

## 列維納斯的分離概念

王心運\*

摘 要

本論文的目的在於討論列維納斯於《整體與無限》裡所描述的「分離」(separation)概念。一般認為分離概念既非具備自己屬性的存在者，也非具自己內涵的概念，如無限、超越等等。分離只不過是從屬於對象的某種關係描述。但若我們以列維納斯哲學的整體脈絡看來，分離實在表明主體從基礎存在論至倫理學中間的重要運動。本論文試圖從列維納斯早期對 *ilya* 的討論，確定「逃離」(escape)為主體向著倫理學運動的基本動機，而後「分離」作為承續此動機的中間階段。由「分離」所產生的空間是形上學運動的可能場域，它是由「逃離」存在與回應「他人」的兩個基本動機所碰撞出的運動場域。此時，形上學是做為基礎存在論至倫理學間的過渡階段。而後「超越」與「取代」等等才能成為後期倫理學的主題。本論文將要闡述的即為此「逃離—分離—超越」，或「基礎存在論—形上學—倫理學」三階段中的分離運動。

關鍵字：分離、逃離、實顯、*ilya*、倫理學

【收稿】2008/08/29；【接受刊登】2009/01/06

---

\*高雄醫學大學醫學系助理教授

## 列維納斯的分離概念\*

王心運

列維納斯第一本鉅著《整體與無限》裡共分四個主要部分。打開本書目錄，我們可以看到「分離」(separation)概念其實是散布在各個部分的大小標題裡。例如，第一部分 B 段的「分離與言說」、D 段的「分離與絕對者」、以及第二部分 A 段「作為生活的分離」等等均包含了不少相關論述。當然我們還可以找到另外一些小標題。似乎，至少在量上看來，分離無論如何都該是個重要的概念。但是，至少在筆者所接觸關於列維納斯的研究著作裡，卻鮮少對「分離」進行單獨處理：似乎分離只是泛泛的哲學術語，它所依附的是其它真正的實詞，類似「無限」(infinity)、「超越」(transcendence)、「內在性」(interiority)等等其它概念。如此自來，分離似乎只是它們之間的某種關係的描述。分離在這裡面，就像一種距離，只能說它很高很高，但卻說不出距離到底有多高一樣——因為距離總是某物之間的距離，而距離本身則是被某物，或是有其本質內涵的概念所決定。但是，距離本身難道就沒有曲折的內涵嗎？以下的本文想要做個嘗試，即透過文本的分析，試著瞭解看看，分離到底是什麼樣的概念？分離的意義又是什麼？以及，分離在列維納斯的哲學裡所扮演的角色又該如何？

---

\* 這篇論文的完成得歸功於兩位匿名審查人無私的建言。

爲了回答以上問題，本文將包括以下幾節來進行論述：1. 分離與「形式邏輯」(formal logic)<sup>1</sup>。本節討論分離的意義以及分離的「邏輯」，雖然它與形式邏輯的想法是完全不同的。我們可以試著將分離表示爲某種「形上運動的場域」(與形式邏輯構成其它知識基礎是不同的)，而所分離的「存在者」<sup>2</sup>不僅在這個場域的運動中，也在這個分離的場域裡決定自身。2. Il y a 與原素——失眠的覺醒與享受的阻礙。在這節中我們透過列維納斯早期的 il y a 概念，對比於中期《整體與無限》一書中原素(element)概念，尋求兩者間的關連。事實上，早期 il y a 的概念經由此關聯，表明它於經濟學各個階段仍是作爲主體逃離存在論的基本動機。3. 享受(enjoyment)、感受性(sensibility)與精神自我主義(psychism)——無神論的完成。在本節中我們將研究於《整體與無限》中，存在者逐次於存在分離出來的階段，它們包括享受、原素與感受性所形成孤獨的內在性生活。這個生活是自己自足與天真無慮的生

<sup>1</sup> 「所有被列維納斯稱爲形式邏輯的東西，都從根源處受到質疑。」(Derrida 2005: 100)這是採用德希達的用語。因此，在以下的用法裡，我們將以形式邏輯概稱列維納斯所反對的西方哲學一般(對希臘思想而言，希伯萊哲學其實是個異質的它者)。如果邏輯本意代表一種言說的話，形式邏輯泛指從古希臘的太一，到海德格的基礎存在論所表示的整體性思考等等。希望在這不要被誤解爲僅僅針對英美分析邏輯之類的想法。

<sup>2</sup> 「存在」的法文有兩種可能的表達：être(Being)與 exister(existence)，而「存在者」亦有相應的兩個表達：étant(being)與 existant(existent)。exister-existant(存在-存在者)是列維納斯用來翻譯德文(尤其是海德格的用法) Sein-Seiendes 的用法(Levinas 1987: 44)。雖屬不同詞源，但列維納斯也有在同一句子裡混用 Being 與 existant 的情形。(Levinas 1969: 42)在中文裡，有些譯者會將 existence 譯成「實存」，而 existant 譯爲「實存者」。但如此一來，將切斷列維納斯以 existence 翻譯德文 Sein 的初衷，並且將 existence 譯成實存是太過於受到海德格術語的影響。事實上，列維納斯想將 existence 回復到傳統形上學的用法。此外，於「整體與無限」的德文翻譯本裡，也直接用 Sein 翻譯 être 與 exister 而不做區別。依此之故，針對列維納斯的用法，在本文中也不做區別，亦即以「存在」來翻譯 Sein、être 以及 exister，而以「存在者」翻譯 Seiendes、étant 與 existant。

活。其次，4. 分離是無限的發生。就在無神論者的無慮生活中，仍潛伏著不安的因素。它們造成兩種處理的可能：爲了暫時忘卻 *il y a* 所帶來的不安，分離的存在者繼續發展經濟學(economy)的方式以確保享受的安全無虞；或者，經由無限的發生，以向著他人的倫理學作爲最後的出路。最後，我們以將簡短的結論結束本文。

## 壹、分離與形式邏輯

「分離」概念似乎預設「什麼」與「什麼」之間的分開，產生了距離。例如在《整體與無限》中提到種種不同「對象」之間的分離可能性，像「內在性(interiority)與外在性(exteriority)的分離」、「自我與上帝的分離」(Levinas 1969: 48)、「概念(idea)與概念內容(ideatum)的分離」(Levinas 1969: 49)、「同者(the same)與它者(the other)的分離」(Levinas 1969: 53)等等。除此之外，分離似乎也表明由於某種距離所產生的空間<sup>3</sup>，並在此空間下，現象彼此間的關係才能被正確的描述。例如享受與內在性、無限的發生等等<sup>4</sup>。的確，分離的確是由此距離，或是間距所產生的，但是這個距離、或者是在此距離所屬的空間本身又是什麼？而距離的產生又是爲了什麼因素？此外，「對象」在這分離所形成的「空間」裡，並不代表它們就是擁有自足

---

<sup>3</sup> 在這藉由「空間」一詞，希望能著重在事件彼間能夠發生關係的場所，著重在事件(event)與關係(relation)，不管它們間的關係是同質還是異質，是形式還是超越。因此，超越的關係也可描述發生於某個場域內他人的事件，即使它可以是「無關係的關係」。當然，場域也暗示著某種空間性，特別涉及到「內在」與「外在」的區別時。但不能以客觀對象性的意識所處的空間性來理解。<sup>4</sup>此外還有出現在其它脈絡裡，例如：分離阻止整體的形成(Levinas 1969: 35)、超越與分離的描述(Levinas 1969: 35)、分離的自同者所造成的精神自我主義(Levinas 1969: 53-55)、意向性與分離的關係(Levinas 1969: 122)等等。

同一性的個體。它們，例如說對「同者」與「它者」的理解，是不能自「外」於距離外而擁有獨立屬性的個體，因為「內」與「外」的區別絕對不是由對象的表面界限所決定的。似乎，分離是這樣的一種發生(或運動)，它產生距離，而界限又是由距離本身所劃分的。

以上的說明不應讓我們產生以下誤解，認為分離的空間(或多層次的距離所在之場域)是平順與同質的(homogeneous)。事實上，當我們理解列維納斯他者(the Other)的概念時，我們必然已附帶思考、甚至置身於此分離的運動即其所發生的空間裡；甚至，他者是內含於此距離的。我們或可稱此空間為「分離空間」，雖然與「分離空間」不同的同質性空間也不是什麼單純的空間——它們是列維納斯極力反對的「整體論的」、「光照的」或「形式邏輯」的空間。例如可以思考一下什麼是我們常說的「相互主體性」(intersubjectivity)？不同的主體性是處在什麼樣的距離，依什麼樣的關係形成聯結的？胡塞爾不是以一種「類比的空間」，而它又基於「中性與可替代性的視域」這項可能性所聯結起來的嗎？重點是，這個可能性又是基於什麼理由以連結整體？或者它們早已隸屬於世界整體的理解之下，「共在」(being-with)已是「此在」(Dasein)與存在意義的視域所重疊的事實之一；而重疊的不正是彼此交會的視線，光線的聚集所在？以上是列維納斯所要反對的「光之現象學」。如果意義(或存在的意義)就是光，而現象是光所朗照之物，是自身呈現之物，那麼現象學就是光的穿透性本身。例如，意識本身不就是這種穿透性？意識並不依循規則或範疇的方式干涉事物，然僅因它的在場，或其不得不在場的場域本身，設立了並同化了它者的返回自身的運動，或是它者在意識領域裡自然地為自同者(the same)所同化的過程。可是這個過程不就是相互主體性可能的條件？相信這正是列維納斯所有工作中最為艱辛，也最難以理解的一部分。當然我們不能認

為光照的空間就因此被克服了——簡單地以一種素樸性來打敗另外一種素樸性是我們在此論爭中最難克服的。以下的嘗試應當避免落入這種素樸性。

在整體論的思維下，它者(the other)與同者對立的同時，即為同者所吸收並形成另外一種整體。我們發現，邏輯空間就是此種整體性發生的可能條件。的確，它者與同者在此光亮的邏輯空間下照亮了彼此，發現了差異，但它們又在光亮秘密的整體性思考下，彼此被聯結了起來，它者並為同者的光源處所吸收並被觀看。在這兒，平順的邏輯空間似乎是同者與它者行為之間必然會發生的決定脈絡。這也就是說，它者必須在整體背景下與同者形成對立，以保持自身的同一性，如此，整體性與形式邏輯將彼此受益。為了打破整體性的思考方式，無限的出現即是粉碎此種共謀的關係，它所依靠的即是某種非形式邏輯的分離。「無限」的想法是《整體與無限》的首要想法，而本書的「整個工作旨在呈現，與它者關係不僅是與非矛盾邏輯 (logic of contradiction)——亦即作為 A 的它者即是非 A，A 的否定——有所區別，但也與辯證的邏輯 (dialectical logic)——同者辯證地參與系統的統一性，並與它者有所調和——有所區別。」(Levinas 1969: 150) 「同者與它者同時保持它們自身在關係中，又同時從此關係消解 (absolve) 自身，維持絕對地分離著。無限的想法需要分離。」(Levinas 1969: 102) 基於這種複雜的關係，我們便不能以「分開」、「距離」等等簡單的概念來表象分離。

以下的討論即在試圖闡釋分離的「邏輯」，或以「分離的空間」<sup>5</sup>暫

---

<sup>5</sup> 空間做為分離這種運動的發生場所，同時也是同者與它者發生關係的場所。用邏輯這兩個字或可強調這種關係，因為，作為分離的場所，它並不是一種空無，而後有存在者的占據，進而互有關係；雖然它是以一種無關係的關係來發生的。

時稱之。但麻煩的是我們幾乎不太可能給這種真理予以簡單又具體的規定，尤其是「分離的空間」與「形式邏輯的空間」兩者間並非一勞永逸的截然二分，而是多層次、彼此區別又彼此接近的。尤其麻煩的是，如果第三種運動，即超越的運動，它若有另外一種空間的話，它們也是彼此有別與彼此接近的。列維納斯這樣告訴我們，「分離的運動與超越的運動並不在同一層面上」(Levinas 1969: 148)。超越的運動像是與他者面對面，面容(face)與面容相接近的那種運動，然而，「面對面既無中介，也無交融。它既無中介也無交融，既無間接性亦無直接性，這就是我們與他者的那種關係的真理，而對於這真理，傳統邏各斯永遠是不會接受的。這是個有關鮮活經驗的難以想像的真理，列維納斯將不斷地回到這個真理上來。」(Derrida 2005: 99)

據此，雖然「分離的空間」並非如「形式邏輯空間」容易規定與操作，但它仍與「超越的空間」有別、仍有所差異。現在又回到了原來的問題當中：我們該如何界定如此頻繁，卻又鮮少得到解釋的分離概念？至此，若要得到整體的結構，一個外部的分析將會極有助益。我們可以從《整體與無限》整本著作的架構出發：第一部分具有勾勒整體結構的性質，包括將來會出現的一切主題。其中，無限、超越與分離是纏繞在一起概念，這似乎預示分離將是無限發生的要求之一。第二部分是內在性與經濟學的分析，其中生活做為一種分離，包括著勞動、居住等等主題。第三部分及以後的結論將出現以他者之面容為主題的倫理內涵。倘若我們進一步放大到列維納斯整體思想階段來看<sup>6</sup>，「分離」的主題應是屬於「形上學取代基礎存在論」的階段，也是

<sup>6</sup>列維納斯的思想大致上可分為三個階段：第一階段是從論文〈論逃離〉(1935)，《從存在到存在者》(1947a)，以及《時間與他者》(1947b)。Il y a 式的存在之惡是本期的主題，或可稱為「批判存在論」的階段。第二階段以《整體與無限》(1961)為主。處理由無限粉碎整體論的主題，此階段或可稱為「形

「批判存在論」與「倫理學」的中間階段。這就給了我們分析方法的一種暗示：分離的運動，似乎是作為存在者從 *il y a* 逃離(escape)，並朝向倫理學做為其出口的中間階段。或者，「逃離—分離—超越」的主題分別意謂著「從 *il y a* 的無名狀態中的覺醒(批判存在論)—向著無限的渴望(形上學取代基礎存在論)—朝向他人的倫理學(倫理學)」的運動；其中 *il y a* 作為某種「不得不存在」，因而無出路之封閉性(Levinas 2001:60; 2006: 72)，與他人在無限中發生的外在性，剛好做為列維納斯從克服存在論，進而邁向倫理學的兩個動力來源。而分離的運動承接著又混合著這兩項主題，將格外顯地複雜與難解。但基本上，我們可以將分離表示為一種「形上運動的場域」。這個運動從 *il y a* 內的「自我消失…到了存在本身」(Levinas 2001:53; 2006: 63)，而後經由實顯的過程形成內在性的主體。分離的主體一方面依舊擺脫不了 *il y a* 的威脅，但也因為它分離的可能性，渴望著無限；同時無限也需要著分離。同時，對分離的內在主體而言，由無限所暗示的形上學主題，亦即超越的主題，同時是種渴望，又是種遺忘。

對於分離作為中間的運動，我們可由列維納斯對「享受」的討論得到具體地証實，因為享受正是邁向孤獨的精神主體之第一步，並藉此確信分離的發生：「享受之人保留在內在性裡，確信他的分離，也可對他如是的現象性一無所知。無知的可能性並不表因於較低層次的意識，但它是分離的代價。分離是參與性的破裂，是從無限的想法所引申出來的」。(Levinas 1969: 180) 在享受中有分離的發生，看來，分離似乎是某種 *il y a* 的克服：「從 *il y a* 的恐懼釋放出來顯示在享受的滿足裡。空間的虛空並非絕對的間距，絕對地外在的存在也非能由它而

---

上學取代基礎存在論」的階段。第三階段以《別於存在或本質之外》為主。重拾第一階段的主題，他者是在 *Il y a* 彼岸的善。此階段可稱為「倫理學作為第一哲學」的階段(Waldenfels 1998: 221-2)。

生。這是享受與分離的模態」。(Levinas 1969: 191) 由視線(vision)代表的享受不過是對 il y a (there is)的遺忘(forgetting of the there is)，而非克服。因為在享受中，它所關心的仍是有限而非無限。(Levinas 1969: 191) 因此在享受的分離狀態中，il y a 只是被遺忘了，而非一勞永逸地擺脫了它。這與邁向無限、他人的出現所顯示的出路是完全不同的。因為，與他人的關係不可能出現在形式邏輯，或暫時遺忘了 il y a 所顯示的光之哲學裡；相反，「與他人的關係是唯一能夠克服形式邏輯(formal logic)的關係。但是，我們隨後瞭解，無限的概念需要分離，需要深刻至無神論，以至於無限能夠被遺忘。對超越的遺忘(forgetting of transcendence)並非於被分離的存在的偶然產物；遺忘的可能性是分離的必然性」。(Levinas 1969: 180-181)

因此，在以上由享受至分離的討論，不難看出分離一方面是 il y a 的克服與遺忘，另一方面也是無限或超越的遺忘與條件。看來，在列維納斯哲學裡，分離的確是做為中間且至關重要的運動而被討論著。其中，無論是同者或它者，內在性與外在性都將帶入這個運動中，或者，這就是列維納斯在《從存在到存在者》內所描述的「實顯」(hypostase)過程：「克服中性的途徑就是實顯，可以說它令比否定更強大的存在臣服於諸存在者」。(Levinas 2006: 2 第二版序言) 形上學是通過分離的空間，從 il y a 中逃脫，並渴望者他人作為倫理出路的運動。因而，分離的運動可以代表整個過程(逃離—分離—超越)的中間階段。這種運動將由以下逐漸依循著 il y a、享受、無神論與無限的解說而得到進一步的證實<sup>7</sup>。

---

<sup>7</sup> 由於本篇的目的在於分析分離運動所在的中間階段。對於 il y a 的逃離，以及邁向他人的超越運動只能有限地提及。

## 貳、Il y a 與原素(element)——失眠的覺醒與享受的阻礙

在列維納斯對 il y a 的描述裡，同樣看到 il y a 被描述為完全不同於形式邏輯的一種接近。它是我們在黑夜中所靠近的，「呈現出的是作為無人格、無主人、無所有權的場的存在，甚中否定、滅絕、虛無與肯定、創造和實體一樣，都是事件，只不過前者是無人格的事件。il y a 作為不在場的在場，它高於矛盾，涵蓋、控制了矛盾關係。從這種意義上來說，存在沒有出口。」(Levinas 2001:60; 2006: 72)正確說來，這正是列維納斯所描述的失眠(insomnia)經驗。在失眠當中，任何想要進入睡眠的動作都是徒勞無益，甚至是更為惱羞成怒的經驗；但是惱羞成怒所顯示的更是一種錯亂的關係，因為在失眠當中，想做些什麼，卻擺明著不能做些什麼的這種不可能性：il y a 的事件「本身就在於一種不可能性，就在於一種與一切可能性的對立：不可能入眠，不可能鬆弛，不可能昏睡，不可能不在場。」(Levinas 2001:62; 2006: 78)

失眠在場的不可能性裡，伴隨著覺醒(wakefulness)，這是睜大著眼睛，守候著夜晚。守夜(vigilance)是重要的，守夜的其實是黑夜本身。「覺醒是匿名的。在失眠中沒有『我』對夜的覺醒，是黑夜自身在守候。『那個』守著。在這種匿名的守夜過程中，我被徹底地裸露給了存在，我的失眠中充盈著的一切思想都被懸繫於無物。它們都無所依托。可以認為，我與其說是一個匿名思想的主體，毋寧說是它的客體。」(Levinas 2001: 63; 2006:79)然而，正是在這種覺醒的參與裡，意識進入了守夜，突進了守夜：「意識參與了這種覺醒，而恰恰是因為它只是參與其中，意識才能自己作為意識展現出來。意識是覺醒的一部分...意識提供了一處避難所，抵禦著這種我們在失眠時通過將自己非人格化而抵達的存在，這種存在不會丟失、不會出錯，亦不會被遺忘。」

(Levinas 2001: 62-63; 2006:78)

在 *il y a* 混亂的(chaos)不可能性下無路可逃，意識參與著這份黑夜的覺醒，卻預示著一處避難所在。因為，「意識是入睡的能力」(Levinas 1987: 51)，「事實上，意識即已參與了守夜。但最富其特徵的是它隨時撤出，『退』入睡眠的可能性。」(Levinas 1987: 51) 入睡的可能性為存在者的浮現提供了避難所，它是列維納斯稱為「置放」(position)的動作，是躺下並交付給一個場所的可能性；是主體的降臨，也是實顯——遭遇原素、生活自... (life from...)、享受、內在性、無神論——一連串運動的根源。但首先「成為意識，就意味著掙脫 *il y a* 的束縛，因為意識的存在(être)構成了一種主體性(subjectivity)，也因為意識是存在(existence)的主體，在某種程度上也就是存在的主宰(maîtresse de l'être)，是黑夜的籍籍無名中已然存在的名字。從某種意義上來說，畏(horror)是一種將要把意識和它的『主體性』剝離開來的運動。不是將意識平息在無意識中，而是把它推入一種『無人格的警覺』，一種『分有』(participation)中。」而「與 *il y a* 相摩擦發出的窸窣聲就是畏。」(Levinas 2001:55; 2006: 66)

以上是列維納斯早期於不同的著作中，描繪從 *il y a* 至某種無人格的分有的狀態，是「無世界的存在」狀態。在中期的著作《整體與無限》裡，相應的討論則是從享受、消化、養份、原素等等命題開始。同樣，通過享受的自同者邏輯，在它享用世界的原素當中，卻經由隱藏在原素自身內的無世界性，同樣達到這種無人格的分有狀態。對諸原素的享用即是向著內在性這種運動的不安反映：「透著空無一物的未來保證了分離：我們享受的原素總結於分離的空無一物。我寓於其內的原素面臨著夜晚。迎向我的原素之另一面並不隱蔽著『什麼』要揭示自己的『什麼』，但為恆新擊深的不在場(absence)，無存在者的存在，

僅僅無人格的什麼。...我們已在 il y a 的標題下稱示此未來其夜晚般的面向。原素擴展至 il y a。作為內在化(interiorization)的享受阻受到大地(earth)的陌然性(strangeness)。」(Levinas 1969: 142)

我們隨後會看到，即使享受是享受著世界的原素，然根本上是享受著原素的無世界性，因此阻受到大地的陌然性。享受首先來自生活對世界的享用，獲取它的養分，以得到自己自在(at home with oneself)(Levinas 1969: 147)的生活。然而享受並不首先以「物」(thing)的方式，而是以原素的方式獲取它的養份。我們沉浸在以諸原素為主的「周遭」(medium)裡。原素偏佈於空間、空氣、大地裡，也在巷弄與街道上。「航員使用著大海與風，即是支配了諸原素，但航員並不因此將它們轉換成某物。他保持原素的不確定性(indetermination)，雖然它們是受支配於精確的、可知可學的法則下。原素不具備容納它的諸形式(forms)；它是無形式的內容(content)。或甚至它是單面的：大海的表面、田野的表面、風切面...它以獨有的面向擴展它自己—在一種深度...原素擴展直至大地與天空並在那消失。『沒什麼結束，也沒什麼開始』」(Levinas 1969: 131)。就像海浪、呼吸與光芒，說不出它們有什麼來源：它們來自於空無一物，它們顯現，但卻沒有什麼「東西」可以顯現。看與呼吸已是一種享受，然享受的是世界的無世界性，是寓於原素的世界。原素的無來歷、不確定的性質，正是分離存在者的內在性中最不安的因素。

因此，意識順著享受、消化它者的方式走向內在性，但在最內在的深處受到了原素的阻礙。原素拒絕同者的消化，它反而是對飢餓的反消化。這是享受朝向內在性的某種精神自我主體時的不確定性。就在內在性的絕對封閉當中，由原素的這種不確定性，重新打開了內在性的出口，必須有個向外的通路。以上所述即是分離的邏輯——它是

這種反消化的邏輯，內在性與外在性並非簡單的對立或彼此辨証地成立。我們可以在諸多《整體與無限》的文脈裡，看到類似的描述。

由 *il y a* 走向無世界性的內容，以及由享受的內在性出發，阻受原素的不確定性，是兩種不同的方向，但它們將同樣走到「無人格的分有」這種狀態。對列維納斯而言，由置放而來的主體降臨只停留在覺醒的階段，意識因而「有」一個基礎，「有」一個場所(Levinas 2001:67; 2006: 85)，但在這個場所仍無世界、仍無意識具體內容的存在可言。或者，它就是上述「無人格的分有」狀態。早期列維納斯「批判性存在論」階段，的確是以 *il y a* 的面向來描寫此「無人格的分有狀態」。在《整體與無限》裡，則由不同的方向，從享用原素的享受性的內在化的運動，來達到「無人格的分有狀態」。其中共同的關聯性則是由「原素」這個主題串連起來的。當我們在《整體與無限》分析享受、原素等主題時，*Il y a* 事實上透過原素的不確定性，多重地體現在實顯的各個階段中，它制衡實顯各種表面上的可能分離，於各階段裡一直重覆與提醒 *il y a* 沒有出路的這種不可能性。

## 參、享受、感受性與精神主義的自我——無神論的完成

### 一、享受與孤獨：

由意識沉睡所置放的位置即使表示主體性的降臨，但這個主體仍不擁有世界。在意識覺醒的時刻，首先遭遇的則是由原素所形成的週遭。我們知道雖然 *il y a* 與原素之間具有相似的封閉性，但自我也可以以享受(enjoyment)的方式享用著原素，作為他的養份來源。類似於知覺的過程，享受“知覺”著原素：享受“看”、享受“聽”、甚至僅僅是“存在著”，就已經是種享受。但是享受對所享受的它者之狀況

一點也不關心，因為享受是在孤獨中的享受；它完全不需要它者，雖然它必須在和它者的關係中才能成立。享受實行徹底的享樂主義者的倫理(hedonist morality)：「在享受中我只絕對地為我自己。自我主義式地不需與它者有關係——我獨而不孤，純潔的自我主義者而孤單。不會對反於它者，即使它與我相遇——而是對它者完全充耳不聞，在所有溝通與所有溝通拒絕之外——像個飢餓的肚子它沒有耳朵。」

(Levinas 1969: 134)

享受的本質因此是將它者轉換為同者的運動(Levinas 1969: 140)，是自同者的邏輯；享受不像 *il y a* 的二元結構，是「存在與擁有兩部分，並屈服於擁有的重壓」(Levinas 2001:18; 2006: 21)。在遺忘了 *il y a* 的重擔之下，享受即是享受的享受，擁有也在享受的內在性下成為享受所捏造的養份：「感受地給予的東西——從中感受性供養著自己——總是滿足需求，符合自然所需。並不是在飢餓之始，而是在飢餓與營養的同時即意味著起初享受的極樂狀態。」(Levinas 1969: 136) 即使是幸福或是不幸福，這份遺忘總已是享受。在遺忘了 *il y a* 的享受裡，是個不存在二元論的極樂世界<sup>8</sup>；或事實上，遺忘 *il y a* 與不需要它者的狀態下，是種孤獨的享受，或享受著孤獨。「我的單一性(unicity)

<sup>8</sup> 享受之所以為享受，是因其遺忘 *il y a* 的可能性，亦即分離的可能性。*Il y a* 即是「存在一般」(being in general) (Levinas 2006: 62)，它的基本結構包含著「存在的單純動作」和「擁有」二部分，就現象學的「光之哲學」看來，就是意向性的「意向行為」(noesis)與「意向對象」(noema)的關係，或就「存在論」方式看來，它是「實顯」的過程。享受屬於感受性，而感受性在列維納斯哲學有著特殊的位置。一方面感受性被視為一種「質料」(Hyle)式的給出，因而突破意向性的「二元結構」；但另一方面，感受性(起碼還在《整體與無限》階段)仍不是逃離 *il y a* 的最終解脫。雖然如此，至少在享受裡，它是不關心「飢餓」與「營養」間的二元性的。但是，若享受裡不存在著二元性，毋寧說在享受的真誠性裡，二元性是被遺忘與忽視的。享受裡原素的出現一直是享受裡的不安因素，而提點著 *il y a* 的重新出現。理解這中間的曲折是非常困難，但又是必須的。

表明了分離。嚴格意義上的分離即是孤獨，而享受——幸福或不幸福——即是孤立(isolation)。」(Levinas 1969: 117) 在這個孤立裡，享受在邏輯上完完全全是種荒謬的結構，它不在任何種與類的概念之下，「是真正幸福的自我主義...它的自我滿足正好該歸功於與它者的關係。」(Levinas 1969: 118) 在享受對 *il y a* 的遺忘裡，脫離了 *il y a* 「完全不能再做些什麼」的這種不可能性——沉睡脫離 *il y a* 瘋狂的不可能性，但沉睡同時也是這種遺忘的可能性；沉睡也是一種享受的內在秘密，是自我的內在秘密。

但是，享受的孤獨不需要某個原初自我作為享受的承載者，而且享受也完全不是一種心理狀態。「事實上自我並非享受的承載者。這兒有完全不一樣的『意向』結構。自我是感覺的真正濃縮、漩渦的中心，它盤旋與糾纏的運動是在享受中所描繪出來的。」(Levinas 1969: 118) 孤獨的自我是這漩渦的內在性，它的獨特性並不像艾菲爾塔或蒙娜麗莎的畫像的那種獨特性，它不能歸納在任何種類之下。它獨立於個體與一般的對立性。拒絕概念、拒絕形式邏輯是自我的孤獨邏輯，就是自我的內在性。

因而，同者與它者並非在對立的關係之中，同者也不是承擔著享受之可能性的自我。同者的消化是無差異的運動，是由名詞而漫延的動詞。同者造成的無差異並不是因其背後具備的光照、整體性的形式邏輯以消除差異；同者只是將各種差異性顯示為荒謬的、無所謂的結構，並消化任何意向活動中「質性」(quality)與「質料」(material)間可能的平行距離。它消化了距離，因而捏造了形式邏輯的差異——享受處在與它者的關係中，然不需要它者。可是，正因享受如此荒謬的邏輯，卻在另一方向上造就了分離的運動與分離的距離...孤獨即是這種距離的表達：它不僅表達距離，它就是這種距離。「在孤獨的享受——

或享受的孤獨——中所完成整體性的斷裂是完全的。」(Levinas 1969: 119) 因為整體性邏輯對飢餓的胃而言是不真誠的邏輯，因而，在真誠性上它是與整體性邏輯有距離與斷裂的。孤獨是真誠的，而分離也是真誠的。唯有在真誠分離的基礎上，整體性才有可能破裂，才有可能迎接真正的他者。「拒絕概念在自我的情況下並非僅是它存在的面向之一，而是它所有的內容——自我即內在性。拒絕概念撞見了存在者，並拒絕存在者進入內在性的面向裡。它自己自足。所以自我就是整體性在其中斷裂的方式，這具體完全地導至絕對他者的現前。自我即是卓越的孤獨。自我的秘密確保了整體的不連續性。」(Levinas 1969: 118)

## 二、感受性(sensibility)：

如同之前的描述，享受是對原素的享用，也是孤獨的享受。自我的內在性自己自足，是個獨立與有限的存在者。對享受的孤獨者而言，「滿足」(contentment)是它必定的形式，是作為「毋需無限者之有限者」的必定形式。有限者的界限(畢竟不是無限的)，或有限者所處的空間並不是由空間本身的區隔組成的(這預設了某些同質性)，因為，如此一來，有限者將具有內與外、前與後的兩個面向。那麼，思想將能不斷地踰越這個界限，擴張它的視域。相對於此，有限者的界限則是由「滿足」的領域所組成的。「感受性摸到了背面而毋需向正面質疑；這正是在滿足裡所發生的事情。」(Levinas 1969: 135) 對感受性的東西而言，感受滿足於享受的世界本身，但對思想而言，這個世界卻是不足的。我們毋需認為感受與思想經驗著相同的世界，或任何有重覆著的東西。事實上，它們不夠成相同的背面。或者，就像之前我們對分離概念大致的描述一樣，分離並不是在同質性空間裡分離兩種不同的存在物。

這對思想是不可想像的，因為思想本身並不夠真誠(sincerity)與率直。這兒的真誠與率直意謂著飢餓的胃對食物的單純滿足，一種真誠的意向性。其實，思想的可能性早已立基於存在者真誠的分離與有限性上。而「感受性扮演存在者最根本的分離——分離與獨立的存在者」(Levinas 1969: 138)，就是因為感受性是真誠的。

在《整體與無限》裡有許多不同的概念，如享受、原素、感受性、分離、有限者等等，列維納斯以極具象徵性的手法，將彼此聯結起來，塑造一幅整體意向出來。但是，身為讀者的我們，卻很難以同樣的手法將他這種思想再重新描繪出來。如果我們不要陷於拙劣的重覆與模仿列維納斯的話語的話，似乎比較可能以較為結構性的方式來看待這些概念的聯結。例如，以列維納斯論證的結構性看來，感受性類似「看」與「被看者」之間的眼睛，因此，或許感受性就像介於享受與原素間以「感知」它們的器官，或消化與滿足著的胃。

但是即使如此，卻不能將原素看做被享受的「對象」，彷彿原素對於享受就像個在它之外的它者似的。如在第二段的描述，享受可以先遺忘 *il y a* 的窒息與封閉性，先不明瞭原素的無世界性時，原素可以以有限性的方式來影響感受性。此時「這面對的是感受性，是享受的一種方式…。我們以原素的享受所描述的感受性，它並不屬於思想的秩序，而是感覺的秩序，也就是說，感情性的領域。自我的自我主義在這兒搏動著。人們認不得這個感質(sensible quality)，人們經驗它：樹葉的綠、夕陽的紅。對象以其有限性(finitude)滿足我，不需無限的背景在我面前顯現。毋需無限者的有限者只有在滿足下才是可能的。作為滿足的有限者就是感受性。」(Levinas 1969: 135) 原素以其滿足感受性的方式是阻礙了無限的東西，因為「原素將我們與無限分離」(Levinas 1969: 132)。感受性以滿足的方式處於純粹感質(quality)中，

毋需無限的背景，也毋需承載者，感受性就是享受(Levinas 1969: 136)，就是分離的存在者的存在。我們在感受性的討論裡看到，分離作為一種可能的距離與運動的發生，與存在者本身是密不可分的。存在者如果真正做為「存在者」，不再在存在的整體視域下被觀看的話，這必須仰賴分離的運動，而且改變存在／存在者本身的二元關係。

### 三、精神自我主義(psychism)與無神論(atheism)：

這種分離存在者的內在生活是列維納斯稱之為「精神自我」的生活。精神自我並不是過著一種反省存在的生活，相反，它本身就是一種存在方式(a way of being)，或對抗著整體性的生活方式(Levinas 1969: 54)。它也擁有本己的時間：「只有當每個存在者擁有自己的時間，也就是說，它的內在性，也只有當每個時間都不可能吸收進普遍的時間裡，分離才是最完全的。」(Levinas 1969: 57) 整體性發生在寫歷史的人的手裡，發生在劫後餘生者的手裡；時間也照著普遍歷史而發展。內在性的生活對歷史學家而言「『什麼都不是』、『只是思想』，不外乎是思想。在歷史學家的時間性裡，內在性是非存在(non-being)。」(Levinas 1969: 55) 對普遍歷史而言，個人的生與死不過是像點一般的瞬間，勉強在寫歷史人的手裡找到一點位置。相對於此，因為對抗整體性的分離，「內在性是他出生與死亡的本真可能性，它的意義並非可由歷史所窮盡。在整體性在其中自行建構的歷史時間之外，內在性設立不同的秩序...必定從虛無中生起，分離的存在者，他的出生與絕對起點，是件歷史上荒謬的事件。同樣荒謬的是意志(will)的活動，在歷史性的連續性的每一時刻裡，讓新的起源綻出。如此的吊詭將由精神自我主義所克服。」(Levinas 1969: 55-56)

克服的途徑就在於精神自我的另外一種秩序。但是，這並不意謂精神自我是創立另外一種秩序的主體、絕對的起點或自我(cogito)。精神自我其實就是「另外」一種秩序，就是時間的不連續性，就是分離的可能性。但我們既不能把這可能性當成某種事實，也不能把它當成某個原因，因為分離就是在以上邏輯之外的可能性。對形上學者而言，很樂意將自我劃為絕對的起點與原因，也很願意將不能在意識內清楚呈現的可知，歸因於無意識(unconscious)的無知；無意識是時間的先行者，是結果的原因，是時間與因果序列不確定的一部分，是漫延的整體性思維。另外一方面，無知在精神自我的內在性中的確有其基礎，但與無意識的無知處在不同的秩序。「無知在精神自我的內在性中有其基礎，在享受中它有其正向意義。被囚禁的存在者，對其囚禁一無所知，因而在家地自己自足。成立幻覺的能力——如果那真的是幻覺的話——也成立了分離。」(Levinas 1969: 55)在分離裡顯示被分離的存在者有其自己的命運。

在家自己自足的存在者，他不需它者，並且可以在上帝的思想之外獨自生活。因此分離的存在者是個無神論者。「靈魂(soul)——精神自我的面向，分離的完成——在本性上是無神論的。我們是這樣理解無神論立場的：它在我們對神性的否定或肯定之前。」(Levinas 1969: 58)無神論者的生活是享受的——不管幸福或不幸福——它在本質上就是純真、不受良心譴責的狀態；或者，不受任何質疑的自由。就好像舒適的在家狀態，是自己自足又自由自在的，即使在生活中遭遇困頓，最後仍要像奧德塞一樣踏上永恆的返鄉之旅；像意向性終歸要回到意向對象，以尋求最後安慰與滿足。家總是個天真而自足的烏托邦、靈魂，或柏拉圖回憶裡的理型世界。

至此，經由享受、感受性、內在性、精神自我以及最後的無神論者，我們描述了存在者從整體論式的存在分離的方式，它們是純真與不受質疑的幸福狀態。即使有多種不同的概念穿插在不同的段落中，但是所有概念不過在表達同樣的東西——分離的距離：「自我、無神論的、自己自足的、被分離的、幸福的、被創造的——這些都是同義字。」(Levinas 1969: 148) 它們以另外一種秩序，處於形式邏輯或是思想以外，完成了最後的分離。但是，分離的存在者的天真幸福狀態不是很不牢靠的嗎？列維納斯不是也預示過，在家的狀態其實不也是對囚禁的一種無知狀態嗎？到底是什麼樣的事件能夠干擾到天真無邪的狀態，造成我們不安的因素呢？不安又起於何處呢？分離的運動似乎還未完成；它終將以直線的方式一致性地貫徹下去，抑或分離的運動終將走向自己的分離，邁向另一個開放性呢？

### 肆、分離是無限的發生

列維納斯是以同者與它者的關係作為分離論題之開端的。同者並不是與它者在簡單的形式邏輯或是對立關係中，而是「同者與它者同時保持它們自身在關係中，又同時從此關係消解 (absolve) 自身，維持絕對地分離著。無限的想法需要分離。我們已設想分離是最終極的存在結構，是它最本己的無限性的發生。」(Levinas 1969: 102) 分離是存在最終的結構，即是從享受、感受性至自己自足的無神論者的生活。由此看來，一個自在而無邪的內在生活應該是令人所嚮往的終極存在吧！然而，列維納斯的分析顯然不只於此，因為如是最終存在結構似乎應該只是另外一項運動，無限發生的起點。那麼，我們目前要探問的是，這中間到底發生了什麼？分離在兩者間又代表了什麼？看

來，分離的運動似乎正介於最終的存在結構(即無神論的內在生活)與無限之間，或者，從另外一個更好的角度看來，由內在性的內在與無限各自發生了分離的運動。分離的運動不僅形成中間的距離，也是兩邊各自讓距離成爲距離的運動。

這兩邊的運動分別是由有限者(內在性)的兩類不安因素，以及無限者所發出的盈溢所接近與分離的運動。

享受以享用原素而完成無神論的分離，感受性即是這個精神自我的狀態。感受性並非一種抽象的步驟，而是在家自足的、具體而原生的存在。但是，「在感受性自身且完全與思想無關的同時，不確定性宣告了自己，類似永恆、不可先思的原素之古老性被丟進了問題裡；原素作爲它者令感受性不安，而感受性欲將原素佔爲己有，因此它在駐留中行使聚集。」(Levinas 1969: 137) 原素令感受性不安，正是因爲不確定與非恆定的性質。分離的自我以延遲享受的方式，以勞動先聚集養分，獲取一個居所，來確保享受的持續。這是列維納斯在《整體與無限》第二部分後面幾章所進行的分析，它們是存在者的經濟學<sup>9</sup>——這是分離的存在者以佔爲己有的方式來解決第一種的不安。第二種的不安也是由原素來的。在享受享用原素的同時，原素的不確定性、沒有來源與不具承載者的性質明白宣示了它與 *il y a* 的深刻關聯——恆新摯深的不在場(absence)，無存在者的存在，僅僅無人格的“什麼”。(Levinas 1969: 142) 享用的內在幸福狀態爲 *il y a* 不可避免的“去存在”所穿透，爲 *il y a* 不得不存在的荒謬同質性所歸納：原素的 *il y a* 性質在享用的同時宣示爲一絕對的它者，無面容與人稱的它者，而且是分離不了的它者。由享受與感受性所造成的內在性所表象的分

---

<sup>9</sup> 因限於篇幅，我們並不對這一部分進行分析。

離對 *ilya* 言不過是種幻像，是內在性對 *ilya* 忘卻的暫時分離。可是 *ilya* 是這種強制的力量：它使得分離成爲不可能，它就是這種不可能性。*Ily a* 是在內在性幸福狀態下所強制執行的不可能性，是在每個「向來我屬」(Jemeinigkeit)的行動裡所直接置入的無人格、無面容的絕對它者。

由 *ily a* 而來的是窒息與無出路，是分離的不可能性。逃離 *ily a* 是列維納斯哲學的基本動機之一。但是，另一個更爲強大多的動機則是由他人面容的介入而來。面容給予的是比能接受的還要多得多的內容，是由他人而來的置放；這是兩種不同的方向。

「置放」(或入睡)雖然提供了內在性的避難所，但是內在性的分離與置放的動作仍屬於不同層次：我們可以區分爲「無神論的主體」與「置放的主體」。享用著諸原素的享受是不斷地將它者消化成同者的內在化過程，它絕然與外在性斷裂，而且是根據「分離」模式的斷裂。內在性的分離希望在世界內容裡取得居所，取得客觀與穩定的生活，經由享受的延遲與交換的可能，客觀地行使經濟生活。但這仍不外是抵禦著 *ily a* 的絕望反映之一而以。但與此同時，無神論者也因此開放並朝向無限的一個契機。我們對形成內在性的這種分離運動的描寫即是對這種內在不安的描寫，它完全不需要他者，並完成於無神論。但也由於無神論內在的不安，從 *ily a* 逃離的絕望，更激發了渴望外在性的相反運動。這個相反的運動是無限的發生、是對「無神論主體」的超越、是「對置放主體」超出置放能力以外的盈溢充實、是由他人而來的置放、是由倫理學而反轉的主體。

因此，無神論的主體渴望超越，而置放的主體渴望被反轉。「分離的運動與超越的運動並不在同一層面上。」分離最終指向超越，而超越最終得指向倫理學的反轉——超越需要分離的運動，但反轉需要

的則是完全不同的發生。至此，我們看到分離是逃離與超越的中間運動。至於超越的倫理學部分，我們就不在本文內討論了。

## 伍、結論

整體論哲學被稱為「存在論」(ontology)，也是光照的哲學。存在即是光線，在它之下，存在者成為可被理解的對象。存在論即是將它者指向同者的運動，它要求著自由。光線表示一種「中性的」思想，它不對存在者的狀態多所規定，而讓存在者自行呈現與綻出。同時，光照的哲學不肯放棄對於另外一面陰影的追索，它是追尋「起源的」一種方式來為自己的現狀尋求解釋。列維納斯反對的即是以上整體論的、中性的以及起源論式的思想，我們在分離的概念中看到了以上的反對。整體論裡有同樣的邏輯，同樣的時間與同樣的命運。中性論的思考只能被證成與證偽，卻不能受到責難，而起源論式的思考是不真誠的思考，它們不能滿足飢餓的肚子。分離的想法可視為另一種發生與接近的準備，它是無限的發生。唯有在無限發生下，才能從整體性讓出一個空間給予分離的存在者，才開出一條逃離存在的出路。

(Levinas 1969: 104) 對分離的存在者而言，一扇向著外在性的門總是同時打開與閉鎖的(Levinas 1969: 194)，我們已在 *il y a*、無世界性、原素、享受等等現象中描述了以上多重的分離現象，它們就是本文所要描述的分離的運動，並且是未來超越及反轉運動的必要條件——這是有關倫理學的事情，有關他者的發生；它們指向的將是由無助的面容所要述說的故事。

### 參考文獻

李瑞華譯(2006)。《列維納斯》(Colin Davis)。南京：江蘇人民出版社。

杜小真(1994)。《勒維納斯》。台北：遠流出版公司。

張杰、李勇華譯(2002)。《列維納斯—法外的思想》(港道隆)。石家  
庄：河北教育出版社。

Charms, D.(1986). *Der Schlaf narrt einen Menschen*, in H. Bender,  
*Erzaehlungen aus hundert Jahren*. Frankfurt am Main: S.  
Fischer Verlag.

Derrida, J.(2005). *Violence and Metaphysics*, in C. Katz and L. Trout,  
*Emmanuel Levinas-Critical Assessments of Leading  
Philosophers*. Vol. I. Tr. Alan Bass, New York: Routledge.  
中譯見《書寫與差異》，張寧譯。台北：麥田出版社，  
2007。

Esterbauer, R.(1992). *Transzendenz-“Relation”*. Wien: Passagen Verlag.

Heidegger, M.(1996). *Being and Time*. Albany: State University of New  
York Press.

- Huizing, K.(1988). *Das Sein und der Ander: Levinas' Auseinandersetzung mit Heidegger*. Frankfurt am Main: Atheuauums Monographien Philosophie.
- Levinas, E.(1969). *Totality and Infinity: An Essay on Exiteriority*. Trans. by A. Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levinas, E. (1982). *Ethics and Infinity*. Trans. by R. A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levinas, E. (1987). *Time and the Other*. Trans. by R. A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levinas, E. (1993). *Totalität und Unendlichkeit*. Trans. by W. N. Krewani. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- Levinas, E. (1996). *Basic Philosophical Writings*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Levinas, E. (1998). *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Trans. by A. Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levinas, E. (2001). *Existence and Existents*. Trans. by A. Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levinas, E. (2003). *On Escape*. Trans. by B. Bergo. Stanford: Stanford University Press.
- Levinas, E. (2006). 《從存在到存在者》，吳蕙儀譯。南京：江蘇人民出版社。

Katz, C. and Trout, L.(2005). *Emmanuel Levinas: Critical Assessments of Leading Philosophers*. Vol. 1. *Levinas, Phenomenology and his Critics*. Edited by Katz, C. and Trout, L.. London and New York: Routledge.

Peperzak, A. T.(1993). *To the Other*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press.

Peperzak, A. T. (1997). *Beyond-The Philosophy of Emmanuel Levinas*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

Waldenfels, B.(1998). *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

## The Separation Concept in Levinas

*Shin-yun Wang*

### *Abstract*

This essay aims at a discussion on separation conception which Levinas has in his book *Totality and Infinity* specified. In general, the separation would not be considered as one independent entity, or something which possesses his own attributes; it simply denotes some relationships which subordinate themselves to the several separated objects. But, considering this from the point of view of the whole contexts in the philosophy of Levinas, the separation actually signifies one important movement in which the subject moves itself from fundamental ontology to ethics. In the first part of this essay, through the reflection on *il y a*, we can confirm that escape denotes one first important motivation of moving away from ontology. Bearing such motivation and attracted by the second important motive from the Other, the separation could eventually build some “metaphysical space or distance”, in which the movement of metaphysics becomes first possible. So as the metaphysics denotes the transitional phase between fundamental ontology and ethics, this essay will try to show the separation having concretize the transitional movement from the escape in the first phase to the movement of transcendence and substitution in the late phase of Levinas philosophy.

Key Word: separation 、 escape 、 hypostase 、 *il y a* 、 ethics