

他者現象學中的「死亡」意涵：

從自我之死到他者之死

The Signification of “Death” in Phenomenology of Other: From the Death of mine to the Death of the Other

劉澤佳*

(Tze-Chia Liu)

摘要

“死亡”這個概念在海德格的現象學中占有舉足輕重的地位。他透過基礎存有學的分析，使做為人的此在(Dasein)脫離日常性並進入本真的態度。在這種態度底下揭開了死亡做為屬我性的特徵，在焦慮中發現做為存有者的宿命在於”向-死-存有”，進而呈顯存有的真諦。海德格的貢獻是偉大的，然而，他的分析是否已經窮究”死亡”這個概念所具有的意涵？至少在後繼的哲學家——萊維納斯的觀點中，海德格所

* 作者為國立政治大學兼任助理教授。



完成的恰好不是終點，而是起點。這個起點不僅對於“死亡”這個概念如此，對於萊維納斯所欲建立的他者現象學亦然。對反於海德格以屬我性的方式來說明死亡，萊維納斯認為我們所能知道的僅是他者之死，屬我的死亡並不真正到來。因此同樣地，探討死亡的方式也不是透過“焦慮”而有所理解，而是透過“害怕讓他者孤獨死去”中彰顯其意涵。這種方式並非回到前海德格意義下對死亡的忽略，相反地，正是透過如此而喚起我對他者的責任。在這種責任底下，他人不是海德格意義底下的共在(Mit-sein)，而是作為他異性的他者。不忍他者孤單死去不只是一般意義上的感受，它更進一步的意義在於顯現對未來與開放性的指向。而本文所要呈現便是這個思想上的轉折，以及在萊維納斯思想中“死亡”這個概念所具有的豐富意涵。

關鍵字：萊維納斯、海德格、死亡、倫理、他者

收稿日期：2016/10，接受日期：2017/05。



壹、前言

人做為有限的存在者，除了在與自然的對抗下所產生的不可跨越之障礙外，人都將面臨最終的限制：死亡。

這最終的限制，其意義不只是生物學上的細胞停止活動，或者醫學上所做的各種認定，儘管這現象本身的確是一種終止。即便在最一般的、日常的思維中，我們總是對死亡這個概念有不同的想像。或是在那之後沉入虛無、或是在那之後有一個（或多個）不同的世界。而在哲學領域的討論中，它便涉及了命運、靈魂不朽、終極目的等等議題。然而弔詭的是，當我們試圖去討論死亡為何時，反而脫離這個事件本身。究竟，在這個區分存在與不存在的事件中，它本身具有怎樣的意義？或者這個事件本身就不是理性的範疇所能涵蓋，或者它代表的不只是毀滅與終結，亦非某個新的生命之開始。而這便是哲學家萊維納斯 (Levinas 1905-1995) 所要闡述的。

死亡如何做為一個哲學上的議題？在《上帝、死亡與時間》中萊維納斯首先給予海德格 (Heidegger 1889-1976) 很大的肯定，認為他脫離了過去通俗式的討論。¹ 儘管萊維納斯並未滿足於他的說法，但海德格對他來說是不可忽略的過渡。因此在這份文本中我們可以看到，幾乎每一部分都是他與海德格的對話。而這過渡的成果，即為本文的主題：從自我之死到他者之死。

¹ Emmanuel Lévinas, *Dieu, la Mort et le Temps* : Paris, Éditions Grasset & fasquelle, 1993, p. 42.



他者問題，萊維納斯思想的核心，其來源除了變化自胡賽爾的相互主體性之外，另一個來源或許可說來自海德格對死亡的討論。他者可以打破自我之同一、帶來真正的未來，以及只能在感受中觸及，這些發想幾乎都在死亡的討論中發現。因此，除了對死亡這概念本身的探討之外，這個議題也在萊維納斯的思想中佔有樞紐的地位。可惜在相關的研究中，雖然也談到他者之死做為優位以及從海德格到萊維納斯的過渡，但卻沒對這個轉換有更多的討論。² 而我們在萊維納斯本身的著作裡，例如《時間與他者》、《整體與無限》，我們可以看到透過死亡連結到了欲望、豐產、時間等議題，這些都是在其「他者現象學」³ 中的重要概念。或許「他者」這個議題太吸引人，也或許這個過渡似乎過於理所當然，究竟在什麼時候萊維納斯從存有學的立場，轉換為倫理？⁴ 對此，我們可以在《上帝、死亡與時間》中窺見線索。

儘管死亡這議題就萊維納斯的思想可有多面向的談論，但本文主要的目標鎖定在他如何從海德格的死亡概念過渡。因此本文首先從萊維納斯如何理解海德格所解析的「死亡」概念出發。分別透過此在結構、焦慮等概念做為鋪陳。接著說明萊維納斯如何扭轉死亡的意涵。這個扭轉需要考察其他的哲學家，

² 以萊維納斯的思想來談死亡這議題的文章可見：龔卓軍〈列維納斯論死亡〉；尚杰〈死亡現象學〉；汪堂家〈對海德格和列維納斯的死亡概念的比較分析〉。

³ 關於「他者現象學」一詞，就萊維納斯本來並未特別以這樣的方式稱呼其思想。這一詞的用法見德穆·莫倫（Dermot Moran）著，蔡錚雲譯《現象學導論》，台北：桂冠，2005。

⁴ 這個轉變見《存有學是基礎的嗎？》。Emmanuel Levinas, 'Is Ontology Fundamental?', *On Thinking-of-the-Other entre nous*, Translated by Michael B. Smith and Barbara Harshav, New York: Columbia University Press, 1998.



例如柏格森 (Bergson 1859-1941)、康德 (Kant 1724-1804)與布洛赫 (Ernst Bloch 1885-1977)等。從他們那裡我們將看到，萊維納斯如何獲得必要的元素，使得對死亡的討論上得到全然不同於海德格的進路。這轉向不只深化了對死亡這個概念的思考，同時也影響了萊維納斯本身的他者哲學之走向。

貳、死亡做為此在之結構與虛無

海德格對於死亡的談論是在時間的向度中，此在的存在是在時間中展開，這個展開需要有一個界限來作為此在的整體。這也就是後來萊維納斯指稱的：「海德格是以死亡來談論時間」這樣的理路。對海德格來說，死亡是此在的存在結構中的一部分，同時也是從非本真的日常性轉為本真態度之轉折。對他來說，死亡的概念在於指出此在的有限性，並在遭遇焦慮的感受中開啟與死亡的關係，接著進入本真狀態以聆聽存在之召喚。在他的思想中，也只有此在才具有死亡的意涵，其他的存在者有的僅是消逝。而這一切的起點皆從能進行存在之間的此在之分析開始。

海德格在說明對存在之提問的提問者時，他並未直接的以人、主體等名詞來說明。對他來說這個提問者不只是做為一個現前事實的存在者，而是有著存在的結構。在《存在與時間》中，海德格明確的解釋了此在的具體意味著什麼，解釋了什麼是存在「在」其中的理解、被把握、被歸於已有的此在。⁵ 萊

⁵ Emmanuel Lévinas, *Dieu, la Mort et le Temps* : Paris, Éditions Grasset & fasquelle.



維納斯亦看重此點：「在他的生存中，關係到他的存在本身，他必須抓住他的存在。因此，他不是被表示為 *Daseiende*，而是表示為 *Dasein*（此在），領會存在，即必須存在，他的存在與領會的存在，幾乎是同一種存在。」⁶ 海德格如此做的目的在於保留存在的動態形式，這也是著名的存有學差異的作用。透過如此才真正確立對存在問題的追問。而這種動態的形式，對此在來說便具有「去存在」（à être）的特性，同時這也是一種對未來的朝向。如此使得此在與其欲達到的存在之間有段距離，因此，此在是做為一種實存（*existence*）。⁷

達到存在，或者說「成其自身」（*Ereignis*），便是此在與自己唯一的關係。我的存在活動總是屬於我的，海德格特別以「屬我性」（*miennete*）及「向來我屬」（*Jemeinigkeit*）等概念來說明此種特性。這是此在做為提問者與其問題本身具有的嚴謹性，海德格在《存在與時間》第九節中揭發此點。萊維納斯則認為「向來我屬」這一現象本身衡量著被生存所涉及的方式，它具體地意味著「能夠存在」（*pouvoir être*）這一事實。⁸ 因此，存有之間必須對「向來我屬」，這完成其存在的需要進行說明。「向來我屬」所開展的可能性，是先於此在而擁有的，並且是此在所應該抓取、應該如此生存的方式。此在的特徵是對這種可能性的擁有（掌握）。說明這一生存模式，從人的此在出發說明人的人性，這恰恰就是說明人對存在的提問。⁹ 然萊維納

1993, p. 35.

⁶ *Ibid.*, p. 33.

⁷ 海德格強調字根 *ex-* 的意思，指出此在出離自身的特徵。

⁸ Emmanuel Lévinas, *Dieu, la Mort et le Temps* : Paris, Éditions Grasset & fasquelle, 1993, p. 33.

⁹ *Ibid.*, p. 34.



斯認為，這一提問自身存在的模式，應該被稱為「自存」(contus)。對他來說，透過自存實際上表現的是存在者受存在束縛的事實。自存衡量著對存在的服從，衡量著人對於存在之整體性的承擔。存在之事實如此與我本身相關，因此存在的意義即與我相關。¹⁰ 由於存在及其意義對人來說是如此重要，因此對存有者來說所有的事件莫過於此。在《存在與時間》中海德格把死亡設想成徹底的確切 (certitude)，設想成確實的可能性，並把它的意義限定在毀滅上。確切 (Gewissheit) —肯定有的東西，死亡中未能異化的東西 (non-aliéné)，在它身上本真的東西 (eigentlich)。關於死亡作為確切性這點，是在《存在與時間》的第 52 節中討論的。¹¹

在基礎存有學的此在分析中，這種確切性關係到對未來的投向。就存在作為整體來說，在最終的確定性到來之前，它總是欠缺或尚未清償的。此在缺少了某種東西，這種缺少是一種屬於存在本身的缺少，這缺少的部分就是死亡。¹² 在《存在與時間》第 1~24 節的分析中，作為關切 (Sorge) 的整個分析，是從由本我性所預先假定的存在之形式進行。在此在中，總是缺少著什麼東西—確切來說，是它「可能是」或「即將是」的東西。終結本身便屬於這一缺少；但存在於世的終結，就是死亡。正是由於與死亡的某種關係，此在將是一個整體。¹³ 萊維納斯進一步說：「甚至，在自我性中的此在只有作為必然要死

¹⁰ Ibid, p. 35.

¹¹ Emmanuel Lévinas, *Dieu, la Mort et le Temps* : Paris, Éditions Grasset & fasquelle, 1993, p. 22.

¹² Ibid., p. 32.

¹³ Ibid., p. 35.



之物，才可能包含在本我性中之。一個永遠不死的人在終結之中是矛盾的。」¹⁴

在《存在與時間》中，儘管關於死亡的章節一直到 45 節之後才正式提到，然之前的部分已經隱含的為此議題進行鋪陳。分別就兩個面向，一是從「共在」中的俗眾 (*das man*) 走向自身；以及對於焦慮 (*Angst*) 的分析。這兩點也是後來萊維納斯在死亡個議題（甚至他整個哲學）最大的轉向。在海德格的分析中，在確立此在做為「在-世-存在」(*being-in-the-world*) 的特徵後，接著問的是在其中之行動者具有何種地位的問題。¹⁵ 在「在-世-存在」的分析中已然指出，此在總是在與事物的打交道中有著關係，而事物總是已經預定了其他的此在與我共同存在，海德格特以「共此-在」(*mit-sein*) 一詞來稱述這種關係。然而在這種關係下，海德格認為我們很容易的將自己喪失給他人，嚴格來說，俗眾。對於平均化與墮落的主題即針對此狀況，此在不復面對自己的存在，而是隨波逐流的接受一般的意見。這即為海德格所稱的「非本真狀態」，相對而言的即為「本真狀態」。

在談論「共此在」的章節中，海德格的用意在於凸顯這種對反，使讀者意識道回到此在之本真狀態的重要性，而在死亡的議題上亦是如此。在俗眾理解的他人之死中，對我而言那只是一種知識或話題，非此在與其自身存在的關係。海德格認為這種接收而來的認識，是一種逃避的態度。儘管「正是躲避這

¹⁴ Ibid., p. 47.

¹⁵ Martin Heidegger, *Being and Time*, New York, Translated by Joan Stambaugh: State University of New York press, 1996. 25-7 節。



一事實成為與死亡的真正關係。正是在它被迫逃避死亡的範圍內，它證實了死亡的確定性，正是它面對死亡時的逃逸，證實了死亡。」¹⁶ 這也只提供真正認識死亡的開端。

死亡真正的意涵，對海德格來說，乃是做為自我不可讓渡的「不可能性的可能」。這在第 9 節中已然提過此在 (Dasein) 有一種向來我屬 (Jemeinigkeit)，¹⁷ 死亡更是證實此點的最典型例證。沒有人能替代我的死亡，當死亡到來之時我只能獨自的面對，它是唯一的確定性。我與死亡的關係，它並不侷限於作為話題或知識那樣的二手經驗。對海德格來說，它是徹頭徹尾的確實。此在有一種對於死亡的先天知識。海德格說死亡是那麼的確實，以致於在死亡的確實中，他看到了確實本身的起源，他拒絕讓他人之死的經驗干擾對此確實性的理解。¹⁸ 這確實性所意指的，是「不可能性」這件事。在此在的結構分析中，「去存在」意即朝向各種的可能性。在結束來到、完成存在自身之前，所有的可能性皆在進行中，唯有當存在整體被完成之時，一切的可能性都不再可能，只要可能性還在運作，存在就永遠有著懸欠。對於海德格來說，存在的事件是最後的事件。而在這裡，存在的事件從屬於一種完成。¹⁹ 這種完成的意義在於不再具有任何的可能性，「死亡是此在之根本不可能性的可能性」。

20

¹⁶ Emmanuel Lévinas, *Dieu, la Mort et le Temps* : Paris, Éditions Grasset & fasquelle, 1993, p. 55.

¹⁷ Ibid., p. 23.

¹⁸ Ibid., p. 5.

¹⁹ Ibid., p. 119.

²⁰ Ibid., p. 46.



在海德格的思想中，死亡標誌著此在的完成。正是由於死亡本身，才使得此在，或作為存在者的人，具有其存在的整體性。從這裡出發，萊維納斯認為海德格顯示出，死亡並不是標誌著此在的某個最後時刻這件事，而是標誌著人之所以成為其存在方式本身的特點。²¹ 儘管後來可以看到萊維納斯是從非確定性，乃至他者之死作為第一優先。然就整個論述來說，他似乎也未反對海德格所談的基礎存有學分析。不同的是，他從這裡出發，轉而朝向死亡的不可確定面向。亦即雖然它具有不可抵擋的確定性，但卻從無法知道它何時發生、也無法確定其內容為何。這無所知曉與無法籌畫，即將通向的是有別於存在的其他維度。

此在是如何進入到本真的狀態，進而聆聽存在的呼喚？如果我們對存在無所知覺、感受，那又將如何朝向它？在海德格的基礎存有學分析中，關於此在對世界的認識，他提出一種基礎的運作方式：現身情態 (Befindlichkeit)。我們對所處的環境已然有著某種感受，在此海德格所指的並非心理學意義上的情緒，或心情狀態的起伏。而是一種對當下環境、遭遇的直接感受。海德格為了在《存在與時間》的第 40 節為了能更清楚的說明最為基本的現身情態：焦慮 (anxiety)。在那之前的第 33 節中，他使用了「害怕」的例子來說明。分析的方式在於解析這個現象的結構，分為：害怕的對象、害怕本身與害怕者。以此說明在一般的狀態下，我們都與一個對象（存在者）有著關係，但存在並不是以如此的方式被說明。故當進入到焦慮的分析時，他所指的不再是世界中的事物，而是存在本身。前面提

²¹ Ibid., p. 52-3



到的非本真態度、平均化或墮落，皆是對承擔自己之存在的逃避。唯有在這種沒有對象的不安感之下，此在從對世界的關注回到自己的存在。「能夠把持續而又完全的、從此在之最本己的狀態的個別化了的的存在中湧現出來的此在本身的威脅保持在敞開狀態中的現身情態就是焦慮」。²²

萊維納斯則認為，海德格將自我之死亡的關係描繪成焦慮，那是把這種體驗歸結為對虛無的理解 (comprehension)。萊維納斯似乎認為，儘管海德格開出了「感受」的方式，但這種感受仍帶有理解的色彩，未觸及感受所真正能發揮的作用。我們從《上帝、死亡與時間》中可以看到，萊維納斯把死亡所引起的情感當作易感性、被動性，是由過度引起的情感（在蘇格拉底仰藥的過程中，在一旁哭得過份的婦女），由非現時引起的現時的情感，比任何親密性還要親密。²³ 於是在此點上，萊維納斯從對自我之死的焦慮轉向他認為更為基底的層次。

透過焦慮的作用，人面對自己將做為整體的這一事實。「人是如何在它的整體性上被設想的，此在是如何在任何時刻都是完全的：在他與死亡的關係中」。²⁴ 在這樣的關係底下，此在不會是無限的延伸，他總是朝向一個終點前進。對於這個特性，海德格將之稱為「向死存在」。如前所述，此在即「去存在」(à- être) 被宣稱的方式。去存在這一結構表達了對存在的提問，

²² Martin Heidegger, *Being and Time*: New York, Translated by Joan Stambaugh: State University of New York press, 199, p. 245.

²³ Emmanuel Lévinas, *Dieu, la Mort et le Temps* : Paris, Éditions Grasset & fasquelle, 1993, p. 24.

²⁴ Ibid., p. 56.



並且也已經是一種「前一理解」。然而，去存在，就是面對我的存在作為生存者而存在，如同面對一種可能性，或者如同「尚未」存在一樣。這「尚未」(pas encore)，亦即前面所提到的欠缺，不是線性時間中的尚未。這一尚未如同面對一種作為可能性而存在。這正是向死而存在。接近死亡，並不是接近實現或完成，而是讓作為最本來意義上的可能之可能性顯得更為醒目。因此萊維納斯認為海德格所談的死亡，不是一種實現，而是任何現實的虛無。「這裡頭有一種同類關係中獨一無二的關係，在這一關係中，去存在，就是去死亡。」²⁵ 然而，這種朝向終點的死亡，是否可以等同於果實的成熟那般？對此海德格提出他的駁斥：果實快成熟了，但是它還沒有成熟，因為它還是青的，儘管它本身就具有成熟性這樣的特徵。但它所談的死亡並非成熟性。在變化中的果實，它所實現的並不是在現實之外的死亡。處於垂死的此在並沒有像成熟中的果實那樣，耗盡它所有的可能性。當它走向死亡時，它的種種可能性被剝奪了。死亡所代表的終結並不是完成，這種終結並不等於有一個定數等待完成。²⁶ 雖然海德格亦贊同死亡具有不可預料性，但這並非透過俗眾的意見來緩解死亡的壓迫。把它當成「以後」才會發生的這種方式，是忽略其確實性，在海德格的分析中死亡不是一個發生在此在身上的事件，而是其存在的方式。換言之，此在是死著的。由於在本真態度的開顯下，了解死亡是讓自己成為不可能的可能性，亦即在死亡之外不再有此在了，它是此在最遠的界限。一個永遠不可跨越的界限，而在那之內就是此在

²⁵ Ibid., p. 57.

²⁶ 參閱 Martin Heidegger, *Being and Time*: New York, Translated by Joan Stambaugh: State University of New York press. 第 48 節。



的整體。這被認為是與虛無的辯證關係、使存在做為整體，即後來萊維納斯反對的。

參、別於此在結構以外

將死亡做為存有學結構的一部分，並透過它完成存在本身。對於這樣的方法，萊維納斯認為海德格的哲學因此壟罩在存在與虛無的辯證之中。²⁷ 而對於死亡，萊維納斯則認為不可以將死亡等同於虛無。為此，他考察了西方哲學裡的發展，最後得到的結論：這是歐洲哲學未思考的問題。²⁸ 因此不論在《整體與無限》或《上帝、死亡與時間》中都進行了相同的提問：「和死亡一起展開的，到底是虛無，還是未知？臨終死亡是否簡單歸結為存在 / 虛無的兩難境地？」²⁹「我與我自己的死亡的關係，把我放置到一個既不能進入存在也不能進入虛無的範疇的面前。對這種最終的非此即彼的拒絕，包含著我的死亡的意義。」³⁰ 是以萊維納斯的計畫中，首先便是透過批判將死亡作為虛無的觀點，進而指出死亡本身是在此在的結構之外。它具有不同的意義，且我們對它的思考也必須以別於傳統的方式才有可能。

²⁷ 見 Emmanuel Lévinas, *De l'Existence A l'Existant*: Paris, Librairie Philosophique, 1963, p. 20.

²⁸ Emmanuel Lévinas, *Dieu, la Mort et le Temp* : Paris, Éditions Grasset & fasquelle, 1993, p. 82

²⁹ Ibid., p. 17.

³⁰ Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini: Essai sur l'Extériorité*: Martinus Nijhoff, 1971, p. 221.



如何去思考虛無？這是在《上帝、死亡與時間》中的一章，前後分別討論了亞里斯多德 (Aristotle 384-322 B.C.E.)、康德、黑格爾 (Hegel 1770-1831) 等哲學家。他指出過去的哲學家乃至海德格皆以「否定」的方式來思維死亡這件事，因此所得到結果即是把死亡當作對生命之否定。這樣的思維方式，其基礎是根據世界來設想的，³¹ 換言之，以存在來設想虛無。這種存在之領會是歸入存在的結構底下，萊維納斯認為這種結構被想成就像是一種存在者一樣。在這之中有一種傾向，把死亡當作一種涉及存在者的事實，而死亡能被想到的特殊性涉及存在之領會本身。死亡是使得能被想到者變成能被想到的那個東西的終結，正是因為如此，它是不能被想到的。人們甚至不能再說死亡就是虛無。因為虛無與存在都會涉及到理解。³² 對此萊維納斯在早期的文本《從存在到存在者》即提到，柏格森透過否定性來談虛無，其結果只能得到「剩餘存在者」。因為透過否定某一存在者，並藉以談論另一個存在者，這是可能的。但是當面臨全然的否定與「純粹的虛無」時，柏格森認為那是不可能的。

萊維納斯認為，如果我們不可能否認死亡的虛無，但認識它又是不可能的事，那麼我們如何去談論虛無？僅管這非一無所知，它沒有辦法用來衡量非屬於我之存在的虛無中之死亡，也沒有辦法衡量那種比虛無更具有否定性的死亡之否定性。這種特殊的否定性，萊維納斯稱之為「比無更少」。那樣的否定性是既未被設想，也未被感覺的否定性；不可能認不出的純粹

³¹ Emmanuel Lévinas, *Dieu, la Mort et le Temps* : Paris, Éditions Grasset & fasquelle, 1993, p. 107.

³² *Ibid.*, p.105.



虛無。³³ 雖然萊維納斯透過柏格森對虛無概念的談論批判海德格對死亡的觀點，但他並沒有全然依循柏格森的思路，而是接著走向不同的方向。

這方向別於西方傳統對死亡或虛無的思維，那麼，它是什麼？就萊維納斯來說，如果死亡代表終結，那麼它其實是一種一去不復返的出發、一種離開世界的未知。但同時，這也是一種無答案的、我的責任的未知。在這狀況下，我甚至沒有可能告訴他將前往何方的出發。這種否定不再以排中律那種非此即彼的方式去思考。這種提問方式不同於海德格的存在之問。萊維納斯認為存有之間的方式已經預設著目標與完成，而他所思考的提問，是一種「完整意義上的無答案之問題，是任何問題都借用其發問方式的問題」。³⁴

將死亡作為沒有答案的提問，這所強調的是其「不可知」的面向。相對於海德格將死亡當作此在的確實性，萊維納斯所欲凸顯的反倒是死亡的無確定性，嚴格來說，全然不可知性。在〈哲學家與死亡〉一開始他就如此定調：「死亡是未知領域中最大的未知者。它甚至比所有未知的東西還要更加未知……我並不是說死亡是無。它也是問題的『完滿』，但首先卻是『未知的問題』。」³⁵ 他認為我們應該把死亡想成不確定之提問，其不確定的程度到甚至不能被說，它是做為從它的已知條件出發提出的問題。死亡如同毫無賦歸的出發，毫無已知條件的問

³³ Ibid., p. 80.

³⁴ Ibid., p. 46.

³⁵ 高宣揚主編，《法蘭西思想評論》（第三卷），上海：同濟大學出版社，2008，頁 296。



題，純粹的提問。³⁶ 那麼，這是否會遭遇海德格的批評呢？如果真的一無所知，我們又將如何提問？對此，萊維納斯之後將說明這種不同於智性之知為何，及其運作方式。唯必須先釐清的，即這種對死亡之知與我本身之垂死的關係沒有知識或經驗上的意義。它不是一種預先的計畫或設定，所以即便是從預感、預知的意義上來說都沒有。萊維納斯認為我們對此無所知曉的理由在於：我們無法經驗自己的毀滅。這個結論不僅僅是由於虛無不能作為可主題化的事件來提出。他引用伊比鳩魯 (Epicurus 341~279 B.C.) 的說法：「假如你在那裡，死亡便不在那裡；假如它在那裡，你便不在那裡」。根據這句箴言，他所延伸的說法是：「[死亡]是一種沒有籌畫的事件。一個人對死亡所做的『籌畫』最後一刻被解除了。是死亡本身獨自走出了最後一步。不是我們。嚴格來說，我們不會遭遇死亡。」³⁷ 他認為我們口語上所談的「死亡」只是一種偶然的結果，它非具有此在結構中的確定性地位。³⁸

他認為承認對死亡的無所知曉，是對死亡的敬重，這就是對自我的獨特性本身來說、對它的獨特性錯綜複雜來說最必要的條件。承認無知，那體現在經驗中即表達為我對自己死亡之日的無知。儘管海德格也採取同樣的立場，但他強調的是：雖然不知何時將到，但它總是確實的。照這種思維方式，最終將導向「清償」的概念。這是海德格在《存在與時間》中對於存

³⁶ Emmanuel Lévinas, *Dieu, la Mort et le Temps* : Paris, Éditions Grasset & fasquelle, 1993, p. 23.

³⁷ 高宣揚主編，《法蘭西思想評論》（第三卷），上海，同濟大學出版社，2008，頁 298。

³⁸ Emmanuel Lévinas, *Dieu, la Mort et le Temps* : Paris, Éditions Grasset & fasquelle, 1993, p. 28.



在的懸欠所預設的。我們彷彿對存在有所虧欠，因為它總是前於我們，而當存在被完成時，就好像付清了債務那樣。³⁹ 但萊維納斯則完全對反於此。他認為海德格的哲學看似降低了智性與論題化的色彩，但仍保有智性的主動掌握的態度。是以死亡最終仍是一個被領會的對象，且萊維納斯認為這是將之以「在-世-存在」的方式來分析所會產生的結果。

「在-世-存在」，做為此在的結構，亦即人與事物、對象打交道的方式。而在死亡這議題上，它之所以不能被智性所觸及、理解，原因即在於它是全然外於世界的。死亡不屬於這個世界，它永遠超越於世界之外。源自於某個特定的虛無始終與否定的意識行為相連結，並因此保留了這行為所拒絕、排斥、否認的存在之痕跡。萊維納斯便在這樣的特性上，認為死亡提出了一個尚未被提出過的問題。且這提問不是以一種知識的方式，對此提問的發現也不是一種認知的結果，此外這個提問也不源於某個已知條件做為前提。⁴⁰

那麼，這種不同維度的提問該如何被討論，如果它不屬於知識的領域？萊維納斯認為死亡之意義並不在死亡中開始。而是導向把死亡設想成為死亡之涵義的一段時刻，或者說漫溢出死亡之外的意義。萊維納斯提醒我們，這種對死亡的漫溢，並不意味著超越或縮減它，這一漫溢有著它本身的涵義。漫溢、或被稱為存在以外，他認為即便將死亡等同於虛無這件事，也只有在他人之死中才可如此看待。「鄰人的死亡昭示出這種虛

³⁹ 參閱 Martin Heidegger, *Being and Time* : New York, Translated by Joan Stambaugh: State University of New York press. 第 48 節。

⁴⁰ *Ibid.*, p. 129.



無，鄰人實際上停止了在經驗世界中的實存。」⁴¹

在萊維納斯思想中，這走向不同維度的思考來自芬克 (Fink 1905–1975)。對芬克來說，談論死亡的困難表現在它的可理解性上。他認為必須在靜默中迎接死亡，儘管哲學可以說出這靜默的理由。我們認識死亡，但是我們無法去思考它；我們只能認識它，卻不能思考它。正是在這意義上，它是真正的斷裂，正是在這意義上，它必須在靜默中被迎接。⁴² 透過芬克的說法，最後萊維納斯得到把死亡與存在概念斷裂的契機。因為「死亡是沒有種類的，沒有對總體概念的接近。」⁴³ 最終萊維納斯得到如此的結論，當死亡不涉及到做為一種屈從於消亡的存在物的人，而涉及到存在之理解本身，那麼死亡的問題是無法理解的。這一終結在智性中找不到對應的模式。⁴⁴ 在芬克那裡，死亡是存在之理解的終結，是與存在相交替之虛無的終結，它不應該過早地與產生出存在的否定之否定混淆。我們應該弄清楚，在這裡，人是不是處在一個意義的維度中，其中可以設想一種存在與虛無之外的界域。⁴⁵ 儘管萊維納斯承繼著這一「另外的界域」這樣的思路，但他不認為另外的領域是一種靜默。

由他人之死所引起的向度，儘管看起來迂迴曲折且沒有出路，但萊維納斯認為它具有積極的意義：在這迂迴中，一切都

⁴¹ Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini: Essai sur l'Extériorité*: Martinus Nijhoff, 1971, p. 221.

⁴² Emmanuel Lévinas, *Dieu, la Mort et le Temps*: Paris, Éditions Grasset & fasquelle, 1993, p. 105

⁴³ Ibid., p. 106.

⁴⁴ Ibid., p. 102.

⁴⁵ Ibid., p. 107.



很順利，彷彿在一件降臨到所有人身上的事情中，我們以為找到了死亡的經驗。但是，我們缺少死亡本身。人們在死亡中看不到最本真的可能性：死亡並不是作為最本真的可能性而糾纏每一個人。死亡顯得如同是無可替代者的可能性。人們或許可以「為他人而死」——然而，人們卻不能夠「從他人那裡取走他的死」。在死亡中，顯示出存在論的結構，即是屬我性，向來我屬。⁴⁶ 從別人不可能取走我的死亡，萊維納斯翻轉成我不可能拿走他者的死亡。換言之，別人不可能取走我的死亡，同樣的，我也無法替代他人。如果我的死亡是我存在的一部份，那麼面對不屬於我的他者之死，我能否宣稱那也屬於我的存在結構？萊維納斯設想一種更根本的對他人之替代作為可能性之條件。以一種對他人的責任，來承受他的苦難或者他的終結，彷彿我是有罪的。在這意義下，我是作為有罪之人苟活下來。因此為他人作犧牲便創造出另一種與他人之死的關係：責任，這種責任或許就是「為他人而死」的理由。這理由，它的另一種表現，是在倖存者的負罪感中。他人之死不是我的存在之外的獨立事件，它與我相關，或者說：就是我的事。在他人之死和在我自己的死中，我的死是自己的份，我經歷這一死亡，它是我的錯。他人之死則不僅僅是一個時刻，一個我的存在論功能的本我性的時刻。⁴⁷

唯負擔起對他人的責任，才能用來衡量死亡的意義所。實際上，人們以這一責任體現了自我本身：人們以這一不可轉讓、不可委託的責任，成為其自身。我正是對他人之死負責，以致於我也投入到死亡之中。換一種說法，或許可以顯得更容易為

⁴⁶ Ibid., p. 49.

⁴⁷ Ibid., p. 49.



人所接受：「因為他人是會死的，我對他人才負有責任的。他人之死，在死亡的議題上是具有優先性的地位。」⁴⁸ 從這關係出發，對他人之死的敬重，從這做為與無限的一種關係的提問出發。萊維納斯以如此的方式超越了海德格，甚至，他更進一步的說：「我對他人的責任（我對他人之死的責任，作為倖存者的責任）不會在存在之間後面，亦即在對我之死的焦慮之後產生出來」。⁴⁹

肆、對他者之死的回應

在上一節中，我們已經將死亡轉為不可理解、不可思維的地位。換言之，它並不是最屬我的確定性。然而這似乎難以打破這樣的疑問：難道死亡不是始終是個人的終結與毀滅嗎？或者我們可以換一種提問方式，究竟是怎樣意義底下的死亡最具原出性？根據海德格的說法，透過焦慮使我們重新回到本真的態度。因此焦慮具有優先性。而萊維納斯的立場則正好相反，他認為會先撼動我們的，不是自我之死，而是他者之死。死亡所帶起的不安是因為它的激動本身，而不該簡述為存在對其非存在之或然性的焦慮，在面對死亡的分析中有著另一種或然性(eventualite)。⁵⁰ 這種可能性，來自恩斯特·布洛赫的思想。

在討論他者之死前，或許我們必須先釐清，這種反轉是否有掉回前海德格的風險。亦即當萊維納斯去談他者之死時，莫

⁴⁸ Ibid., p. 52.

⁴⁹ Ibid., p. 88.

⁵⁰ Ibid., p. 108.



非他忽略了海德格的批判？事實上這種某人之死不是一種日常經驗的談法，儘管從第一眼看來，有許多跡象似乎都像是一種日常經驗。但在萊維納斯眼中，那是我們忽略了那其中更多的意涵。⁵¹ 或許我們可以進一步區分，這種他者之死有兩種意涵，一種是俗眾的他者之死，這是海德格批判的；另一種則是在他者意義底下的他者之死。萊維納斯自己也注意到此點，故他說：

他人之死被當作二手經驗的原因是它不具有同一性，它無法符合我們的經驗，它只是在外部形式上得到具體化。這就假定了，同一與自我的同一性是所有意義的源頭。但是他人以及他者之死的關係，應該追溯到另一種意義的泉源。⁵²

他在〈哲學家與死亡〉談到「死亡的其他方面」只在於目擊他者之死的人。在那經驗中我們其實永遠不知道死去的人意味著什麼，但在這種無所知曉，以及他人之死所引發的孤寂感中，萊維納斯相信可以稱為「人之人性」的東西被顯明了。⁵³ 其含意就在於打破我的同一性，這個主題從《整體與無限》一開始即如此的宣告。「透過這種同一性的破裂中，我感受到他人。」⁵⁴ 如果單就這樣的宣稱，似乎不具足夠的說服力使我們相信

⁵¹ 參閱 Emmanuel Lévinas, *Dieu, la Mort et le Temps* : Paris, Éditions Grasset & fasquelle, 1993, p. 21.

⁵² Emmanuel Lévinas, *Dieu, la Mort et le Temps* : Paris, Éditions Grasset & fasquelle, 1993, p. 22.

⁵³ 高宣揚主編，《法蘭西思想評論》（第三卷），上海：同濟大學出版社，2008，頁 299-300。

⁵⁴ Emmanuel Lévinas, *Dieu, la Mort et le Temps* : Paris, Éditions Grasset & fasquelle,



「他人」具有如此的力量。更進一步來說，如果沒有真正觸及具有「他異性」(alterity) 的他者，他人也只是「在-世-存在」中的一環。根據上一節的推論，他者是外於我之存在整體的，萊維納斯以「例外」(ex-ception) 來稱呼。而他認為就在這種例外中，它與死亡的關係賦予了死亡深度，那是有別於存在與虛無之關係的一種例外。⁵⁵

萊維納斯在設想接觸或理解的這種例外，其方式仍依循海德格的路徑，從現身情態入手。對於他者之死來自於一種感受，但是這種感受不再來自自我對自身之死的焦慮。同樣的點在於，對於他者之死的感受來自純粹的感受，而非某種透過反思之後所得的意識內容。它是一種最直接的感受或知曉，但它必須不能進入到知識的範疇，它是一種先決的知。這種先決的知，表現在未知中的不安。⁵⁶ 到這裡仍然與海德格的說法相同，接著則必須去區別萊維納斯所看重的「不安」與海德格之死的「不安」。⁵⁷ 當海德格在談焦慮做為一種感受 (emotion)，並透過如此使此在進入本真狀態。其基底在於將「此在」做為一種自存 (conatus)，即維持在自己的存在中，以它對壓在我的存在之上的威脅的補償。而且海德格以這一威脅做為感受的唯一泉源。在海德格那裡，任何感受的泉源就是焦慮 (angoisse)，它是對

1993, p. 22.

⁵⁵ 港道隆著，張杰、李永華譯，《列維納斯—法外的思想》，石家庄市：河北教育出版社，2002，頁 213。

⁵⁶ Emmanuel Lévinas, *Dieu, la Mort et le Temps* : Paris, Éditions Grasset & fasquelle, 1993, p. 25.

⁵⁷ 港道隆著，張杰、李永華譯，《列維納斯—法外的思想》，石家庄市：河北教育出版社，2002，頁 213。



存在的焦慮。在海德格的鋪陳中，恐懼是屬於非本真狀態下的感受，亦歸屬於焦慮，是焦慮的一種變型。⁵⁸ 然而萊維納斯在那之中看到了一個翻轉，這是他在《從存在到存在者》中就已經操作過的。是否焦慮有可能不是最源初的，它有可能也是從別的、更為基本的東西導生出來？不是「為了存在而害怕」是「害怕存在」。如此，萊維納斯重新開啟了對「害怕」的解析。

這個翻轉的來源，依萊維納斯的說法：不應該把感受解釋為朝向與虛無的進路，或朝向與虛無相連結的存在，歸結為一個存有學範疇的開口，他拒絕把所有的情感性都解釋成在虛無之逼近中的焦慮。⁵⁹ 前面已然提到，這種解釋方式萊維納斯認為是將此在做為一種自存 (conatus)。自存之趨力的根本在於維持、擴張自己的存在。然而，是否這種趨力—求生存的念頭—就是人的本性？⁶⁰ 這便是萊維納斯與海德格走向分歧的點。萊維納斯提出的問題是：難道與他人之死的關係，不正是在面對著他人之死時，在其中所感受到的撼動與害怕的深度？也正是如此，那提供了死亡的真正意義。⁶¹

對萊維納斯來說，死亡的意義，這種感受上的不安，並非指在自己之死中感受到死亡的逼近。作為對死亡之敬重的感受，他認為這就是把對他者之死的感受當做一種被質問。而這種質問是無法回答且沒有答案的。⁶² 不同於海德格進行的存在活動

⁵⁸ Emmanuel Lévinas, *Dieu, la Mort et le Temps* : Paris, Éditions Grasset & fasquelle, 1993, p. 22.

⁵⁹ Ibid., p. 27.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid., p. 22.

⁶² Ibid., p. 26.



即進行存在之間。萊維納斯認為提問這件事只能來自他者。只有在外於我自身、在我的存在結構之外的提問，突破了此在具有的整體性。在最終極的狀況下，這種質問是以他者之死展現。這個事件撼動著我，使我不安。在與他人之死的關係中，不論是落荒而逃還是勇敢面對，萊維納斯在那之中所要指出的，是在這種未知中對他人的責任。這種未知中的責任是超越於我們對他者之死表示悲憫或感同身受。此外，萊維納斯特別強調，這種未知並沒有在之後旋即變成某個客觀條件與主題。在這種不安中，有一個不可替換成答案的疑問在提問著，在這不安中，答案被簡化成了提問或發問之人的責任。⁶³

我對他人是有責任（回應）的，其所對應的是他人對我的呼喚，這也是他者概念中反覆提到的。而這種可能性，最初就來自對他者之死的回應。萊維納斯所談的他人是與我有關係的，然他所謂的關係不是一種親屬稱謂或社會階層，而是在直接的互動中、實際接觸的那個活生生的人。在這意義下，萊維納斯後來貫以「鄰人」來稱呼這活生生的他人。任何人都是鄰人，在任何型態的死亡中，都顯示著鄰人的臨近，它是實際發生在我周遭的。這所襯托出的，是做為倖存者的責任，這是被鄰近的逼近所引發的責任。⁶⁴

當我實際面對他者時，他已經依賴於我、已經置身於我的責任之下：我已經需要回答他。就萊維納斯的說法：「他人的一切行為都是向我發出的訊息。」⁶⁵ 垂死中的他人之死彷彿對

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid., p. 27.

⁶⁵ Ibid., p. 21.



我有所訴求、提問、控訴。在這種直接的控訴中，當我有所感受時，即承擔起回應與責任。萊維納斯認為這個關係不來自此在結構的整體，而是由難以表達的責任所構成。正因如此，由他人之死引起的我的感受，我與他的死的關係。在這種關係中，它是我對某個不再回應之人的敬重，這已經是一種負罪感——作為倖存者的負罪感。⁶⁶ 這種不安或負罪感不是知識的、主題的。它不具有任何的顯形（**representation**），同時拒絕任何的表面現象，萊維納斯讓為這種感受由疑問而直接產生，而非通過任何的本質。這種感受直接面對死亡的尖銳，創建一個非純粹否定的、在不知不覺中鄰近的未知領域。彷彿疑問超然於表面形式之上，超然於存在物與表象之上，在這點上它可以被說是深刻的。⁶⁷

但除了將我對他者之死的感受當作一種負罪感之外，萊維納斯更進一步的深化這種感受，即我做為謀殺者的害怕。在他人之死中，宣告的不是某種本質向他者的本質之過渡——在死亡中，有著「過去」（**passer**）這一事件本身。所以我們在口語上說的「他過去了」聽起來會覺得刺耳。萊維納斯認為每一次的死亡對我們來說都是首次面對的死亡。它並不會因為進入知識或經常性的面對就失去其不安的重量。他認為應該在死亡中聯想到所有與謀殺有關的事件：任何的死亡都是謀殺，都是夭折，倖存者有其責任。⁶⁸

將死亡跟謀殺勾連在一起。對萊維納斯來說，我們是以一

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Ibid., p. 27.

⁶⁸ Ibid., p. 84.



種更加深刻的、某種意義上是先天的方式，把死亡作為虛無來接近。這種感受的動盪其自發的意向性指向毀滅 (l'aneatiment)⁶⁹ 與「我」的意願相反、痛苦相反、與死的恐怖相反，在這些「相反」中，我因為他者的痛苦、他者的死的逼近而痛苦，這就是可傷害性。⁷⁰ 他者與使「我」恐怖的死與死亡之威脅無所關連。「起初他者不是事實，不是障礙，也不會威脅我至死」。⁷¹ 在謀殺中毀滅的運動因此就有一種純粹相對的意義，如同通向世界內部被嘗試的否定之極限的通道一樣。事實上，這一運動把我們引向一個我們無法言說的狀態，這一狀態甚至不是存在，亦即那不可能的虛無的反題。⁷²

伍、作為希望與無限

透過非在此在結構中之死亡對我的撼動，亦即在不安中回應他人之死。這樣的回應有什麼意義呢？如果自我之死其目的在於指出此在之本真態度，那麼，作為比自我之死更為優先的他者之死，其所能帶來的究竟為何？儘管萊維納斯曾在《從存在到存在者》中提到在突破存在的僵局之後，將有可能得到救贖與朝向新的可能。但他並沒有特別的解釋這個可能性的來源。而直到《上帝、死亡與時間》時才逐一的說明這種救贖究竟如

⁶⁹ Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini: Essai sur l'Extériorité*: Martinus Nijhoff, 1971, p. 221.

⁷⁰ 港道隆著，張杰、李永華譯，《列維納斯—法外的思想》，石家庄市：河北教育出版社，2002，頁 211。

⁷¹ 前揭書，頁 120。

⁷² Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini: Essai sur l'Extériorité*: Martinus Nijhoff, 1971, p. 221.



何可能。

他者作為救贖，可以分別就兩個部件來討論，分別來自康德與布洛赫。萊維納斯從前者那裡得到關於非在存在內的希望；在後者，他得到了「烏托邦」的概念。希望，在他之後的理論中是用來指向「不曾來到的未來」；而烏托邦除了削去死亡的鋒芒，其用途在於開啟「非-場所」(non-lieu) 這一議題。

在萊維納斯對康德的閱讀中，他看到「希望」這一主題，有著通向一種希望的世界。在那之中有著富有涵義之希望的特殊動機。而那是由死亡所規定的生存中所開啟的，在這一存在的史詩中，有著一些並不進入到這一史詩中，一些並不歸結為存在的意謂。這一希望不可能有理論的答案，但它是一種特殊的動機。⁷³ 萊維納斯認為康德透過「希望」，想像一種時間之外的可能性，但那不是一種時間的綿延之外，不是存在著的之外。也不是原始時間的衍生。而是理性的希望，就好像在有限的時間中展開了原始性的另一個維度，它並不是對有限時間的揭穿，它具有一種與有限時間或無限時間不一樣的意義。這一絕望之希望的意義並不破壞死亡之虛無；它是給予死亡另一種意義，與從存在的虛無中抽取出不一樣的意義。這一希望不是用來回答一種倖存下去的需要。⁷⁴

在這裡，萊維納斯所謂的「希望」非這個詞彙的通俗意義，即在時間中的等待，而是一種不服從於任何知識與真知的希望。

⁷³ Emmanuel Lévinas, *Dieu, la Mort et le Temps* : Paris, Éditions Grasset & fasquelle, 1993, p. 71.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 74.



這是一種關係，時間與死亡在與它的關係中有另一種意義。⁷⁵ 這種可能在於，萊維納斯認為康德不是從本質自存 (constus essendi) 與從存有學的歷險中演繹出「希望」這概念——就好像在精神與理性中，有一種不是存在事實的東西。他認為那就像康德所講的：美德與幸福之間調和的理性化希望，那是一種超驗的希望。那種希望並非存在於時間的維度中。好像人類的理性可以無窮無盡的取決於存在，也可以無窮無盡地服務於存在。如果是這樣的談法，那就接近海德格的此在，在此在的存在中，所有的一切都關係到它的存在。在這裡，在存在中的堅韌不拔服務於一種理性，一種苛求美德與幸福之間某種協調的理性，幸福、美德或責任，都不意味著存在物對其存在的依靠，也不由存在物對其存在的這種依靠來確定。理性的希望就好像意義在一個純粹虛無的範圍中的一種異乎尋常的朝向。它不是在時間之外、在以之存在之外的一種時間綻出。⁷⁶ 前面所談的以未知作為存在結構之外，現在我們可以發現，這種存在以外，它的意義即指向希望。

然而，這種希望除了不確定的可能性之外還有任何功能嗎？是否因此它減低了死亡的威脅？萊維納斯並沒有宣稱指向未來這件事等同於消除死亡的張力。在《整體與無限》中，他指出：

對於死亡，它從彼岸威脅我；而這種他異性，恰恰做為絕對的他異性，在一種邪惡的意圖中或在一種正義的審判中

⁷⁵ Ibid., p. 75.

⁷⁶ Ibid., p. 79.



擊中我。死亡的寂靜並不使他人消失，相反，它處於一種對敵意的意識之中；並恰恰如此，它仍然使得對他人的呼喚、對他人的友愛和他人的療救成為可能。⁷⁷

這種療癒的可能來自於對「烏托邦」這一概念的思考。在這方式底下死亡在其具體狀態中並不歸結為存在之純粹否定。在布洛赫的哲學中，存在與世界只有從屬性的意義，從屬於人的解放、擺脫束縛、獲得拯救。這存有學有著倫理的結構！⁷⁸假如某些東西可以被拯救下來，那麼死亡就失去了其鋒芒。⁷⁹這是因為在一個完成的、成功的、沒有憂鬱的世界中成為各人的方式——是這一點奪走了死亡的鋒芒。自我是在人類不再與世界相對立的一個世界之光明中的自我。那時，死亡不能夠影響人，因為人類已經離開了個體。在那裡，占統治的將是一種存在，它就是幸福。⁸⁰它的來源是從希望的概念發展過來的，如果希望的意義代表一種純粹的未來，亦即被理解為尚未發生之事、理解為沒有任何方式發生之事，甚至連計畫的輪廓都沒有。在那之中歷史裡的世界是未完成的，連所謂的存在也尚未存在。⁸¹作為實現尚未存在之事的希望就是烏托邦意義的未來。那是對一個尚且於已陌生、尚且為存在本身 (Dass-sein) 的人類主體的希望——即純粹的存在事實，在歷史性的世界中的人的真實

⁷⁷ Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini: Essai sur l'Extériorité*: Martinus Nijhoff, 1971, p. 222.

⁷⁸ Emmanuel Lévinas, *Dieu, la Mort et le Temps*: Paris, Éditions Grasset & fasquelle, 1993, p.103.

⁷⁹ Ibid., p. 103.

⁸⁰ Ibid., p. 118.

⁸¹ Ibid., p. 103.



性。⁸² 就萊維納斯所理解的布洛赫，那種終結被稱為烏托邦。在那之中實踐 (praxis) 是可能的，但不是因為歷史的終結，而是由於這一終結的烏托邦式的希望。⁸³ 然而烏托邦一詞不是代表某種虛無縹緲嗎？如果烏托邦指的是尚未存在，那麼它是否等同於虛無？在萊維納斯的閱讀底下，他認為在布洛赫那裡，烏托邦的虛無不等於死亡的虛無。在這意義底下不是死亡打開了本真的未來，而是相反，在本真的未來中讓死亡應該被理解。⁸⁴

這種理解，已經是倒轉了的。非像海德格是以死亡來思考時間，他是從時間設想死亡。這是萊維納斯認為從布洛赫的烏托邦主義概說中抽取出來的邀請之一。從另一方面，這種烏托邦主義中，他的出發點是對被賦予感受的意義提出疑問，而這感受不是指其他各種不同類型的感受，而是專指對死亡的迎接。布洛赫所指的意義是對一個受挫的作品的感覺，做為一種遺憾的憂鬱。萊維納斯認為布洛赫在談的方式突出的問題是：「在鄰人的逼近中由死亡提出的問題」，⁸⁵ 萊維納斯將其指向我對他者之死的責任的倫理問題。

這個責任便從我作為倖存者的負罪感，轉變成謀殺者的恐懼感。在《整體與無限》中，他人的顯現，主要透露的是「你不得謀殺」這樣的命令。而那所暗示的，即他者之死來自於我

⁸² Ibid., p. 114.

⁸³ Ibid., p. 103.

⁸⁴ Ibid., p. 114.

⁸⁵ Ibid., p. 112.



的謀殺。⁸⁶ 《整體與無限》中他指出：

死亡所回溯其上的謀殺，揭示出一個殘酷的、卻在人類關係範圍內的世界。意志，已經是背叛和自身異化，但是它延遲這種背叛；它奔向死亡，但那總是在未來的死亡；它暴露給死亡，但並不立即如此；它有時間為他人而在，並因此有時間重新發現意義，儘管有死亡。⁸⁷

威脅在迫近中觸動我；在威脅如此觸動著我的方式底下，棲居著威脅對我的拷問以及害怕的本質。一種與這樣一個時刻的關係，這一時刻的非比尋常之處並不在於它處在虛無或再生的門檻處，而是在於這樣的事實：在生命中，它是任何可能性的不可能性——是一種完全的被動性所帶來的衝擊；與這種被動性相比，感性的那種轉為主動性的被動性只是對被動性的相去甚遠的模仿。為我的存在感到害怕是我與死亡的關係，這種害怕因此就不是對虛無的害怕，而是對暴力的害怕。⁸⁸ 正是這種為他人之死的害怕喚醒了做為人的良知。在這種良知底下，萊維納斯肯認在愛的名義下，所有偉大的愛人都希望跟隨他人一道赴死。這些人創造了生命和死亡之光。在這種對他人之愛底下或許就能在一種真實地觸摸我們的死亡中脫去我們的我。而萊維納斯認為因此，死亡便失去了它對人的傷害。⁸⁹

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini: Essai sur l'Extériorité*: Martinus Nijhoff, 1971, p. 225.

⁸⁸ Ibid., p. 224.

⁸⁹ 參閱高宣揚主編，《法蘭西思想評論》（第三卷），上海：同濟大學出版社，



參考文獻

列維納斯 (Emmanuel Levinas) 著，余中先譯，《上帝、死亡和時間》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1997。

港道隆著，張杰、李永華譯，《列維納斯—法外的思想》，石家庄市，河北教育出版社，2002。

德穆·莫倫 (Dermot Moran) 著，蔡錚雲譯《現象學導論》，台北：桂冠，2005。

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

汪堂家，〈對海德格和列維納斯的死亡概念的比較分析〉，《列維納斯的世紀或他者的命運》”杭州列維納斯國際學術研討會”論文集，楊大春主編，新華書店，河北：2008，頁 269-278。

尚杰，〈死亡現象學〉，《列維納斯的世紀或他者的命運》”杭州列維納斯國際學術研討會”論文集，楊大春主編，新華書店，河北：2008，頁 47-55。

龔卓軍，〈列維納斯論死亡〉，《法蘭西思想評論》(第三卷)，高宣揚主編，上海：同濟大學出版社，江蘇：2008，頁 206-223。



Emmanuel Lévinas, *De l'Existence A l'Existant*: Librairie Philosophique, 1963.

Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini: Essai sur l'Extériorité*: Martinus Nijhoff, 1971.

Emmanuel Lévinas, *Dieu, la Mort et le Temps* : Éditions Grasset & fasquelle, 1993.

Emmanuel Levinas, *On Thinking-of-the-Other entre nous*,
Translated by Michael B. Smith and Barbara Harshav, New
York: Columbia University Press, 1998.

Martin Heidegger, *Being and Time*, Translated by Joan Stambaugh:
State University of New York press, 1996.



Abstract

The concept of "death" has a privilege in Heidegger's phenomenology. Through the analysis of fundamental ontology, made Dasein which as man away from average life and into authentic attitude. In this attitude that revealed the characteristic of mineness, and found "being – toward-death" as destiny of existent in the anxiety, finally discover the true of Being. The contribution of Heidegger is brilliant, however, is his analysis exhaust all the meaning of death? At least in the perspective of Levinas-- the successor of Heidegger, what Heidegger has done is not the end, but the new beginning. This beginning is not only for the concept of "death", but also for the phenomenology of Other that Levinas wanted to establish. Against the way that Heidegger explain the death with mineness, in Levinas' opinion that the only thing we can know is the death of other, my death is not really come. Similarly, therefore, the way to explore the death is not comprehension through "anxiety", but through the "fear of letting others die alone" to highlight its meaning. This is not the way back to pre-Heideggerian and the ignorance about death, on the contrary, it is through this to arouse my responsibility to the other. Under this responsibility, the other is not that Heidegger called Mit-sein, but as the other with alterity. The emotion that want not let the other die alone is not a general meaning about feeling, it advance meaning is to show the future and openness. And this article is to present this turn point of thought, and the fruitful meaning about "death" in Levinas' thought.

Keywords: Levinas, Heidegger, death, ethic, other

