

萊維納斯與他者倫理學： 以「善」概念作為探究的起點

Levinas and Ethics of the Other: Base on
the Concept of "Good " as Depature

劉澤佳*

(Tze-Chia Liu)

摘要

「知道我們是否為道德所欺騙這點極其重要」這是萊維納斯在其著作《整體與無限》在前言所投下的提問。他的意圖在於否定道德嗎？或許正好相反，他的目的在於追問真正的倫理。對他而言，過去的倫理學或道德哲學皆是夠過理性所制定的規範，行為對錯與否彷彿只是一種策略、或一種美好生活的指南，一種對心安理得的保證。然而這套思維模式最終造成的是一種理性帝國的宰制、最終

* 南華大學通識中心兼任助理教授。



導向大屠殺這樣的悲劇。在「紐倫堡大審」中的戰犯，他們是奉公守法的好公民、或者是泯滅人性的劊子手？這樣的衝突或許就來自我們未能真切的理解倫理真正的意涵。在萊維納斯的探究中，他認為回到「倫理」一詞最初的含意——人與人之間的關聯，在那之中居於主要地位的並非「理性」的運作，而是情感的連結。他認為這才是具體面對他者的方法。在萊維納斯的學說中「他者」一詞不能被當作某個認識的主題，甚至他本身的意義就在於「拒絕被認識」，因此我們不能以理性的方式來描述之。就在他特殊的文字操作中，逼使我們面對自身的頑固，是否我們總是習慣於自己的思想體系而未能確切面對「與我不同之事物」。我們可以說，萊維納斯的「他者倫理學」便是如此展開，甚至他認為倫理學具有作為第一哲學的地位。

關鍵字：萊維納斯、麥金泰、倫理學、善、幸福。

收稿日期：2022/03/03，接受日期：2023/01/30。



一、前言

「知道我們是否為道德所欺騙這點極其重要」¹這是萊維納斯（Emmanuel Levinas 1905-1995）在其著作《整體與無限》在前言所投下的提問。他的意圖在於否定道德嗎？或許正好相反，他的目的在於追問真正的倫理。或許對他而言，在傳統西方哲學以理性為基礎的發展下，倫理學或道德哲學皆是透過理性所制定的規範，行為對錯與否彷彿只是一種策略、或一種美好生活的指南，一種對心安理得的保證。然而這套思維模式最終造成的是一種理性帝國的宰制、最終導向大屠殺這樣的悲劇。在「紐倫堡大審」中的戰犯，他們是奉公守法的好公民、或者是泯滅人性的劊子手？這樣的衝突或許就來自我們未能真切的理解倫理真正的意涵。在萊維納斯的探究中，他認為回到「倫理」一詞最初的含意--人與人之間的關聯，在那之中居於主要地位的並非「理性」的運作，而是感受的連結。他認

¹ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, 1971, P. 5. 翻譯引自列維納斯著，朱剛譯，《總體與無限：論外在性》，北京：北京大學出版社，2016，頁1。



為這才是具體面對他者的方法。在萊維納斯的學說中「他者」一詞不能被當作某個認識的主題，甚至他本身的意義就在於「拒絕被認識」，因此我們不能以理性的方式來描述之。就在他特殊的文字操作中，逼使我們面對自身的頑固，是否我們總是習慣於自己的思想體系而未能確切面對「與我不同之事物」？我們可以說，萊維納斯的「他者倫理學」便是如此展開，甚至他認為倫理學具有作為第一哲學的地位。

但是，我們該如何理解這種特殊的倫理學？脫離了理性的方式，那仍能是可以被理解的嗎？對此，我們可以從其主要著作《整體與無限》出發。在這部書的序言中，他屢屢的使用了「戰爭」與「和平」這組概念，這是因為二戰後的特殊情懷嗎？不如說正是像二戰這樣的事件引領我們思考過去我們所遵從的意識形態與思維方式。他在這樣的對比中談到「戰爭狀態把道德懸置起來；它使永恆的制度與永恆的意義喪失其永恆性，並因此暫時廢除那些無條件的命令。」² 過去，由傳統哲學所追求的普遍性

² Ibid. 翻譯引自列維納斯著，朱剛譯，《總體與無限：論外在



與有效性都不再成立，因為「戰爭不僅是道德所受的諸多磨難之一，它還陷道德於荒謬。」³ 萊維納斯指出，人們為了避免戰爭而選擇其他的方法，這些方法看似和平，其實本質仍是戰爭，只是轉換為另一種形式，作為政治的形式。如果未能觸及「倫理」本身，那麼一切的作為也只是一種政治。

那麼，我們該如何掌握萊維納斯所談的「倫理」這概念？純粹使用一般的意義，固然不能說全錯，畢竟在某些面向上是重疊的。但如果只以一般的倫理定義來解，則恐怕無法觸及其核心。另外，他在使用這個概念時，是否與歷史上的倫理學家全然無關呢？會有這樣的疑慮來自於，萊維納斯似乎本人並未對其他的倫理理論有所著墨。因此，本文的目的除了在於闡明萊維納斯的「倫理」概念之外，另外也嘗試爬梳他與其他倫理學之間的關係。另外的問題：以批判倫理作為起點、卻以「倫理作為第一哲學」作為結果這是否有自相矛盾的問題？這個命題的成

性》，北京：北京大學出版社，2016，頁1。

³ Ibid. 翻譯引自列維納斯著，朱剛譯，《總體與無限：論外在性》，北京：北京大學出版社，2016，頁1。



立，除非萊維納斯的目的在於否定所有的「倫理」。他的目的主要是批判傳統以來那個在哲學的、以理性為基礎的學科下的那門附屬學科。透過對「倫理」概念的重新釐清，萊維納斯最終認為「倫理」在哲學中必須具有優位的地位，這也是他為何宣稱「倫理作為第一哲學」的用意。

這麼做有個先天的難處，即如要完整的對所有的倫理理論做一探究，這似乎不是一篇論文可以完成的，而且涉及到的範圍將會過於廣泛。在策略上本文將採取兩個策略：1.與麥金泰（MacIntyre 1929—）的理論做一對話；2.將範圍聚焦在「善」這個概念作為探討的主軸。選用麥金泰作為理論對話的對象，主要的原因除了他們皆關心了「倫理」這個共同的議題外，萊維納斯缺乏了對傳統倫理學的說明，而這是麥金泰所擅長的。透過麥金泰的爬梳，可以給予一個大致的理論脈絡。此外，麥金泰對於傳統各個倫理學派是有所批判地，而這批判的主軸與萊維納斯有相似之處，即他們都關注於「具體生命」。雖然在理論上的進路不同，但是在論述的立場上應該能發現相近點，透過這種相似性或许能補足萊維納斯可能對傳統倫理學的論



述。鎖定討論的重心放在「善」這個概念，是因為它可以說是所有倫理學的共通主題，也最具有代表性的，任何的倫理學理論，一開始皆必須對此概念有所說明。儘管萊維納斯在建構其理論時並沒有那麼直接的討論「善」的定義，但仍能從其著作中發現線索，而這線索是能與他的倫理產生關連的。因此，以善概念做為萊維納斯思想的探究起點自然是恰當、且是必要的。本文的推論方式先是透過麥金泰的整理，帶出倫理學主要的內涵、大致的走向，以及對於傳統可能會有的批判。之後，承接這樣的批判，引入萊維納斯其思想的出發點，他如何引導出倫理的向度。最後則說明此種特殊倫理學的主要輪廓。

二、所謂的倫理學：傳統倫理學的形成與定位

如果順著《整體與無限》的序言「我們是否為道德所欺騙？」並將之當作對「何謂倫理學」的追問，那麼接下來的章節恐怕會讓人產生疑惑，因為在接下來的文字中甚少提及倫理或道德。或者，其實對何謂倫理的討論已經開



始了？如果萊維納斯所要批判的「倫理概念」建基在一種「清晰性」或「確定性」上，那麼，確實在《整體與無限》的前半部已然展開。同樣的，麥金泰在《倫理學簡史》的第一章便指出大部分的人把道德概念當作一種永恆的、限定的、不變的和確定無疑的概念。⁴ 彷彿那是可以脫離我們的具體生活或社會脈絡的事物，因此他的工作重點擺在把歷史、及社會的脈絡的作用呈現出來，而接著，他便直在接下來的章節去談「善」概念。萊維納斯的處理方式則是從「超越」的概念出發，如此做易於將讀者的思維朝向形上學的方向進行，在他自己的術語中也確實使用了「形上」一詞，然這樣的開場其實已然與「善」有關。而這段被省略的論述，出現在他之前的著作《從存在到存在者》之中，這在本文之後亦將加以整理。為了爬梳傳統上對此概念的說明，底下本文將先借助麥金泰對「倫理」、「善」等概念的說明以作為鋪排。

麥金泰指出當我們進行「何謂倫理」的追問時，已經

⁴ 參閱麥金泰著，龔群譯，《倫理學簡史》，北京：商務印書館，2003，P.23。



是在某個歷史與相關概念下出發。雖然我們可以歸納出固定的議題或準則，但是這些都已經是在某個具體時代與脈絡下的成果，如果我們對此忽視，那麼我們將無法確切的理解此一學說的內涵。那麼，我們該如何理解倫理學這門學科？就最基本的層面來說，我們知道倫理學、或稱為道德哲學，乃是哲學底下的一門分支、作為實踐的面向，它討論了我們「應該」如何作為的問題。儘管在希臘時代之後，它有了不同的發展，甚至在每個時代有不同的討論主體，但我們仍能掌握大概的核心與關注的主題，而這主要的方向決定了我們將如何認識倫理學這門學科。

很自然的，我們會把「倫理事件」當成「倫理學」，這看起來理所當然。但是，事件本身只是事件，如何被當成「倫理事件」固然需要背後的理論作為支持，但是它也可能只是一種共識、習俗乃至於教條，在那之中未必具有理論的高度。而倫理學作為一門學科，除了遭遇事件之外，仍有責任為其提出一套理論說明。麥金泰在《倫理學簡史》中如此說道：「有人認為提出和回答道德問題是一回事，提出和回答關於道德的哲學問題則是另一回



事。這種看法可能掩蓋了如下事實：在長期持續地提出某種道德問題時，我們發現，直到我們已經提出和回答了一定的哲學問題後才能回答它。」⁵ 在麥金泰的立場中，他認為談論倫理離不開人在其社會場域中的認識，他在這本書亦提到這與每個學說所預設的人性論有關。會有這樣的二分肇因於在其時代背景下認為「道德概念和判斷的哲學理論對行為而言是中性的」⁶ 對於這樣的主流見解麥金泰提出了這樣的提問：我們能夠將以下兩種不相干的活動區分開來嗎？「一種是道德家的活動。他們打算精心制定道德規範，或者鼓勵人們遵守道德準則。另一種則是道德哲學家的活動，他們關心的主要不是制定道德判斷，而是分析道德判斷的性質。」⁷ 如果硬是將兩者各自劃分為一邊為情感與實踐的領域；另一邊則是全然屬於理性與理論的領域，那麼，或許我們確實可以宣稱倫理學是不同於哲學

⁵ 麥金泰著，龔群譯，《倫理學簡史》，北京：商務印書館，2003，P.28。

⁶ Ibid.，P.37.

⁷ 麥金泰著，龔群譯，《倫理學簡史》，北京：商務印書館，2003，P.37。



的一門學科。但狀況恐怕不會如此簡單，麥金泰在進行倫理學史的考究時，儘管他不全然贊同道德或倫理的核心就在於精確概念的掌握，但也非採取全然否定的態度「澄清概念上的問題不能自行完全決定我們應該怎麼行動或判斷，但卻可以部份地決定道德可能性的限度。道德家的任務和哲學家的任務是不同的，但並沒有完全分道揚鑣。」

⁸ 甚至，即便我們並沒有立即的迫切性需要釐清道德命題或倫理事件中的每個詞彙，我們卻仍需說明道德規範背後的根據。

作為道德規範的依據，我們必須回到一個基本的概念：善。在麥金泰的理論中，他認為道德詞彙會隨著社會而變動，「善」一詞的定義原本只用來談一個人完成社會職責的品質，而這必須依賴一個嚴格職能的社會。但麥金泰指出，「善」一詞在荷馬史詩中已然產變化，不再是完成職責而是涉及個人本身。這是因為當時社會的動盪、等級制度崩壞，因此人們變成會問：什麼品質是我們希望在

⁸ Ibid., P.39.



一個人身上看到的？⁹ 於是對於善的討論就不再於只適用於職能性質，而是具有一種普遍性的評價意味，道德事件由原本的個別事件，進入到了哲學的層次。對於「善」的定義為和，在亞里斯多德那裏得到起初的定義。他一開始就把善定義為某物或某人活動的目標、意圖或目的。¹⁰ 如何說明善與所追求事物間的關係，麥金泰提出的解釋為：如果我想追求的同樣為其他人所追求，那麼就有一個標準為眾人所認同，並將之判定為善的。而個追求將會指向一個終點，亞里斯多德將之稱為「至善」。麥金泰指出亞里斯多德所嘗試使用的這個被翻譯「幸福」的詞，在希臘文的原意中包含行為之好與生活的好。¹¹ 換言之，善與幸福是不可分的。但幸福是否等同於快樂，麥金泰認為亞里斯多德並沒有給予決定性的界說。不過，在此我們可以看到對於麥金泰對倫理學的分野，一邊是亞里斯多德主張善與幸福相伴；另一則是康德與清教徒的立場。

接下來的時代，通過基督教與對其批判的反思，針對

⁹ Ibid., P.34.

¹⁰ Ibid., P.92.

¹¹ Ibid., P.95.



道德如何具有基礎，麥金泰整理出三類的基礎，分別是：一、其後盾在於某種社會生活方式……二、在於神聖的戒律……三、在於受到指教，明白什麼行為將滿足我們現在的大部分需要。¹² 這三種類型的核心皆不同，第一種是把善當作判斷的功能；第二種則是根據賞善罰惡而來的「你應當」；最後則是合於本性的欲望。在這樣的背景下，對於「善」的討論有了不一樣的轉變，而這是由洛克（Locke）所開啟的，他把善定義為激起人們的快感和減少人們的痛苦¹³。他認為道德的善即與法律一致，我們可以透過理性來理解道德法則。對於這樣的發展，麥金泰認為這造成到道德與社會生活的脫節。原本傳統的歐洲社會有一套繼承自希臘人與基督教的詞彙，並透過如此來斷定一個人為「善」。然而，托脫胎於新教和資本主義的個人主義瓦解了傳統的生活方式，職責與幸福之間的關聯逐漸斷裂，其結果便是對道德詞彙的重新定義。幸福，因此不再是在某種生活方式準則下的滿足，轉變為個人的心理來

¹² Ibid., P.203.

¹³ Ibid., P.217.



界定。最後，幸福變成像是錢一樣是可以計算的東西。¹⁴

對反於將「善」或者「幸福」於以量化，康德提出了不同的理論走向。儘管並非完全同意他的理論，麥金泰依然給予他很高的評價，認為康德是倫理學史上諸多偉大分界點之一，甚至倫理學成為一種以康德的術語來界說的學科。¹⁵ 麥金泰指出，在這樣的理論之下使得人們相信，可以透過演繹的規則來支配所有的經驗，而此點影響著康德的道德理論。因為只有把範疇運用於經驗才可發現因果關係，而自然的運行與道德無關。因此必須在自然王國之外另尋道德王國。康德探究的對象普通人性的道德良心。麥金泰認為，對康德而言其任務不是尋找一個基礎或某種申辯理由，而是探求我們的道德概念和戒律必須具有什麼特徵才能使道德有可能存在。¹⁶ 而這個可能便建立在人的意志—善意志。康德的焦點放在到動機與意圖上，而非某人實際所作所為。基於善意志的動機，不論行為人的任何行

¹⁴ Ibid., P.226.

¹⁵ 麥金泰著，龔群譯，《倫理學簡史》，北京：商務印書館，2003，P. 253。

¹⁶ Ibid. , P.255.



為，都僅僅因為這是善良意志的職責所在。而這些職責就如同律令般向我發命令，且我能始終如一的希望所有理有性的存在者都遵從它們。是否為道德，判斷的標準就在於能否普遍化。在康德看來，有理性的存在者對自己發出道德命令，他所服從的不是別人，而正是他自身。麥金泰指出，在這樣的理論中，由於道德當事人具有自主性，因而他不需要任何外在的「他律」。麥金泰認為在這樣的說法底下，即便有個神靈作為無上權威，祂對我有所命令，但我自己便能判斷祂的命令是否正確，我就不需要神靈來教我應當如何做，不可避免的，每個人都是自己的道德權威。

除去善意志作為「自律」之外，麥金泰又指出康德倫理學的另一特點，即對幸福的否定。「幸福於道德無益處，因為它不能起不變的指導作用」¹⁷，幸福的觀念可依不同的心理狀態而有無限的變化，但是對康德來說道德法則必須完全不變，這使得他在行為上會導向服從絕對命令的職責而非顧及後果。儘管在梳理康德的理論時，麥金泰

¹⁷ Ibid. , P.138.



也提到實踐理性的先決條件為：信仰上帝、自由及靈魂不死。需要把上帝看作是一個能夠實現至善、給德行戴上幸福桂冠的神靈。但麥金泰在之後的分析卻說：「當絕對命令脫離康德對上帝和靈魂不朽的信仰所提供的令人懷疑的支撐時，它的力量不是減少了而是增加了」¹⁸ 這個力量來自道德上的「應然」。麥金泰認為，絕對命令與偶然事件、需要以及社會環境的分離具有兩種意義：1. 拒絕外在權威 2. 沒有建議該做什麼。麥金泰對康德倫理學的批判認為，這樣的理論將會導向一種專制，即便這是康德本人所反對的。麥金泰指出，雖然康德自己希望把道德個體展示為一種優於和外在於任何社會秩序的立場和標準。但他的學說產生的結果表明，企圖尋求完全獨立於社會秩序的道德立場，這種追求可能只是一種幻覺。麥金泰認為，這種探求會使人成為順從社會秩序的奴僕，而非具有道德。他指出，具有道德之人是在了解在特定社會環境中的欲望才有可能。

在這樣的梳理底下，我們可以把倫理中關於「善」的

¹⁸ Ibid., P.260.



討論分成三種走向：1.作為一種最終目的 2.作為可計算的快樂 3.自律的命令。對於這三種走向，麥金泰的立場是偏向德行論的，不過他所著重的點放在我們的生存脈絡，亦即「社會性」。同樣的，或許我們也可以透過這三個面向來解析萊維納斯所欲談的「善」與這三種立場的關聯。

儘管學派有所差異，具體情境、社會性等概念在後來萊維納斯的用法中亦能見到，此點可以做為兩者互些連接的契機。對於「具體性」這點，萊維納斯在《整體與無限》的序言中提到：「道德經驗並非始自這一視見--它完成這一視見，倫理是一種看法。但這是沒有圖像的「視見」，缺乏觀看所具有的總括性和總體化的客觀化性能」

¹⁹ 儘管這裡所提到的「客觀性」恐怕與麥金泰有理論脈絡上的差異。萊維納斯所面對的是現象學所欲追求的「無預設之科學」的意識內容，這一開始就涉及到胡賽爾對森然萬象的「現象學還原」，以及在那之後海德格透過此在（Dasein）對世界進行的存有分析。但這樣的走向面臨

¹⁹ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, 1971, P. 8. 翻譯引自列維納斯著，朱剛譯，《整體與無限：論外在性》，北京：北京大學出版社，2016，頁5。



了問題，亦即他們的討論似乎難以建立一套倫理學。正如麥金泰對倫理學史的考察，現實之物與倫理價值的討論是有落差的。而萊維納斯是其中指出現象學倫理向度的學者。他認為：「倫理關係應當引導超越達其終點，這是因為倫理的本質因素就在於其超越的意向之中，以及並非任何超越的意向都有意向行為--意向相關項這樣的結構。」

²⁰ 將倫理自身作為一種「看法」的立場，同時也指出他所談的倫理並非一套具有超越性與普遍性的原理原則，應該說，他指的超越性另有說法。而這個「超越性」將會與「善」概念產生關連。此外，我們也可以看到，他所希望建立的倫理，不會只是一種理論的規範、也不會只是純粹實踐的層面。他指出：「形上學的超越出發，理論與實踐之間的傳統對立將被抹去。與絕對他者的關係或真理將在這種超越之中建立，而倫理仍是此種超越的康莊大道。」

²¹ 他知道這似乎會有混淆理論與實踐的危險，但他將之視

²⁰ Ibid., P. 15. 翻譯引自列維納斯著，朱剛譯，《總體與無限：論外在性》，北京：北京大學出版社，2016，頁10。

²¹ Ibid. 翻譯引自列維納斯著，朱剛譯，《總體與無限：論外在性》，北京：北京大學出版社，2016，頁10。



為形上學超越的模式。

三、作為超越性的善與作為快樂的自我性

如果倫理學必然關連到具體生活，那麼它將面對的是各種不同的狀況、各種不同的脈絡的解析，例如電車的難題。我們似乎傾向由某個學派給出一套行為的準則，但這麼做符合倫理的要求嗎？或許我們必須回到倫理學所關心的核心議題，也就是善的問題。如果順著萊維納斯的思考脈絡，善概念有個追加的主題：心安理得。在前一節裡透過對《倫理學簡史》的解析，主要在於勾勒出倫理學這門學科其中的幾個主要理論方向，這有助於解釋為何可以說萊維納斯是在那之外另闢蹊徑的學者。但是這種另闢蹊徑並非全然的捨棄過去的傳統，相反的，萊維納斯更加的回到古希臘的傳統。這點我們從他在《從存在到存在者》一書的導言中即可看見，他宣稱柏拉圖所說的「善是被放置在存有之外」是其思想的指引。當然，我們可以指責萊維納斯對這個命題的解析並非柏拉圖在使用此段文字原本的意義，但萊維納斯原本的議題並非回歸希臘人（那是海德



格的意圖），作為指引的意義，不如說那是在面對海德格的存有分析時，採取可能的超越路線。而在朝向「善」的這個過程裡，即便之後萊維納斯在其理論中並未涉及到任何道德規範或者具體的（應然）行事率則，我們仍能肯認他所談的確實是倫理學。從「心安理得」與「良心不安」的對比便可窺見萊維納斯在處理「倫理」議題與傳統倫理理論的差別。這兩個概念確實來自二戰死亡猶太人的愧疚感，最後引導出「負責」的概念。但如果在這裡進行這幾個概念的說明恐怕會有離題的問題，在此只能先予擱置，而著重在萊維納斯所批判的面向，關於傳統以來所認為的「善」，也就是他會將之定名為「心安理得」的主體。即便如此，我們也不能單純的認為萊維納斯希望朝向善，所以我們就得完全的消除「心安理得」，至少在他的著作裡面沒有明確的這麼主張。他除了忠實的呈現人作為存有者所具有的存有狀態，另外則是認為人具有超越的可能，而且這是一種不斷的、沒有終點的過程。

回到對「善」概念的溯源，儘管在理論與遭遇的議題上大相逕庭，然在倫理學的議題下，麥金泰也談論到



「善」這個概念，甚至與萊維納斯用了相同的文獻。麥金泰同樣談了善超越於存有的段落：

善的形式領域超出了存在的範圍。正如憑藉太陽的光芒我們能看見一切別的事物，而只要我們一瞥見太陽本身，就會使我們暈眩一樣，善的形式放射的理智的光芒使我們明曉其他形式，但我們不能注視到善的形式本身。²²

雖然論述的目的不同，但我們可以藉著麥金泰的批判補強當時對倫理學的態度。他會如此論述乃是當時以邏輯為導向的英美學者，他說：「為了尋求善，邏輯學家已進入了道德哲學。然而，即使從這時起，系統地和自覺地對道德概念進行邏輯分析將是道德哲學的核心，它也決不可能是道德哲學的全部。因為我們不僅要理解道德概念、道德規則等在邏輯上的內在聯繫，而且要理解它們的意義和目的。」²³ 正如前一節所談到的，雖然倫理學的討論離不

²² 麥金泰著，龔群譯，《倫理學簡史》，北京：商務印書館，2003，P.75。

²³ 麥金泰著，龔群譯，《倫理學簡史》，北京：商務印書館，2003，P.75。



開概念的釐清，但是光只有把道德難題中的每個概念與命題解析清楚，這也無法觸及倫理本身。

那麼，我們該如何理解「善」這個概念呢？麥金泰引用亞里斯多德的立場，指柏拉圖的說法不能說明善的使用的多樣化。而且，亞里斯多德認為柏拉圖用來解釋善的形式概念稱不上是解釋。²⁴ 亞里斯多德對於「善」的立場為：善不是人所造成的或人所得到的某物，而恰恰是我們追尋的東西。麥金泰認為出現在人類語言中的這個意義上的善，人們所追尋或欲求的這個意義上的善，不是一個超驗的客體的名稱。因此，在基於亞里斯多德倫理學的立場上，他把善等同於 *endiamona* 意義上的幸福。²⁵ 亞里斯多德所代表的倫理傳統即是在問「研究幸福是什麼，幸福存在於什麼樣的活動中，以及人們怎樣才能成為幸福的人」²⁶ 這派學說的主張認為德性與幸福是不能完全分開的。然而，什麼是幸福呢？希臘時代的哲學家們似乎傾向於把幸福當作某種可以達到的實體。麥金泰指出：「柏拉

²⁴ Ibid. , P.97.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid. , P.92.



圖和亞里斯多德把善看作是客觀的和具有權威性的，因為他們是在希臘政治體這種社會內寫作的。18世紀的個人把善看作是他的感情的表達或者他的個人理性的命令，因為他把善寫成好像是在社會架構之外。社會對他而言，似乎是個人的聚合。」²⁷ 所以我們可以看到在後來的學派，像是康德或是彌爾，他們所談的幸福恐怕就非常不同。此外，希臘哲學家們所必須面臨到的問題還有「幸福」一詞到底代表什麼？幸福必然與德行掛上關聯嗎？至少，麥金泰在《倫理學簡史》討論到德性和幸福的關係的不同，呈現於兩個極端。在一個極端裡，將德性和幸福被看作有如此密切的關係；然在另一個極端中，德性和幸福是完全分離的。會有這樣的落差，麥金泰認為來自「規則與目的」的關聯。麥金泰認為幸福是論及目的的主題，德行則涉及支配行為的準則。²⁸ 規範本身，如果它與目的不相關聯，會產生兩個結果，一是遵守規範毫無意義；另一則是德性本身成為目的。後者直接使德性成為理想。在這狀態下，

²⁷ Ibid., P.276.

²⁸ Ibid., P.149.



追求快樂與追求德性成為一種二選一，換言之，快樂不同於德性。

在希臘時代，善必然伴隨幸福，而幸福最後被快樂所替代。這在亞里斯多德之後的斯多葛學派與伊比鳩魯學派就展開了討論，之後，我們在後來倫理學的兩大主流：義務論與效益論中同樣也看到這樣的觀點。效益論的立場直接將善等同於快樂，在他們的宣稱中「獲取最大多數人的幸福」，也可以說就是最大量數的「快樂」。另外，效益論最主要的論點在於，幸福的量化，麥基泰在討論18世紀的英國傳統時，提到那是由亞伯拉罕 塔克所首先提出的：把幸福看成是錢那樣可以計算的東西。²⁹ 這種量化的單位最終在邊沁那裏以快樂--痛苦這一對子取代。對此麥金泰說明效益主義的論點乃是建立在當時心理學的立場上，效益主義者反對道德具有某種形上的道德理論，唯有效益原則可以為我們提供行為的準則。麥金泰認為邊沁透過對快樂不同的同義詞進行掌握（共五十八個），且把幸福、享

²⁹ Ibid. , P.226.



受和快樂視為同一種感覺。³⁰ 雖然效益論的主張著重在「快樂」，但我們可不能誤會這個學派的主張是感性的、非理性式，恰恰相反，這種基於「算計」的思維特色，根據麥金泰的考察乃是源自將理性等同於數學這樣的模式。看似談感受，事實上整個學說是以理性為主導。

同樣強調理性設置規範，但完全不否定快樂的另一個走向則是康德的義務論。康德告誡千百萬清教徒的先輩們，「不要追求快樂，幸福才是值得追求的」。³¹ 幸福於道德無益，因為它不能起不變的指導作用。幸福的觀念是無限可變的，它取決於心理構成上的變化。但道德法則必須是完全不變的。³² 這是康德對幸福與道德關係的基本立場。麥金泰認為康德的任務不是尋找一個基礎或某種申辯的理由，而是探求我們的道德概念和戒律必須具有什麼特徵才能使道德有可能存在³³ 而我們該如何掌握道德，它的先決條件在於一個人應當已掌握了正確運用道德概念的標

³⁰ 麥金泰著，龔群譯，《倫理學簡史》，北京：商務印書館，2003，P.304.

³¹ Ibid., P.95.

³² Ibid., P.259.

³³ Ibid., P.254.



準，而且這些標準應是清楚明確的，足以確定任何道德判斷的真實性……它使道德判斷類似於經驗判斷，正如同它使道德判斷類似於數學判斷那樣。³⁴ 對於幸福或者快樂的問題在《整體於無限》中放在第二部分的第三章裡有所說明。在萊維納斯的定義中「幸福」立基在自我的維持上，而自我的維持依靠的是對「他物」的享受，整個第二部分內在性的討論即是在這樣的基調下進行。不同於直接把善等同於快樂、惡等同於痛苦，萊維納斯並未明確的使用善或惡的語詞在這裡的討論中，不過從他的論述中我們可以發現他的立場。「這種不穩靠性並非由於世界相對於享受而言的異質性，這種異質性自稱會挫敗自我的主權。享受的幸福要比任何的不安都更為強大，但是不安可以擾亂幸福。」³⁵ 如果以對子的方式整理萊維納斯的想法，「善」來自於不安，那是面對他者、異質性所會有的感受；相對的自我性或穩定性，則並未直接以「惡」稱之，

³⁴ Ibid., P.219.

³⁵ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, 1971, P. 159. 翻譯引自列維納斯著，朱剛譯，《整體與無限：論外在性》，北京：北京大學出版社，2016，頁131。



而僅是「心安理得」。

四、自我主體性的「自律」與面對他者的「他律」

如前面所討論的，個人具有自身的道德權威性，這是康德對倫理所帶來的革新。那麼，只要可普遍化便是善？至少以「自律」為基礎的倫理理論是如此宣稱的。然萊維納斯頗為特出的提出「他律」的說法，這是與康德的全然對立？或者只是一種迂迴的說法？那麼就必從對「他者」的概念之探究開始。萊維納斯所談的「他律」自然不是如同過去時代某個自然神或偶像權威提供的法則，其指的乃是指真正面對他者時的狀態。他者的確對我有所命令，但這個命令卻非絕對命令般的要求我根據理性法則掌握世界。就如同上述的，萊維納斯的他律擾亂了自我理性之平靜，使之進入不安的狀態。

這種不安可以直接理解為情感上的作用，這是當我們與異質性事物接觸時所會有的反應。待異質性的事物範疇所掌握、轉換其性質，屆時，異質性消失了，他者亦隨之



退場。世界、自我重新回到理性的掌握。萊維納斯並未否定理性與穩定性的作用，只是他更關注於那總是被消除的「他者」。「他者」這個議題出現於胡賽爾的《笛卡爾的沉思錄》，透過獨我論的還原最終得到一關鍵性的問題，即作為不只是自然之物的「他者」，對我而言究竟為何。萊維納斯從這裡出發，推導出我與他者的關聯，進而說明最初的關係並非一種獨我的狀態，而是面對他者的倫理關係。「他者」這個概念是萊維納斯哲學的拱心石。當然，他人作為他者，這似乎沒有什麼爭議，在萊維納斯自己的文字中也如此使用。但若未深入說明則容易造成誤會。正如胡賽爾最後會將他者問題提出一樣，他者的地位作為一個不只是自然事物的對象，同時他也不斷質疑、打亂我的世界。在第一步上我們知道不可以將他者當作一個物品。那麼，如同傳統哲學會做的預設，他人是一種超越的實體？這個想法同樣不切實際。雖然在萊維納斯的用詞中同樣提到超越、無限等詞，但他的意義與傳統哲學不同。他者確實是一種具體的存在，只是他不能以「物」的方式被我們所掌握。雖然萊維納斯自己並未如此的說明，但在這



裡我們似乎可以看到「實然」與「應然」的二分。使用「似乎」一詞是因為萊維納斯恐怕也不是在傳統道德哲學的意義上用「應然」一詞，儘管他在文字中用了命令、「汝不可殺人」等看起來具有價值判斷意味的用語，但他的目的主要在於說明他者與自我之間的關係。為了釐清萊維納斯的倫理意涵究竟是什麼，我們必須從對他者概念的解析開始，而這解析的起點又須從存有問題的追問開始。

對於「作為嚴格科學」的追求，或者進行存有之追問，這是早期現象學核心的議題。因此這時的現象學有所謂的「知識論的進路」或「存有學的進路」這樣的稱呼，其主要的目的是透過理性對「真理」的追尋。因此，萊維納斯認為：「按照我們的哲學傳統，智性和意義都處身在知識—那種被理解為某種中立的沉思的知識--與存在的關聯之中。」³⁶ 不論是胡賽爾或海德格，他們所進行的皆是「在理性之中，合理性或者意義的理想型態也早已

³⁶ 列維納斯 (Emmanuel Levinas) 著，包利民編選，〈倫理學作為第一哲學〉《西方哲學基礎文獻選讀》，杭州：浙江大學出版社，2007，P. 228。



宣稱說自己是實現的東西所內在固有的特性」。³⁷ 所謂的「知識」並非如傳統以來的中立的、不帶立場的一種客觀知識。對於這種傳統以來的理智主義傾向，萊維納斯慣常以「掌握」的意義來理解。他認為知識作為一種「掌握」來自於「知識」一詞的字根，在這意義下「在求知中去思，收為己有，以在場為歸約點而進行還原，對存在的差異進行表象——也就是那種對知的他者狀態進行佔有和收納式的理解活動。」³⁸ 對他來說，現象學的整個工作，或者可以說西方哲學的任務，即是將所有的存有化約為表象，接著進入到我的世界，透過我的安排進行建構。在這世界中，「我」是獨斷的擁有所有事物。而正是因為這種獨斷，我的理智得以保持平靜、心安、無所驚恐：

通過一種具有獨立性的知識而進行占用——當然，這種獨立意味著獨立於任何外在於它的終極；而這也是那種被亞里斯多德肯定了它的自足性、自主性，肯定了它的那種心安理得（bon

³⁷ Ibid., 229.

³⁸ Ibid.



conscience) 和快樂的孤獨活動，即一種中立的、不假外求的活動。「智慧的人能夠只靠自己進行思考」，尼各馬柯倫理學（第十卷第七節）這樣說到。這實際上是一種統治性的，甚至可以說是無條件的活動。這裡有一種主權，一種只作為孤獨才能夠成為可能的主權。也有一種無條件的活動，雖說它是坐落在人的有限性中，受限於他的生物性的需要以及死亡的需要。³⁹

在這段引文中萊維納斯引用了亞里斯多德的觀點，這點之後仍有討論的空間；這裡所論及我的存有作為佔有，且作為一種心安理得，這是否說明知識是絕對的自由？答案是否定的，他認為這只是「一種有限的自由的觀念，一種離奇陌生而且與前面那種觀念處於矛盾之中的概念，已經顯出了它的輪廓。」⁴⁰ 然而，在哲學的傳統中，甚至在海德格那裡得到最高峰。在萊維納斯開始發展自己的哲學

³⁹ Ibid., P. 290.

⁴⁰ 列維納斯 (Emmanuel Levinas) 著，包利民編選，〈倫理學作為第一哲學〉，《西方哲學基礎文獻選讀》，杭州：浙江大學出版社，2007，P.290。



時，最大的關隘便是海德格，他在早期的著作《從存在到存在者》便初步發展反對海德格的哲學系統，並將注意力放在「共在」與「他者」的問題上，也在這個過程中倫理的問題浮現了。在這階段萊維納斯質疑存有學是否窮盡了與存有的所有關係、是否有某種東西超出存有論？最後，萊維納斯發現與「他者」的關係是不能在海德格的「基礎存有學」中找到的。⁴¹故我們可以說這便是萊維納斯思想的發軔。

在這樣的出發點之下可能引發的疑問是：他所欲建構的思想體系與傳統的哲學是斷裂的嗎？正如理論與理論之間的不相容那般？如果我們考察其著作，會發現他的思想與傳統哲學間有著緊密的關聯，儘管是採用不同的解讀方式。例如在《整體與無限》中以「戰爭」、「和平」的對舉，他將傳統哲學的作為比喻為「戰爭」，並指這是從希臘時代就有的說法。他認為「戰爭並不顯示外在性和做為他者的他者；它摧毀同一之同一性」⁴² 雖然在這本著作

⁴¹ 參閱孫向晨，《面對他者—萊維納斯哲學思想研究》，上海：上海三聯書店，2008，P.69。

⁴² Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, Mar-



之中並沒有直接提及歷來的倫理學，但從他對傳統哲學的批判，則這些不同類型的理論，可以用「政治」而非「倫理」來視之。萊維納斯所做的，是對倫理、道德之根源的探究，因此他說：「唯當和平的確定性統治了戰爭的明見性，道德意識才能承受住政治的嘲諷目光」⁴³

萊維納斯所構想的倫理有著希伯來式的念想，他認為當關於彌賽亞式的和平的末世論置身於關於戰爭的存在論之上時，道德就將與政治相抗衡，並將超越明智的功能和美的法則，以便把自身宣布為無條件的和普遍的。⁴⁴ 這點我們在他幾乎所有的作品中皆能看到這樣的特色，但我們並不能因此說他的哲學只適用於一時一地的特定某群人。或許應該解讀為，他以這樣的文化背景作為基礎，進而思考人性的本質。他自己亦在《整體與無限》中談到，儘管他使用了「宗教」一詞，但這並不是在神學的意義上談，

tinus Nijhoff, 1971, P. 6. 翻譯引自列維納斯著，朱剛譯，《總體與無限：論外在性》，北京：北京大學出版社，2016，頁2。

⁴³ Ibid. 翻譯引自列維納斯著，朱剛譯，《總體與無限：論外在性》，北京：北京大學出版社，2016，頁2。

⁴⁴ Ibid. 翻譯引自列維納斯著，朱剛譯，《總體與無限：論外在性》，北京：北京大學出版社，2016，頁2。



而是在哲學的脈絡中進行。同樣的，即便使用了流傳已久的「倫理」一詞，他在某種層面上已然改變其意義。對萊維納斯而言，倫理的根本意義在於「我們把這種由他人的出場所造成的對我的自發性的懷疑，稱為倫理。」⁴⁵ 他的倫理必然是因「他人」而起，對於作為「我」的主體而言人與非人之間的幾希之異——預設了善良所具有的無利害，預設了對絕對他者的慾望以及形上學的維度。⁴⁶ 萊維納斯所談到的「善」，便不再傳統意義上，作為某種「性質」顯現，它就像善良一樣——被欲望者並不能填滿它，而是加深它。⁴⁷

朝向他者是一種運動的狀態，且是不斷的躍進卻又無法抵達，就如同欲望永遠不會被滿足這般。這種對我的強制力，是否相同於康德的絕對命令？至少從自律與他律的對比下我就就不能直接把萊維納斯比擬為康德。萊維納斯

⁴⁵ Ibid., P. 33. 翻譯引自列維納斯著，朱剛譯，《總體與無限：論外在性》，北京：北京大學出版社，2016，頁14。

⁴⁶ Ibid., P. 24. 翻譯引自列維納斯著，朱剛譯，《總體與無限：論外在性》，北京：北京大學出版社，2016，頁6。

⁴⁷ Ibid., P.22. 翻譯引自列維納斯著，朱剛譯，《總體與無限：論外在性》，北京：北京大學出版社，2016，頁4。



的進路自一開始就是對「自我」、「理性」等議題的質疑。對他來說只有在他人對我質疑的情境底下，亦即「他律」，才有所謂的倫理。

此外，如果萊維納斯在使用倫理一詞的意涵上不同於傳統的意義，那麼時常造成困擾的倫理與道德之二分在他這裡依然存在嗎？從他自己的文字看來，強調「倫理」主要在於說明「與他人關聯」的這層意義，「道德」自然也得在此意義下成立，只是從他的用詞來看，道德涉及的是主體本身的狀態：

如果我們把我的自由於其中得到質疑的處境稱為道德意識，那麼連結或對他人的歡迎就是道德意識。這種處境的本原性不只在於它相對於認知意識來說是一種形式上的反題。自身越是更加嚴格地控制其本身，那對自身的質疑就越是嚴厲。隨著對目的的接近，人們越發遠離目的——這正是道德意識的生活。我對我自己的要求的提高，加重了那集中到我身上的審判，增加了我的責任。正是在這個極其具體的意義上，那集中到我身上的



審判從沒有被我承擔。這種承擔的不可能性是這種道德意識的申活本身——本質。我的自由並不擁有最後的決定權，我並不是孤家寡人。因此我們要說，唯有道德意識是離開它本身的。在換言之，在道德意識中我產生一種經驗，這種經驗不與任何先天框架相稱——一種無概念的經驗。⁴⁸

⁴⁸ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, 1971, P. 103. 翻譯引自列維納斯著，朱剛譯，《總體與無限：論外在性》，北京：北京大學出版社，2016，頁79。



五、以回應他者為基礎的倫理學

最後，關於善作為「目的」的這個面向，除了麥金泰、亞里斯多德之外，萊維納斯更多是針對海德格的批評。在這裡引入海德格與亞里斯多德的關係會是另一個工程，但至少可以透過如此理解萊維納斯如何看待「目的」這個議題。海德格的「存有分析」，主要透過我們與周遭世界之關係入手，如何透過「目的性」來以工具的方式連結。對此，萊維納斯的起點頗為類似，但他所談的並非從「工具」入手，而是從營養、食物、麵包這樣的說法出發。當然，在此萊維納斯所指的「食物」、「麵包」都不純然指這個對象本身，而是以此來說明周圍的世界是如同食物般滋養我們的主體。而在這關係中，有著「欲望」的運作。

對於「欲望」的分析，如果是從存有學分析出發，如果它的運作仍指向一種「目的」，那麼或許我們可以如此猜測，海德格式的倫理學將類似於德行論。針對亞里斯多



德的理論，在涉及「善」這個主題時，萊維納斯的想法見於《從存在到存在者》，他指出善的問題成了目的的問題⁴⁹。從這裡不難看出他反對亞里斯多德倫理學的根本立場。在《整體與無限》中他又提到過一次：「希臘形上學把善設想為從本質的總體中分離出來的，並因此隱約看見了一種這樣的結構，以致總體可以允許有一個彼岸。善自在地就是善，並不是因為與那缺乏它的需要的關係而是善。相對於需要來說，它是一種奢侈」⁵⁰

同樣在這本著作中，萊維納斯對海德格的存有學分析提出了批判，他認為海德格的說明未能彰顯的實際狀態，海德格將工具性與目的作為生命的全部，因此忽略的享受與慾望的層面。以「目的」作為基礎的生活「即使生活的內容在保障我的生活，手段也立即作為目的被尋求，而對此目的的追求復又變成目的。」⁵¹如果順著亞里斯多德的

⁴⁹ Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant: Librairie Philosophique*, 1963, P. 35.

⁵⁰ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, 1971, P. 105. 翻譯引自列維納斯著，朱剛譯，《整體與無限：論外在性》，北京：北京大學出版社，2016，頁81。

⁵¹ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, Mar-



思路，目的的完成保證了幸福的可能性。當然，就傳統哲學的脈絡，這時候的「幸福」被當成是某種「實體」，可以被性質所描述、可以被掌握。對此萊維納斯指出「存在本身是構成如此這般之人的幸福與不幸的內容……因此，幸福之獨立就有別於哲學家所認為的實體所擁有的獨立。」⁵² 儘管傳統倫理學中也有不把「幸福」當作目標的理論，例如康德的義務論，但在萊維納斯的解釋底下，康德的學說依然有著幸福的成分：「如果組成康德式目的王國的諸理性存在者並沒有把他們對幸福的要求—感性自然瓦解後的奇跡般的倖存者--作為個體化原則保留下來，這一目的王國如何可能？在康德那裏，自我對幸福的需要重新出現。本身似乎也與幸福無關。」⁵³

至少就萊維納斯的倫理學而言，幸福不是一種「對

tinus Nijhoff, 1971, P.114. 翻譯引自列維納斯著，朱剛譯，《總體與無限：論外在性》，北京：北京大學出版社，2016，頁90。

⁵² Ibid. 翻譯引自列維納斯著，朱剛譯，《總體與無限：論外在性》，北京：北京大學出版社，2016，頁93。

⁵³ Ibid., P.116., P. 124. 翻譯引自列維納斯著，朱剛譯，《總體與無限：論外在性》，北京：北京大學出版社，2016，頁99。



象」，甚至不能被當作「目標」。他認為「生活在實在性已經處於幸福的層面上，在這個意義上，它處於存在論之的彼岸。」⁵⁴ 對於「幸福」這概念的分析主要見於《整體與無限》中的第二章，談內在性的部分。事實上這樣的立場自《從存在到存在者》以來是如此，萊維納斯認為，生活本身就是幸福，在行住坐臥之間就已經是享受。因此對於萊維納斯的倫理學來說，幸福將不會是最終的目標。生活的滿足作為幸福，很容易的將我們引導至「需要」與「滿足」之間的關係。這是從傳統哲學中就有的「需要既不能被解釋為單純的缺乏，儘管有柏拉圖制定的關於需要的心理學；也不能被解釋為單純的被動性，儘管有康德的倫理學。」⁵⁵ 傳統以來，在談「需要」這概念時會與「滿足」綁在一起，但是萊維納斯在柏拉圖的學說的得到靈感，認為在需要之外，更有欲望的運作。因此，「幸福並不是由需要之缺席構成，而是由所需要的滿足構成。」

⁵⁴ Ibid., P. 115. 翻譯引自列維納斯著，朱剛譯，《整體與無限：論外在性》，北京：北京大學出版社，2016，頁91。

⁵⁵ Ibid., P. 118. 翻譯引自列維納斯著，朱剛譯，《整體與無限：論外在性》，北京：北京大學出版社，2016，頁94。



⁵⁶而在與食物、養分的關係中，主體得以在滿足中餵養自身，「在其與食物這種『他者』的關係中，幸福是自足的」⁵⁷在理論與實踐的背後，有對理論與實踐的享受：生活的自我主義。最終的關係是享受、幸福。⁵⁸在傳統哲學中，乃至海德格，萊維納斯認為「幸福」所代表的只是一種個體化原則。⁵⁹存有問題的追問，使自我成為一個完整的整體，這是朝向「目的」、「終點」所揭示的。因此自我是幸福，是在家的在場。⁶⁰在戰爭與和平的比喻中，萊維納斯有將戰爭以其他的方式顯現，並且作為一種虛假的和平，那便是「政治」。他認為傳統的倫理學所保證的幸福不能被當成是真正的倫理，因為他們以「政治確保幸

⁵⁶ Ibid., P. 119. 翻譯引自列維納斯著，朱剛譯，《總體與無限：論外在性》，北京：北京大學出版社，2016，頁95。

⁵⁷ Ibid., P. 122. 翻譯引自列維納斯著，朱剛譯，《總體與無限：論外在性》，北京：北京大學出版社，2016，頁98。

⁵⁸ Ibid., P. 116. 翻譯引自列維納斯著，朱剛譯，《總體與無限：論外在性》，北京：北京大學出版社，2016，頁92。

⁵⁹ Ibid., P. 157. 翻譯引自列維納斯著，朱剛譯，《總體與無限：論外在性》，北京：北京大學出版社，2016，頁129

⁶⁰ Ibid., P. 152. 翻譯引自列維納斯著，朱剛譯，《總體與無限：論外在性》，北京：北京大學出版社，2016，頁124



福」⁶¹

那麼「倫理」是什麼？萊維納斯自己是如此定位的：

形上學在倫理關聯中上演。如果神學概念們有從倫理中汲取它們的含意，那麼它們就一直是空洞的形式與形式的框架。康德在知性領域中歸之於感性經驗的角色，在形上學中則屬於人與人之間的關係。最終，正是從道德關係出發，形上學的全部斷言才獲得「精神」意義，才從一種禁錮於物、犧牲於參與的想像所歸之於我們的概念的一切東西中淨化出來。與一切和聖秘的關係相反，倫理關係是如此獲得界定的：排除任何它在維持這種關係之人不知情的情況下可能會具有的含意。當我維持一種倫理關係時，我就拒絕承認我在一幕我不是其作為或另一個人在我之前就知道其結局的戲劇中所可能扮演的角色；我拒絕在一

⁶¹ Ibid., P. 58. 翻譯引自列維納斯著，朱剛譯，《總體與無限：論外在性》，北京：北京大學出版社，2016，頁38。



幕無視我且戲弄我的關於救贖或罪孽的戲劇中出演。⁶²

自《從存在到存在者》以來，萊維納斯多次的以「舞台」的方式比喻存有的顯現，作為我對世界與自我的掌握，在那之中，一切都按照著「目的」的劇本上演著、被安排著。但有個領域卻能打破這樣的宰制--無限。無限為自己打開了善的領域⁶³ 在過去的倫理學中，關於「善」的討論或許會著重其本質或特性，但在萊維納斯的理論中，善指的即是無限：

它以一種具體的道德經驗的名義迫使人們思考它，這種道德經驗即：我准許我自己要求的東西，不能與我有權對他人要求的東西相比。這種道德經驗儘管很平凡，卻指示出一種形上學的不對稱：從外部觀看自己和在相同的意義上言說自

⁶² Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, 1971, P. 77. 翻譯引自列維納斯著，朱剛譯，《總體與無限：論外在性》，北京：北京大學出版社，2016，頁55。

⁶³ *Ibid.*, P. 107. 翻譯引自列維納斯著，朱剛譯，《總體與無限：論外在性》，北京：北京大學出版社，2016，頁83。



身與他者的徹底的不可能性；因此也是總體化的不可能性。⁶⁴

如果我們暫且擱置對無限的神聖性的討論，而著重在它對知識、自我整體性的破壞，那麼也能帶出「善」的面向，而也正是在這個意義上萊維納斯將之節連接到「道德」、「倫理」的向度。對他來說，善的可能性本身就來是一種「不可能」。不可能了解、不可能掌握、不可預期。於是它彷彿造成一種羞恥。「使可恥從屬於失敗，使道德的慷慨本身從屬於客觀思想的必然性。」他認為對道德上的可恥的意識所引發的對自發性的批判，則先行於真理，先行於對全體的考慮，並不以自我在萬有中的昇華為前提。總體觀念與無限觀念之區別恰恰在於：前者純粹是理論性的，後者則是道德性的。⁶⁵ 因此他所認可的道德，不在於透過某種精密的計算或理性的推論以讓自己遵循，這種「心安理得」對萊維納斯來說只是一種政治的操作。質疑

⁶⁴ Ibid., P. 46. 翻譯引自列維納斯著，朱剛譯，《總體與無限：論外在性》，北京：北京大學出版社，2016，頁27。

⁶⁵ Ibid., 82. 翻譯引自列維納斯著，朱剛譯，《總體與無限：論外在性》，北京：北京大學出版社，2016，頁59-60。



著理論、困擾著主體的，那才是倫理的顯現。

在把善當成目標的傳統下，似乎給出了某種完成或滿足的可能性，我們總是可以達致某個終點，即便那只是可能性。而萊維納斯的做法則是直接否定這種可能性，因為滿足所帶來的穩定性本身即是對他者的傷害。作為無限，只能不斷的處於不安之中，永遠在意於異質性。

六、結論

在哲學的傳統裡理性具有優位，如果不以「理性」作為基礎的思考方式，是否容易被質疑是否已經不具備哲學的地位；甚至，這樣的想法將只能被歸類為某種教條或神學？面對這樣的問題，萊維納斯的回應是「在任何本質之上的善的位置，乃是最深刻的教導，不是神學的教導，而是哲學的教導」。⁶⁶ 如何進一步處理與神學的關係會是下一個主題，就本文來說，萊維納斯所提出的倫理向度不同於傳統倫理學所主張的幸福、快樂或者絕對命令，

⁶⁶ Ibid., P. 106. 翻譯引自列維納斯著，朱剛譯，《總體與無限：論外在性》，北京：北京大學出版社，2016，頁82。



原因在於以上的方式最終都將導向一種穩定性，用萊維納斯的術語來說「心安理得」。儘管他自己未曾這樣說過，但或許可以推論，對所見所聞的無動於衷就是對大的惡。

所謂的「善」，在萊維納斯的意義底下即「歡迎他者」，並非將他者當成「我的世界」中的一份子，他者總是在那之外，對我進行抗拒。如果在傳統的知識體系底下，這樣的他者只有被排除、銷毀的命運，即便虛假的接納，也只是收編的前兆。如果主體的理性行為是一種「暴力」，那麼與之抗衡的將是另一種暴力嗎？萊維納斯並未從這個角度來說他者，因為這個做只是重複黑格爾的主奴辯證。他認為他者的「抵制」並沒有對我構成暴力，它並不以否定的方式行動；它有一種肯定的結構：倫理。他者的最初啟示已經在與他者的一切其他關係中被預設了；這一啟示並不在於在他者的否定性的抵制中去掌握他，⁶⁷如果對謀殺的抵抗不是倫理的而是實在的，我們就會有一種關於它的感知，以及所有那些在感知中轉變成主觀之物

⁶⁷ Ibid., P. 215. 翻譯引自列維納斯著，朱剛譯，《總體與無限：論外在性》，北京：北京大學出版社，2016，頁181



的東西。我們就會處在一種鬥爭意識的觀念論中，而非處在與他人的關係中，這種關係可以變成鬥爭，但已經溢出了鬥爭意識。面容的臨顯是倫理的。面容能夠以鬥爭相威脅；然而這種威脅並沒有窮盡無限之臨顯⁶⁸不管我們為了達到一種心安理得而用那種屬於存在的純粹堅持採取了什麼樣的舉動，這樣的一種擔心憂懼總是能夠繞到那種「關於自己的意識」的背後去。事實上，這種擔心所為之而憂懼的，正是盤踞在我們的此在之中的那個「此」會佔到了什麼人的地方；是一種在占領地盤上的不能，一種深刻的烏托邦。事實上，正是這種擔心憂懼，才讓我與他者的臉相遇。⁶⁹

對萊維納斯來說面對面的立場，卓越的對立，只有作為道德控訴才有可能。⁷⁰ 臉的意義即在於他者的切近，事

⁶⁸ Ibid., P. 218. 翻譯引自列維納斯著，朱剛譯，《總體與無限：論外在性》，北京：北京大學出版社，2016，頁184

⁶⁹ 列維納斯（Emmanuel Levinas）著，包利民編選，〈倫理學作為第一哲學〉《西方哲學基礎文獻選讀》，杭州：浙江大學出版社，2007，P.299。

⁷⁰ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, 1971, P. 213. 翻譯引自列維納斯著，朱剛譯，《總體與無限：論外在性》，北京：北京大學出版社，2016，頁



實上，從一開始，臉它產生意義的方式就超出了那些面具一樣不停地想（在它們在知覺中的在場中）對臉進行遮蓋的東西。⁷¹無限將自身呈現為面容，後者處於倫理的抵制中，這種倫理抵制使我的權能癱瘓，⁷²我的權能遭受癱瘓，但不代表主體全然無所作為，這種作為不在是出於「立法」的需求，而是倫理的需求。進入倫理的主體將對他者有所「表示」，表示的存在乃在於一種倫理關係中對構造性的自由本身進行質疑。意義，此乃他人的面容，而一切對於詞語的求助都已經處在語言之原初的面對面的內部了。⁷³自在地存在，就是表達，就是說，已經去侍奉他人。表達的基礎是善。據其自身地存在--就是成為善。⁷⁴

180。

⁷¹ 列維納斯（Emmanuel Levinas）著，包利民編選，〈倫理學作為第一哲學〉《西方哲學基礎文獻選讀》，杭州：浙江大學出版社，2007，P.300。

⁷² Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, 1971, P. 218. 翻譯引自列維納斯著，朱剛譯，《總體與無限：論外在性》，北京：北京大學出版社，2016，頁184。

⁷³ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, 1971, P. 227. 翻譯引自列維納斯著，朱剛譯，《總體與無限：論外在性》，北京：北京大學出版社，2016，頁192。

⁷⁴ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, Marti-



正是因為他者對臉對我的召喚、呼喚和乞求，那個他者才成為我的鄰人，而也正是通過這依召喚、呼喚和乞求，我才重新想起了我的責任——我也才被帶入到質疑之中。⁷⁵ 這種質疑引起我的不安，任何的理論與策略都不能使我對他人無動於衷、為他而擔憂。但是這種對於「擔憂」的說法是否會有回到海德格對「焦慮」的分系？事實上，這種擔心憂懼超出了那種海德格式此在的存在論，也超出了這種存在論的心安理得。在這種不安情緒中，出現的實際上是一種倫理的覺醒和倫理上的警覺。⁷⁶ 在這之中沒有任何快樂的算計，甚至可以說這是處於痛苦的經驗中。但是這樣的痛苦並不是對「自虐」的享受、如同收虐狂那般，而是在痛苦中回應了他者的事實。這樣的痛苦不再於完成「什麼」，彷彿知道一個目標。對萊維納斯來說，完成的那瞬間，倫理就消失了，因為我們進入一種安

nus Nijhoff, 1971, P.199. 翻譯引自列維納斯著，朱剛譯，《總體與無限：論外在性》，北京：北京大學出版社，2016，頁167。

⁷⁵ 列維納斯（Emmanuel Levinas）著，包利民編選，〈倫理學作為第一哲學〉《西方哲學基礎文獻選讀》，杭州：浙江大學出版社，2007，P.301。

⁷⁶ Ibid., 303.



心的狀態，換言之，無所關心。那麼，這是一項絕對的命令嗎？我們或許可以肯認萊維納斯在談倫理時類似康德絕對命令的立場，但是在細節的論證上，他律與自律的爭議仍是必須進一步釐清的。



參考書目

麥金泰著，龔群譯，《倫理學簡史》，北京：商務印書館，2003。

亞里斯多德，苗力田譯，《尼各馬科倫理學》，北京：中國社會科學出版社，1990。

Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant* : Librairie Philosophique, 1963.

Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité* : Martinus Nijhoff, 1971.

列維納斯（Emmanuel Levinas）著，吳蕙儀譯，《從存在到存在者》，南京：鳳凰出版社，2006。

列維納斯（Emmanuel Levinas）著，朱剛譯，《總體與無限：論外在性》，北京：北京大學出版社，2016。

列維納斯（Emmanuel Levinas）著，包利民編選，〈倫理學作為第一哲學〉，《西方哲學基礎文獻選讀》，杭州：浙江大學出版社，2007。



孫向晨，《面對他者—萊維納斯哲學思想研究》，上海：

上海三聯書店，2008。

康德，李明輝譯，《道德底形上學之基礎》，臺北：聯經

出版公司，1990。

康德，鄧曉芒譯，《實踐理性批判》，臺北：聯經出版公

司，2004。



Abstract

“It is extremely important to know whether we are deceived by morality.” This is the question Levinas cast in the preface of his book "The Whole and the Infinite". Is his intention to deny morality? Perhaps on the contrary, his intention is to question real ethics. For him, past ethics or moral philosophy are just norms formulated by reason, and whether behavior is right or wrong seems to be just a strategy, or a guide to a better life, a guarantee of peace of mind. However, this set of thinking patterns ultimately resulted in the domination of a rational empire, which eventually led to the tragedy of the Holocaust. The war criminals in the "Nuremberg Trials", were they good citizens who obeyed the law, or were they inhumane executioners? Such conflicts may come from our failure to truly understand the true meaning of ethics. In Levinas's research, he believes that returning to the



original meaning of the word "ethics" - the relationship between people, in which the main position is not the operation of "rationality", but the operation of emotion link. He believes that this is the way to face the other concretely. In Levinas's theory, the word "other" cannot be regarded as a subject of cognition, and even its own meaning lies in "refusing to be known", so we cannot describe it in a rational way. In his special writing operation, he forces us to face our own stubbornness, whether we are always accustomed to our own thought system and fail to face "things different from me". We can say that Levinas's "ethics of the other" unfolds in this way, and he even believes that ethics has the status of the first philosophy.

Keywords: Levinas, MacIntyre, ethics, good, happiness.

