karen J. Warren, "The power and the promise of ecological feminism," in *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, ed. Michael E. Zimmerman (New Jersey: Prentice Hall, 2005), pp. 325-345. 轉引自 Catherine Larrère, "Care et environnement: la montagne ou le jardin?," in *Tous vulnérables ?*, éd. Sandra Laugier (Paris: Payot & Rivages, 2012), p. 236. Larrère 文中寫到："Karen J. Warren, conjugue une critique de la logique de la domination (qui conduit à la subordination des femmes et de la nature) avec l'aspiration à une éthique du care qui fasse entendre la voix des femmes dans les questions environnementales et ne réduise pas l'éthique à l'arbitrage entre des droits concurrents. Pour pertinentes qu'elles soient dans leurs analyses conceptuelles, ces présentations ne parviennent pas à établir leur différence avec d'autres éthiques environnementales, comme celles qui s'inspirent de Leopold : celles-ci aussi insistent sur la dimension relationnelle et l'importance des sentiments, sans pour autant s'appuyer sur une critique féministe." Warren 的原文："On my second day of climbing, I rappelled down about 200 feet from the top of the Palisades at Lake Superior to just a few feet above the water level. I could see no one -not my belayer, not the other Climbers, no one. I unhooked slowly from the rappel rope and took a deep cleansing breath. I looked all around me-really looked-and listened. I heard a cacophony of voices-birds, trickles of water on the rock before me, waves lapping against the rocks below. I closed my eyes and began to feel the rock with my hands-the cracks and crannies, the raised lichen and mosses, the almost imperceptible nubs that might provide a resting place for my fingers and toes when I began to climb. At that moment I was bathed in serenity. I began to talk to the rock in an almost inaudible, child-like way, as if the rock were my friend. I felt an overwhelming sense of gratitude for what it offered me-a chance to know myself and the rock differently, to appreciate unforeseen miracles like the tiny flowers growing in the even tinier cracks in the rock's surface, and to come to know a sense of being in relationship with the natural environment. It felt as if the rock and I were silent conversational partners in a long-standing friendship. I realized

另一方面，在與石文化有著深厚淵源的中國傳統，²² 「氣」才是萬物的根源。格雷姆·帕克斯 (Graham Parkes) 在 *Thinking Rocks, Living Stones: Reflections on Chinese Lithophilia* 以及杜維明在 *The Continuity of Being: Chinese Visions of Nature* 都有指出「氣」的重要性。顯然，這和列維納斯在《總體與無限》的主張相距甚遠。

杜維明提到，「無形的氣是中國宇宙觀的基礎……氣既是心性亦是物質的根源，無處不在。張載更進一步提出了萬物的本源『太虛』亦是氣之本體」，²³ 他引用張載在《正蒙·太和篇》的說法：「游氣紛擾，合而成質者，生人物之萬殊；其陰陽兩端循環不已者，立天地之大義。」²⁴ 張載亦有提出「民吾同胞，物吾

then that I had come to care about this cliff which was so different from me, so unmovable and invincible, independent and seemingly indifferent to my presence. I wanted to be with the rock as I climbed. Gone was the determination to conquer the rock, to forcefully impose my will on it; I wanted simply to work respectfully with the rock as I climbed. And as I climbed, that is what I felt. I felt myself caring for this rock and feeling thankful that climbing provided the opportunity for me to know it and myself in this new way.” available from: <https://www.dhushara.com/book/renewal/voices2/warren.htm>。查閱日期：2017年9月18日。

²² Graham Parkes, “Pensée des rochers – La vie des pierres. Réflexions sur une passion chinoise,” *Diogenes*, Vol. 207 (2004), p. 100.

²³ “The idea of the undifferentiated ch’i serves as a basis for a unified cosmological theory. [...] Ch’i, the psychophysiological stuff, is everywhere. It suffuses even the “great void” (t’ai-hsü) which is the source of all beings in Chan Tsai’s philosophy.” (Weiming Tu, “The Continuity of Being: Chinese Visions of Nature,” in *Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans*, eds. Mary Evelyn Tucker and John Berthrong (Massachusetts: Harvard University Center for the Study of World Religions, 1998), p. 108.)

²⁴ “[Ch’i] moves and flows in all directions and in all manners. Its two elements [yin and yang] unite and give rise to the concrete.” (《正蒙·乾稱篇》，摘自：Chan (tran. & ed.), *A Source Book in Chinese Philosophy*, p. 505. 轉引自：Tu, “The Continuity of Being: Chinese Visions of Nature,” p. 112.)

與也」²⁵的說法。這種說法以及王陽明的「天地一家」說都是與通俗儒學理解下以五倫（君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友）²⁶為基礎的人倫關係截然不同。

了解萬物的一體性是要通過不停互相轉化的「五行」，在水墨畫之中亦可窺見到這樣的轉化，如畫中的群山漂浮在雲海之上，或是岩石那不確定的輪廓，猶如過眼雲煙；由此可見，岩石也是在變化之中的。若果說岩石只是氣聚合的成果，即是說它們其實沒有固定形態，然而它們卻一直都是水墨畫重要的素材。正如著名的水墨畫教材，清代的《芥子園畫傳》寫道：「石乃天地之骨，而氣亦寓焉，故謂之曰雲根。」²⁷

風水背後也是同一原理。

董源（907 年－960 年）的《洞天山堂圖》（台北故宫博物院）、郭熙（約 1020 年－1090 年）的《早春圖》（台北故宫博物院）、²⁸ 一幅無題的山水作、以及《雪山圖軸》（上海博物館）等

²⁵ “All people are my brothers and sisters, and all things are my companions.”（《正蒙·乾稱篇》，摘自：Chan (tran. & ed.), *A Source Book in Chinese Philosophy*, p. 497. 轉引自：Tu, “The Continuity of Being: Chinese Visions of Nature,” p. 113.）

²⁶ Tu, “The Continuity of Being: Chinese Visions of Nature,” p. 113.

²⁷ “les rochers sont l’ossature du Ciel et de la Terre, et le souffle-énergie les habitent aussi. C’est pourquoi on appelle les rochers ‘racines de nuage’.” 轉引自：François Jullien, *Le nu impossible*, (Paris: Seuil, 2005), p. 48. 亦可參看另一譯本：Raphaël Petrucci, *Les enseignements de la peinture du Jardin grand comme un grain de moutarde*, (Paris: Henri Laurens, 1918, 2000 (2^{ième} édition)), available from: <https://www.chineancienne.fr/traductions/kiai-tseu-yuan-houatchouan-jieziyuan-huazhuan-trad-r-petrucci/>。查閱日期：2017 年 8 月 16 日。

²⁸ 參看 Ruoxu Guo, *Notes sur ce que j’ai vu et entendu en peinture*, trad. Yolaine Escande (Bruxelles: La Lettre volée, 1995), p. 37, 59. 另《早春圖》可參看 James Cahill, *La peinture chinoise*, trad. Yves Rivière (Genève: Skira, 1960), p. 36.

水墨作品都展示了相同道理。此外，張燦輝在 2013 年出版的空中攝影集 *Earthscape*，尤其是在 2004 年從舊金山飛往紐約途中拍攝的照片中，²⁹ 可以見到山脈的起伏波動，乍看像是動物在挪動。

三、從「倫理關係所有生物」到儒家的天人一體觀 〔anthropocosmisme〕

列維納斯會如何了解這種想法？列維納斯在《總體與無限》已經形容自然為「沒有 Visage 的慈母」，³⁰ 在 1951 年的文章〈存在論是否基礎的？〉，他更進一步提問：「物件有 Visage 嗎？」³¹ 但他當時並沒有深入探討這個問題。直到 1986 年在他的一篇訪談錄〈道德的悖論〉》(Le paradoxe de la moralité: Un entretien avec Emmanuel Levinas) 中卻提出了「倫理關係眾生 (l'éthique concerne tous les êtres vivants)」的說法。³² 這該如何解讀？上文提及孟子所說的怵惕惻隱之心是在鳥獸、草木、瓦石受到傷害或是破壞時才感受到的。相對地，Visage 的呼喚則無需要等到他者受傷或破壞時才出現的。那麼，動物的目光又如何理解？

²⁹ Canhui Zhang, *Earthscape* (Hong Kong: Edwin Cheng Foundation Asian Centre for Phenomenology, 2013), p. 66.

³⁰ Lévinas, *Totalité et infini*, p. 38.

³¹ Emmanuel Lévinas, "L'ontologie est-elle fondamentale?," *Revue de Métaphysique et de Morale*, Vol. 56, No. 1 (1951), pp. 88-98.

³² Emmanuel Lévinas, "Le paradoxe de la moralité: Un entretien avec Emmanuel Levinas," trad. Alain David, *Philosophie*. Vol. 112 (2012), pp. 12-22.

這乞求 (supplie) 及苛求 (exige) 的目光，正因為它
苛求才可以乞求。它失去一切，正因為它有權力獲得一
切。而且透過給予的人們認識到它（就如「人們透過給予

來質疑一些事」）。這目光正是 visage 作為 visage 地彰顯。

33

或許從王陽明的角度出發，鳥獸、草木、瓦石皆有臉
(visages) 嗎？列維納斯的〈戰俘手記〉(Carnets de captivité) 順
著經典哲學思想的脈絡，即是從亞里士多德以降，認定了人類相
對動物較為優越，因為動物赤裸和「貧缺」——這亦是它們的脆
弱性。此種想法與把所有生命皆視作脆弱之說法相差甚遠，尤其
是根據約納斯的發現，這脆弱性是和科技時代的到來有著不可割
斷的關係。列維納斯寫道：「對於似靠本能的生命，需求總不離

³³ “Ce regard qui supplie et exige – qui ne peut supplier que parce qu’il exige – privé de tout parce que ayant droit à tout et qu’on reconnaît en donnant (tout comme “on met les choses en question en donnant”) – ce regard est précisément l’épiphanie du visage comme visage.” (Lévinas, *Totalité et infini*, p. 73.) 英文本：“This gaze that supplicates and demands, that can supplicate only because it demands, deprived of everything because entitled to everything, and which one recognizes in giving (as one “puts the things in question in giving”) – this gaze is precisely the epiphany of the face as a face.” (Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. Alphonso Lingis (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1979), p. 75.

滿足。動物是富有的，人類才可悲。」³⁴ 他的手記更是和托爾斯泰的觀點不謀而合，認為生物只會為生存而競爭，而人類則懂得工作：「動物是不會工作的」。³⁵

正如馬修·卡拉 (Matthew Calarco) 可在“Faced by animals”一文中所說，列維納斯在大部份的著作裡都秉持著一種可以被視為人類中心的觀點。³⁶ 在《總體與無限》書中有關「演說及倫理 (Discours et éthique)」的章節提出了只有人類才能構成本質性的相異性 (altérité) 的觀點，「只有人才能絕對地和我相異」，³⁷ 這不但反轉了泰倫提烏斯 (Térence) 著名的言論，還與常理不符，因為常理都是認為自然和人類有異的。也就是說，如果別的存在物能影響及決定人的生活³⁸——但它們無法打斷人那浮動不定的自私自利，只有面對著他人的 Visage 才能打斷人「動物性的順從」以及質疑人的自我中心——即是「生命本身的自我中心」；³⁹ 只有這樣的相遇才能把人的居所轉變成款待客人的地方，而私有物轉變成禮物。

³⁴ Lévinas, *Œuvres I*, p. 246.

³⁵ Lévinas, “Carnets de captivité, Carnet 2,” *Œuvres I*, p. 84.

³⁶ Matthew Calarco, “Faced by animals,” in *Radicalizing Levinas*, eds. Peter Atterton and Matthew Calarco (New York: State University of New York Press, 2010), pp. 113-133.

³⁷ Lévinas, *Totalité et infini*, p. 71. 英文本：“it is only man who could be absolutely foreign to me. [...] Free beings alone can be strangers to one another. Their freedom which is ‘common’ to them is precisely what separates them.” (Lévinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, p. 73.)

³⁸ Lévinas, *Œuvres I*, p. 303. 原文：“C’est en tant que logé que je suis au monde – logé et non pas exposé aux influences.”

³⁹ Lévinas, *Totalité et infini*, p. 115.

該如何理解列維納斯在《總體與無限》的另一說法？他說「無論是物品的破壞、狩獵、還是對生命的滅絕都沒有指涉到 Visage，它不在這世界之內」。⁴⁰ 這觀點接近康德式的二元論：確立人與死物兩者之區分，也就是否定純生物的存在。誠然，狩獵並非一定是破壞，但它的確有時候只是單純為了殺戮而獲得快感，或者是根本離開了滿足生存需要而殺生（如所謂的戰利品狩獵）。至於李維史陀（Claude Lévi-Strauss）的觀點：人與亞人（sous-homme/subhuman）之分，正正是從人和非人類之間有著無法逾越的鴻溝而進一步發展出來的；⁴¹ 這觀點又該如何重新理解呢？又或是列維納斯的「只有他人是我能謀殺的對象」，⁴² 因為「我只能謀殺一個絕對獨立的存在」這等想法，如何能貫徹始終呢？這觀點假設了「獨立」是人類「特殊」地位的一個構成部分，以及假設了動物是不能被謀殺的（雖然狩獵是明顯的反例），還假定了生態滅絕（écocide）並不能嚴格地定性為謀殺，而只有弑神才算得上是。

雖然從列維納斯對於享樂（jouissance）的描述中可以看到他關於動物的言論還是有理據的，但有時候他的想法亦不乏有諾斯

⁴⁰ Lévinas, *Totalité et infini*, p. 216. 英文本：“Neither the destruction of things, nor the hunt, nor the extermination of living beings aims at the face, which is not of the world.” (Lévinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, p. 198.)

⁴¹ Claude Lévi-Strauss, “Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences humaines,” in *Anthropologie structurale 2* (Paris: Plon, 1973), p. 53.

⁴² Lévinas, *Totalité et infini*, p. 216. 英文本：“The Other is the sole being I can wish to kill.” (Lévinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, p. 198.)

底（*gnostique*）的色彩。意思指是世界——包括自然世界——都被理解為極度地與人相異。且看以下兩段引文：其一、在《他者的人類主義》（*L'humanisme de l'autre homme*）一書中，列維納斯提出，「我與世界之別」，即我們在「大地上」之所以陌生，「是由我們對他者的義務延伸出來的」，以及「在埃及所為異鄉人以及奴隸的狀態——或是無狀態——拉近了和同胞的距離」，即是說把他變成了「人質」，⁴³ 由此可見，列維納斯並非諾斯底主義者。其二、在《海德格、加加林與我們》（*Heidegger, Gagarine et nous*），列維納斯指出海德格認為「重新找尋世界」在於「打開自己的心窩接受優美風景的光芒、大自然的魅力、高山雄偉地矗立……」，但他進一步指出：「這正正是異教（*paganisme*）永恆的魅力所在……或許猶太教的存在僅僅只是為了否定它。破壞了神聖的樹叢，我們終於明白到這虛假的蓄意破壞（*vandalisme*）的純潔。物的神秘性是一切對他人的殘酷的根源。」⁴⁴ 但不能不提一篇引起了不少討論的訪談錄，因為它裡面提出了一個在之前的文章未敢提出的問題。

在 1986 年的訪談錄〈道德的悖論〉中，列維納斯分別三次被問及是否可能談論動物的 *Visage* 這個問題。

⁴³ Emmanuel Lévinas, "Sans identité," in *Humanisme de l'autre homme* (Saint Clément de rivièrre: Fata Morgana, 1972), p. 108.

⁴⁴ Emmanuel Lévinas, "Heidegger, Gagarine et nous," *Difficile liberté*, 9^{ième} édition (Paris: Le Livre de Poche, 2010), pp. 348-349.

一、他的第一次的回應是承認絕對不能否定動物的臉 (visage)，他舉出一個特定的例子，關於人類最好的伴侶：狗 (這裡讀者無從得知他是否想著 Bobby)。⁴⁵ 他說：「是透過臉 (visage) 才能了解，比方說，一條狗。」⁴⁶ 即使列維納斯認為動物的 Visage 是從他人的 Visage 衍生出來的原因是動物「比較上」是「純生命力」，他還是得出了狗是有 Visage 的結論。

二、再次被問及動物時，列維納斯的第二次回應可以分成三個部份，一開始他說：「我不能說在什麼時候你能被稱為『Visage』」，⁴⁷ 這裡關心的是 Visage 的起點和終點。然後，他接著說他無法談論這個題目：「我不知道蛇有沒有臉 (visage)。我不能回答這問題。」最後，他又回到狗這個問題上，但他的說法卻讓問題變得更模稜兩可。他認為狗的引人入勝之處是它的生命力，小孩子也是如此，這與他們有沒有 Visage 無關。換言之，狗

⁴⁵ Emmanuel Lévinas, "The Paradox of Morality: an Interview with Emmanuel Levinas," interviewed by Tamra Wright, Peter Hughes, Alison Ainley, in *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, eds. Robert Bernasconi and David Wood (London: Routledge & Kegan Paul, 1988), pp. 168-180. 列維納斯手記之原文："Le chien Bobby est sympathique parce qu'il nous aime sans arrière-pensée, en dehors de toutes nos distinctions et règles sociales" (Lévinas, "Carnets de captivité, Carnet 6" *Œuvres I*, p. 150. 關於 Bobby 和戰俘們的相遇參看 Lévinas, *Difficile liberté*, p. 232. 或小說 *Eros ou Triste opulence* 的手稿："Le retour du Kommando où le petit chien allait accueillir joyeusement le Kommando. La grande joie et le grand gardien de la dignité du prisonnier. [...] le seul être qui ne faisait pas la différence entre les prisonniers et les aryens qui les gardaient. [...] il reconnaissait seul le droit de l'homme et la dignité de la personne de ces juifs" (Emmanuel Lévinas, *Œuvres complètes, tome 3: Eros, littérature et philosophie* (Paris: Grasset & Fasquelle, 2013), pp. 51, 93.)

⁴⁶ Levinas, "Le paradoxe de la moralité: an Interview with Emmanuel Levinas," p. 13.

⁴⁷ Levinas, "Le paradoxe de la moralité: an Interview with Emmanuel Levinas," p. 15. 原文："I cannot say at what moment you have the right to be called 'face'. I don't know if a snake has a face. I can't answer that question."

是兩者兼具的，生命力和讓人的憐憫脆弱性，所以在狗身上找不到「最純粹形態下」⁴⁸ 的 Visage。那麼能再追問下去的是：能否承認動物擁有衍生出來，即「非純粹」的臉 (visage)？是所有的動物？還是只有其中的一部份？

三、在最後一次被問及動物的問題時，列維納斯給了一個神秘的回答：「就算不把動物看成是人類，倫理關係到所有生物是很明顯的事。」⁴⁹ 這是列維納斯承認所有生物都能有臉 (visage) 嗎？事實上，列維納斯認為人對動物之所以有義務 (obligations) 是因為人能把自身苦難的經驗「移植」到動物身上，⁵⁰ 他這種做法是把眾多哲學家已經談論過的互為主體溝通 (communication intersubjective) 延伸至動物之上……在這個問題上，列維納斯反駁了自己以上提到的第一個回答，這裡他的想法更靠近達爾文。實際上，他把問題拉回到了人作為人自身，回到了人與物——那些附在他自身存在的個體——之間的裂口，人的自身是「對自身存在的堅持 (une persévérance dans l'être)」。⁵¹ 這種堅持事實上有異於那「對他者比對自身的存在更關切」的神聖尊嚴 (sainteté)。⁵¹

⁴⁸ Levinas, "Le paradoxe de la moralité: an Interview with Emmanuel Levinas," p. 13.

⁴⁹ Levinas, "Le paradoxe de la moralité: an Interview with Emmanuel Levinas," p. 15. 原文: "It is clear that, without considering animals as human beings, the ethical extends to all living beings."

⁵⁰ Levinas, "Le paradoxe de la moralité: an Interview with Emmanuel Levinas," p. 15.

⁵¹ Levinas, "Le paradoxe de la moralité: an Interview with Emmanuel Levinas," p. 16. 原文: "c'est avec la sainteté que commence l'humanité."

在 *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida* 一書中，馬修·卡拉可提出雖然列維納斯在〈道德的悖論〉中引用了達爾文，但達爾文的想法並非是要把動物的生活化約為沒有任何倫理可言、只有弱肉強食的鬥爭，而且在《人類的由來》（1871 年），達爾文亦舉出眾多動物表現出具有社會性和道德的行為，指出它們也有社交的本能。⁵² 然後，卡拉可還提及弗蘭斯·德瓦爾（Frans de Waal）關於動物同情心的研究。⁵³ 但即使某些動物能表現出同情心，同情心真的就是相同於面對 Visage 應有的帶有苛求心的乞求（la supplication exigeante）或是帶有乞求心的苛求（l'exigence suppliante）嗎？

卡拉可進一步指出，列維納斯認為動物不可能回應他者呼喚的原因是它們不能壓抑它們的原始欲望（pulsions），⁵⁴ 所以在大自然的規律下道德的出現只能說是一個奇蹟。而 Bobby 對戰俘呼喚（saluer），迎接他們，讓他們憶起自己的人性；雖然它自己也不應該在集中營出現，更應保護自己的存在。Bobby 這舉動不正正是倫理行為的最佳典範嗎？與他在六十年代發表的文章不一樣，列維納斯在〈道德的悖論〉指出了一個新的方向：他認可了

⁵² Charles Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex, Vol. II* (London, John Murray, 1871).

⁵³ Matthew Calarco, *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida* (New York: Columbia University Press, 2008), p. 62.

⁵⁴ Ibid., p. 55.

非人類也能擁有衍生出來的臉 (visage)，即便他曾自認不能回答蛇是否有臉 (visage) 的問題，以及坦言不能「完全地否定動物的 Visage」。奧爾多·利奧波德在目睹母狼被殺的痛苦時，不就恰恰找到了動物的臉 (visage) 嗎？⁵⁵

那麼，在 1986 年的訪談錄中一樣地向列維納斯追問關於動物的問題是否已經足夠？正如卡拉可所指，談論動物倫理學往往是從個體層面出發的，從一個更宏觀的角度出發，發展出來的應是一套環境倫理學。後者與王陽明在《大學問》裡的說法更接近。

王陽明所言的倫理離不開杜維明所謂的「天人一體觀 (anthropocosmisme)」，杜維明說：「在儒家眼中，人類活在地上卻總是想超越人道而與天道合一，這代表儒家視人類不單只為一個人類學的概念，而是一個天人一體的概念。」⁵⁶ 而這天人一體觀亦意味著倫理責任概念的擴大：「正確地從天人一體的角度理解，我們的紮根之心提醒了我們不只要對作為我們自身存在之根本的前人需要負責，而還要對將來的人負責。」⁵⁷

⁵⁵ “Nous atteignîmes la louve à temps pour voir une flamme verte s’éteindre dans ses yeux. Je compris alors, et pour toujours, qu’il y avait dans ces yeux-là quelque chose de neuf, que j’ignorais – quelque chose que la montagne et elle étaient seules à connaître. J’étais jeune à l’époque, et toujours le doigt sur la gâchette ; pour moi, à partir du moment où moins de loups signifiait plus de cerfs, pas de loups signifiait à l’évidence paradis des chasseurs. Après avoir vu mourir la flamme verte, je sentis que la louve pas plus que la montagne ne partageaient ce point de vue.” (Aldo Leopold, “Penser comme une montagne,” in *Almanach d’un comté des sables*, trad. Anna Gibson (Paris, GF Flammarion, 2000), pp. 168-170.) 或參考：“Thinking Like a Mountain,” in *A Sand County Almanac* (Oxford: Oxford University Press, 1989), p. 130.

⁵⁶ Weiming Tu, *Centrality and Commonality* (New York: State University of New York Press, 1989), p. 102.

⁵⁷ Tu, *Centrality and Commonality*, p. 106. 杜維明從 Mircea Eliade 於 1949 年的 *Traité*

那麼對於以上已經提過的 1961 年的演講稿“Signification”裡一段既精采又奇異的文字又該如何理解？文中，列維納斯在開始論證意涵先於文化符號之前，出奇地引用了托爾斯泰《戰爭與和平》的一段故事，提及安德烈王子在奧斯特里茨戰役受傷後，「沉思著天空之高，非藍、非灰，只是純粹地高。」（列維納斯這段引文同樣收錄在文集《神、死亡與時間》（*Dieu, la mort et le temps*）。）⁵⁸ 在“Signification”談論到的這個天空，對於安德烈王子來說「是全然的只有高度。（他的天空不是藍色，他看不到任何顏色〈。〉）符號被意涵超越便是這個高度。」⁵⁹ 這奇妙的天空並非比喻——如「天國就在人心」等說法，因為這裡所指的是沒有存在的天空。但是，一個非藍的天空是超越了天的，甚至超越了列維納斯所謂的世界……這高度是否可以以自然形態的方式展現出來？

在這樣的假設下，亦可想象與漢斯·約納斯的對話，他與列

d'histoire des religions 借用「anthropocosmisme」一詞。利科（Paul Ricoeur）也曾有「perspective anthropocosmique」的說法，參看 Paul Ricoeur, “d'Esprit,” *Histoire et vérité* (Paris: Seuil, 1950), p. 160. 另外，他也提及過「expérience anthropocosmique」，參看 Paul Ricoeur, *Finitude et culpabilité II La symbolique du mal* (Paris: Aubier, 1960), p. 18. 巴舍拉（Gaston Bachelard）在 1957 年的《空間的詩》（*La poétique de l'espace*）第 33 頁亦有相同的說法。（Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace* (Paris: Presses Universitaires, 1957), p.33.）最早出現「anthropocosmisme」這個概念，則在 Eugene Minkowski 於 1936 年的 *Vers une cosmologie*。（Eugene Minkowski, *Vers une cosmologie: fragments philosophiques* (Paris: Aubier, 1936).）

⁵⁸ Emmanuel Lévinas, *Dieu, la mort et le temps* (Paris: Le Livre de Poche, 1995), p. 118.

⁵⁹ Lévinas, *Œuvres* 2, p. 380. 原文：“est tout entier hauteur. [Son ciel n'est pas bleu, il n'y voit aucune couleur <>] Le dépassement du signe par la signification est la hauteur.”

維納斯生於同一個年代，同樣經歷了「世界的破裂」——即是納粹主義之來臨，但他的思想更接近王陽明。在他的名著《責任的原則》(*Das Prinzip Verantwortung*)面世十數年後，當其榮獲1987年的德國書商和平獎的感謝致詞時指出，符合這個時代的倫理學——即是面對這時代的特有挑戰——是一種「幾近宇宙」般宏大，「遠遠地超過人與人之間的關係」的倫理，亦是說這倫理不再關心毗鄰 (prochain) 而是關心「遠方 (lointain)」。⁶⁰

若要談論這關係到包圍著所有人的遠方的連繫、關係到這樣的一個宇宙的連繫，胡塞爾現象學裡採用的「相關性 (corrélation)」範疇便顯得不足。《總體與無限》亦拒絕了這範疇，取而代之的是「面對面 (face à face)」這更適用於倫理關係的概念。並且它能夠把在相關性所建立的橫向關係縱向化。換言之，「相關性不是足以思考超越 (transcendance) 的範疇」。⁶¹但同時「面對面」卻舉出了另一種二元對立、分離。如果說1986年訪談錄中的提問開拓了一條新的路，承認了生物，甚至非生物的臉 (visage)，那應該如何思考人與動物，甚至死物的關係？如果參與——這裡指的是對宇宙 (cosmos) 的參與——是個理所當然範疇，即它超越了任何的二元對立、主動和被動之分，也就是說

⁶⁰ Hans Jonas, *Une éthique pour la nature*, trad. Sylvie Courtine-Denamy (Paris: Arthaud Poche, 2017), pp. 184, 186.

⁶¹ Lévinas, *Totalité et infini*, p. 45.

它同時表示著被包括的個體（*être participé*）以及主動參與的個體（*être participant*），那麼《總體與無限》明確地拒絕了對這範疇的修正，⁶² 同樣地，宇宙的概念，若被視為一系統、一總體，⁶³ 亦被拒絕了。這意味著，從列維納斯的觀點，維持「面對面」的本原地位是必要的。

暫作結論，儘管兩者有不少區分，列維納斯和某些儒學的倫理思想可就以下兩點基礎問題進行對話交流。誠然，同情心等道德情感與 *Visage* 的戒命——即是没能盡忠於他者的罪咎感——兩者不盡相同，但筆者認為更具決定性的問題是要確立我們與其他生物，甚至更廣泛地，與大自然的倫理關係的本質。就此而言，〈道德的悖論〉訪談錄有助於開展這樣的一個對話。

而第二個基礎問題（在本文未有討論到）關心的是倫理是不是不能以亞里士多德所謂的倫理生活（*vie éthique*）作為框架思考？而要以一個有前瞻性的框架加以思考，這即是杜維明按照儒家傳統所提出的修身（*self-cultivation*）。

⁶² Lévinas, *Totalité et infini*, pp. 88, 94. 列維納斯所說的參與（*participation*）比梅洛龐蒂的「*j'en suis*」更能容易表達「我們屬於這世界」的意思。

⁶³ Lévinas, *Totalité et infini*, p. 97.

參考文獻

中文書目

米蘭·昆德拉：《笑忘書》，尉遲秀譯（台北：皇冠文化出版，2002）。

西文書目

Arseneva, Elena. "Lévinas et le jeu des langues," *Revue Philosophique de Louvain*, Vol. 100, issue 1 (2002), pp. 65-79.

Bachelard, Gaston. *La poétique de l'espace* (Paris: Presses Universitaires, 1957).

Cahill, James. *La peinture chinoise*, trad. Yves Rivière (Genève: Skira, 1960).

Calarco, Matthew. *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida* (New York: Columbia University Press, 2008).

———. "Faced by animals," in *Radicalizing Levinas*, eds. Peter Atterton and Matthew Calarco (New York: State University of New York Press, 2010), pp. 113-133.

Chan, Wing-Tsit (tran. & ed.). *A Source Book in Chinese Philosophy*
(New Jersey: Princeton University Press, 1973).

Cheng, Anne. *Histoire de la pensée chinoise*, (Paris: Seuil, 2014).

Confucius, *Les Entretiens de Confucius*, trad. Séraphin Couvreur,
XIV.42, available from: http://wengu.tartarie.com/Lunyu/Couvreur/Lunyu_14.htm。查閱日期：2017 年 8 月 16 日。

Darwin, Charles. *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*,
Vol. II (London, John Murray, 1871).

Guo, Ruoxu. *Notes sur ce que j'ai vu et entendu en peinture*, trad.
Yolaine Escande (Bruxelles: La Lettre volée, 1995).

Jonas, Hans. *Une éthique pour la nature*, trad. Sylvie Courtine-Denamy
(Paris: Arthaud Poche, 2017).

Jullien, François. *Le nu impossible*, (Paris: Seuil, 2005).

Lévinas, Emmanuel. "L'ontologie est-elle fondamentale ?," *Revue de
Métaphysique et de Morale*, Vol. 56, No. 1 (1951), pp. 88-98.

———. "Sans identité," in *Humanisme de l'autre homme* (Saint Clément
de rivièrre: Fata Morgana, 1972), p. 93-113.

———. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. Alphonso
Lingis (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1979).

———. "The Paradox of Morality: an Interview with Emmanuel
Levinas," interviewed by Tamra Wright, Peter Hughes, Alison

Ainley, in *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, eds. Robert Bernasconi and David Wood (London: Routledge & Kegan Paul, 1988), pp. 168-180.

———. *Totalité et infini* (Paris: Le Livre de Poche, 1990).

———. *Dieu, la mort et le temps* (Paris: Le Livre de Poche, 1995).

———. *Œuvres complètes, tome 1: Carnets de captivité et autres inédits* (Paris: Grasset & Fasquelle, 2009).

———. “Heidegger, Gagarine et nous,” *Difficile liberté*, 9^{ième} édition (Paris: Le Livre de Poche, 2010), pp. 347-351.

———. *Œuvres complètes, tome 2: Parole et silence et autres conférences inédites* (Paris: Grasset & Fasquelle, 2011).

———. “Le paradoxe de la moralité: Un entretien avec Emmanuel Levinas,” trad. Alain David, *Philosophie*. Vol. 112 (2012), pp. 12-22.

———. *Œuvres complètes, tome 3: Eros, littérature et philosophie* (Paris: Grasset & Fasquelle, 2013).

Lévi-Strauss, Claude. “Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences humaines,” in *Anthropologie structurale 2* (Paris: Plon, 1973), pp. 45-56.

Leopold, Aldo. “Thinking Like a Mountain,” in *A Sand County Almanac* (Oxford: Oxford University Press, 1989), pp. 129-132.

——. “Penser comme une montagne,” in *Almanach d’un comté des sables*, trad. Anna Gibson (Paris, GF Flammarion, 2000), pp. 168-170.

Mencius. *Mencius*, trad. André Lévy (Paris: Payot et Rivages, 2008).

Minkowski, Eugene. *Vers une cosmologie: fragments philosophiques* (Paris: Aubier, 1936).

Parkes, Graham. “Pensée des rochers – La vie des pierres. Réflexions sur une passion chinoise,” *Diogène*, Vol. 207 (2004), pp. 95-111.

Petrucci, Raphaël. *Les enseignements de la peinture du Jardin grand comme un grain de moutarde*, (Paris: Henri Laurens, 1918, 2000 (2^{ième} édition)), available from: <https://www.chineancienne.fr/traductions/kiai-tseu-yuan-houa-tchouan-jieziyuan-huazhuan-trad-r-petrucci/>。查閱日期：2017 年 8 月 16 日。

Ricœur, Paul. “d’Esprit,” *Histoire et vérité* (Paris: Seuil, 1950). pp. 135-163.

——. *Finitude et culpabilité II La symbolique du mal* (Paris: Aubier, 1960).

Tu, Weiming. *Centrality and Commonality* (New York: State University of New York Press, 1989).

——. “The Continuity of Being: Chinese Visions of Nature,” in *Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth,*

and Humans, eds. Mary Evelyn Tucker and John Berthrong (Massachusetts: Harvard University Center for the Study of World Religions, 1998), pp. 105-122.

——. “The Ecological Turn in New Confucian Humanism: Implications for China and the World,” *Daedalus*, Vol. 130, No. 4 (2001), pp. 243-264.

Warren, Karen J. “The power and the promise of ecological feminism,” in *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, ed. Michael E. Zimmerman (New Jersey: Prentice Hall, 2005), pp. 325-345. 轉引自 Catherine Larrère, “Care et environnement: la montagne ou le jardin?,” in *Tous vulnérables ?*, éd. Sandra Laugier (Paris: Payot & Rivages, 2012), pp. 233-262.

Xia, Xiaoxiao. “Brève présentation de la notion de «face» 西方與中國的「面子」概念簡述” (2013) , available from: <https://sinologiemontpellier.wordpress.com/2013/10/16/breve-presentation-de-la-notion-de-face-%E8%A5%BF%E6%96%B9%E4%B8%8E%E4%B8%AD%E5%9B%BD%E7%9A%84%E9%9D%A2%E5%AD%90%E6%A6%82%E5%BF%B5%E7%AE%80%E8%BF%B0/>。查閱日期：2017年8月15日。

Zhang, Canhui. *Earthscape* (Hong Kong: Edwin Cheng Foundation Asian Centre for Phenomenology, 2013).

Zhu, Gang. “La double variation de soi-même et de l’autre – de la traduction chinoise du livre d’Emmanuel Lévinas, Totalité et Infini” (2015), available from: <https://www.centresevres.com/2015/wp-content/uploads/2016/02/ZHU-Gang-La-double-transformation.pdf>。查閱日期：2017 年 8 月 15 日。

Do snakes and rocks have a face?
A dialogue between Lévinas and Wang Yangming

Jean-Claude Gens

Department of Philosophy, University of Burgundy

Abstract

Emmanuel Lévinas left his homeland in direction of the West and went to France; he was not acquainted with the worldviews of China. But the consistence of any thought can be measured by its capacity of entering in dialog with other worldviews, and the aim of this paper is to question the possibility to read and understand Lévinas' philosophy of the face from the point of view of Wang Yangming（王陽明） who invites us to consider that our humanity forms one body not only with animals and plants but also with rocks. Such a point of view seems very far from Lévinas' theses. But in the interview entitled "The Paradox of Morality" the philosopher dares however to say that he doesn't know if a snake has a face, an assertion that gives the possibility to think of ethics as something which concerns at least all living beings.

Keywords: Ethics, Face, Animal, Living being, Anthropocosmism,

《現象學與人文科學》第 11 期

Levinas, Wang Yangming