

從《論來到觀念的上帝》中的主體性意涵談倫理實踐的可能性

楊婉儀

國立中山大學哲學研究所

摘要

列維納斯（Emmanuel Lévinas, 1906-1995）從笛卡兒（René Descartes, 1596-1650）所提出的，我們首先擁有的是無限這樣的說法，說明意識是被動的；並藉由「無限在我」呈顯出無法被化約的他者已然打擾著主體，再由此揭示我思所本有的他性（*illéité*）。可以說，列維納斯在對於主體意涵的反思中所提出的已然被他者打擾的主體性，呈顯出不同於傳統哲學以純粹理性為先驗主體（*transcendental subject*）的詮釋，而從已然承擔他者的主體性向度，說明倫理主體如何先於康德（Immanuel Kant, 1724-1804）哲學意義下的先驗主體。他在對於此種型態的主體性的揭示中，以遠離柏拉圖（Plato, ca. 427-347 B.C.）思想中的善（*Bien*）而趨向他人（*autrui*）的善的仁慈（*La bonté du Bien*），凸顯主體性的善良（*la bonté*），並視此種型態的超越（*transcendance*）為倫理實踐的可能性。

投稿日期：2023.08.31；接受刊登日期：2024.01.23

《現象學與人文科學》第 15 期（2024）：001—035

《現象學與人文科學》第 15 期

關鍵詞：列維納斯、他人、善、主體性、倫理

從《論來到觀念的上帝》中的主體性意涵談倫理實踐的可能性

一、問題意識

準確地說，意識就是這樣一個事實：對「永恆真理」無人稱的、無間斷的肯定可以簡單地變成一個思想，也就是說儘管是無眠的永恆，它也可以在一個頭腦中開始或結束，可以被點亮或熄滅，可以逃離自身：頭垂落在了肩上——一個人睡著了。¹

列維納斯在《從生存到生存者》(*De l'existence à l'existant*)中所提到的睡著的人，是在睡眠中切斷了真理之永恆性的生存者。這個人以他身體的侷限凸顯出我思的有限性，使得我思被區別出永恆的真理。如果說，列維納斯藉著睡眠所呈現出的身體性凸顯我思的有限性，並因而描繪出作為生存者的人之思想的重要特質，那麼從此向度而言，他所欲強調的「思想」，已然區別於被笛卡兒視為實體的我思 (*cogito*)，並因而引發了主體的形變。

¹ Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant* (Paris: J. Vain, 2004), p.118. 列維納斯，《從生存到生存者》，吳蕙儀譯、王恆校（南京：江蘇教育出版社，2006），頁 83。

究竟在列維納斯的思想脈絡中，主體的形貌產生了如何的變化？此列維納斯在早期作品中已然有意識做出的區分，似乎在《論來到觀念的上帝》（*De Dieu qui vient à L'idée*）中被進一步的深化。究竟在此書中列維納斯所提出的失眠如何影響著主體性以及我思意涵的詮釋？而這樣的詮釋與作為列維納斯思想核心的倫理又有著怎樣的關係？

在本文開展之先有必要首先進行說明，事實上列維納斯思想中的主體性意涵無疑是一個涵蓋面非常廣的論題，無論在《整體與無限》（*Totalité et infini*）、《異於存在或在本質²之外》（*Autrement qu'être ou Au-dela de l'essence*）或《論來到觀念的上帝》中都可看到列維納斯對於此一主題進行論述，且隨著他思想的持續發展，逐步在此論題上開展出新的向度。雖然本文所著重的要點在於探問列維納斯在《論來到觀念的上帝》中所提出的

² 列維納斯在 *Autrement qu'être ou Au-dela de l'essence* 一書的第一章«Essence et Désintéressement»的開篇（參見：Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence* (Paris: Martinus Nijhoff, 1978), p.13.），為 *essence* 做了一個註腳，說明是在 *l'esse*（也就是法文的 *l'être*）意義上使用 *essence* 一詞，而非在 *l'ens*（也就是法文的 *l'étant*）意義上使用。由此不難發現，列維納斯在此要討論的 *essence* 不同於以 *eidōs* 詮釋 *essence* 的解釋方式，並因而呈顯出列維納斯在此書中所試圖開展出的「本質」意涵與西方哲學傳統的差異。從列維納斯所言（雖然他也表明自己並不敢於使用 *essence* 這個詞）不難看出，其欲從具動詞性意義的 *l'esse*（也就是法文的 *être*）探詢的本質意涵。而此已然涉及了從動詞向度重新詮釋傳統西方哲學中以 *l'étant* 的形式存在的本質（*essence*）的企圖，除了與本文所試圖說明的，列維納斯對於柏拉圖哲學中的善的意涵所進行的重新詮釋相關外，也呈顯出列維納斯慣常使用的研究方式，亦即在重新詮釋西方哲學概念的同時開展自身的理論，並因而在發展自身理論的同時呈顯其思想與傳統西方哲學的關係。而也正是在此意義上，本文在翻譯 *Autrement qu'être ou Au-dela de l'essence* 一書的書名時，將 *l'essence* 翻譯為本質，而不再另用他字。也就是藉著《異於存在或在本質之外》這樣的翻譯，呈顯出列維納斯在 *l'ens* 之外重新詮釋存在和本質的意圖。

楊婉儀 從《論來到觀念的上帝》中的主體性意涵談倫理實踐的可能性

「我思」如何作為倫理發生的可能性。然而必須注意的是，列維納斯在《論來到觀念的上帝》中針對笛卡兒式的我思提出批判，嘗試在我思中發現倫理基礎，進而以此重新詮釋主體性的研究向度，在其思想中有其發展脈絡。事實上，在《異於存在或在本質之外》一書中，列維納斯就曾以重新詮釋胡塞爾（Edmund Husserl, 1859-1938）懸擱（*epoché*）³的方式，將在話語（*discours*）中顯現（*manifester*）的說（*dire*）詮釋為垂死的精神在其還未被主題化、還未被概念所封限，還未被本質型態的思維模態吸收之前的喘息，並以直接的口吻說本質的破裂即是倫理（*rupture de l'essence est éthique*）。⁴可以說，在《異於存在或在本質之外》中列維納斯已經藉著重新詮釋胡塞爾的先驗還原（*réduction transcendantale de Husserl*），而將此一來自於胡塞爾的概念應用在對於主體意涵的探問上，並藉此表明胡塞爾從笛卡兒繼承而來的我思本身是不明晰而有待還原的。而此一研究的開展也是列維納斯得以持續在《論來到觀念的上帝》中探問成為「在內在性中超越著的自我」（*un moi 'transcendant dans*

³ 關於列維納斯對於胡塞爾「懸擱」的批判與再創造，可以參照 Robert D. Walsh 在“Husserl and Levinas: Transformations of Epoche”一文中的論述。Robert D. Walsh, “Husserl and Levinas: Transformations of the Epoche” in *Analecta Husserliana*, Volume XXXVI book 3, eds. by Anna-Teresa Tymieniecka, Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1991, pp. 283-296.

⁴ Lévinas, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, p. 30.

l'immanence')⁵ 的關鍵原因。如此也就不難看出列維納斯對於笛卡兒式的我思之批評與重新詮釋的發展脈絡，如何從《異於存在或在本質之外》中對於胡塞爾思想的批判與繼承，持續發展至《論來到觀念的上帝》中其所欲開展的主體性詮釋。

了解到主體性這一論題在列維納斯思想中的脈絡之後，本文將聚焦在對於《論來到觀念的上帝》中主體性意涵的詮釋，並嘗試說明列維納斯如何從具有他性的主體性意涵，回應笛卡兒思想中的我思。進而說明為何列維納斯認為我思僅只是沉睡於同一性的迷夢之中，且一旦其甦醒於主體之夢，將意識到自身是反覆來往於主體性與自我意識之間的「我思」。而如此的「我思」是意識到自身總是被他者影響的「我思」，也就是具有他性的「我思」。在對於列維納斯式的「我思」進行說明的同時，本文也試圖說明《論來到觀念的上帝》中環繞「我思」所開展出的超越和善的意涵，如何不同於柏拉圖的詮釋。最後，藉著對於上述重要觀念的闡明，本文嘗試探問列維納斯在《論來到觀念的上帝》中所提出的「我思」如何作為倫理發生的可能性？藉此探問得以實踐出不同於柏拉圖傳統的超越與善的關鍵原因。

⁵ Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à L'idée* (Paris: J. Vain, 1998), p. 46. 列維納斯，*《論來到觀念的上帝》*，王恆、王士盛譯（北京：商務印書館，2019），頁 43。

二、從失眠談列維納斯思想中的主體性意涵

列維納斯在《論來到觀念的上帝》一書中，以失眠詮釋意識的意涵，他如此說到：

「意識是關於……的意識」，這樣一種意識是失眠的某個樣式或變體，這一「關於……的意識」意味著歸欽於存在或在場——直至一定深度的警覺，即警覺應該呈現為正義——，這對失眠很重要。⁶

列維納斯以守夜或警覺詮釋失眠，對他而言，失眠並非睡眠這一自然現象的否定，而是人類學意義上的「集中精神」與「沉睡」的先決條件。⁷他並不將「集中精神」以及「沉睡」劃分為二元，對他而言沉睡總是在甦醒邊緣，總是和守夜溝通，而意識也僅是失眠的某個樣式或變體，因而他稱失眠為「元範疇」(*méta-catégorie*)。⁸

這樣的思維模態，賦予了笛卡兒哲學中總是清醒的我思不一樣的意涵。對於列維納斯而言，「意識是關於……的意識」這一關注於在場或存在的思維方式，已經將「他者」把握為某個「對

⁶ Ibid., p. 98. 同前註，頁 97-98。

⁷ Ibid., p. 98. 同前註，頁 98。

⁸ Ibid., p. 98. 同前註，頁 98。

象」之「在場」，也就是說，這般的認識主體已經將「他者」實體化為「存在」，這也使得意向性的定義總是環繞著再現（*représenter*）某物而發生，並因而被侷限於認識論與同一性的範疇之下。但對於稱失眠為「元範疇」的列維納斯而言，「意識是關於……，列維納斯所首先關注的並非在場的存在，也並不將我思同一化他者的能力視為第一序的；相反地他注意到，在界定性活動的範疇能力中將多義的他者化約為同一之先，我思總已經警醒著面對他者，總已然處在被他者打擾的狀態中。從此向度而言，他不僅試圖呈顯他者優先於存在，更試圖闡明我思並不能被簡單地視為以範疇同一化他者的統一性能力，而是被他者所打擾的深度警覺。並進一步以失眠為元範疇，凸顯意識所本有卻仍未被現象學揭示的特性，進而將其所欲凸顯的我思，區分出笛卡兒藉著懷疑而呈顯我思為確定不疑之點的思維方式所開展出的哲學傳統，而從對於失眠的詮釋開展其思想脈絡下我思這一主體的獨特意涵。

關於失眠，列維納斯如此說道：

失眠——喚醒之守夜——就是指：在形式上或絕對意義上的自安自得這一核心處被他者所攪擾，因為他者祛除了所有在這自安自得中所凝聚成形的同者之實體化、同一性、安位於、在場和安眠：因為他者撕裂了這個安於位，

楊婉儀 從《論來到觀念的上帝》中的主體性意涵談倫理實踐的可能性

他者在這個安於位成形成態 (*état*) 之前即已將它撕裂。⁹

在對於上述引文進行分析之前，我們發現列維納斯似乎已經注意到，僅只是失眠的某個樣式或變體的「意識是關於……之依賴，而透過對於失眠這一元範疇的揭示，引導出對於意向性意涵的重新反思。對列維納斯而言，意向性既非如實的呈現對象，也並非複製意識所本有的東西；前者所構建的認識論偏向對於在場的依賴，後者則視認識的關鍵環節為主體的能力。對他而言，意識所遭遇到的，更像一個不會被完整把握到的謎一般的不透明的世界，因而從世界永遠不會被主體把握為本質存在的向度而言，我思總已經被打擾、總已然與他者相關。從此向度而言，列維納斯對於失眠這一元範疇的揭示，也同時呈顯出被定義為再現的「意識是關於……的意識」所本有的他性 (*illéité*)。¹⁰

列維納斯如此描繪失眠的特徵：「失眠是同者中的他者，這他者並不異化同者，而是喚醒同者……。」¹¹ 沉睡於同一性的迷夢中的我思¹²總是在甦醒的邊緣，無法被化約的他者對於我思的

⁹ Ibid., pp. 98-99. 同前註，頁 98。

¹⁰ Ibid., pp. 113-114. 同前註，頁 114。本文將在後面的章節進一步詮釋他性的意涵。

¹¹ Ibid., p. 99. 同前註，頁 98。

¹² 列維納斯以失眠呈顯出總是被他者打擾的意識狀態，並從沉睡總是在甦醒邊緣以及「關於……的意識」僅是失眠的某個樣式或變體的說法，開發沉睡和清醒的二元性所無法窮盡的意識狀態，並藉此呈顯出意識的他性。若從意識總是被他者影響，因而需要以認識化約這些影響的向度而言，唯有化約對意識產生影響的身體性、感覺以及情緒等，

打擾讓其無法安於位、無法**成形定態**，而成為不斷地從既定形態中被喚醒的主體性（*subjectivité*）。列維納斯稱這樣的失眠是一種不帶意向性的守夜、是破出存在（*déintéressement*）¹³的守夜。¹⁴從此向度而言，如果說意識是同者的同一性，那麼「意識是關於……的意識」這將「他者」把握為「對象」的思維模態，將只是對於他者暫時性的遺忘。故而，若因此就將意識的能力定義為對象化他者的同一化行動，那麼這一詮釋，不僅對於被遺忘的他者而言是不正義的，對於本已承擔他者卻被以同一性原則詮釋為主體的主體性而言，也同樣不正義。因為對於列維納斯而言，主體性並不同於絕對君權，其所本有的他性揭示了他的倫理特質。

二、從列維納斯的主體性意涵談我思

依據上面的詮釋，如若失眠所象徵的主體性呈顯為不斷地從既定形態中被喚醒，那麼暫時遺忘他者的自我意識將不斷清醒於自我同一的自由之夢，也就是不斷從遺忘他者的自我意識回歸到被他者打擾的主體性狀態，再從如是的主體性狀態返回到自我意

才可能將主體視為永恆清醒的理性。從此向度而言，永恆清醒的我思這一排除了身體的抽象主體，對於列維納斯而言顯示為沉睡於同一性的迷夢中的我思，也就是暫時遺忘了身體性、感覺以及情緒對其影響的我思。

¹³ 此為列維納斯的用語，可參照 Lévinas, *De Dieu qui vient à L'idée*, p. 19. 列維納斯，《論來到觀念的上帝》，頁 15。

¹⁴ *Ibid.*, p. 99. 同前註，頁 99。

楊婉儀 從《論來到觀念的上帝》中的主體性意涵談倫理實踐的可能性

識……，如此這般反覆發生。而一旦將如此輪迴中反覆再現的自我意識凸顯為絕對在場的我思，並將此經驗化約為純粹形式時，哲學對於明晰性的要求，不僅使得失眠變成了清醒，也使得我思脫離身體的限制而被視為先驗的（transcendental）¹⁵。事實上，身體對於我思而言，亦可視之為謎一般不透明的世界¹⁶，並因而由於身體的他性而揭示我思為：總已經被「他者」（身體）打擾的主體性。在此情況下，試圖在排除身體影響的情況下呈顯我思，將使得忽略了他者的主體變成關於……的意識，也就是變成了列維納斯所言的：「先驗主體性即這一在場的象徵：任何意義都不可能先於我給出的意義。」¹⁷

從上面的引文可以看出，列維納斯藉著描述先驗主體性¹⁸，凸顯出從主體性到自我意識的反覆輪迴中所不斷再現的「我思」，不同於化約了他者（也就是身體、他人等）影響後的主體（亦即先驗主體性）之論述，從人向度呈顯出先驗主體事實上是發生於承受他者影響的倫理主體之後的。而這樣的說法除了藉著倫理主體「先於」先驗主體而揭示出為何列維納斯稱倫理為第一哲學之外；也藉著凸顯在主體性到自我意識的反覆輪迴中核聚為

¹⁵ 此處所提到的先驗主體，可以康德在《純粹理性批判》中所提到的我思為例進行思考。意指排除了身體的影響後所提取出的純粹認識形式，並假設能以此先於經驗的純粹理性作為構建普遍知識的基礎。

¹⁶ 從某個向度而言，似乎這也是笛卡兒將思想與身體分立為兩個實體原因。

¹⁷ Lévinas, *De Dieu qui vient à L'idée*, p. 101. 列維納斯，《論來到觀念的上帝》，頁 101。

¹⁸ 也就是化約他者影響後的主體。

「我思」的統一性所完成的整合運動，如何發生於自我意識一再回返被他者所打擾的主體性時所體受到的被他者觸發、無法同一化他者的經驗，並因而呈顯為對於反覆發生、正在成形之經驗的綜合。是故列維納斯如此描繪此統覺的統一性：

統覺的統一性——即「我思」——是在再現中被發現的，這個由此獲得了一個角色的我思，並非是使在場純粹主觀化的一種方式。我思之統一性所完成的綜合，在經驗之後，構成了在場這一行為，或曰構成了作為行為的在場，或曰構成了正在成形的在場。這樣一個核聚為「我思」的統一性所完成的整合運動，這一概觀 (*synposie*) 是在場之現實性的必然結構。¹⁹

列維納斯指出，在再現中被發現的我思並非是使在場純粹主觀化的一種方式。這除了說明我思並不只是康德意義上的，以時空等範疇將被給予自經驗的雜多統合為知識的純粹形式化之先驗主體之外，他更進一步的將統覺的統一性詮釋為個體的運動模態，並由此開展出不同於再現的在場意涵。讓我們以視個體為無法切割、需要從整體來看一個人的阿德勒 (Alfred Adler, 1870-

¹⁹ Lévinas, *De Dieu qui vient à L'idée*, p. 100. 列維納斯,《論來到觀念的上帝》,頁 100。

楊婉儀 從《論來到觀念的上帝》中的主體性意涵談倫理實踐的可能性

1937)「個體心理學」(Individual Psychology)之說法為例進行說明：

個人的統覺能力，會把觀察到的和個人性格相一致的事實交給記憶，他在自己習性的引導之下，接收以這樣方式形成的印象，同時搭配上感情和心境，而感情與心境又聽從個人的運動法則。²⁰

每個個體所具有的獨特的行為模式與風格，使其在涵括來自他者的觸發性 (*affectivité*) 的歷程中產生獨特的詮釋方式。這不僅意味著不能將個體區分為身心二元，並將統覺能力局限在心靈主體；也呈顯出個體之概觀所構成的在場之現實性，是由他者的觸發以及主體的主動詮釋所共同構成的、總是在發展歷程中的運動模態，並且如此這般運動法則並不僅僅服從於理性而與是與情感相關的。事實上，這樣的說法在《倫理與無限：與菲利浦·尼莫的對話》(*Ethique et Infini*) 中列維納斯的語言中也得以發現：

現象學的工作方法——對被遮蔽的思之意向的點醒——在我看來也貢獻出了一些在所有的哲學分析中都不可

²⁰ 阿德勒，《自卑情結》，文詔華譯，(台北：人本自然文化，2014)，頁185。

或缺的觀念，首先，現象學方法給了意識的意向性這一世紀構想以新生命力：若不顧及意識所「朝向」（*prétendre*）的對象，「所有的意識都是關於某物的意識」是無法被描述的。意向性的瞄向並不是一種認知（*savoir*），而是於其情感和意願中——在其動力本身中——即是被「觸發性地」（*affectivement*）或「主動地」（*activement*）界定的。²¹

因而可以說，從列維納斯的觀點而言，我思並不是將被給予的內容整合為知識的先驗形式，而顯示為被情感觸發的主動意願所整合出的正在成形的在場。此不同於再現的在場所凸顯出的主體性，不再只是對於某種事物的意識，而呈顯為被無法把握為存在的什麼所影響的我思，在主動界定中被某些溢出於自身認識之外的他者所觸發的感受；此在場之現實性的必然結構，因而總是無法全然將其所遭逢的把握為整體。

相較於先驗哲學的主體，列維納斯所欲凸顯的我思已然隱含著人²²的特質；而列維納斯式的我思所朝向的他者，則呈顯為無

²¹ Emmanuel Lévinas, *Ethique et Infini* (Paris: Librairie Arthème Fayard et Radio-France, 1982), p. 21. 列維納斯，《倫理與無限》，王士盛譯、王恆校（南京：南京大學出版社，2020），頁 13。

²² 列維納斯在《異於存在或在本質之外》（*Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*）中曾經表示：從本質中撤出的獨一無二者就是人（*homme*）。Lévinas, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, p. 21. 由此可以看出人與先驗哲學中的主體之差異。

楊婉儀 從《論來到觀念的上帝》中的主體性意涵談倫理實踐的可能性

法被表象能力化約為知識內容的價值對象。至於此種型態的我思所具有的意向性，則是列維納斯自認為繼承自胡塞爾的價值性的意向性（*intentionnalité axiologique*）。這也是為何在《倫理與無限：與菲利浦·尼莫的對話》中，當菲利浦·尼莫（Philippe Nemo）說到：

既然您全部作品的核心就在於作為倫理的形而上學（*métaphysique en tant qu'éthique*）的重要性，那麼，我想對於您來說，胡塞爾那裡能直接借鑑的東西好像並不多，因為他的沉思最關注的領域更多地是世界及其構造，而非人及其命運。²³

列維納斯卻回答：

您忘記了我剛才所說的在胡塞爾那裡價值性的意向性（*intentionnalité axiologique*）的重要性：價值（這一特徵）並不是在對認知（*savoir*）進行修正後附加到存在者之上的，而是來自意識的一種特殊態度，來自一種非理論性的意向性，一種一上來就不可被還原為知識

²³ Lévinas, *Ethique et Infini*, p. 22. 列維納斯，《倫理與無限》，頁 13。

(*connaissance*) 的意向性。在這裡，在胡塞爾本人關於倫理問題、關於與他人的關係所說的那種一直是表象性的 (*représentative*) 東西 (儘管梅洛-龐蒂曾嘗試對此做出另樣的詮釋) 之外，尚有一種能夠被開發出來的、蘊藏在胡塞爾思想中的可能性。與他人的關係可以作為一種不可被還原的意向性被探求——即使這麼做最後會看到意向性的破裂。²⁴

可以說，列維納斯在胡塞爾的思想中看到了價值作為意識的一種特殊態度的可能性，這使得他將我思與他人的關係詮釋為不可被還原的意向性，並因而嘗試從看似關注世界及其構造的胡塞爾思想，挖掘其非知識向度的倫理特質。而這一研究的關鍵環節，正呈顯於列維納斯所言的不可被還原之意向性的破裂上。

三、無限、主體性與超越的再詮釋

何謂不可被還原之意向性的破裂？我們嘗試從列維納斯藉著笛卡兒的《第一哲學沉思集》中所提及的無限觀念進行論述，並進一步詮釋何謂被他者打擾無法安於位的主體性：

²⁴ Ibid., pp. 22-23. 同前註，頁 13-14。

楊婉儀 從《論來到觀念的上帝》中的主體性意涵談倫理實踐的可能性

「我在我自身這裡以某種方式首先擁有的是無限這一觀念而非有限這一觀念，也就是說，首先擁有的是上帝這一觀念而非我自身這一觀念。」無限的觀念，**無限在我**，這只能意味著意識的被動性。²⁵

就笛卡兒所提出的，我們首先擁有的是無限的觀念這樣的說法而言，意識首先是被動的。從此向度出發，列維納斯以**無限在我**證成了他所提出的，被無法化約的他者所打擾的主體性，並由此凸顯價值性的意向性為不可被還原的、破裂的意向性。此列維納斯思想中無限（*l'Infini*）在有限中（*dans-le-fini*）的顯現，如同法國學者本序善（Gérard Bensussan）借助文學作品所進行的描述：

端詳沈睡的阿爾貝拉（Albertine），普魯斯特的講述者想像和詛咒此「在一限」（*in-fini*）：「在這玫瑰色的面貌之下，如同深淵般，我感到給自己保留的夜晚的無止盡的空間，在這個黑夜中我不曾認識阿爾貝拉。我能讓阿爾貝拉坐在我的膝蓋上，手持著她的髮，我能夠撫摸她，讓我的手在她身上慢慢地滑過，猶如我把玩一顆包含了遠古海

²⁵ Lévinas, *De Dieu qui vient à L'idée*, p. 106. 列維納斯，《論來到觀念的上帝》，王恆、王士盛譯（北京：商務印書館，2019），頁 106。

洋的鹹度或某個星辰的光的寶石，我感到我只觸及一個藉著內心通往無限的存在的封閉的外殼。」²⁶

那關乎認識與存在的，是所能觸及的外殼；而他人那通往無限的內心所凸顯出的，是他人無法被認識能力所把握與理解的相異性（*l'altérité*）。從此向度而言，普魯斯特的講述者對於阿爾貝拉的意向性是不屬於認識的、不可被還原的意向性，此價值性的意向性使得阿爾貝拉向其呈顯為無法把握的無限，而此主體對於無限的探求所引發的意向性的破裂，揭示了無限在有限中的在有限（*in-fini*）。如同列維納斯在關於無限的討論中所提到的：

無限之「無」（*in*）絕非隨隨便便無足輕重的一個否定，無限之「無」這樣一個否定正是隱藏於意向性之後的主體的主體性。²⁷

不同於認識論中表象對象之主體所實現的與對象的相即性²⁸，主體之主體性呈顯如同被無限觀念所創傷，而開敞出的承受

²⁶ Gérard Bensussan, *Ethique et Expérience: Lévinas politique* (Strasbourg: la phocide, 2008), p. 12.

²⁷ Lévinas, *De Dieu qui vient à L'idée*, p. 108. 列維納斯，《論來到觀念的上帝》，頁 108。

²⁸ 依照列維納斯，相即的思之相即性正是意識之本質性目的必然命運：奔向其意向一端並謀制再一在場化之在場（*la présence de la re-présentation*）。Lévinas, *De Dieu qui vient à L'idée*, p. 109. 列維納斯，《論來到觀念的上帝》，頁 109。

楊婉儀 從《論來到觀念的上帝》中的主體性意涵談倫理實踐的可能性

他者的內在之思。此既意味著否定（*non*）又意味著在其中（*dans*）之無（*in*）²⁹，呈顯此價值性的意向性在有限的主體中開啟出承受他者的可能性。而此無法統御無限的思之無能為力所呈顯出的，正好就是列維納斯所要凸顯的思之條件。換句話說，思並不能簡單地被等同於相即性，相反地，正是在此一相即性的失效中、在意向性的破裂中，思的意涵才被凸顯出來。列維納斯以這樣的詮釋將思從表象的界域、從與存在的關係帶向了無限在主體性中所銘刻出的深度，使得承擔無法把握者的思，突破了巴門尼德（Parménide）之存在與思考一致性原則。如是，列維納斯藉著無限給出了破出存在之思的可能，從價值性的向度開展出關於思的另外一種詮釋：

無限之無，指的是觸發的深度，在其中指主體性被無限的這個「置入」所觸發，但這主體性既無法把握它，也無法理解它。³⁰

這個被無限所置入的主體性，是深度的來源，也是在認識論與存有論之外體驗與他者關係的可能性。此被列維納斯稱為他性的無限，在破壞思維相即性原則時，同時摧毀了與思維一致性的

²⁹ Ibid., p. 106. 同前註，頁 106。

³⁰ Ibid., p. 110. 同前註，頁 110。

存在之基礎，將思的可能性從巴門尼德傳統的脈絡中解放出來，而引導向價值的領域。

值得一提的是，列維納斯在此所提出的他性（也就是無法被主體所把握的無限），既不同於觀念論對於超越第三項的肯定，也無涉於如此的思想所引發的對於法律、機構、種族、國家...等各種客觀超越存在的構建。對比於超越第三項化約差異性所實現的同一，他以他性所揭示的，是對於他者不可欲望的親近性³¹所實現的對於他者相異性（*altérité*）的敬重。故而列維納斯對於他性的提出，將區分出兩種不同的超越意涵：（1）對於超越第三項的肯定，實現為以某種方式將一切整合進一個可以理解的整體中的超越型態。以及（2）他性所實現的對於無法化約之相異性的承擔所實現的超越。相對於仍在認識論或存有論範圍內的前者，價值性的意向性在列維納斯所提出的第二項超越中呈顯為對於他人的責任，如同他所言：

對鄰人的責任恰恰就是那超出法律、越出契約者，這責任在我的自由得以確立之前就已來臨於我，從一個不在場者、從憶所不能及的過去來臨於我。在我與他者之間橫互著先驗統覺所能帶來之任何統一都無法彌合的分疏。我

³¹ Ibid., pp. 113-114. 同前註，頁 114。

楊婉儀 從《論來到觀念的上帝》中的主體性意涵談倫理實踐的可能性

對他人的責任正在於雖異不疏 (*la non-indifférence de cette différence*): 這就是他者的親近性。³²

雖異不疏所象徵的責任不同於自由主體所主動選擇承擔的責任意涵，相反地，主體性的可能由自於這個無法選擇就已然承擔之責任。似乎，當列維納斯試圖在自由主體主動承擔的責任意義之外，於主體性被影響的情況下開展出別樣的責任意涵時，有必要解釋其所提出的責任意涵如何成為對待鄰人的倫理實踐。若以實際的例子說明列維納斯所試圖區分的「主體主動承擔的責任」以及「主體性被影響所發生的責任」之差異，而以企業主捐錢給慈善機構以避稅所實現的責任作為前者的例子，後者就好比一個深夜看到有人被搶卻因恐懼而逃離現場但事後被罪惡感折磨的人。對於列維納斯而言，實現社會責任的自為自在的主體這一前者，就如同沉睡於同一性的迷夢中的我思，而因為自保而逃離現場但卻因主體性被他者觸動而痛苦不安的人，則呈顯為被他者打擾以至於無法安於位、無法成形定態的主體性。相對於前者這一人們所習慣的責任型態，列維納斯藉著不安的人所揭示出的人性，是其認為使人得以與他人面對面 (*vis-à-vis*) 實踐倫理的契

³² Ibid., p. 117. 同前註，頁 118。

機。³³但無可置疑的是，對於人性的揭示卻也注定必須面對人性之惡的影響及因為惡的影響而無法實踐倫理的挑戰。然而有趣的是，此列維納斯所必須面對的質疑，卻也正他之所以認為善無法被化約為超越第三項，而顯示為主體性的善良（*la bonté*）所實踐出的善之發生的倫理行動的原因。從此向度而言，正是使主體性可能的他者打擾喚醒了思之深度以及人性。可以說對列維納斯而言，此被並非無關緊要的他者的親近性所觸發的善良，正是引發為他人之倫理行動的契機。如同列維納斯所言：

被指引向他人就意味著一種喚醒，向著親近性的喚醒，這親近性意味著對於鄰人的責任，甚至於達至對鄰人的替代。我們曾在別處闡明過在這責任中對於他人的替代，並由此闡明了先驗主體的去核心化、善良的超越性（*la transcendance de la bonté*）³⁴純粹承受的高貴性以及純粹揀選的自身性（*l'ipséité de pure élection*）。³⁵

對於鄰人的責任，並非來自於自由主體的主動選擇，而顯示於他者對於主體性的喚醒中。此意義上的責任意涵呈顯如同去核

³³ 就如同看到飢餓的人時，正在吃麵包的我們會隱隱感到不安。對於列維納斯而言，這意味著即使我們與飢餓的人互不相識，但我們已然面對面。

³⁴ 此處王恆、王士盛的中文翻譯譯為：善的超越（性）。

³⁵ Lévinas, *De Dieu qui vient à L'idée*, p. 113. 列維納斯，《論來到觀念的上帝》，頁 113-114。

楊婉儀 從《論來到觀念的上帝》中的主體性意涵談倫理實踐的可能性

心的主體，此在主體內部的無限之無對於有限的否定，凸顯出意向性主體之後的主體性深度。此已然承受著無限之主體性，不同於巴門尼德傳統下以存在者一般（*étant en général*）為思之對象的主體特徵，而呈顯為開展思之深度的善良的超越性。此被無限或者說他者所揀選的自身性（*ipséité*）所展開的純粹承受的高貴性所朝向的價值界域，不再是柏拉圖哲學脈絡下以太陽為其象徵的絕對善，轉而在與他人的關係中呈顯出列維納斯所肯定的善的意涵。

四、善與倫理

如同前一節所述，被揀選的自身性不同於實體性的我思，而在對於他人的責任中實現為為他人的善良。列維納斯以「為他人」的善良，將其所欲肯定的善的意義，區分出柏拉圖哲學脈絡下使真理之所以得見的（象徵善的）太陽。他說到：

善的仁慈（*La bonté du Bien*）³⁶——不眠亦不休的善（*Bien*）——促使它所召喚的運動遠離善（*Bien*）而趨向他人（*autrui*），因為只有如此才是真正趨向善（*Bien*）。³⁷

³⁶ 王恆、王士盛將此句翻譯為善。

³⁷ Lévinas, *De Dieu qui vient à L'idée*, p. 114. 列維納斯，《論來到觀念的上帝》，頁 114。

如果說，

生活在黑暗中的人是在身體中棲居的生存者，而離開黑暗洞穴朝向（太陽）光的認識真理者，顯示為超越身體限制的靈魂。離開洞穴的行動象徵著離開生存，意謂著生存者在逃離生存的同時展開追尋真理的旅程。柏拉圖相信，雖然自小生活在虛擬影像中的人在剛離開黑暗洞穴時必然承受不了真理之光的強度，但最終將能突破限制而直視象徵真理的太陽。³⁸

「在此脈絡下，教育（為了求得真理）的意涵似乎意謂著：使靈魂離開生存而朝向超越真理的形上『實踐』。」³⁹那麼，在此意義上所闡發的「實踐」，是冒著雙眼失明的危險、背離自己的生存，在走上超越之道的同時以否定生命、身體與人性為代價而追尋善。但對於列維納斯而言，善並非在對於高度的嚮往中朝向真理的「實踐」；相反地，他所肯定的善之實踐，是在朝向他人或者說對於他人的承擔中所實現的善良。對他而言，唯有如此

³⁸ Platon, *Œuvres complètes I*, Traduction et notes par Léon Robin et M.-J. Moreau (Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1950), p. 1104.

³⁹ 楊婉儀，〈死·生存·倫理：從列維納斯觀點談超越與人性超越〉，（台北：聯經出版社，2017），頁 77-78。

楊婉儀 從《論來到觀念的上帝》中的主體性意涵談倫理實踐的可能性

才是真正趨向善。

若被列維納斯詮釋為善良的超越（*transcendance*）顯示為對於無法化約之相異性的承擔，而這樣的詮釋，使得超越性的意涵區別於柏拉圖以太陽象徵善所凸顯出的絕對高度。那麼列維納斯對於善的詮釋，除了呈顯出太陽中心主義的思維傳統背反生命、人性與身體性的特質外；其有意凸顯的超越性意涵的轉變，將展現出不同於柏拉圖所嚮往的絕對高度，而轉向對於主體內在深度（也就是主體性）的探索。他如此描繪主體性這一內在深度的發生：

這是一個在主體之消耗之中的無限增長，其中，主體並非僅僅是意識到這一消耗而已：主體就是這消耗的場所，主體就是這發生，或者也可以說，就是善。⁴⁰

對於列維納斯而言，無限先於有限地在主體中的置入，已然呈顯出主體並非在其自身的圓滿自足。此無法再安於成形定態之位的主體，不同於哲學傳統中作為認識論或存有論出發點的確定性，而總是自身含蘊著被他者喚醒的可能而警醒於失眠的可能性中。列維納斯揭示了他性對於我思核聚的統一性之整合運動的破

⁴⁰ Lévinas, *De Dieu qui vient à L'idée*, p. 120. 列維納斯，《論來到觀念的上帝》，頁 122。

壞，說明主體不能通過自己 (*soi*) 確立起自我 (*moi*) 的原因，並以此解答了為何日常生活中的你我，即使已然習慣冷漠，但卻總有些時刻對於無關乎我們的他人苦難充滿了難以理解的不安與罪咎感。意識到內在的不安正如此作用著，體驗著「我」(*Je*) 這主體也對之無能為力的主體性是為消耗場所的我們，也正體驗著主體性這一無法探見的深度為何被列維納斯詮釋為善良 (*la bonté*)。在還未曾為他人的苦難做出甚麼之前，不安已然顯示出我們對於他人無可選擇的承擔；遠在做善事之先，「我」已經「是」(*être*)「善」(*Bien*)。

從此向度而言，被列維納斯所揭示的被自身的主體性所影響著的主體，是包含了消耗場所的主體性而不同於存有論所關注的主體，並因而顯示為破出存在或者超出存在的可能性本身。如同法國學者本序善所言：

主體是擺脫其存在條件的存在。變得人性，成為一個人性的主體，這並不是成為諸存在間的某個存在、不是在存在中的某個存在、不是又一個存在、不是在一般存有論或存在領域中的某個階層。對被放逐、被剝奪和被放棄的「我」來說，成為一個主體因此不發生在存在中、在存中

楊婉儀 從《論來到觀念的上帝》中的主體性意涵談倫理實踐的可能性

沒有成為家的場域，是放逐整個存在。⁴¹

列維納斯之所以提出這樣的主體意涵，除了嘗試凸顯存有論奠基於主體的沉睡之上，並藉著闡發主體被喚醒的可能性，而說明存有論僅只是主體哲學發展的某一個向度之外。還嘗試在闡明與他人的關係如何先於存在的同時，呈顯倫理作為第一哲學的意涵。如同列維納斯所言：

倫理 (*l'éthique*)⁴² 不是存在的一個構成環節，倫理異於且好於存在 (*il est autrement et mieux qu'être*)，是超出存在 (*l'au-delà*) 之可能性本身。⁴³

異於且好於存在的倫理，因而並非存有論式的，而顯示為超出存在的可能性。關於存有論式的倫理學，本序善如此描述：

在此〈市場倫理學〉的時代裡，如同柏拉圖所曾說過的民主政體，人們能夠彼此談論一種新聞式的、醫學的、

⁴¹ Bensussan, *Ethique et Expérience: Lévinas politique*, pp. 15-16.

⁴² 列維納斯式的倫理，相似於以德文形容詞 *das Ethische* 當名詞用所表達的意涵。為了強調此「倫理」不同於傳統以羅格斯 (logos) 優先的形上學傳統所揭示的倫理學 (*die Ethik*)，因此對於列維納斯式倫理的中文翻譯，我們避免以「學」名之，而稱之為「倫理」。楊婉儀，《死·生存·倫理：從列維納斯觀點談超越與人性超越》，(台北：聯經出版社，2017)，頁 24。

⁴³ Lévinas, *De Dieu qui vient à L'idée*, p. 114. 列維納斯，《論來到觀念的上帝》，頁 115。

企業主的倫理學，這些倫理學之間幾乎不彼此對話；藉著諸倫理學參與其中理論的綜覽，過去和現在都仍然提供一個巴別塔的形象給斷裂的碎片和慣常的無序。⁴⁴

而當列維納斯提問倫理的意涵時，其所關懷的不是以存有論方式呈顯的某一種倫理學，而是使得彼此無所對話的諸種倫理學之所以可能的條件。依照本序善，列維納斯對於這一基礎的要求，更甚於康德所揭示的自律，他說到：

如果康德的理性在我們身上以自律的方式真正地實踐出來，這是因為道德主體服從於一個藉由道德法則和與他人無關的 (*indépendamment d'autrui*) 所規範出來的理性自身的命令。然而，對列維納斯來說，有比意志的自律更外在性的關係。無條件式的道德責任並非出自我的理性意願，而是來自那反對我面貌的阻力。倫理的可能性並非出自一般能力中對理性法律的服從意願，而是來自面貌的話語中開端和他律的事實，因此律則是由事實性造成：我遇見他人。⁴⁵

⁴⁴ Bensussan, *Ethique et Expérience: Lévinas politique*, pp. 7-8.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 20.

楊婉儀 從《論來到觀念的上帝》中的主體性意涵談倫理實踐的可能性

本序善指出律則是「我遇見他人」這一事實所造成的。從此向度而言，作為律則構成之先在條件的我與他人的關係所具有的優先性，顯示如同不斷被他者喚醒的、被放逐、被剝奪和被放棄而無法安位休息的「我」。而這列維納斯思想中的倫理、此超出存在之可能性本身，顯現為本序善所謂的人性的主體。對於人性的主體詮釋，可以從列維納斯所曾言的肉身化展開：

這一不斷甦醒的甦醒可被描述為肉身化的顫慄，正是通過肉身化，給予才獲得了這麼一種意義：為了他者的原初與格 (*datif*)，在其中，主體成為心、成為敏感性、成為給予著的雙手。⁴⁶

主體性所創造出的深度，使得主體不斷從我 (*ego*) 這一迷夢中醒覺為以肉身承接他者的人。此肉身化作為無限在我銘刻出的傷口，呈顯為主體與他者相遇的場域。這個位置 (*position*) 是心的敏感性、是給予的雙手，也是肉身化的主體。從此向度而言的肉身，既非物質也不作為對象化的身體，而呈顯為被為他人的痛苦所折磨的人；如同敏感的心既非我思也非意識，而顯示為對他人不幸的不安不忍。似乎對列維納斯而言，肉身化意味著「超

⁴⁶ Lévinas, *De Dieu qui vient à L'idée*, p. 120. 列維納斯，《論來到觀念的上帝》，頁 121。

出」(*au-delà*) 身心二元之非人哲學而成為人性的人，他如此描述此種型態的超越：

超越是倫理性的 (*transcendance est éthique*)，而主體性根本上並非我思 ([儘管] 它乍看起來是)，並非「先驗統覺」的統一性，而是以對他人負責的方式，是向他人的臣屬。⁴⁷

如同本文所曾指出的，列維納斯將超越 (*transcendance*) 重新詮釋為：被他性所實現的對於無法化約之相異性的承擔；而被這樣的詮釋所凸顯出的，正是上面引文所表明的超越的倫理性。此超越的再詮釋所涉及的，因而不只是列維納斯對於康德之先驗或者胡塞爾之超驗的反思，甚而是在「超出」(*au-delà*) 康德、胡塞爾式的超越論中凸顯超越的倫理性。

五、結論

本文從對於列維納斯所揭示的主體性的詮釋中，提出重新思考我思、善以及超越意涵的可能性。這樣的討論，嘗試說明列維納斯所揭示的，在西方哲學從我思這個實體出發所展開的認識論

⁴⁷ Ibid., p. 113. 同前註，頁 114。

楊婉儀 從《論來到觀念的上帝》中的主體性意涵談倫理實踐的可能性

或存有論之下（或之先）的主體性與他者的關係，以及此主體性所實現的善及超越的意涵；並且也試圖呈顯其所指引我們看到的善與超越的意義，如何呈顯為為他人的善良以及承擔他人之可能性。不再如同實體般堅實的主體在為他人的自我消耗中開展出人性深度，如同心的敏感性所觸探到的不安不忍肉身化了總是為了……的意識。人性與心所鋪展開的敏感性，賦予了在道德、律則之外的倫理實踐的可能性。可以說，對列維納斯而言倫理實踐的可能性是本就內在於主體之中的，就如同人性與心是人之所以為人所本有。從此向度而言，其思想引領我們所進行的超越（*transcendance*），或者更像是一種溯源（*la transdescendance*），一種從理性主體朝向人性主體的回返，一種從存在朝向倫理的回返。

參考文獻

中文書目

- 列維納斯，《從生存到生存者》，吳蕙儀譯、王恆校（南京：江蘇教育出版社，2006）。
- 列維納斯，《論來到觀念的上帝》，王恆、王士盛譯（北京：商務印書館，2019）。
- 列維納斯，《倫理與無限》，王士盛譯、王恆校（南京：南京大學出版社，2020）。
- 阿德勒，《自卑情結》，文韶華譯，（台北：人本自然文化，2014）。
- 楊婉儀，《死·生存·倫理：從列維納斯觀點談超越與人性超越》，（台北：聯經出版社，2017）。

西文書目

- Bensussan, Gérard. *Ethique et Expérience: Lévinas politique*. Strasbourg: la phocide, 2008.
- Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Paris: Martinus Nijhoff, 1978.
- . *De Dieu qui vient à L'idée*. Paris: J. Vain, 1998.

楊婉儀 從《論來到觀念的上帝》中的主體性意涵談倫理實踐的可能性

——. *De l'existence à l'existant*. Paris: J. Vain, 2004.

——. *Ethique et Infini*. Paris: Librairie Arthème Fayard et Radio-France, 1982.

Platon, *Œuvres complètes I*. Traduction et notes par Léon Robin et M.-J. Moreau. Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1950.

Walsh, Robert D. "Husserl and Levinas: Transformations of the Epoche." In *Analecta Husserliana*, Volume XXXVI book 3. edited by Anna-Teresa Tymieniecka. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1991, 283-296.

**On the Possibility of Ethical Practice from the
Subjectivity in *Of God Who Comes to Mind***

Yang, Wan-I

Institute of Philosophy, National Sun Yat-sen University

Abstract

From Descartes's view that "what we have in the first place is infinite", Lévinas claims that consciousness is passive. Thus, from the "infinite in me", he reveals that subject has already been disturbed by the irreducible other and shows the illeity (*illéité*) inherent in the cogito. It can be said that Lévinas' reflection on the significance of the subject disrupted by the Other reveals an interpretation different from traditional philosophy, which prioritizes pure reason as the transcendental subject. Instead, Lévinas illustrates how ethical subjectivity, already burdened by the Other, precedes the transcendental subject in the Kantian sense. In his disclosure of this peculiar type of subjectivity, he uses the mercy of the kindness (*La bonté du Bien*), which goes beyond the Platonic good (*Bien*) but tends toward others (*autrui*), in order to highlight the goodness of subjectivity (*la bonté*), and to view this type of transcendence as the possibility of ethical

楊婉儀 從《論來到觀念的上帝》中的主體性意涵談倫理實踐的可能性

practice.

Keywords: Emmanuel Lévinas, the Other, Goodness, Subjectivity,
Ethics