

《國立政治大學哲學學報》第三十八期 (2017 年 7 月) 頁 1-48

©國立政治大學哲學系

# 戰爭、和平與愛 ——列維納斯的邏輯

劉國英

香港中文大學哲學系

地址：香港新界沙田香港中文大學馮景禧樓 4 樓

E-mail: kylau@cuhk.edu.hk

## 摘要

列維納斯於《整體與無限》(*Totalité et infini*)一書一開始便以揭露罪行式的語調，把整個西方存在論史說成是一部處於戰爭狀態中的歷史。本文希望展示，在列氏這一極具挑釁性和爭議性的解釋中貫穿著一套邏輯。首先這是一套否定的邏輯：否定以尋求最高真理為名而對戰爭和暴力合理化。這也是一套肯定的邏輯：透過愛與公義，對所有他異形態的臉孔所體現的多元性與無限的肯定，是為一套他異性的邏輯。這套邏輯也是對一個烏托邦的肯定：它揭禁一種兼具倫理面向的政治，它要求我們對他者履行不可推卻的絕對責任，即對他人的受

---

投稿日期：2016.04.01；接受刊登日期：2017.02.18

責任校對：劉又仁、劉鏗銘

苦與死亡不能漠不關心。這一烏托邦亦以修護世界因受各種形式的暴力傷害而做成的創傷為目標。換句話說，列維納斯的邏輯是一套主張非暴力政治的邏輯，它不斷悲情地呼召以愛與和平去實現更大的公義，體現了一種當代西方的引渡性哲學。

**關鍵詞：**列維納斯、《整體與無限》、存在論的專橫、他異性、戰爭暴力的現象學、愛欲與生育繁衍的現象學、具倫理面向的政治

# 戰爭、和平與愛 ——列維納斯的邏輯

## 壹、存在就是戰爭：甚麼是列維納斯的邏輯<sup>1</sup>

列維納斯於《整體與無限》(*Totalité et infini*) 一書一開始便以揭露罪行式的語調宣稱，整個西方存在論史顯示，存在領域就是戰爭狀態。面對列維納斯這一挑釁性宣稱，任何嚴肅讀者都難免受到衝擊。列維納斯如是說：

我們並不需要赫拉克里特那些意義不明晰的殘篇去證明，存在於哲學思維面前被揭示為戰爭……〔這是〕殘酷的現實……戰爭以純粹存在的純粹經驗的方式被生產……在這明晰的黑暗中被刻畫出來的存在論事件，是以一種不能逃脫的客觀秩序，把一直凝固於其同一性之中的存在者置於運動之中，是為一種對諸絕對者的動員。……戰爭建立了一種沒有任何人可以抽身的秩序。從此，沒有任何東西在它以外。戰爭並不顯示外在性以及他者作為他者；它

---

<sup>1</sup> 本文筆者感謝前後三位匿名評審者仔細的閱讀、各自提出的問題、評論或修改建議。其中第三位評審者更非常仔細地為文中各段引文的漢語翻譯與列維納斯的法語原文從事幾乎是逐字逐句的校閱，並對譯文作出修潤建議。筆者在此對這位評審者深表謝意！經一再修訂後的譯文倘若仍有錯誤，責任完全在本文筆者。

摧毀了相同者的同一性。(Lévinas 1961: IX-X; 英譯本 1969: 21) <sup>2</sup>

不單存在之領域作為實在性之領域是一種戰爭狀態，它還是一種全面戰爭的狀態，因為它是一種無人可以倖免和無人可以逃離的整體性。猶有甚者，哲學——起碼是西方人自希臘以還所從事的哲學——在這一全面戰爭中擔當了一個活躍角色。哲學為這戰爭提供了其最基本的概念的規定性：全體或整體性這一概念本身是理解存在的鑰匙——存在被理解為一個無所不包的整體性，它排除了任何外在性和他者。哲學家一向以發揚哲學式理性思維為其世代相傳的任務，當一個以哲學為職志的人讀到列維納斯上面這段文字，他／她有兩種可能的反應。或則他／她有一種一如德里達所曾經公開承認的感覺，就是「列維納斯的思想讓他極度震驚」。(Derrida 1967: 122; 英譯本 1978: 82) 因為他／她將明白到，列維納斯對西方哲學史作為普遍的戰爭狀態的同謀者這一診斷，關乎到哲學的生死存亡。(Derrida 1967: 119; 1978: 80) 或則她／他會視列維納斯為對整個西方哲學史抹黑，是非理性主義的虛無主義一貫的不負責任行為。倘若是後者，她／他要證明列維納斯對西方哲學史之閱讀是錯誤的，那麼她／他就要首先拆解列維納斯的論證，也就是要證明列維納斯的「邏輯」是錯誤的；這樣一來，她／他就要承認列維納斯有一套邏輯。

本文的目的不外嘗試理解列維納斯的「邏輯」。<sup>3</sup> 它將試圖顯示，

---

<sup>2</sup> 列維納斯用以表述「他者」或「他人」的法語詞彙包括 *autre*, *Autre*, *autrui*, 和 *Autrui*。這四個法語詞彙的微妙差異不易以漢語表達出來。筆者基本上把作為名詞用的“*autre*”和“*Autre*”譯作「他者」，“*autrui*”和“*Autrui*”譯作「他人」，作形容詞用的“*autre*”則譯作「相異的」或「相異者」，以便與「相同的」或「相同者」(“*le même*”或“*le Même*”) 區分。

<sup>3</sup> 「列維納斯的邏輯」這一說法是參考自李歐塔 (Jean-François Lyotard) 一篇討論列維納斯的知名文章的篇名：“*Logique de Lévinas*”(Levinas's Logic) (Lyotard 1980; 2005)。

但我們的進路與李歐塔完全不同。李歐塔採取的是語用學分析的進路，而我們則從現象學的入路，重構列維納斯的戰爭暴力的現象學 (phenomenology of warfare violence) 作為達致和平的可能性，以及愛欲與生育繁衍的現象學 (phenomenology of Eros and fecundity) 作為愛的現象學之具體顯現。

第一位匿名評審者極具耐心地陳構出以「列維納斯的邏輯」這一論述方式來展示列維納斯的理路所包含的表面矛盾，亦即倘若傳統西方存在論是一種把一切存在(包括人)置於整體性之內的戰爭狀態，傳統哲學便是一種無法逃離的戰爭暴力，那麼列維納斯為何又可以透過一套戰爭暴力現象學的書寫，指出恰恰是在戰爭中，人可以逃離整體性？倘若這是「列維納斯的邏輯」，這是一套充滿弔詭的邏輯。這位評審者認為，列維納斯不應犯上這麼顯淺的邏輯矛盾，故此作出了進一步觀察和思考。他／她寫道：「關鍵似乎就在作者於註一〔現為註 2〕所引用的列維納斯句子中：『戰爭並不顯示外在性以及他者作為他者；它摧毀了相同者的同一性。』」這一段文字有著一個有待澄清的詮釋，究竟引文中的「它」，是意味著他者，而表明了是他者摧毀了戰爭的同一性？(如我們所知，列維納斯的法文書寫中，時不時會出現如此的構句)如果是這樣，意味著列維納斯仍於戰爭中保留一摧毀整體的可能性。」這位評審者指出，倘若在這段中文引文中的「它」是指「他者」，則是透過「他者」來摧毀了戰爭的同一性。從列維納斯的思路來說，這位評審者這一推述是正確的，列維納斯恰好要指出，只能透過體現他異性的他者來打破同一性思維的專制和封鎖。然而，在列維納斯的相關段落的法文原本是這樣寫的：「La guerre ne manifeste pas l'extériorité et l'autre comme autre ; elle détruit l'identité du Même.」也就是說，引文中的「它」，是“elle”(陰性代名詞)，在原文中指“la guerre”——戰爭，而不是“l'autre”或“l'autrui”(都是陽性，其代名詞應為“il”)。然而，這就更為弔詭，因為這段落的字面意義，是戰爭摧毀了相同者的同一性。為什麼揭禁他者的先在性和倫理學作為第一哲學的列維納斯，在《整體與無限》一書中，沒有把摧毀相同者之同一性的任務交給他者，而是交給一門戰爭暴力的現象學？

事實上，自成熟時期開始的列維納斯，就是嘗試以不同方式來打破同一性思維的專制和封鎖。一方面，他對整個西方存在論傳統的診斷，就是指出這傳統透過認知活動對一切存在、包括對人進行整體化 (totalization)，就是這一在認知活動中所必然涉及的整體化行為 (act of totalization)，以同一性思維的方式，帶來了對一切他異性的壓制和排斥，所以他認為整個西方存在論的歷史，是有如戰爭般暴力的歷史。但與此同時，列維納斯不忘指出，倘若我們作進一步的仔細考察，會發現在西方哲學史中，這種整體化行為總是不能完全成功，例如在柏拉圖和普羅提諾 (Plotinus) 哲學中「善」作為超越存在和本質的理念、笛卡兒哲學中上帝作為無限的觀念、費希特中「應然意識」(Sollen) 作為越出存在以外的行為、柏格森思想中由未來面向所創發的持續感時間 (la durée)、當代德裔猶太哲學家羅森茲韋格 (Franz Rosenzweig) 對西方哲學傳統中整體性之批判，在在都顯示了西方傳統存在論的霸權企圖未竟全功，西方哲學史內部顯示了逃離或越渡 (transgression) 存在論之封鎖的間隙 (參 Lévinas 1995b: 67-68; 英譯本 1999b: 50-51)。以沙特哲學的語言來說，西方傳統存在論是一個不能整體化的

整體化〔行為〕(la totalisation non-totalisable)。

不過，這些越渡努力儘管可貴，還未正面地把他人或他者作為思考主題。列維納斯在《整體與無限》中，就是正面地引入他人或他者作為論述主題，但他要避開從知識論或存在論入路去令我們正視他人的先在性，他要採取一種實踐的進路，但也要避免道德說教，於是運用他自己曾在戰場上作戰的第一身經驗，透過建構一門極為原創的戰爭暴力現象學（這也是一門對戰爭暴力的解構論說），去顯示出在戰場上，我的自由完全繫於他人，他人是超越 (transcendance)、是外在性 (extériorité)。由於對每一個戰場上的士兵來說，他自己是敵方士兵的他人，每一個士兵就有雙重身份，他既是一個自我，也是一個他者；士兵不是一個純然自身同一的存在，而是一個自身與自身有差異、自身具備他異性的存在。這一由內部差異性構成的雙重身份令他不會陷於一個完全無法逃離的整體性中，超越就成為可能。另一方面，在戰場上的士兵必然落入與看不見的、與自己分離的敵方士兵的關係。就是這一與作為敵方士兵的他者之關係使戰爭和戰場不是一個整全性的純然存在領域，而是一個由與先在的他人構成關係的場域。我們將看到，列維納斯的現象學描述顯示，敵方士兵作為超越的他者是我的自由的來源。這一展示是透過一門戰爭暴力現象學達成，但它不是對戰爭暴力現象的歌頌，而是對它解構，是在戰爭暴力的廢墟上，展示出越渡整體性的可能性在於本來與自身處於敵對關係的他者（這是本文第4節的工作）。這一套邏輯自然不是一套同一性思維的邏輯，更不是一套黑格爾或馬克思式的辯證邏輯，因為這些邏輯都預認了最終綜合或最高綜合。列維納斯的邏輯是一套非同性的邏輯 (logic of non-identity) 或他異性的邏輯 (logic of alterity)，這是以一種新的方式理解同一與他者的關係，使得他異性不會完全被同一者吸納，而對他者的開放也不會使主體的獨一性完全消失（參 Lévinas 1979: 20；英譯本 1987b: 41-42）。故對只停留在同一性思維的讀者而言，列維納斯的邏輯是費解的。

第三位匿名評審者認為列維納斯的邏輯可稱作「分離的邏輯」，因為列維納斯在《整體與無限》中運用了「分離」(séparation) 的概念來貫串起「超越」和「外在性」，從而建立對全體性的批評。這一理解有一定合理性，因列維納斯的目標是要打破存在論式整全性思維的封鎖。然而，以「分離的邏輯」來命名列維納斯的邏輯，只照顧到主體和他人作為具有獨一性 (singularité) 的存在者的一面，卻未能顧及列維納斯同時強調的、每個人作為人都有的社群性 (socialité) 的一面。對列維納斯而言，任何自我和個體的人都已納入了一個互古已在的社群中，得力於眾多的他人，因而有欠於眾多的他人，使我不能對他人的苦難無動於衷。列維納斯就認為，對他者的倫理責任意識首先顯現為不能無動於衷 (non-indifférent)。故這一倫理責任意識較認知意識具有更本源的地位。然而，自希臘以還的西方哲學傳統既然是以認知意識為主導，要以哲學論說的方式來恢復倫理責任意識的首要性就成為一個十分弔詭的舉措。這裡，自我與他人、特別是與第三人稱的人 (le tiers) 的關係是複雜和曖昧的。有論者就稱列維納斯的邏輯為一種倫理層面之曖昧性的邏輯 (the logic of ethical ambiguity)（參 Brody 1995; Chanter 2001）。Brody 認為列維納斯試圖以哲學論說的方式來論證倫理責任意識的優先性，必然涉及某種荒謬性和系統的非一致性 (1995: 184-185)。但列維納斯的

列維納斯對戰爭狀態從事挑釁性揭露之際，同時不斷對和平作出悲情呼籲。但與傳統西方人文主義者或理性主義者不同，列維納斯認為和平不能得自一至高無上的統一理性那種高貴但冰冷的純粹智性權威。只有把陌生人和他者都視為我們的鄰人，並與他們建立一種由沒有慾念的愛所主導的鄰睦關係，和平才會可能。因此，與其像傳統存在論般追求至高無上與自足的真理，列維納斯敦促我們去培養對他者和他異性 (alterity) 的形上欲求 (metaphysical desire) ——這是一種永遠不能完全滿足的欲求。倘若柏拉圖開啟的哲學姿態是教我們放棄一眾 (the multiple) 的俗見，轉而追求作為至善的理型 (Eidos)，亦即扭轉了凡人的俗世態度，那麼列維納斯採取的態度就是扭轉的扭轉——透過對他者作為我們的鄰人的愛，以恢復一眾的地位。

我們希望展示，列維納斯的邏輯首先是一套否定的邏輯：否定以追求最高真理為名而進行的對戰爭和暴力的合理化。它也是一套肯定的邏輯：透過愛和公義，對各種他異形態的臉孔所體現的一眾、多元與無限的肯定，是為一套肯定他異性 (alterity) 的邏輯；而這套邏輯也是對一種烏托邦的肯定。當本文筆者以鋪陳列維納斯這一邏輯為目的，他意識到可能會遭受以下的批評：就是被指為犯上言行不一致的矛盾 (performative contradiction)。這是因為倘若本文的目的是為列維納斯的「非同一性思維」(non-identity mode of thinking) 找出其邏輯，而傳統理性論者往往視「非同一性思維」為非理性 (irrational) 思維、因而是違反邏輯性的 (illogical) 思維，為違反邏輯性的思維找出其邏輯自然是自相矛盾的。筆者會同意，列維納斯的「非同一性思維」當

---

目的恰恰是要透過這一非同一性的邏輯和差異性邏輯來引渡讀者離開或越出傳統同一性邏輯規管的思維方式，才能走向處於外在性和無限的地帶的他者和差異性。這牽涉列維納斯對語言運用的看法，特別是所謂「所說」(le dit) 與「能說」(dire) 之間的微妙和曖昧關係。這是一個極重要、也是極困難的課題，需要另文處理。

然不是一大寫的統一理性 (a unitary Reason) 所能容納的，它是一種統一理性之外 (a-rational) 的思維，故此重構這種統一理性之外的思維是一項充滿弔詭的工作。這樣的弔詭工作可以用一個共通的名字來表達：解構 (deconstruction)。本文也可以被視為一次解構的演練。但對本文作者而言，解構一詞並無貶義；反之，它包含了對一種烏托邦的肯定。

## 貳、戰爭與整體化哲學：列維納斯對西方存在論傳統的反叛

### 一、整體化哲學作為極權哲學

人類歷史就是戰爭的歷史：這一說法不應被視作誇張。部落戰爭、種族戰爭、城邦戰爭、諸侯或封建主之間的戰爭、宗教戰爭、獨立戰爭、為達成統一的戰爭，內戰、爭奪殖民地的戰爭、帝國之間的戰爭、世界大戰……等等充斥著人類歷史。當康德於 1795 年、即歐洲啟蒙運動頂峰之際，在前人的努力之基礎上提出《通往永久和平的哲學方案》(*Zur ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf, Perpetual Peace: A Philosophical Sketch*)，他就是對人類文明處於無休止的戰爭狀態而感到憤慨與恥辱，特別是經過無數個世紀長期知識增長的累積，人類（起碼是西歐人）自詡已經進入了一個自覺地實現的、已經啟蒙的成熟狀態。康德希望透過召喚一個普世理性的力量——一個具普世主義內涵的理性，在全然理解人類知識的界限及其行動之可能性的基礎上，把人類自身的權力意志作出規限，以便在一個新的世界秩序中確立不同民族之間和平共存的守則。但我們也十分清楚，人類歷史的往後發展顯示，康德的永久和平方案僅僅表達了一個啟蒙運動哲學家的良好願望。列維納斯作為二十世紀兩次世界大戰的見證者，並

於二次大戰期間曾被關在納粹德國戰俘營整整五年，當然有資格對康德的永久和平方案一直無法落實表達失望，也有資格對一個只建基於知識而達致的啟蒙狀態之成效感到懷疑。對列維納斯而言，把和平之希望奠基於某些普世性的人類自身知識，只會遭到歷史無情的嘲笑。列維納斯對人類歷史有絕不姑息的閱讀：

這一和平、自由和幸福的歷史——它透過一種投射在世界和人類社會之上的普世知識之光照被允諾……數千年來人類的自相殘殺、各種政治性和流血的鬥爭、帝國主義的爭奪、對人類的藐視和剝削，以至在我們這個世紀中的世界大戰、種族滅絕的屠殺和恐怖主義；第三世界不斷有的失業和貧困；法西斯主義和納粹主義冷酷的論說和殘暴的行為；以至由對人及她的權利的維護倒轉過來成為斯大林主義這一極端弔詭的情況——上述和平、自由和幸福的歷史完全無法在〔這一畫面中〕被辨認出來。(Lévinas 1995a: 137; 1999a: 132)

看到這段引文的讀者，對列維納斯被一些文化研究學者視為後現代主義者不會感到驚訝，因為他就像傅柯和李歐塔那樣，承接著由亞登諾 (Adorno) 和賀爾克海姆 (Horkheimer) 開啟了的對啟蒙運動的反省，以及對工具理性的批判。

然而，列維納斯並不止於對啟蒙運動作文化評論式的批判，他還以一個哲學家的身份、特別是一個現象學哲學家的身份提出他的論證。列維納斯大聲疾呼，指出整個西方哲學傳統表面上持守一種智性的中立姿態，實質上透過提供了整體性這一概念，在整個存在領域中引入了長期的戰爭狀態：

西方哲學經常是一套存在論：把他者化約到相同，透過一個中介的和中性的字眼，以確保存在之可被理解。蘇格拉底的教訓就是以同一者為首要，並不接納任何來自他人的

東西，除非它來自我自身裡面……從存在論層面去認知，就是以詫異的目光投放在所遭縫的存在者身上，並非把之視為這樣的一個存在、這樣的一個陌生人，而是讓它以某種方式被背叛、把它遞送、投放到視域的盡頭，在那裡它自身失落了，它呈現、被把握，變成概念。認知……就是剝去那一個存在者的他異性。(Lévinas 1961: 13-14; 1969: 43-44)

哲學運用概念牢牢掌控著它追尋真理的自由。掌控它的自由意味著維持它的同一性，儘管有無法穿透的陌生人擋在它追尋真理的康莊大道上。說到底，列維納斯認為西方哲學傳統的理性，就是那種以君臨天下的姿態去展現她在認知層面的自由，而這自由不外把他異性中和，使之失去作用，然後吸納之：

從這一面看，哲學竭力把所有以**相異者**的方式與它對揚的東西化約成**相同者**。哲學向著**自—主**邁進，向著不再有任何不能化約的東西可以限制思想的境地邁進，因此在那裡不受限制的思想將會獲得自由。故此，哲學等於人通過歷史征服了存在。(Lévinas 1974: 166; 1987a: 48)

因此，對列維納斯而言，西方哲學在絕大部份情況下是一種整體性思維：(Lévinas 1995a: 57-58; 1999b: 39-51) 它的特色是把一切他異性元素吸納到同一者的內在性之中；在它征服存在之際，整體性思維不斷對一切他者之為他者行使暴力。當他者只能以一個知識對象的方式被把握，她只是一個類的存在，她的獨一性和不能化約的他異性便一去不復返。她完全變成相同者，她永不可能成為那相異的他者。整體化的哲學 (philosophy of totalization) 就是極權主義的哲學 (totalitarian philosophy)。

## 二、極權主義與黑格爾哲學系統的暴力

列維納斯揭露整體化思維的極權主義性格之際，特別留意兩種形態的現象學式存在論，它們分別以黑格爾和海德格哲學中的存在論為代表。列維納斯認為黑格爾存在論和海德格存在論都是整體化的哲學。<sup>4</sup> 列維納斯對黑格爾存在論的陰暗遺產有如下概括：

自黑格爾以還，人們慣於認為哲學超出了人類學的框架。由哲學完成的存在論事件就是消除或轉化一切他者的他異性，把相同者的內在性或自由普遍化，取消邊界，驅逐存在的暴力。（Lévinas 1994: 61；英譯本 1996: 11）

把與一己有異的他者化約到同一者，取消存在領域中的一切邊界以便製造一個諾大的同質性空間：黑格爾存在論以科學體系和絕對知識作為其最終形式，是以思辯的辯證法之冠冕堂皇的外衣，把暴力的普遍行使合理化。列維納斯坦然承認，他對黑格爾整全性哲學的高度壓制性性格之認識，來自德國猶太哲學家羅森茲韋格（Franz Rosenzweig, 1886-1929）1921年（即第一次世界大戰結束不久）出版之《救贖之星》（*Stern der Erlösung, Star of Redemption*）一書對黑格

---

<sup>4</sup> 列維納斯與胡塞爾的關係十分複雜，需要另文處理。在《整體與無限》的序言中，列維納斯宣稱，「胡塞爾現象學使這一從倫理到形上學的外在性之過渡可能。」（1961: XVII; 1969: 29）列維納斯更曾高度評價胡塞爾能夠在非人化的現代世界中恢復人性的面向：「沒有人比胡塞爾更有力地抵抗對現存世界的非人化，這非人化把屬於數學化事物的範疇伸延到我們的經驗之整體，當人們把科學主義提升至絕對知識。……胡塞爾的現象學為以人的世界取代物理數學科學所代表的世界提供了主要的智性手段。……胡塞爾的現象學不單使人之存在的『非物化』可能，也使物之人性化可能。」參 Lévinas（1960: 52-53；英譯本 1998d: 131-132），亦參 Taminaux（1998）非常有啟發性的說明。

爾哲學的批判。<sup>5</sup> 列維納斯以嘲諷的口吻對作為普魯士官方哲學家的黑格爾之整全性體系及其對「歷史的理性」的讚頌提出抗議：

黑格爾的體系代表著西方思想與歷史的完成，這是被理解為一種命運回轉成為自由、〔大寫的〕理性穿透了一切現實，或者在現實中呈現。……藏在幾個知識分子的頭裡的普遍性思維不應再與它使之可獲理解的個體分離……〔這普遍性思維〕依據**同一性與非同一性之同一性**或者**普遍的具體**或者**精神**這些著名的公式被陳構。這些術語當然嚇怕了一般老實人！但它宣告了一種不會凍結於專門性中的知識、一個不停留於抽象中的理念，它以它的形式——它的**完滿實現之際的終極形態 (entéléchie)**——激活了現實本身。……透過各種宗教、文明、國家、戰爭和革命顯現的人類歷史，只是理性於存在中的這一透穿——或者這一揭示，它先於哲學家的思維有意識地陳構這一體系。  
(Lévinas 1976: 328-329；英譯本 1990: 235)

在黑格爾無所不包的體系中，每一個單一事件都失去了它獨一無二的性格，而每一個個體的人也從她的命運的單一性中被異化。它們只能從理性知識的整全體系中取得它們的位置，理性知識的整全體系是唯一能穿透現實——社會、歷史和政治現實——的鑰匙。現實就是透過思辯的辯證法運動把存在之整體連結起來。因此，在「現實就是

---

<sup>5</sup> 列維納斯在《整體與無限》的序言 (1961: XVI; 1969: 28) 及其他訪談中論及羅森茲韋格的《救贖之星》一書，如“Philosophie, justice, amour”。(Lévinas 1991b: 128；英譯本 1998c: 118) 羅森茲韋格的《救贖之星》有英譯本 (1982)。列維納斯曾為法語學者 Stéphane Mosès 關於羅森茲韋格的著作 *Système et révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig* 一書寫了一篇哲學性的序言 (Mosès 1982: 7-16)。Stéphane Mosès 也曾出版一本收錄了三篇關於列維納斯的論文的小書：*Au-delà de la guerre. Trois études sur Lévinas* (2004)，本文筆者閱後獲益不淺。下文有關戰爭暴力現象學一節，就是在該書啟發下寫成。

理性的」(the real is the rational) 這一口號之下，暴力與戰爭作為歷史現實的一部份，也成為精神以螺旋式向上攀升至自由作為整全化的思辯知識之完成的必不可缺的元素。《精神現象學》中以下一段引文，最能表露絕對知識的極權性格：

普遍組合的精神就是這些孤立體系的單一性和它們的否定本質。它為了不讓這些體系根深蒂固地這樣孤立下去，不讓它們因孤立而整體被瓦解、避免精神變得渙散，政府不得不定期利用戰爭從內部來震動它們，打亂它們已經建立起來的秩序，剝奪他們的獨立權利；對於個人也是這樣，個人因深深陷於孤立而脫離了整體，追求他們不可剝奪的自為存在與人身安全，政府就必須讓他們在交付給他們的戰爭任務中體會到他們的主人：死亡。精神就是通過這樣打破固定存在形式的辦法來保衛倫理的存在，使之不致陷於僅僅是一種自然存在，並保持著意識的自我，以及透過它的自由和它自身的力量來提升它。<sup>6</sup>

黑格爾的意思清楚不過：為了使個體不受處於獨立狀態之下所享有的舒適所吸引、並樂在其中，戰爭與死亡的威脅是政府一種必要的手段。在《法哲學原理》一書中，黑格爾更對戰爭賦予一種倫理本質，因為他認為戰爭及個體生命的犧牲是維持以致實現國家的倫理實體之必要手段：

---

<sup>6</sup> Hegel, G. W. F. 1980. *Phänomenologie des Geistes*. In *Hegel Gesammelte Werke*, Band 9. Hrsg. W. Bonsiepen und R. Heede. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 246; 1977. *Phenomenology of Spirit*. Trans. By A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 272-273; 黑格爾，1979，《精神現象學》下卷，賀麟、王玖興譯，北京：商務印書館，13。中文譯文有改動。

個人有實體性的義務接受危險和犧牲，無論是生命財產方面，抑或是意見和一切屬於日常生活的方面，以保存這種實體性的個體性、即國家的獨立和主權。<sup>7</sup>

黑格爾認為國家擔當著為**精神**實現其自由與自主性的功能，在這當中，國家也表現成一個個體——作為一個高於與大於個人的個體。為了實現國家這一倫理任務，要犧牲個人的生命財產，而戰爭就是實現這目的之手段。黑格爾的國家學說，完全把戰爭暴力合理化。

### 三、海德格存在論的專橫

海德格存在論在列維納斯眼中的地位又如何？列維納斯同樣以十分嚴厲的言詞批評《存在與時間》中的存在論思想，稱之為一套「強力的哲學」(philosophie de la puissance)和一套「不義的哲學」(philosophie de l'injustice)。(Lévinas 1961: 16-17; 1969: 46-47) 儘管列維納斯曾多次承認《存在與時間》的重要性，同意該書是西方哲學史中的大著之一；(Lévinas 1982a: 33; 1985: 37)<sup>8</sup> 但他表示，當海德格把所有與存在者 (Seiendes, beings) 的關係從屬於與大寫的存在 (Sein, Being) 的關係，「海氏就是確認了自由比倫理有更優先的地位。」(Lévinas 1961: 16; 1969: 45) 因此，視《存在與時間》為表面上倫理中立是一種誤導。它是一門專橫的學說——列維納斯用的字是 “la

---

<sup>7</sup> Hegel, G. W. F. 2009. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In *Hegel Gesammelte Werke*, Band 14, 1. Hrsg. K. Grotzsch und E. Weisser-Lohmann. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 265; 1991. *Elements of the Philosophy of Right*. Ed. By Allen W. Wood. Tran. by H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, § 324, 360; 黑格爾，1979，《法哲學原理》，范揚、張企泰譯，北京：商務印書館，340。中文譯文有改動。

<sup>8</sup> 列維納斯也承認，年青時曾被《存在與時間》的新鮮感所吸引，參 Poirié (1987: 75-76)。

tyrannie”，(Lévinas 1961: 17; 1969: 47) 就如他認為黑格爾存在論中的系統思維是暴力的行使。以下讓我們作進一步的說明。

首先，從海德格存在論的視角出發，任何有關存在者的理解之可能，必須最終關涉到〔大寫的〕存在，即關涉到存在領悟 (*Seinsverständnis*, *understanding of Being*)。這一與存在的關係是任何意義的終極源頭，它是睿智的最高光照。因此，海德格在《存在與時間》中從事的現象學還原，就是把目光從落在存在者序列 (*ontical order*) 回到存在者之存在 (*Being of beings*)、即存在論序列 (*ontological order*) 上去，也就是把眾多他者化約到同一者的行為。海德格的現象學還原把存在者中立化以便理解之，只是以一更高層級的、超越論層面的睿智把握它。一如黑格爾哲學中精神享有辯證運動中的個別環節所沒有一種自由，在《存在與時間》中，〔大寫的〕存在享有存在者所沒有的自由，「儘管與相異者〔捲入〕各種關係，它自身維持著與相異者的對抗，確保了一個自我的自給自足性格。」(Lévinas 1961: 16; 1969: 46) 因此，自由不是個體的創發性的自由；反之，自由只是個體臣服於〔大寫的〕存在的結果。因此，《存在與時間》中對存在的顯題化處理和概念化構想「並非與他者達成和平，而是消除他者或擁有他者。」(Lévinas 1961: 16; 1969: 46)

其次，從此在 (*Dasein*) 一面看，儘管海德格強調此在既非靈魂也非意識，既不是一個人本論的 (*anthropological*) 主體、也不是一個心理學的自我，但列維納斯認為海氏的此在還是保留了一個同一的自我的結構。(Lévinas 1974: 169; 1987a: 51) 此在永遠首先是「向來屬我性」(*Jemeinigkeit*, *in each case mine*)。<sup>9</sup> 此在固然經常與他者建立關

---

<sup>9</sup> Heidegger, Martin. 1979. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 42-43; 1962. *Being and Time*. Trans. by J. Macquarrie & E. Robinson. New York: SCM Press, 67-68; 海德格爾，1987，《存在與時間》，陳嘉映等譯，北京：三聯書店，53-54。

係，這顯現於此在的「共在」(Mitsein, being-with) 之結構。但《存在與時間》中對共在的描述只對處於日常生活之非本真狀態下的此在有效，處於本真狀態下的此在只對自身關切。此在之本真的自我性顯現為其作為整全的存在之存在的潛能。但此在把自身構想成整全性存在的方式，就是把自身構想成一個「往死存在」(Sein zum Tode, being-towards-death)。<sup>10</sup> 但在作如此構想之際，本真的此在只能構想自身的死亡。在思考其自身的死亡之際，此在不能求助於任何他者，本真的此在完全處於孤獨的狀態中。於此在的整全化的存在潛能中，他者完全消失，此在甚至不再落入任何處境中，因為此在不再與任何他者有任何關係。本真的此在所能建立的關係就是與自身的關係。不單此在不能思考其他此在的死亡，對海德格而言，沒有所謂他人的死亡，因為說其他此在的死亡毫無意義。海氏說：

當他人的此在於死亡中達到其整全性，已不再是此在，意即作為不再在世界中的存在……，作為僅僅是一個我們遇見的致用的物體性之物。<sup>11</sup>

對海德格而言，其他此在死亡之後，只是一個物體性之物，其地位就有如我們每日散步時踏在腳下的一塊石頭。這就是《存在與時間》的作者那令人不寒而慄的結論！難怪在德國納粹政權對猶太人施行種族滅絕大屠殺的罪行被揭露之後，海德格仍可以公開說出以下這番令人震驚的說話來：

---

<sup>10</sup> Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*, §§ 46-53, 235-267; *Being and Time*, 279-311；《存在與時間》，283-320。

<sup>11</sup> Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*, 238; *Being and Time*, 281；《存在與時間》，286。本文筆者中譯，中譯本碼僅供參考。

農業今天已變成機械化的食品工業，在本質上，它與在煤氣室中製造屍體是同一回事。<sup>12</sup>

對海德格來說，所有在煤氣室中死亡的、種族滅絕罪行下的死難者，只是「一個致用的物體性之物」的樣本！

現在我們清楚了解何謂海德格的存在論中立：在其他此在死亡之際，他們只是一個物體性之物，他與我的關係就有如一個被棄掉的東西。但在這表面上的存在論中立立場底下，實質上是漠不關心——對他人的死亡漠不關心！因此，列維納斯無法阻止自己對海德格表面上的存在論中立提出挑戰：列維納斯認為海氏實質上借此遮掩著一項價值論層面的決定：

毫不動搖地持守存在論的首要性是否已經通過了價值論的取捨，並在價值之間作出了選擇，尊重本真的而輕視日常的？但其實日常的是先於本真的？…這一取捨是在以下兩者之間作出：一方面在人的本真性的同一者、在他不可改變的自身或他的一己性、在他的本真性、獨立和自由；另一方面在作為對他者、對一個他人的獻身，在對他人的一種責任中——這也是一種選取，認同的原則、向一個自我召喚、向那不可交換者、那獨一無二者召喚。  
(Lévinas 1991a: 208; 1998b: 211)

顯然，列維納斯認為海德格選擇了前者——同一者，這也是他自身的本真性，並事先已拒絕對他者履行責任，就像宣讀一份免責聲明那樣。因此，海德格存在論最終「肯定了一個傳統，在這傳統中同一

---

<sup>12</sup> 據報導，海德格曾在 1953 年的第二次 Bremen 講座中說過這翻話，這翻話被 Wolfgang Schirmacher 依據一份紀錄該次講座內容的打字稿中引述，但在出版之際這翻話被刪掉。參 Harries (1990: xxx & 263, n. 70)。

者支配著他者、自由先於公義。」(Lévinas 1974: 171; 1987a: 53) 甚至更為惡劣：「它繼續頌揚權力意志，而只有他人能動搖後者的合法性和觸動它的良知。」(Lévinas 1974: 170; 1987a: 52) 列維納斯對海德格的判詞極之嚴厲，但卻是有明確的動機和清晰的理由，因為他選取了與海德格完全相反的道路。曾出任弗萊堡大學校長的海德格是希特勒納粹政權的熱烈支持者，他以存在論為首要。列維納斯則認為，面對和平與面對他人的死亡不再抱持漠不關心的態度是一種倫理態度，它絕對優先於存在論，即使是一門基本存在論。

### 參、以舊的對話概念面對新的和平理念：大一統的溝通理性之專制

人類需要和平，也值得過和平的生活，這是列維納斯的悲情呼喊！但和平如何可能？離開全體性，往他者超越：這是列維納斯毫不含糊的回應。但經過兩千多年來同一性哲學的支配，怎樣可以與他者重新連接？列維納斯頓促我們把過往的重智傾向倒轉過來：<sup>13</sup> 聆聽和平的呼喚先於真理的號召。在哲學實踐方面看，這意味著智慧為愛服務而不是愛為智慧服務。(Lévinas 1995a: 141-142; 1999a: 136-137) 這等於召喚我們去對和平作出新的理解。

這一理解下的和平，不是回到單純地確認在其實體性中顯現的人的同一性、回到他那恬靜的自由、回到在自身找到依靠的、在自我同一性中的休息。這不再會是資產階級式

---

<sup>13</sup> 列維納斯視整個西方哲學傳統表現出一種主知或主智的傾向，與勞思光先生視西方哲學傳統從希臘開始是一個以「認知心統攝道德心」的重智精神所支配，這兩種看法有微妙的契合之處。參勞思光（2001：24-30）。

的和平——把自己關在家門後面、趕走一切從外面否定他那種人。這不再會是服膺單一者的統一性理想那種和平——一種任何他異性都會干擾到它的和平。在某種敏感度之下，儘管暴力是合理地需要，但殺人的醜聞也不會被滅聲。和平不再是意謂著同一者的恬靜，也不再是他異性的存在理據僅僅在於屬於一個分裂的整體之可以被邏輯地被區分的部份，這些部份由嚴格的交互關係連成一個統一的整體。(Lévinas 1995a: 141; 1999a: 136)

倘若和平不可能以資產階級式的平靜、即各家自掃門前雪的方式達至——因為這實質上只是對他人漠不關心——和平是否可以透過對話達成？和平是否可以在一個具主宰地位和統攝性的溝通理性的管束下，透過在敵對者之間經討論而獲得的共識達成？換句話說，哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 及其門徒們極力鼓吹的交談倫理 (discourse ethics)，是否達成和平的不二法門？對列維納斯而言，這端視我們怎樣理解對話和討論。在沒有直接點出哈貝馬斯的名字或「交談倫理」一詞的情況下，列維納斯對交談倫理所訴諸的統一的溝通理性操作之際所依據的「同一性邏輯」(logic of identity)，有非常精彩而深入的批判性分析。

列維納斯認為，揭發一個具主宰地位和統一的溝通理性的論者，往往持守一種主知主義 (cognitivist) 的語言觀，即視語言的首要功能是認知。對於進行對話的每一個對話者而言，他們運用語言以便進入他人的思想裡，目的是在統一理性的協調下，消除兩者之間的差異，把本來有分歧的兩者合一。因此，一個透過這樣的對話成就的理性生活，完全不是一種由激情與主觀意見引發的活躍和激烈的情緒生活，而是平和的內斂生活。然而，恰恰由於這個大寫的理性是單一和統一的，列維納斯不忘指出，在這樣的理性生活之內，「理性不再有與她溝通的對手，沒有任何東西在她之外。這樣一來，理性就像一種內在論說般的沉默。」(Lévinas 1982b: 216; 1998a: 140) 本來在兩個或更多

的對話者之間的思想交流，演變成在單一心靈或單一意識中的自問自答。列維納斯不無諷刺地說：「人們可以稱這種交談為對話，對話者借此進入對方的思維裡，在對話中令人們聆聽理性」；但在這樣的一種對話中，「眾多的不同意識進入了同一的思維，它們相互之間的他異性被消除。」(Lévinas 1982b: 216-217; 1998a: 141)

換句話說，由不同意見所產生的激情與爭議，在一個統一理性的調解之下完全平息。但這樣做要付出一個高昂的代價：個別意識相互之間的他異性被消除；在理性的強大統一性力量之下，他者處於完全被支配的地位，變成僅僅是一個物性的對象。

這就是被呼召去停止暴力的著名的對話，它把對話者帶回到理性，在完全一致的意見中確立和平，在重合中消除鄰近性。這是西方人文主義偏好的道路，理想主義式〔也是觀念論式〕的捨棄所顯露之高貴品格！……在真理面前退隱，但也是支配的強力和詭詐的可能性：對他人的認識就像對一個與他建立任何社群關係之前已然存在的對象；但因而也是有如對付一個物件般把他受制於強力之下，並且透過語言，把一切迷惑人的修辭和宣傳技倆都應該收歸那單一的理性。(Lévinas 1982b: 216-217; 1998a: 140-141)

列維納斯對溝通理性論所倡議的所謂對話的弊病有非常明確的診斷：這是一個古老的、舊式的對話概念，一個建基於啟蒙運動式的統一理性下的對話。這種對話由一個主知主義或睿智主義 (intellectualist) 理論模式下、具主宰地位的統一理性所主導，它不明白或不理會以下這一基本事實：每一個參與對話的主體都是一個絕對深不可測的主體性存在。它不理解或不知道胡塞爾在他著名的《笛卡爾式沉思錄》第五章中所展示的結果：我們永不可能直接地把握他人的心靈生活，因為他人永遠處於我們自身的內在性領域之外。我們只能透過「共現」(Appräsentation, appresentation) 作為類比的統覺

(*analogische Apperzeption, analogical apperception*) 這種間接的示現方式來想像我們進入他人的心靈。(Husserl 1950: §50, 138-141; 英譯本 1960: 108-111) 因此, 想像兩個有交互關係的純粹心靈之間的對話, 就有如從一個肉身存在的人之角度去講述兩個鬼魅之間(從定義上說他/她們沒有身體)的相遇。當兩個肉身存在相遇之際互相擁抱, 他/她們是以身體來擁抱; 但我們怎麼知道兩個鬼魅以怎樣的方式擁抱? 當兩個肉身存在擁抱之際, 我們怎麼能確定這會觸動對方的心, 倘若這擁抱動作純然是雙方出於禮貌的例行舉動? 交談倫理企圖在對話者之間達致和平的辦法, 是消除說話主體之間的差異與他異性; 共識是透過統一眾人的不同聲音來建立, 但任何被具主宰地位的統一理性視為外於它和異於它的聲音都會被剔除, 它只保留同一的聲音。溝通成為統一理性與其內在自我的獨白。溝通成功的要素, 就在於確保統一的溝通理性那唯我獨尊的地位。一門以達成共識為成功指標的對話哲學必須把它的掌控範圍伸展至所有人類的活動領域, 以致沒有任何東西在它控制之外: 外在性不再存在。這是一套披上了新外衣的老舊的全體性哲學。

事實上, 溝通理性論也好, 主知主義也好, 睿智主義也好, 都是反思性哲學。它們都在處於生活世界中的肉身主體的前反思生活之後出現、因而都在前反思生活的基礎上才可能。對現象學哲學學者來說, 自晚期胡塞爾關於生活世界和梅洛龐蒂關於前反思層面的知覺世界的豐富描述面世之後, 這些都是大家所熟識和共同接受的理解。在《歐洲科學的危機與超越論的現象學》中, 胡塞爾透過回頭發問(*Zurückfragen*)的方式, 重新發現了哲學沉思主體的前反思生活以及它植根於其上的日常生活世界。從這一視角出發, 我們可以更好地理解為什麼列維納斯要對在主知主義模式支配下的所謂對話進行解構, 並進而提出他的質疑。列維納斯把他的動機說得很明白:

然而，我們尤其需要疑問，高貴的心靈們所品嚐著的由理性所提升至的和平，是否完全與對他人不再漠不關心、與表現為與鄰人的關係的社會性無關？這種與鄰人的關係不僅僅停留於只能表象他人的存在、只有對他的存在、他的本性、他的精神性的純粹知識。我們需要過問，通過真理達成和平的動力和熱忱，是否只出於消除他異性，而不是同樣出於與他者作為他者的相遇的可能性本身？  
(Lévinas 1982b: 217; 1998a: 141-142)

當列維納斯從某種本源的社會性 (la socialité originaire) 出發來過問和平的可能性，他不也像胡塞爾在《歐洲科學的危機與超越論的現象學》中那樣進行了一種回頭發問嗎？也就是說，回到戰爭實在地出現的場所，以觀察敵對狀態的中止是怎樣達成的。只有透過這種獨特的回頭發問，才能明白和平是如何可能的。這就是說：停止一切關於和平的閒聊，並進行一門戰爭暴力現象學的工作。

## 肆、和平的可能性：戰爭暴力的現象學

為何戰爭暴力的現象學對理解和平的可能性是必要的？因為列維納斯認為，透過觀察戰爭中敵對狀態如何中止，我們能夠明白第一級序的倫理關係如何可以在戰爭狀態中建立起來。以列維納斯的語言來說，就是如何可以打破全體性領域的封閉，使得人類可以不再是僅僅以一個類的方式存在，而同時是有血有肉的個體存在，從而能夠與他人作為他人建立關係，以恢復一眾的地位。

首先，列維納斯指出，「一如和平那樣，戰爭預設了存在者之間的結構，並非是一個整體中的各部份之關係。」(Lévinas 1961: 197; 1969: 222) 倘若在戰爭中，每一個人都只是純然像機械控制和操作下的對象，則難以想像怎樣可以在一個整體性領域中打開缺口。但戰爭

的詭異之處，在於它遠非一個內在的整體性領域，因為參與戰爭的個體拒絕做一個僅僅是數學計算或機械操控下的對象，原因是在戰場上生死攸關。然而，沒有人能事先肯定自己是戰勝的一方。為了保存各自的生命，面臨戰敗的士兵會選擇投降，甚至逃跑。當他們這樣做，就拒絕繼續成為原本的共同體的成員。當他們選擇逃跑，他們甚至越出了法律的規範。當士兵們這樣做，他們已越出了整體。這是第一種超越的可能性。列維納斯以非常精要的文字描述了這種情況。

戰爭中的對立與邏輯學中的對立不同。邏輯學中的對立是某一項與他項透過這對立在一个鳥瞰式的無所不包整體中互相定義，而它們亦在這整體中維持它們之間的這一對立。在戰爭中，存在者拒絕屬於一個整體、拒絕屬於一個共同體、拒絕屬於法律；沒有任何邊界阻止對立的兩方進入對方，也沒有任何邊界定義對立的兩方。他們自身確立為對整體性的超越，每個人的自身認同，不是透過他在整體中的位置來建立，而是透過他自身來建立。(Lévinas 1961: 197-198; 1969: 222)

由於在戰爭中，沒有人能在事前肯定己方必勝，戰術和戰略的運用十分重要。所謂兵不厭詐，交戰雙方往往會用詭計破壞敵方事先訂好的計劃。在戰場上，突擊是致勝之道之一。然而，當雙方都預備進行突擊的話，就要考慮反突擊。因此戰場上既有籌謀計算，也有意外與冒險。沒有任何事情是事前能絕對被預期和可確定的。故此，戰爭永不是一種整全性存在；它有內在的裂縫，從裂縫開出的缺口中，斷裂和出走便可能，因而超越是可能的。如前所述，參與戰爭者是有血有肉的人，他們的敵對關係打開了一個外在性的空間。列維納斯的描述非常直接：

戰爭預設了敵對者的超越，它是對人展開的。…對手保留著令最精心策劃的計謀失效的可能性，顯露出整全性的分

離和斷裂，交戰的對手就透過這一斷裂互相接近。戰士們冒著險，沒有任何步署保證必勝。有些計算可以決定在一個整體中一場力量較量的結果，但它們不能決定戰爭的結果。戰爭最終繫於至高的自信與至大的冒險。戰爭是外在於整全性的存在者之間的一種關係，因此這些存在者之間彼此並不接觸。(Lévinas 1961: 198; 1969: 222-223)

至此，列維納斯的描述致力於顯示，戰爭並非一個絕對內在性的領域，外在性是可能的，因為士兵們都是人，他們能夠以在這一整體性之外的個體之方式行事。但以下問題馬上出現：互相外在的個體怎樣可以互相關聯？列維納斯說：「在戰爭中，敵對者互相尋找。」(Lévinas 1961: 198; 1969: 223) 在二次大戰期間曾經上戰場的列維納斯當然知道自己在說甚麼。

這一說法只是一個暫時的、並且僅僅是形式的說法。進一步的、需要從內容上了解的問題是：兩個敵對的士兵之間是怎樣的一種關係？他們兩人為了殺死對方而把對方找出來，捲入了一種你死我亡的對決關係，因此他們的死亡本身把他們連繫起來。作為士兵，我的死亡與他人關聯著。這是列維納斯就死亡之理解與海德格的第一項差異：在《存在與時間》中，我的死亡與其他此在毫無關係，而其他此在的死亡亦與我無關。

一個士兵懷著殺敵的目標上戰場，但同時，他也冒著被殺的危險。即使他殺死他遇上的第一個敵人，也不能肯定在以後的對決中他是否能殺死敵人抑或會被殺。因此，倘若一個在戰場上的士兵仍然生還，只是由於他的死亡被推遲。故此，列維納斯指出，一個士兵的存在是「一個推遲他的死亡的存在」。(Lévinas 1961: 200; 1969: 225) 這是列維納斯在死亡課題上與海德格的第二點差異：在《存在與時間》中，此在預期他／她的死亡；在《整體與無限》中，士兵推遲他的死亡。

死亡這個至關緊要的現象值得我們作進一步的分析，特別是要了解它與時間性、自由、超越和他者的關係。

從時間性的角度看，一個推遲他的死亡的存在是在「還沒有到來」(not-yet) 的時態中。因此他不是海德格所說的「往死存在」，而是不斷試圖逃離死亡，儘管死亡迫在眉睫。(Lévinas 1961: 199; 1969: 224) 這是列維納斯就死亡問題與海德格的第三點差異。

這也帶出列維納斯在死亡問題上與海德格的第四點差異，也是一個極為基本的差異：海德格《存在與時間》中對死亡的論述完全是存在論層面的論述（此在作為「往死存在」是其「絕對不可能性的可能性」(“die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit”, “the possibility of its absolute impossibility”)<sup>14</sup> 而列維納斯在《整體與無限》中關於死亡的現象學描述，則聚焦於有血有肉的個體在身體層面的實實在在的死亡。<sup>15</sup>

作為士兵，當我繼續生還並可以殺敵，我享有自由。但我之繼續生還，只因我推遲了我的死亡。而我之能推遲我的死亡，則完全在於他人對我施以緩刑，<sup>16</sup> 讓我還沒有被殺，我才得以繼續享有自由。換言之，我的自由有賴於他人而可能。戰爭暴力的現象學揭示出一個非

<sup>14</sup> Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 250; *Being and Time*, 294; 《存在與時間》，300。

<sup>15</sup> 早於《時間與他人》(1947) 中，列維納斯已就死亡現象上提出了跟海德格完全相反的看法：死亡是屬於未來的事件、卻是我們不能預期和駕禦的；而在死亡的威脅下，主體失去了作為主體的可能性和力量。在面對死亡的未來之，自我原先的孤獨狀態被作為他者的死亡粉碎，因此死亡是作為走出存在、與他異性建立關係的事件。參 Lévinas 1979: 62-64; 191987b: 74-77)。

<sup>16</sup> 「緩刑」即法語中 “le sursis”，指在戰場上我作為一個士兵之能暫時生還，完全由於我暫時未被敵方士兵射殺，是敵方士兵暫緩執行射殺我的任務而已，故用「緩刑」一詞。

常弔詭的自由概念：我的自由依於他人才可能。這樣的自由既非絕對的、也非孤獨一人的自由；自由與依存就像一個銅板的兩面，互不可分。在賦予我以自由之際，他人也賦予我以超越的可能性。但首先是這一他人的超越賦予我以自由。戰爭暴力的現象學把傳統對自由與超越的理解倒轉過來：

不是自由說明了他人的超越，而是他人的超越說明了自由——他人相對我而言的超越是無限的超越，與我相對於他人而言的超越，有著不同的意義。戰爭包含的冒險，以分隔身體之間的距離為準則。……〔儘管〕他人被向他進逼的力量包圍，暴露於強力之下，他人仍是不可預計的，也就是說，他是超越的。(Lévinas 1961: 200-201; 1969: 225)<sup>17</sup>

戰爭暴力的現象學顯示，我的死亡、我的自由、我的超越——這些讓我得以越出整全性的條目，全都依賴他人。由於在戰場上，我必然被動地納入於與一個外在於整全性的他人的關係中，這一與外在於整全性的他人的關係，不是衍生自我與自身或我與己方士兵的關係，而是從外而來的、我無從自主、卻也不能逃避的與他人的關係；這種與他人的關係，是一種不能化約掉的關係，故是第一級序的關係，它先於我以肉眼看見作為敵人的他人。因此，在戰場上我之可以暫時生還，完全有賴於敵人。這是我有虧欠於他之處。我的責任就是要償還這一虧欠。故此，這一與他人的第一級序的關係是一種首要的倫理關

---

<sup>17</sup> 列維納斯的描述可以從 2014 年由 David Ayer 執導的美國戰爭電影 *Fury* (港譯《戰逆豪情》，台譯《怒火特攻隊》) 得到印證。在二次大戰末期，在德國戰場上由四架坦克車組成的一個美軍小隊，在執行巡邏任務時遭到德軍突擊，於戰鬥結束後只有最年輕的士兵 Norman 生還。Norman 得保性命，因為發現 Norman 躲在一架毀壞了的坦克車底下的一名德國士兵沒有舉報他。這些戰鬥中生還的德國士兵離去後，Norman 被其他美軍發現，並把這個唯一生還的美軍視為英雄，Norman 的臉孔卻是一片莫名其妙的表情。

係：我的自由和超越的可能性是因他人而有，我對他有所虧欠，我與他的關係是不對等的 (asymmetrical)。(Lévinas 1961: 201; 1969: 225)

自由與超越打破了整體性，它們打開了和平的空間。但這都是一些概念。在戰場上，和平怎樣具體地出現？列維納斯把他當兵的基本經驗作出如下概括：「他〔士兵〕對自己的死亡恐懼，但對他可能要殺人感到怖慄。」(Lévinas 1995a: 341; 1999a: 135) 我的怖慄來自看到他人的臉孔。由於他人作為超越是我的自由與超越的來源，也由於我與他人的關係是一種虧欠的關係，當我看見他人的臉孔之脆弱和可受傷害性格，我要對有所虧欠於他這一狀況負責。我無法阻止對自己說：「汝不可殺戮！」在這一情況下，他人的臉孔能抵抗殺人的意欲，他人的臉孔的道德力量比槍械的力量更強大。因此，對列維納斯而言，在戰場上，他人的超越不僅僅是一種負面的東西，「它還正面地顯現於臉孔對殺人的暴力之抵抗。他人的力量因而已是一種道德力量。」(Lévinas 1961: 201; 1969: 225) 對殺人的暴力之中斷是達至和平的第一步。這是「由〔他人的〕臉孔的超越性所開啟的『往整體性之外』」的越出。(Lévinas 1961: 201; 1969: 225)

他人的臉孔顯赫的道德性格逼使我要對之作出回應。我要償還我對他所虧欠的。透過這一償還的舉動，我便可以在原先與他的不對等關係中，引入一較為對等的關係。這一對等關係以物物交換的方式展開。(Lévinas 1961: 201; 1969: 225-226) 在現代戰場上，交換往往以原先敵對戰士之間交換香煙或食物開始，逐漸發展到交換交戰雙方的傷兵和戰俘，以至交戰國之間交換戰犯。這種交換關係本質上是經濟層面的貿易關係，它衍生自我原先與他人的不對等關係，故列維納斯說：「分離被捲入到一個序列中，在那裡，非人稱關係的不對等性消失了。在這序列裡，我與他者變成在貿易中可以互相交換的東西；在這序列裡，作為人類的個體化存在的殊別的人在歷史中出現，他取代了我和他者。」(Lévinas 1961: 201; 1969: 225)

列維納斯的戰爭暴力現象學與黑格爾對戰爭的形上學規定有顯著的差異。在黑格爾中，整全性是絕對的，越出是不可能的。享有自由的不是個體的人，而是精神，並且只有精神才能享有自由。這是一個勝者全拿的遊戲：精神是大贏家，個體的人是輸家，他們甚至要犧牲自己的性命和財產。在列維納斯的戰爭暴力現象學中，越出、外在性和超越是可能的；個體的人可以享有自由，儘管這不是完全的自由，而且這自由端賴於他人。由於個體的自由有賴於處於外在性的他人，沒有任何人事先可以肯定自己必勝。這恰恰因為戰爭是一種不能預定結果的暴力，它使自由、超越和個體之間的關係成為可能。這也是一種第一級序的關係。列維納斯對戰爭暴力的現象學描述所顯示的，是與他人的關係的先在性。戰爭首先不是一個整全性的存在，而首先是一種與外在的他人的關係。這是一種我無法逃避的關係，故此是一種第一級序的關係。

### 伍、愛作為超越運動——愛欲與生育繁衍的現象學

然而，就尋求和平而言，以上的戰爭暴力現象學還是未能完成任務。交戰雙方停戰並未意味著全面的和平，更不要說永久和平。戰爭暴力現象學成功展示出，他人的超越是和平的鑰匙。它需要一門愛的現象學來完成任務，因為愛就是往他人作為他人超越的運動。愛就是對他人的欲求。對列維納斯而言，「愛才是真正的人性所在」（“ce qui est vraiment humain, c’est l’amour”）。（Lévinas 2007: 26）在《整體與無限》中，戰爭暴力現象學之後，就是愛欲與生育繁衍的現象學（the phenomenology of Eros and fecundity）。<sup>18</sup> 要對列維納斯那充滿詩意的

---

<sup>18</sup> 在《時間與他人》中，列維納斯曾對愛欲與生育繁衍的現象作初步陳構。參 Lévinas

愛欲與生育現象學的描述作概括，不單是困難的，也有點粗糙。我們只能在以下的有限篇幅裡，勾勒列氏愛欲現象學的一些要點。<sup>19</sup>

### 一、愛欲的現象學

首先，愛不是在知識的基礎之上加上一些感受性或感觸元素 (affective elements)。俗語說：愛是盲目的。哲學上，這表示愛是沒有概念的。在愛的現象裡，沒有一個固定的主體—對象或主體—客體結構 (subject-object structure)。在一場戀愛中，愛侶之間捲入了一個邁向無限的遊戲。聽聽列維納斯怎麼說：

---

(1979: 77-89; 1987b: 84-94)。

<sup>19</sup> 第一位評審者認為本文第 5 節對愛欲與生育繁衍的現象學的詮釋相對少，未能完整呈顯列維納斯的想法，建議加強論述，以讓本節更精彩地呈現。這建議也屬合理。然而，筆者不打算在本文進一步處理這課題，原因有二。首先，筆者並不認為列維納斯在《整體與無限》一書中對愛欲現象學的处理是完整的，剛好相反，筆者認為列氏之處理有所不足。誠然，列維納斯對愛欲現象的描述充滿詩意。不過，由於他站在以他者為優先的出發點，持守著他人為不可侵犯的 (intouchable) 立場，在對愛欲現象的描述中，列維納斯強調的時而是他人肉身的隱密性，時而是對他人的欲求而做成對她／他人肉身的冒犯 (profanation)。然而，愛欲現象也包含把自己本來隱密的肉身部位對他人打開，並在讓他人進入自己的身體之際，自己也進入他人的身體，達到一種水乳交融狀態下的愛欲層面和精神層面的歡愉。在這方面，梅洛龐蒂透過交互肉身性 (intercorporité) 概念和晚期傅柯在《性經驗史》中透過存在美學 (esthétique de l'existence) 對愛欲現象的說明，相較於列維納斯在《整體與無限》中的處理都較為豐富和較具說服力。但以對比視野來深入處理這一哲學人學 (philosophical anthropology) 中的重要課題，必須另文進行。其次，本文目前已超過二萬七千字，若再大幅擴展第 5 節來對列維納斯愛欲現象學的处理作批判性討論，一方面與全文基本上是說明性為主的主旨和語調不太配合，二方面會令全文過分冗長，對其可讀性帶來負面影響。

愛欲並非以一個主體找到一個固定對象的方式進行，也不是往一個可能境地投射。愛欲的運動在於越出可能的境地。(Lévinas 1961: 238; 1969: 261)

愛欲是兩個個體之間極之複雜與弔詭的事宜。列維納斯極為耐心地對與愛欲現象相關的各個環節進行細緻描述，包括在赤裸狀態下的害羞、冒犯 (profanation)、愛撫、肉欲的享受和快感 (volupté) 等等。在追求肉欲快感的活動中，是一種把我們平時要隱藏的欲望展示的遊戲，是眩暈、日常秩序的顛倒，是超越個人層面的同時，個人也不會完全消失。這是一種跡近死亡的經驗（法國人稱之為 “la petite morte”）。肉欲之愛把兩個人帶進一種不穩定的狀態：愛欲的主體不能與自身維持平衡狀態，亦不能與被愛者維持平衡狀態。在肉欲之愛中，作為愛欲主體的我被一個「非我」擊倒、被超越、被帶往一個我無法控制的方向和不能預知的未來。列維納斯對肉欲之愛的形上學性格有活靈活現的描述：

它擾亂了那一個「我」與自身和非我的關係。一個沒有固定形態的非我將那一個「我」帶到一個絕對的未來，那一個「我」將朝該處往外逃跑並失去主體的地位。她／他的「意向」將不再是朝著光照和有意義的領域前進。她／他充滿激情，對被動狀態、對苦楚、對溫柔的消逝感到悲憫。她／他死於這一死亡，她／他在這一苦楚中受苦。……愛欲不是用以填滿我們的欲求的東西，愛欲就是這欲求本身。(Lévinas 1961: 237 1969: 259)

一句話，一個在愛欲中的主體失去其作為主體的自身主宰性。她／他失去自由且變得被動。她／他完全被拋到另一個親密的他人的懷抱中——此句應從字面義去理解。

對肉欲之愛的描述顯示，愛不是友情，因為這不是幾個人之間或一個共同體之內的事，而是兩個個人之間極親密之事。愛也不是對他

人的靈魂的擁有，因為這也不是把兩個意識合成單一個意識。由於愛的聯合是透過尋求肉欲快感的活動達成，因此愛不是一種智性和反思性的關係，而是一種與親密他人的既直接亦被動的關係。

肉欲的快感不是一種次等的感受，一如反思那樣；它是直接的，有如一自發的意識。它是私密的(intime)，卻也落入了一個交互主體之間的結構，不會簡化成一個單一意識。在肉欲的快感中，他者就是我，同時也與我分隔。他者[與我]在這感受的共同體中的分離構成了肉欲快感的尖銳性。在肉欲的快感中令人產生快感之處，並非他者那被馴服了的、對象化了的和物化了的自由，而是他／她那未被馴化的、我並不欲求它成為對象化了的自由。被我欲求的自由和肉欲享樂的自由並非在她／他的臉孔上清晰呈現，而是在昏暗中、好像在埋藏於地下的醜惡中，或者在光天化日下也要埋藏於地下的這一未來中；也正因此，它必然是冒犯。(Lévinas 1961: 243; 1969: 265)

在一段愛的關係中，我期待我愛的人愛我，所以是一種對等的關係。但愛的關係不單是對等的關係，因為在愛的行為中，我投向了一個他人、投向了一個他異性的深處，所以這也是一種不對等的關係、是一種我向他人傾斜的關係。一句話，愛是一個超越的運動、一種與完全處於外在性的他人的關係。

愛在超越之際並非毫不帶著含混——它討好、它是兩情相悅和兩個人的自利主義。但在這討好中，它同時遠離自身；它處於在他異性的深處的上空中的眩暈裡，沒有任何意義可以再說得明白。(Lévinas 1961: 244; 1969: 266)

愛，就是以遠離知識和概念的方式投往他人的超越運動，它把我們越出整全性，帶往無限。

## 二、生育繁衍的現象學

但愛作為超越運動，並不滿足於當前；它投向未來，這顯現為生育繁衍 (fécondité) 的現象，亦即生育新的世代。生兒育女帶來與他人新的關係，一種與絕對的未來的關係、一種無窮的時間關係。

首先，生育一個孩子只能透過肉欲之愛達成。這要求我（例如一個男性）與另一個女性的相遇，而與此同時，「孩子的到來，是超越任何可能境地、超越任何籌劃的。」(Lévinas 1961: 245; 1969: 267) 這一未來有一全新的意義。「這一未來既非亞里士多德式的胚芽（低於存在的東西、非完全的存在），也非海德格式的可能性，後者構成存在本身，但把與未來的關係轉變為主體的能力。」(Lévinas 1961: 245; 1969: 267) 在亞里士多德眼中，一個體現下一代生命到來的胚胎還未算得上是一個完全的存在，因此不能是未來的可能性所在。在海德格那裡，可能性的終極表現是此在作為「往死存在」所顯現之「絕對不可能性的可能性」。這樣理解下的可能性，一方面仍停留於此在一己的能力之中，與他人毫無關涉；更重要的是，此在之透過「往死存在」來顯現其最徹底的可能性，以自身為自足，完全沒剝了我的可能性可以由我的下一代、由我的孩子來體現。對列維納斯而言，情況剛好相反，孩子——我的孩子——同時是「我的和不是我的，我自己的一個可能性，但也是他人的一個可能性、被愛的人的一個可能性。我的未來沒有進入可能性的邏輯性本質中。」(Lévinas 1961: 245; 1969: 267)

由一個孩子帶來的未來，其獨特之處恰恰在於它帶來新的希望，而不是慣常事物的重複和它們帶著的沉悶。生育使新世代的來臨可能，它體現於孩子的無盡的青春與活力中。

在生育中，這一重複帶來的煩悶停止了。那自我是陌異者  
並且年青，但〔生育者〕並沒有在這忘我的行動中失去自

我性 (ipséité)，她／他的自我性給予其存在以意義和方向。(Lévinas 1961: 246; 1969: 268)

作為父母，我們會老去；但我們不需要捨棄自己。反之，透過生育新世代，歷史延續下去。延續表示並非一切從零開始，而我們也不是無盡的老去。一個孩子的來臨，讓我能以更新我的實體的方式超越世界——我的孩子同時是同一與他者。透過孩子，我實現了一種實體性的轉化 (trans-substantiation)。這是通往他人的超越，對巴門尼德式的存在 (the being of Parmenides) 之越出。在巴門尼德式的存在中，是同一者支配和管治的世界，而生育卻帶來了新的存在類型。新世代體現的新存在類型，「是無窮的存在，亦即永遠重新開始的存在——它不可以繞過主體性，因它不可以沒有主體性的情況下重新開始。」(Lévinas 1961: 246; 1969: 268) 透過生育和繁衍帶來的往他人超越的運動，我們得以離開巴門尼德式存在那種同一性哲學。倘若越出巴門尼德式的存在意味著越出戰爭狀態，和平就可能。

這樣一來，生育與繁衍帶來一種戰場上的英雄無法實現的和平。戰場上的英雄只是推遲了他們的死亡，而繁衍則透過生育新世代實現了一眾 (plurality)。這是在最大多數的個體之間實現和平的可能性。列維納斯這樣總結他對和平的看法：

和平因此不可以等同於戰鬥的停止——而這只因已經再沒有戰士——以一方戰敗而另一方戰勝來達致，亦即以墳場與未來的世界帝國來達致。和平必須是我的和平，在一種從我開始走向他人的關係中，在欲求與美善中，我在其中得以維持以及在非利己主義下存在。和平是從一個確保道德與現實可以交匯的我出發，亦即由一道無窮的時間出發，它透過生育與繁衍，成就它的時間。(Lévinas 1961: 283; 1969: 306)

一句話，透過愛、欲、生育與繁衍，往他異性超越之運動投射出

一道無窮的時間，和平就在這之上可能。

### 陸、從愛到公義：列維納斯的烏托邦<sup>20</sup>

但列維納斯並不滿足於停留在愛欲層面的愛，他要把愛伸延到各種形態的他人：陌生人、鄰人，以及其他人類同胞。這樣的愛是一種沒有欲念的愛。因為一個孩子仍然是「同一」與「他者」的給合之存在，對自己的孩子的愛仍脫離不了某種程度的同一性。但對鄰人、陌生人，以及其他人類同胞的愛，則是接納他人的絕對他異性。每一個他人都是一個代表著無限的、深不可測的主體性。列維納斯認為，和平最終只能建基於對鄰人、對陌生人，以致對人類同胞的愛。因此我們要接待陌生人，讓他們享有我們所享有的權利。我們也要建立確保

---

<sup>20</sup> 第一位評審者對「列維納斯的邏輯」這一陳構方式提出的第二個問題，是普遍性如何可能的問題。這也是極之恰當的問題，它直指列維納斯所要建構的他異性邏輯之成敗。事實上，《整體與無限》中戰爭暴力現象學之後的愛欲與生育繁衍的現象學，只是從個體層面晉升至家庭或家族的層面，這自然是我們的倫理生活中的核心部份。但與他人的關係並不止於在家庭或家族層面展開，還在公民社會、國家和世界等公共領域中的多個層面中展開。熟識黑格爾哲學體系的列維納斯，當然明白要建構更高層級的普遍性，便要向社會政治領域進發。但列維納斯也意識到，不能單從實證科學角度著手的社會國家學說來建構公共領域的普遍性，因為當中涉及很多殊別的歷史文化因素，而且國家可以顯現成壓制性的國家，如專制主義和極權主義政體（其現代形式是法西斯主義和共產主義）。他提出公義的要求，要在政治生活中注入倫理面向，就是要建構一種高層級的普遍性。而這倫理面向、公義的要求，並沒有停留在家庭和國家之內，還面向一切外來者和陌生人，即伸延往跨種族、跨宗教和跨文化的方向。本節就是要點出列維納斯把倫理向度引入政治生活的要求。當然，列維納斯不是一個所謂專業的政治學學者或政治哲學家，他並未建立一套完整的政治學說或政治哲學，但他的哲學伸往圍繞他人的公義和人權的方向思考，則是明顯不過的。而且列維納斯思考公義和人權課題時，總是強調他人的先在性，而不是一己的優先性，顯示了他要避開陷入倫理學整體性的死胡同。這是十分艱巨的工作，故列維納斯帶著倫理向度的政治有濃厚的烏托邦色彩。

公義的制度。為了完成這任務，我們需要運用知識和智慧。但知識與智慧的運用是為愛服務，而不是愛為知識與智慧服務，因為對列維納斯而言，愛永遠優先於知識和智慧。<sup>21</sup>

不少列維納斯的評論者認為，《整體與無限》的作者不僅止於倡導某種道德論說，這論說還有政治意涵。<sup>22</sup> 部份評論者強調列維納斯對他人的不對等責任的倫理 (ethics of asymmetrical responsibility) 的烏托邦性格；<sup>23</sup> 另一部份評論者則指出，列氏的著作涵蘊了一套具有倫理面向的政治論說 (ethical politics) 的元素，能夠為另一種政治實踐和公義實踐提出申辯。<sup>24</sup>

事實上，列維納斯在年青時期已十分關心政治，特別是意識到資產階級自由主義與極權主義兩者都有其危險性。他的早期文章〈對希特勒主義哲學的一些反思〉(“Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme”) 就是例證。<sup>25</sup> 成熟期的列維納斯對西方自由主義和馬克

<sup>21</sup> 這點完全反映在 Roger Burggraeve (2007) 關於列維納斯一書的書名中：*The Wisdom of Love in the Service of Love. Emmanuel Levinas on Justice, Peace and Human Rights*。

<sup>22</sup> 以下文集收錄了大量討論列維納斯著作的政治意涵的研究：Katz, Claire E (ed). 2005. *Emmanuel Levinas. Critical Assessments of Leading Philosophers, Vol. 4: Beyond Levinas*. Abingdon, Oxon & New York: Routledge.

<sup>23</sup> 例如法國政治哲學學者 Miguel Abensour 認為列維納斯開出了通往烏托邦思想的新道路。參 Abensour (1991) “Penser l’utopie autrement”。他較近期的看法見於：Abensour (2012) *Emmanuel Levinas, l’intrigue de l’humain. Entre métropolitaine et politique. Entretiens avec Danielle Cohen-Levinas*。

<sup>24</sup> 參 Drabinski (2005)、Perpich (2005) 以及 Tahmasebi-Birgani (2014) 的專論。

<sup>25</sup> E. Lévinas, “Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme”, 初刊於 1934 年 *Esprit*, 2, 26: 199-208, 後重刊於 1991 年 *Emmanuel Lévinas. Les Cahiers de l’Herne*, ed. Cathérine Chalié et Miguel Abensour. 155-160. Paris: Éditions de l’Herne; 後以單行本再版，是為 *Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme, suivi d’un essai de Miguel Abensour* (1997); 英譯本 (1990b) “Reflections on the Philosophy of Hitlerism”。

思式社會主義都持批判態度。西方自由主義的基本關懷是對自由的維護和保障。但這種片面地強調個體自由的態度往往演變成對他人漠不關心，結果是在西方自由主義社會中社會經濟層面的暴力廣泛出現，形成了前所未見的社會不平等與不公義。馬克思式社會主義則剛好相反，它要透過從經濟層面實踐公義來保障社會平等。但這樣一種政體運用的手段，是國家作為一個整體化機器在私人和公共領域對每一個個體作全面的控制。在這一政體下，政治暴力的行使完全不受管制，它的規模空前地巨大，個人自由空間嚴重地萎縮；這樣的現實後果，與這一政體宣稱要維護的社會權利完全不相稱。

列維納斯帶有倫理面向的政治在政治生活中注入倫理律令 (ethical imperative)，它包含以下兩項要求。首先，對他人（第三者）不再漠不關心：由於第三者是他人的他人，與第三者的面對面 (face-à-face, face-to-face) 產生的倫理律令對我也適用，那就是「汝不可殺戮！」這是列維納斯帶有倫理面向的政治作為不再漠不關心、非暴力和抵抗各種對他人的壓迫之政治的第一原則。這種政治超越了僅止於形式層面的政治自由，它關心他人之受苦與受傷害。它也與馬克思式社會主義唱反調。後者以維護受剝削的社會階級（無產階級）為名，剝奪了所有個體的基本人權與政治自由。馬克思式社會主義國家把政治暴力的行使合法化，政治暴力不單行使於非無產者的社會階級身上，實質上也向整個市民社會行使，因而是對所有個體行使，是政治暴力在完全沒有制度性制衡之下的行使。列維納斯帶有倫理面向的政治的目標，是從社會經濟和政治層面去重建個體公義。它希望引入另一種公義實踐，以便超越僅僅是形式的程序公義。它包含這兩個相關面向：

- 一、公義作為對他人的不能推卸的責任，亦即對他人的受苦與死亡不再漠不關心。
- 二、公義作為修護由各種施加於人之上的暴力而造成的對

世界的創傷。

這兩指令合起來構成一種政治實踐，它的目標是「針對行使在他人身上的不公義的反抗」。(Tahmasebi-Birgani 2014: 32)

當然，這套以倫理為主導的政治在具體操作層面會引起一系列的相關問題。例如，倘若他人是一個深不可測的主體性，我們如何理解他人要求援助的呼召？我們如何確知他人的要求？我們如何保證，當我們聽到他人的聲音，並以我們自己的聲音回應她／他的聲音之際，我們並沒有以自己的聲音取代了她／他的聲音？列維納斯強調對他人的倫理責任相對於知識活動有絕對優先性，這一立場令上述問題不易回答。受列維納斯啟發的任何倫理主導的政治論說必須認真面對這些問題。儘管如此，列維納斯式倫理主導的政治學所包含的兩大原則，將會為一套新的社會公義實踐的想像提供重要理論資源。

## 柒、結論

在上面的有限篇幅裡，我們希望展示出，在列維納斯視存在論就是戰爭狀態這一對整部西方存在論史的挑釁性詮釋和揭露的工作中，貫穿了一套邏輯。它首先是一套否定的邏輯：對以最高真理為名把戰爭和暴力合理化的否定。它也是一套肯定的邏輯：透過愛與公義，對由各種形態的他異性的臉孔所體現的一眾和無限的肯定，是為一套他異性的邏輯。它還是一種對烏托邦的肯定：肯定一個倫理主導的政治下的烏托邦，以對他人的受苦與死亡不再漠不關心的態度去履行對他人的絕對責任，借此重建社會公義。這個烏托邦以修護由各種暴力施加於人之上而造成的、對世界的創傷為目標。因此，列維納斯的邏輯是一套非暴力的邏輯，它從不間斷地對世人作出愛與和平的悲情呼召。倘若我們的理解無誤，列維納斯的邏輯體現的不再是西方哲學傳統中佔主導地位的認知性哲學 (cognitive philosophy)，而是勞思

光先生所稱的引渡性哲學 (orientative philosophy) ，（勞思光 1996: 18; Lao Sze-Kwang 1989: 277）因為在列維納斯的邏輯中，對他者的倫理責任意識較認知意識具有更本源、更首要的位置。倘若我們也同意傳統中國哲學是引渡性哲學為主，則列維納斯式的引渡性哲學——它揭發「倫理學作為第一哲學」——將會是從事跨中西文化哲學研究的重要理論資源。

## 參考文獻

中文：

海德格爾 Martin Heidegger, 1987, 《存在與時間》*Cunzai yu shijian*, 陳嘉映等譯 CHEN Jiaying etc. trans., 北京 [Beijing]: 三聯書店 [Joint Publishing]。

勞思光 LAO Sze-Kwang, 2001, 《哲學問題源流論》*Genealogy of Philosophical Problems*, 劉國英、張燦輝合編 LAU Kwok-Ying & CHEUNG Chan-Fai Eds, 香港 [Hongkong]: 中文大學出版社 [The Chinese University Press]。

——, 1996, 〈對於如何理解中國哲學之探討及建議〉*Duiyu ruhe lijie zhongguojiexue zhi tantao ji jianyi*, 《思辯錄》*Sibianlu*, 1-37. 台北 [Taipei]: 東大圖書 [Grand East Enterprise Ltd.]。

黑格爾 G. W. F. Hegel, 1979, 《法哲學原理》*Fazhexue yuanli*, 范揚、張企泰譯 FAN Yang & ZHANG Qitai trans., 北京 [Beijing]: 商務印書館 [The Commercial Press]。

——, 1979, 《精神現象學》下卷 *Jingshen xianxiangxue* Vol. 2, 賀麟、王玖興譯 HE Lin & WANG Jiuxing trans., 北京 [Beijing]: 商務印書館 [The Commercial Press]。

西文：

- Abensour, Miguel. 1991. Penser l'utopie autrement. In *Emmanuel Lévinas. Les Cahiers de l'Herne*. Ed. by Cathérine Chalier et Miguel Abensour. 477-495. Paris: Éditions de l'Herne.
- . 2012. *Emmanuel Lévinas, l'intrigue de l'humain. Entre métapolitique et politique. Entretiens avec Danielle Cohen-Levinas*. Paris: Hermann Éditeur.
- Brody, D. H. 1995. The Logic of Ethical Ambiguity in *Otherwise Than Being or Beyond Essence*. *Research in Phenomenology*, 25: 177-203.
- Burggraeve, Roger. 2007. *The Wisdom of Love in the Service of Love. Emmanuel Lévinas on Justice, Peace and Human Rights*. Trans. by Jeffrey Bloechl. Milwaukee: Marquette University Press.
- Chanter, Tina. 2001. The Betrayal of Philosophy. In *Time, Death and the Feminine. Lévinas with Heidegger*. 224-240. Stanford: Stanford University Press.
- Drabinski, John. 2005. The Possibility of an Ethical Politics: from Peace to Liturgy. In *Emmanuel Lévinas. Critical Assessments of Leading Philosophers*, Vol. 4. Ed. by Claire E. Katz. 188-212. Abingdon, Oxon & New York: Routledge.
- Derrida, Jacques. 1967. Violence et métaphysique, essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas. In *L'écriture et la différence*. 117-228. Paris: Seuil.

- . 1978. *Violence and Metaphysics. An Essay on the Thought of Emmanuel Lévinas.* In *Writing and Difference.* Trans. by Alan Bass. 79-153. Chicago: University of Chicago Press.
- Hegel, G. W. F. 1977. *Phenomenology of Spirit.* Trans. by A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press.
- . 1980. *Phänomenologie des Geistes.* In *Hegel Gesammelte Werke.* Band 9. Hrsg. W. Bonsiepen und R. Heede. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- . 1991. *Elements of the Philosophy of Right.* Ed. by Allen W. Wood, tran. by H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2009. *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* In *Hegel Gesammelte Werke,* Band 14,1. Hrsg. K. Grotzsch und E. Weisser-Lohmann. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Harries, Karsten. 1990. Introduction to *Heidegger and National Socialism, Questions and Answers.* In *Heidegger and National Socialism, Questions and Answers.* Eds. by Günter Neske and Emil Kettering. Trans. by Lisa Harries.Neske. New York: Paragon House.
- Heidegger, Martin. 1962. *Being and Time.* Trans. by J. Macquarrie & E. Robinson. New York: SCM Press.
- . 1979. *Sein und Zeit.* Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Husserl, Edmund. 1950. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge,* Hux I. Hrsg. S. Strasser. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1960. *Cartesian Meditations.* Trans. by Dorian Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff.

- Katz, Claire E (ed). 2005. *Emmanuel Levinas. Critical Assessments of Leading Philosophers*, Vol. 4: *Beyond Levinas*. Abingdon, Oxon & New York: Routledge.
- Lao, Sze-Kwang. 1989. On Understanding Chinese Philosophy: An Inquiry and a Proposal. In *Understanding the Chinese Mind. The Philosophical Roots*. Ed. by R. E. Allinson. 265-293. New York: Oxford University Press.
- Lau, Kwok-ying. 2016. Self-transformation and the Ethical *Telos*: Lao Sze-Kwang, Foucault and Husserl. In *Phenomenology and Intercultural Understanding: Toward a New Cultural Flesh*. 125-151. Dordrecht: Springer.
- Lévinas, Emmanuel. 1960. Le permanent et l'humain chez Husserl. *L'Age nouveau*, 110 (Juillet-Septembre): 51-56.
- . 1961. *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*. The Hague: M. Nijhoff.
- . 1969. *Totality and Infinity, An Essay on Exteriority*. Trans. by Alphonso Lingis. Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press.
- . 1974. La philosophie et l'idée de l'Infini. In *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. 3rd ed. 165-178. Paris: J. Vrin.
- . 1976. Hegel et les Juifs. In *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. 2<sup>nd</sup> ed. 328-333. Paris: Éditions Albin Michel (Le Livre de poche, Biblio Essais No. 4019, 1984).
- . 1979. *Le Temps et l'Autre*. Montpellier: Fata Morgana.

- . 1982a. *Éthique et infini, Dialogues avec Philippe Nemo*. Paris: Librairie Arthème Fayard et Radio-France.
- . 1982b. Le dialogue. Conscience de soi et proximité du prochain. In *De Dieu qui vient à l'idée*. 211-230. Paris: J. Vrin.
- . 1985. *Ethics and Infinity. Conversations with Philippe Nemo*. Trans. by Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- . 1987a. Philosophy and the Idea of Infinity in Emmanuel Lévinas. *Collected Philosophical Papers*. Trans. by Alphonso Lingis. 47-59. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- . 1987b. *Time and The Other*. Trans. by Richard A. Cohen. Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press.
- . 1990a. Hegel and the Jews. In *Difficult Freedom. Essays on Judaism*. Trans. by Seán Hand. 235-238. London: The Athlone Press.
- . 1990b. Reflections on the Philosophy of Hitlerism. Trans. by Seán Hand. *Critical Inquiry*, 17 (Autumn): 62-71.
- . 1991a. Mourir pour... In *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. 204-214. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle (Le Livre de poche, Biblio Essais No. 4172, 1993).
- . 1991b. Philosophie, justice, amour. In *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. 113-131. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle (Le Livre de poche, Biblio Essais No. 4172, 1993).
- . 1994. Transcendance et hauteur. In *Liberté et commandement*. 61-123. Montpellier: Fata Morgana (Paris: Le Livre de poche, Biblio Essais No. 4240, 1999)

- . 1995a. Paix et proximité. In *Altérité et transcendance*. 136-148. Montpellier: Fata Morgana (Paris: Le Livre de Poche, biblio essais, No. 4397, 2006).
- . 1995b. Totalité et totalisation. In *Altérité et transcendance*. 57-68. Montpellier: Fata Morgana (Paris: Le Livre de Poche, Biblio essais No. 4397, 2006)
- . 1996. Transcendence and Height. In *Basic Philosophical Writings*. Eds. by A. T. Peperzak, S. Critchley and R. Bernasconi. 11-31. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- . 1997. *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme, suivi d'un essai de Miguel Abensour*. Paris: Editions Payot & Rivages.
- . 1998a. Dialogue. Self-Consciousness and Proximity of the Neighbor. In *Of God Who Comes to Mind*. Trans. by Bettina Bergo. 137-151. Stanford: Stanford University Press.
- . 1998b. Dying for... In *Entre Nous: On thinking-of-the-Other*. Trans. by M. B. Smith and B. Harshav. 207-217. London: The Athlone Press.
- . 1998c. Philosophy, Justice, Love. In *Entre Nous: On thinking-of-the-Other*. Trans. by M. B. Smith and B. Harshav. 103-121. London: The Athlone Press.
- . 1998d. The Permanent and the Human in Husserl. In *Discovering Existence with Husserl*. Ed. and trans. by Richard A. Cohen and Michael B. Smith. 130-134. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- . 1999a. Peace and proximity. In *Alterity and Transcendence*. Trans.

- by Michael B. Smith. 131-144. New York: Columbia University Press.
- . 1999b. Totality and Totalization. In *Alterity and Transcendence*. Trans. by Michael B. Smith. 39-51. New York: Columbia University Press.
- . 2007. L'intention, l'événement et l'Autre. Entretien d'Emmanuel Lévinas et de Christoph von Wolzogen, le 20 Décembre 1985 à Paris. Traduction et notes par Alain David. In *Emmanuel Levinas 100: Proceedings of the Centenary Conference (Bucharest, September 2006)*, *Studia Phaenomenologica*, special issue 2007: 21-54.
- Lyotard, Jean-François. 1980. Logique de Lévinas. In *Textes pour Emmanuel Lévinas*. Ed. by François Laruelle. 127-150. Paris: Éditions Jean-Michel Place.
- . 2005. Levinas's Logic. In *Emmanuel Levinas. Critical Assessments of Leading Philosophers, Vol. 1*. Eds. by Claire E. Katz & Lara Trout. 278-311. Abingdon, Oxon & New York: Routledge.
- Mosès, Stéphane. 1982. *Système et révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*. Paris: Éditions Seuil.
- . 2004. *Au-delà de la guerre. Trois études sur Lévinas*. Paris-Tel Aviv: Éditions de l'éclat.
- Perpich, Diane. 2005. A Singular Justice: Ethics and Politics between Levinas and Derrida. In *Emmanuel Levinas. Critical Assessments of Leading Philosophers, Vol. 4, Beyond Levinas*. Ed. by Claire E. Katz. 325-342. Abingdon, Oxon & New York: Routledge.

Poirié, François. 1987. *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous ?* Lyon: La Manufacture.

Rosenzweig, Franz. 1971. *The Star of Redemption*. Trans. by William W. Hallo. Boston: Beacon Press.

Tahmasebi-Birgani, Victoria. 2014. *Emmanuel Levinas and the Politics of Non-Violence*. Toronto: University of Toronto Press.

Taminiaux, Jacques. 1998. Lévinas et l'histoire de la philosophie. In *Emmanuel Lévinas et l'histoire*. Ed. by Nathalie Frogneux et Françoise Mies. 49-76. Paris-Namur: Les Éditions du Cerf & Presses universitaires de Namur.

# War, Peace and Love. Lévinas' Logic

LAU Kwok-Ying

Department of Philosophy, The Chinese University of Hong Kong

Address: 4/F., Fung King Hey Building, The Chinese University of Hong  
Kong, Shatin, N. T., Hong Kong

E-mail: kylau@cuhk.edu.hk

## Abstract

This article shows that behind Lévinas' provocative interpretation of the whole history of Western ontology, as a state of war and its denunciation pronounced at the very beginning of *Totality and Infinity*, there is a logic. It is first of all a logic of negation: negation of the rationalization of war and violence committed in the name of the highest truth. It is also a logic of affirmation: affirmation, through love and justice, of plurality and infinity incarnated by the face of all figures of alterity. It is thus a logic of alterity. This logic is an affirmation of a utopia too: the utopia of an ethical politics aiming at restoration of justice by taking up the absolute responsibility toward the other as non-indifference to the suffering and the death of the Other. This utopia also aims at repairing the wound inflicted to the world by all forms of violence. So, Lévinas' logic is a logic of politics of non-violence, accompanied by a continuous *pathétique* cry for love and peace. It

incarnates an orientative philosophy in the contemporary Western philosophical scene.

**Keywords:** Lévinas, *Totality and Infinity*, Tyranny of Ontology, Alterity, Phenomenology of War, Eros and Fecundity, Ethical Politics