

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

人獸之間：喬伊斯的動物觀(2/2) 研究成果報告(完整版)

計畫類別：個別型
計畫編號：NSC 94-2411-H-003-008-
執行期間：94年08月01日至95年09月30日
執行單位：國立臺灣師範大學英語學系(所)

計畫主持人：梁孫傑

計畫參與人員：碩士班研究生-兼任助理：楊志偉、謝育昀

處理方式：本計畫可公開查詢

中華民國 96 年 12 月 08 日

狗臉的歲/水月：列維納斯與動物¹

The Face of a Dog: Levinas and the Animal

梁孫傑

摘要

法國哲學家列維納斯以人本關懷著稱於世，強調我們對他者無條件的歡迎接納，在二十世紀的倫理學研究上產生舉足輕重的深遠影響。本論文擬就列維納斯的倫理主張為理論依循指標，探索動物是否有可能成為列維納斯倫理思維中所悅納的異己。列氏將其倫理哲學設定在人與人的關係上，在先天上就已將動物排拒在待客之道之外，但他在〈一條狗的名字，或是自然權利〉裡，卻聲稱一條他在集中營裡邂逅的狗是「納粹德國最後一位康德的追隨者」，又和他的倫理觀有所杆格齟齬。本論文從列氏的主要倫理概念著手，簡介待客之道、他者、面貌、語言對人類和對動物有不同程度的適用性，致使他的倫理思想在動物問題上會產生嚴重的雙重標準，而列氏的解決之道是藉用文學象徵手法，在這些人類和動物互動的事件裡，營造出動物所象徵的文化意涵，然而意義一旦得以彰顯，動物被賦與的象徵功能立刻自動消散，人還是人，狗還是狗，各自歸回其位。動物和人類之間不可逾越的鴻溝其實是列氏對納粹親身經驗和嚴肅思考的結果。假如人類是動物的話，那納粹的暴行都可解釋成生物演化過程中自然的一環。但基於這樣的邏輯卻讓列維納斯的倫理觀不得不架構在物種階級體系的必然性上，也因此對列維納斯而言，動物稱不上是我們的客人。

關鍵詞：動物（animal），列維納斯（Levinas），倫理（ethics），他者（the Other），面貌（face），待客之道（hospitality），生存韌性（conatus essendi），階級體系（hierarchy），納粹（Nazi），尤利西斯（Ulysses），狗（dog），巴比（Bobby）

西元 2000 年 2 月，在丹麥哥本哈根的熵活特（Trapholt）現代藝術博物館展出一項頗富爭議的藝術作品。展示會場擺有十台盛著清水的家用果汁機，裡頭各有一條活生生的金魚。每台果汁機都接有電源，現場展覽說明標示著，參觀者可自由按下攪拌按鈕。在兩台果汁機被按下按鈕之後，輿論界原本緊繃的情緒立刻爆發開來，動物保育人士和相關組織相繼強烈譴責抗議，直到主辦單位拔掉插頭為止。麥爾（Peter Meyer）是該博物館館長，遭丹麥警方罰鍰二千克朗（約合

¹ 本文為國科會研究計畫（93-2411-H-003-049）部分成果之一。特此感謝《中外文學》兩位匿名審查教授詳細指正論文疏漏與缺失，並提供寶貴的修正意見和思考方向，作者謹此致謝。

新台幣一萬一千元)。但事情到此並沒告一段落。麥爾不僅拒絕繳交罰款，而且提出上訴。在 2003 年 5 月，法官判決麥爾勝訴，原因是金魚在「人道」而且「立即」的情況下「無痛苦的」死亡。兩天審訊期間，也有動物學家和果汁機製造商應訊出庭作證，他們以其專業知識判斷金魚在果汁機啓動的那一秒鐘內馬上斃命。²

在展覽會結束後不久，美國 CNN 網站舉辦民意調查鼓勵民眾上網投票就該事件表達意見，結果顯示有百分之七十二的民眾認為該項展覽「絕非藝術作品」。後現代動物藝術評論家貝克 (Steve Baker) 抨擊 CNN 上網民眾選擇以藝術和非藝術的界線為藉口來規避道德核心之所在，根本就是鴛鴦心態。反之，「動物藝術公義工會」(Justice for Animals Arts Guild) 的訴求和呼籲才是在「金魚事件」後大家需要正視的事實：動物「是有感知的生物，並不是被挪用來展覽或表演的一個觀念，或是沒生命的物質」(qtd. in Baker)，動物本身的權益應該超越藝術家想要表達的意圖。不過輿論並非呈現一面倒的趨勢。以《解放動物》(Animal Liberation) 享譽國際的澳洲哲學家辛格 (Peter Singer) 就提出不同的看法。他認為把金魚放置在那麼狹小的空間，並任由參觀民眾只憑一時好奇或刺激就把金魚打成肉泥，的確是虐待動物的行徑，但他也指出，「當你給予民眾去選擇要不要按下果汁機開關時，他們其實會開始去質疑人類是否擁有支配動物的權力」(qtd. in Baker)。創作該件作品的藝術家艾瓦瑞斯地 (Marco Evaristi) 宣稱，他的動機是要強迫人們「去和良心搏鬥」。³

但我們也要質疑，難道只有通過暴力才能瞭解暴力嗎？「假如邪惡是真的，為什麼不先瞭解，那才比較容易躲開啊？」(Milton 9:698-99)。撒旦透過古蛇曖昧的言語引誘夏娃偷嘗禁果。藝術家扮演主人的角色，邀請民眾參與他創作的過程，甚至把關鍵性的時刻讓渡給身為客人的陌生民眾，讓他們擁有操持生殺大權的選擇機會，他退居觀眾之間，變成客人。「園中各樣樹上的果子，你可以隨意吃，只是分別善惡樹上的果子，你不可吃」(《創世紀》2:16)。夏娃不也被賦予自由意志去做選擇嗎？藝術家到底是主人還是客人？是上帝還是撒旦？夏娃終究吃下禁果，按鈕也終於被按了下去。人類再一次證明明確有能力擁有這個世界，同時也證明擁有瞬間將這個世界摧毀的能力。假如待客之道在於虛己讓位，在於悅納異己，那藝術家是否考慮過可以允許一隻猴子或一條狗去按下開關呢？動物真的是我們讓位的對象嗎？法國哲學家列維納斯以人本關懷著稱於世，強調我們對他者無條件的歡迎接納，在二十世紀的倫理學研究上產生舉足輕重的深遠影響。本論文擬就列維納斯的倫理主張為理論依循指標，探索動物是否有可能成為列維納斯倫理思維中所悅納的異己。論文擬分成以下幾點進行討論：(1) 概述列氏倫理學要義，尤其是他者的面貌，用以區別西方傳統人道主義裡孕育出來極

² 整個事件來龍去脈主要是根據記者噶許 (Andrew Gach) 2003 年 5 月 19 日在哥本哈根的外電報導，登載於 <<http://lists. envirolink.org/pipermail/ar-news/2003/000743.html>>。其他相關資訊請參閱 James Hamilton-Paterson, <<http://www. granta.com/extracts/2040>> ; <<http://www.baseboard.net/forums/showthread/t-7577.html>> ; 以及 <<http://badgersandfish.com/blendersandfish/>>。

³ 請參閱 <<http://www.baseboard.net/forums/showthread/t-7577.html>>。

權獨裁的自我；(2) 呈現列維納斯倫理思想對人類和動物的雙重標準，並說明由於這雙重標準所延生的倫理困境；(3) 以〈一條狗的名字，或是自然權利〉為例，闡述列氏物種階級體系的形構因素，以及動物無法與他者建立任何倫理關係的前因後果。

一、待客之道與他者的面貌

只是我告訴你們這聽道的人，你們的仇敵，要愛他！恨你們的，要待他好！詛咒你們的，要為他祝福！凌辱你們的，要為他禱告！……你們若單愛那愛你們的人，有什麼可酬謝的呢？——〈路加福音〉(6:27-32)

水中照臉，彼此相符；
人與人，心也相對。
——〈箴言〉(27: 19)

列維納斯常說，從人性面來考量，所謂的他者，他人，或是人之為他者，其實就是我的鄰居，就是我的四海弟兄，也因此待客之道就是「對他者的歡迎」(1969: 254)。但我們從實際運作層面把各種因素都考慮進來的話，在做開大門表達「歡迎」之前，我們必須確定客人的身家背景是否符合受歡迎的條件，否則就有足夠的理由在法律保障之下驅離、甚或殺害未經許可自行進入我們私有領域的陌生人。這種待客之道總有許多先天上的限制，以便可以鎖定「某些特定的他者；這些他者擁有特殊的社會地位，相對於主人的權力他們遵從某種互惠的責任，而主人則必須始終保持身為主人的掌控權」(Patton 31)。但是假如我們深究待客之道的精髓，我們不是應該傾囊相授盡己所有的付出而無怨無悔嗎？我們不是要殫精竭慮誠信以待嗎？為了善盡真正的待客之道，我要成為「為了他者的那一個」(the-one-for-the-other)。列維納斯解釋說，笛卡兒(René Descartes)的思考模式是以「我」為中心「將主體裝配組合起來」，完全無視於客人的需要和存在，但「待客之道，就是在自我內部的『為了他者的那一個』」，會將主體(或身為主人的掌控權)託付給客人全權處理，從而造成不斷的自我疏離。他進一步指出其內涵，就是「把自己口中的麵包施與他者，也能為他者捨棄自己的靈魂」(1997: 79)。⁴為了善盡待客之道，主人必須毫無條件地悅納異己，無視客人的身份、地位、族裔背景、語言文化、有無證件護照，毫無保留地做開「我的大門、我的房屋、我的家園、我的語言、我的文化、我的國家、我的民族以及我自己」(Zlomislic)。這樣才符合真正的、絕對的、毫無條件的待客之道。話雖如此，班寧頓(Geoffrey Bennington)也警告我們，因為我面對的是無可預測的未知，起初對於他者或陌生人所說的「好的」，總是可能發展成最不好最糟糕的事件，我盡到倫理本分提供

⁴列維納斯曾就此點進一步加以說明：「但是給他者麵包這件事所具有的意義不僅在於沒有『我』，也在於我違背了自己的意志，從自己這裡拿走麵包。不過違背自己的意願，從自己那裡去除自己，意味著從享受的自我滿足中去除自己，從自己的嘴裡奪取麵包」(qtd. in 張杰 75)。

食物和飲料，但登堂入室的客人卻有可能轟掉我的家園侵佔我的土地褻瀆我的歡迎（43）。雖然會有這種可能，但這正是列維納斯「倫理學作為第一哲學」的思想濫觴，也是他迥異於海德格（Martin Heidegger）的地方。

海德格是反對傳統人道主義相當具代表性的人物。他認為自柏拉圖以降，傳統西方形上學設計的人道主義都具有一個共通的特色：先確立對存在者的整體概念，再用此不容置疑的概念去規範人的本質。一方面把人歸結為生物性的本質，另一方面以人為思考中心把人視為一切生命形式的主體和掌權者（馮俊 211）。海德格將 Dasein⁵ 定義為與其存在緊緊相關連的存在者，意思是說，「Dasein 在與各種物相互關聯之際經常把最終回歸自己的可能性那樣的意義與目的的關聯拋到自己的前方……Dasein 經常關心自己的存在樣態，是提問自己的存在方式的存在者」（劉文柱 165）。海德格顛覆西方形上學長期以來對人道主義種種的命定和設計，解脫人的桎梏，並由此產生出來人「存在於這世界之中」（in-der-Welt-sein）要作為存在真理的發現者，更深入去思考人的本質（劉文柱 160；cf. 馮俊 210-12）。海德格反對人道主義並非他主張「非人道」或是要貶抑人的尊嚴，而是傳統人道主義「把人的人道放得不夠高」（qtd. in 馮俊 212）。

然而列維納斯在許多文章和場合中卻認為海德格的人道主義「還是不夠高」，其中最顯著的例證就是他對 Dasein 的抨擊。這個德文複合名詞是由地方副詞 da（there）和 be 動詞原形 sein（to be）兩字組構而成，字面上的意義為「存在於那裡」，列維納斯於是說，「海德格的 Dasein……從來不覺得奇怪，因為他**存在於那裡**，正說明他佔據了別人的地方」（qtd. in Turner；筆者粗體）。雖然只是短短幾句話，但列維納斯不僅表達出他對 Dasein 強烈的不滿，⁶更精確地指出倫理作為第一哲學的三個基本重要概念：存在、空間（地方）和他者（別人）。所謂倫理，就是要漠視自己生物性的存在，超越掠奪空間的慾望，完完全全迎向他者。自我肯定（self-affirmation）是生物性存在的關鍵條件，它不僅將抽象的概念投射到自我然後單調的一再重覆「我是我」，而且進一步強化「我和所處世界之間實質的關係」（Levinas 1969: 37）。就海德格的觀點而言，這個實質的關係意味著世界被我打開，世界向著我展開，也就是他所說的，Dasein 即是「展開/光亮」（Lichtung）。德文 Lichtung 是翻譯自法文的 clairière（林間空地），意思是指

⁵ 一般翻譯成「存有」，但這樣的語意無法傳達列維納斯所要強調的空間性，故保留原文。

⁶ 除了在哲學上的歧異外，列維納斯在情感上對海德格和納粹政權的關係一直無法釋懷。1933年7月納粹黨掌控德國政府全局，希特勒政權誕生，展開獨裁體制，對內肅清猶太人，對外積極侵略。在此期間海德格任職弗萊堡大學校長。當時德國情勢不管在社會上那個階層幾乎完全被納粹所滲透吸收，包括海德格的就任校長「也是納粹的一項工作」。二次大戰後，海德格和他的親友極力隱瞞他參與納粹政府的往事，但紙包不住火，事實真相在海德格生前就被揭露出來，各種著述和論爭紛紛出籠，一直延燒到上世紀末九〇年代（劉文柱 212-27）。列維納斯雖然對海德格在學術上的非凡成就一直給予相當崇高的敬意，但卻始終認為在納粹政府底下工作是海德格一生無法抹滅的污點。他說：「承認我對海德格的仰慕，常常使我感到羞愧。我們都知道海德格 1933年的事情，即使那一段時間很短，即使他的許多有地位的學生都忘了這段歷史。而於我，那是不能忘記的。那時，人做什麼都行，但就是不能當希特勒份子！……人們可以原諒許多德國人，但有的德國人很難讓人原諒。海德格就難以讓人原諒」（qtd. in 杜小真 9-10）。

在森林中開闢出來的一塊空地，同時也影射 Licht（光）的含意。⁷但是就列維納斯而言，這塊空地正是我強佔別人（他者）的位置，而「光」雖然常常象徵積極進取的精神，也有可能太過強烈明亮變成障人眼目的工具。⁸列維納斯說，這個世界對我而言既陌生又充滿敵意，但我必須在此逗留寄居，而「我對抗這個世界的他者的方式在於我的寄居，在於以自在如居家（chez soi）的存在方式來達到自我肯定」（1969: 37）。我的存在就是在這個世界上找到一個地方以及一個家。所謂的「自在如居家」並不是指涉一個密閉侷限的空間，而是一個我可以開展能力（je peut）的地域，我可以自由走動，隨意攫取任何事物，在此地域裡，凡無法為我所理解掌握，凡我所不能納入這個以「同一」（le Même）為基準考量範圍內的，就把他驅逐出我家園之外成為他者。就這樣，「所有事物都任我支配，甚至是星辰……萬事萬物都屬於我，都為我所理解掌握（“tout est compris”）」（37-38）。列維納斯用 comprendre 這個動詞，強烈表達他對西方思想上思想以「拿取、佔用」（prendre）為生物性「巧取豪奪」的生存本質。在追尋知識的過程中，「理解」（Auffassen）長期以來一直都是「掌握」（Fassen）的意義，所謂的「理智活動或思辨意志」，其實就是攫取某物佔為已有的智力活動，也因此列維納斯說，「知識作為一種洞察力、觀念和理解，指涉出攫取的動作；這個隱喻應該就表面意義來解釋」（1989: 76）。這種以自我為生存目標的生物性存在方式，正是列維納斯倫理學所要超越的。列維納斯將他者看成是位「陌生人」，遊走於我之外的他者，他可能會騷擾我在家的安寧，而我對他卻毫無制約的能力。雖然我對這位陌生人一無所知，但我們之間可以產生一種既非融洽和諧，也不是爭鬥齟齬的關係，主要所憑藉的就是語言和面貌。

列維納斯明確指出，我要瞭解趨近絕對他者必須以語言為媒介，而這種語言的本質是詢問（interpellation），也可說是呼求（vocative）。不管我是說，我不可能向他說什麼；或是認為他罹患可怕的傳染病，我最好避而遠之；又或是宣稱他的罪狀和死刑，這些都是我召喚他者的方式，而他者也已在這些負面的表達方式裡被保有和承認（1969: 69）。因著詢問和呼求，他者向我述說；我必須淨空我之為我的一切構成要素，超越「我能」的界線範疇來悅納絕對他者，建立起和他者的倫理關係（51）。在我的衷心歡迎下，他者向我述說的話語即是列維納斯所謂的教誨（teaching）。威修格羅德（Edith Wyschogrod）據此認為「對列維納斯而言，待客之道興起於語言，待客之道以語言方式興起」（¶11）。這種教誨不同於

⁷ 有關 Lichtung 的詳細討論，請參閱 Sheehen (10-12) 和 Bridges。

⁸ 在諸多列維納斯用來譬喻存在狀態如黑夜般恐怖的例子裡，「光」也是其中之一。他說，夜晚也會以不同形式出現在白晝中，海市蜃樓是光的傑作，是「那種不真實的、虛構的城市，事實和存在者撞擊著我們，就好像它們不再組成一個世界似的，就好像它們是在它們一團糟的生存中浮沈一樣」，列氏又以莫泊桑（Maupassant）故事為例，說明他的角色呈現出來的平靜和微笑，常常會給讀者帶來恐怖的感覺，因為這種平靜和微笑「是滲透到了那種光線所揭示其物質形式的背後……這種物質性構成了生存的黑暗背景」（1988: 59-60）。也請參閱列維納斯，〈光〉，《生存與生存者》（46-51）。有關本論文《生存與生存者》（*Existence and Existents*）的中文翻譯，大部分援引顧建光和張樂天合譯的《生存與生存者》（台北：遠流，1990），但為配合論文情境會做部分文字上的調整。

蘇格拉底的問答方式 (maieutics)，意圖將原本潛藏在內部的觀念 (假如有的話) 提引到意識層面；他者的教誨卻是來自於絕對的外部，讓我多於我所能夠容納的，讓我面對他者的面貌。

何謂面貌呢？列維納斯說：「他者用以表現自己的方式超越出『我之中的他者』的觀念，我們稱之為面貌。這種方式不在於把我注視的他人顯示為主體，也不在於去陳列構成形象的總體特性。他者的面貌隨時摧毀並滿溢出他留下給我的可塑的形象」(1969: 50-51)。⁹所謂「我之中的他者」，舉例來說，如同胡賽爾 (Edmund Husserl) 現象學裡的「第二自我」(alter ego) 或是布伯 (Martin Buber) 的「你」(thou) 的概念，列維納斯認為這兩者本質上都是臣屬於我，都是「同一」霸權勢力的延伸和變身，充分顯示恐怖的 *il y a* 存在狀態。雖然 *il y a* 在語意上等同於德文的 *es gibt* (或是英文的 *there is*)，但和海德格「慷慨施予」的哲學內涵大相逕庭，是個沒有主體也沒有客體的非及物狀態，只有無盡的黑夜和可怕的回歸，勾勒出人類生存的恐怖狀態。這種存在是以暴力為基礎來塑造平靜和諧的假象，他的面貌「如同被加工的橡皮模板」(杜小真 43)，是在固定僵化情境下發展出來一成不變的形象。反觀我和他者的倫理關係，卻是建立在兩者之間的相異性上。我面對面注視他者時，他者即透過「裸露的」(naked) 面貌向我開放。面貌不帶有任何預設立場，剝離所有既存 (政治、文化、社會等) 意識型態，從我內部「滿溢」而出，「在教誨的非暴力及物性中，面貌的主顯於焉產生」(1969: 51)。相對於 *il y a* 恐怖的非及物情境，他者的面貌靈光乍現般向我展現，如同「主顯」(epiphany)¹⁰ 降臨，在我和面貌之間建立關係。

但是主顯並非是全然愉悅的經驗。杜小真說，他者可說「是進入我房間事先不敲門的人，或者可說是進房間之前不擦淨鞋底以致弄髒地毯的人」(44)。這種不請自來的拜訪，或是說強行闖入，從而擾亂顛覆破壞瓦解既有的安適秩序和居家自在，催促我和恐怖的存在割裂，邀請我超越我、滿溢出我、自外於我。面對他者的面貌，我負有責任，我是「隸屬於他人的。我是被動性，比所有的被動性還要被動，因為我一開始就處於他人的審視之下，儘管沒有犯下任何錯誤，(主體) 做為他人的人質，在聽見他人說話之前，就服從一種命令，忠實於我還從未實行過的一種義務」(qtd. in 杜小真 45)。我服從命令，根本上是回應他者面貌的倫理召喚，因為「我把他[者]看的比我高，我稱他為『您』，而不是『你』，所以我向他人面貌的接近意味著一種升高。而在另一方面，我同時又因他的赤裸無遮而把他看成窮人、孤兒、無產者，我願意並能過為他做一切事情，我應該幫助

⁹ 中文翻譯參考杜小真的《列維納斯》(台北：遠流，1994) 43，但為配合論文情境會做部分文字上的調整。

¹⁰ 「主顯」(epiphany) 是希臘文，原意為「出現」或「彰顯」，用來指耶穌誕生受洗所彰顯的意義，但和民間慶祝「光」的誕生也有關：「顯現期是由每年的一月六日顯現日開始。顯現日源出於東正教會。他們在該日慶祝救主耶穌的誕降。同時強調耶穌受洗的意義。他們更在顯現日前夕舉行聖洗禮。顯現節的歷史較聖誕節的歷史更久，早在主後約二百年便有提及。但像聖誕節一樣，顯現節的產生相信是與當時的非基督徒冬至時慶祝光的誕生的習俗有關。到主後約三百左右，顯現期則加插紀念東方博士朝聖事蹟。到了第四世紀，東正教會十分重視顯現節，其重要性相等於復活節和聖靈降臨節」(鄭保羅)。

他，我對他負有一切責任」(杜小真 46)。

這種責任以非對稱性倫理結構為基礎。列維納斯常用窮人、孤兒、陌生人和寡婦來說明他者被剝奪的處境，基於眾生平等的悲天憫人胸懷，我對他們負有無可推卸的倫理責任，而我不(可)能期待他們有任何對稱性的回報。但假如他者向我呈現的是拷問者的面貌呢？我是否還是服從他的一切命令，當作一個自願樂意的人質凜遵絕對的被動呢？假如拷問者是納粹德國呢？列維納斯在二次大戰期間被拘禁在集中營達六年之久，「他的妻子留在法國，經多人幫助才得以平安度過戰爭年代，而他留在立陶宛的親人們則慘遭納粹殺害，幾乎無一倖免」(杜小真 11)。經歷如此慘絕人寰的災難，列維納斯仍然認為納粹擁有我必須全然臣服的面貌嗎？在列維納斯的博士論文口試中，聽眾裡曾有人提問，質疑納粹衛隊(Schutzstaffel)是否有所謂的面貌。列維納斯多年後回憶說：「雖然這是讓人疑惑不解的提問，但從我的觀點看來，它呼引『我』做出一個肯定的答案。每當此時，這都是充滿苦楚的肯定形的回答」(qtd. in 張杰 150)。雙手沾滿血腥，屠戮上千萬猶太人的納粹，按照列維納斯的倫理哲學，也是擁有面貌的。我們不禁要問，孤兒、寡婦、陌生人、外國人、甚至納粹都有面貌，那生存權利早已被人類剝削到無以復加地步的動物呢？列維納斯也認為他們擁有面貌嗎？

二、動物和生存韌性

他彎曲的手鉤住峭壁；
緊鄰太陽於孤寂之地，
青天環抱中，他挺立。
——丁尼生，〈老鷹〉¹¹

並不是把人類當成創造的主宰，而是當成和任何生命型態保有密切接觸的存在體，甚至對於星辰和動物的生命都負有責任。

——德勒茲和瓜達里，〈反伊底帕斯〉4

在討論動物的面貌之前，我們必須先看看動物是否含括在他者關懷的範疇內。列維納斯在《總體與無限》(*Totality and Infinity* 1969) 這本鉅著裡討論到他者時特別指明，「他者並不是上帝的肉體化身，但正是藉由面貌，他者得以脫離肉體羈絆，標明出上帝被啓示的高度。正是我們和他人的關係……方才給予神學觀念大家所認可獨一無二的意義。確立這項倫理上的首要事件，也就是人與人之間的關係……是這本書主要目標之一」(79)。列維納斯將倫理定位在人與人的關係上，¹²好像無視於其他萬物的存在，這也難怪路維陵(John Llewelyn)會指出，

¹¹ 中譯節錄自彭鏡禧和夏燕生合譯的版本。見〈http://neuro.ohbi.net/english_poem/the_eagle_tennyson.htm〉。

¹² 這是列維納斯倫理觀念建立的基礎，散見於他的著述裡。以下僅再舉幾個例子作為參考。對列氏而言，倫理始終意味著相遇的事實，也就是我和他者的關係(Llewelyn 17)，而在《倫理與無限》(*Ethics and Infinity* 1985)中，他說道，我和他人互動的準則必須依據我和他者之間建立的人際關係(90)。他也曾將自己的思想根源定位在「與其他人的關係」上(qtd. in Turner)。

「在列維納斯的形上學倫理思維中，『我』只能對會說話的生物負有直接責任」（241）。¹³他者的教誨怎麼有可能傳達給不會說話的礦物、植物、或動物呢？克瑞希里（Simon Critchley）卻認為列維納斯的哲學體系龐雜繁複，不能就此認定他的倫理關懷對象有所偏頗。克瑞希里舉出列氏一段有關人狗的描述作為例證：

在此的確有個無法超越的曖昧性：具有肉體的自我，這個有血有肉自我，會失去他的人身意義，在其生存韌性（conatus）和歡愉之中，自己的動物性會被肯定。正是一條狗認出來它所擁有的尤利西斯，回來掌管他的財物（1981: 79-80）。

克瑞希里指出在這段引文裡有兩大重點：我的愉悅是肯定自我為動物的依據，以及一條狗肯定尤利西斯真正身份的事實（181）。動物/狗是潛藏在我/尤利西斯人性裡面的「生存韌性」和「歡愉」，在後者迷失本性時會如黑夜明燈般來確立人類之所以為人類的必要條件。¹⁴克瑞希里稱這是一段「驚人醒目的」文字，恐怕就是如此主客異位的結論。尤利西斯返鄉的故事的確是個談論待客之道的好例子，裡面幾乎包含了列維納斯倫理哲學的許多主題，尤其是主人和客人，動物和人類錯綜複雜的關係。讓我們先回憶一下整個故事的始末，再返回克瑞希里為列氏的辯解。

尤利西斯離開家園遠赴海外參加特洛伊戰爭，戰火前後綿延十年。戰爭結束後，他在返鄉途中卻又歷盡千辛萬苦，迭遭顛簸大難，前後又歷經十年才回到家鄉。由於希臘大軍早已凱旋歸來，而尤利西斯下落不明，生死未卜，因此有些登徒子心懷不軌，在特洛伊戰後十年內以求婚為由不斷騷擾糾纏他的妻子琵涅羅琵（Penelope）。這些不請自來的陌生人不僅登堂入室大吃大喝，而且霸佔王宮以便隨時逼婚。尤利西斯回到家鄉後喬裝成乞丐投宿牧豬人猷梅爾斯（Eumaeus）家中。忠實的僕人猷梅爾斯並未能認出他是自己的國王，不過還是熱情招待這個看似落魄的乞丐。之後尤利西斯仍化裝成乞丐回到自己的王宮。雖然沒人認出他來，但那條二十年沒見的家犬阿果斯（Argos），全身上下佈滿跳蚤躺在牛驢糞便堆裡，卻立刻認出他的主人，「搖晃著他的尾巴，耳朵往後耷拉著」（Fitzgerald 319-20）。尤利西斯在僕人和兒子的協助下將所有佔宮逼婚的侵入者全數殺死。

這個故事著重的是傳統上所認定的限制性待客之道。大家必須謹守社會/文化/政治上所規範的身份地位，劃定各自活動範圍，絕不容許任何絲毫逾越的空間。若是秩序產生變化（如主客異位），其實並不足為懼，因為維繫這個階級體系的暴力（就算花上十年的光陰）總會啟動，發揮肅清他者的作用，撥亂反正，恢復原有「同一」的秩序。這簡直是列維納斯心目中標準 *il y a* 情境的恐怖翻版，更談不上悅納異己。當然，克瑞希里舉出列氏這段文字的用意不在闡述待客之道的真義，而是為動物伸張正義，從而證明列氏倫理關係並非只侷限於表面上的人與人之間，而很可能擴展到所有生物之間。許多學者（包括克瑞希里）認為阿果

¹³有關直接責任與間接責任的差別，請參閱王穎翻譯的〈倫理學與動物〉，《中外文學》32.2（2003）：18-19。

¹⁴克瑞希里在和本納斯寇尼（Robert Bernasconi）合編的《劍橋列維納斯》（*The Cambridge Companion to Levinas* 2002）的緒言中，也再次強調列氏倫理學的關懷對象也包含動物（16）。

斯這條忠心的老狗扮演他者啓發性的角色，因為他的歡迎讓尤利西斯從流浪漢/陌生人的卑微地位恢復到主人/國王的本色。這樣的結論是十分慰藉人心的，但與列維納斯的原意出入頗大。雖然克瑞希里的重點不在待客之道，但待客之道卻是談論動物問題無法迴避的他者。為因應克瑞希里的說法，我們必須先瞭解「生存韌性」這個用辭在其哲學脈絡的意義。

列維納斯這一小段文字的確是「驚人醒目」，言簡意賅，寓意深遠，包含倫理學上許多重要而且複雜的觀念，尤其是借用斯賓諾莎(Benedict de Spinoza)「生存韌性」的概念，直指他心目中動物之為動物的存在本質。斯賓諾莎在《倫理學》(*Ethica*)第三部份第六命題裡提到，「每個事物，只要它是在己存有(is in itself)，都努力(conatur)在其本質內保有自身」(171)。「生存韌性」(conatus)是 conatus essendi 的簡稱，原意為「在生存中表現出來的堅忍強韌」，引申為「每個存在的個體維持自我、賡續生命、堅忍存活下來的努力本能」(Cohen 93n6；cf. Peperzak 1996: 185n10)。¹⁵斯賓諾莎強調，宇宙內的特殊具體事物，包括廣延領域內的個別自然事物，思想領域內的個別觀念，個別情感和個別慾望等，都可稱為「有限樣態」，而其現實本質是一種「自我保存的『生存韌性』，不僅有生命的物質有這種努力，而且無生命的物質也有這種努力。努力在斯賓諾莎看來，乃是萬物內維護自身和保存自身的能動因素，他們得自於神[無限樣態]的能動力量」(洪 154-55)。「這種『生存韌性』是我們據以說明對象的延續與屬性的主要原理。一個事物越努力，它就越能自存，也就更能在己存有」(陳中和 71-72)。

列維納斯則挪用斯賓諾莎的概念來解釋我為了要維護自我的生存，捍衛自我的利益¹⁶所展現出來強韌固執、堅忍不拔的毅力。這種在傳統上被認為積極進取的人生態度卻是列維納斯強烈抨擊的靶心。他要言不煩的以「存在就是追求個人利益；本質就是分享利潤」(esse est interesse; l'essence est intéressement)來批判「生存韌性」所隱含的權力鬥爭因子(1981: 4)。法文 intéressement 的字面意義，是指在資本主義金錢掛帥的時代，資本家透過利潤分享的策略來提高自己本身的利益所得(intéressé)。列維納斯則加以引伸，認為存在(esse)積極地將所有生命個體納入同一個經濟體系，共同負有一個相同的目標，追求自身的利益(Peperzak 1996: 185n8)。「生存的利潤在利己主義上取得戲劇性的效果，大家相互爭鬥，以個人抗衡全體……戰爭是生存利潤的行為模式或演出的劇碼」(1996: 111)。除了描述這個巧取豪奪的經濟運作模式外，列維納斯有意用拉丁文的 esse

¹⁵事實上，第七命題和第八命題也與「生存韌性」的概念有關：「凡每一事物為堅守在己存有而所用之努力，無他，乃是此事物自身之本質」，「每一事物所用以堅守其在己存有的努力，並不只包含有限之時間，還包含無限之時間」(171)。有關這三個命題的中文翻譯大部分援引伍光建譯的《倫理學》(上海：商務，1929)，但為配合論文情境會做部分文字上的調整。有關 conatus essendi 的討論，請參閱 Parkinson, "Editor's Introduction" *Ethics* (Oxford: Oxford, 2000) 37-40；Michael Della Rocca, "Spinoza's Metaphysical Psychology," *The Cambridge Companion to Spinoza* (Cambridge: Cambridge UP, 1996) 192-266。Rocca 從笛卡兒的角度談奮鬥(striving)和在己存有的關連性(194-202)。斯賓諾莎的「生存韌性」，按照列維納斯的看法，直接影響到海德格的憂懼(Sorge)和黑格爾的認可(Anerkennung)等觀念(De Vries 213)。

¹⁶列維納斯討論「生存韌性」的段落散見於 *Otherwise than Being* (45), *God, Death and Time* (15, 18, 21, 22, 25)和 *Proper Names* (84, 166)。

(相當於英文的 *is*)來闡明生存的本質是自私自利並且對他者極度過敏(*allergic*)不容近身,但另一方面來說,個體和個體之間(*inter-esse*)卻又不可能絕對離群索居,全然遺世獨立,因此自我和他人處於同一空間內必然磨擦不斷鬥爭不止。珮柏查克(Adriaan T. Peperzak)指出,「*inter-esse* 是在同一系統內引發爭論的對峙狀態」(1997: 213)。在各自「生存韌性」全面自我肯定的強力壓迫下,忍耐和順服消失無影無蹤。我無法等候,也不願受苦;勝利、滿足、擁有必須立即而直接,生存的意志不能被拖延,也因此生存的本質成爲所有暴行邪惡的根源。¹⁷「生存韌性」的自我肯定,簡單說就是「這是在太陽底下的位置」這句話背後涵納的暴力動機,也難怪巴斯卡(Blaise Pascal)會認爲「這是掠奪整個世界的開端」(Levinas 1989: 82)。一言以蔽之,「生存韌性」形之於外的結果,規範達爾文「物競天擇,弱肉強食」的生物叢林法則,而其內在的本質,就是長期以來被稱爲獸性的動物性。

黑格爾在《心理現象學》(*Phenomenology of Mind*)提到掙脫「生存韌性」是十分艱鉅的工程,列維納斯因此舉出尤利西斯的例子來加以佐證黑格爾的論點。列氏在其重要論文〈他者的蹤跡〉(“The Trace of the Other”)裏曾列出兩大追尋自我的典範,一個是亞伯拉罕式義無反顧的定居他鄉,以及尤利西斯式的回歸家鄉(1986: 348)。列氏認爲後者的回歸乃是重新認同恐怖的「同一」(*le Même*),回返被幽魂佔據的 *il y a* 情境。假如仔細再讀一遍克瑞希里所引用的那段文字——「正是一條狗認出來它所擁有的尤利西斯,回來掌管他的財物」(“C’est un chien qui reconnaît comme sien Ulysse venant prendre possession de son bien” [1981: 80; 1978: 100]¹⁸; 筆者粗體)——我們不難發覺列維納斯一再使用所有格和表示「擁有」的名詞和動詞來強調重新「佔據」的旺盛企圖心,彷彿「擁有」是造就重逢相認這個事件發生的必要結構。換句話說,阿果斯並非認出自己的主人,而是嗅出尤利西斯的「生存韌性」,那份殺氣騰騰欲除他者而後快的復仇獸性,遂將之視爲自己的同類(我們要記得,阿果斯年輕的時候可是條驍勇善戰的獵犬,如今老景淒涼受人唾棄)。稍後列維納斯是這樣爲這一章節做結論的:「自我意識是返回的途徑」,尤利西斯返回自己的祖國,用虛假的外表掩飾自己。他知道如何保持虛假的身份以便周旋於眾人之間,遂行他的血腥計畫,他掩飾本身所「彰顯的意義,遂得以逃脫出動物敏銳的嗅覺」(1997: 81)。在此人狗邂逅的事件裡,「掩飾」已經再度被掩飾了。尤利西斯用乞丐掩飾自己國王的身份來逃脫眾人辨識的眼神,但面對阿果斯,他必須再度掩飾自己用以掩飾原來面目的虛假身份,並不是要藉這雙重否定來恢復自我 *il y a* 的肯定,恢復二十年前未經人事的尤利西斯,而似乎是期望動物身爲不可知的他者可以認同他因爲掩飾而「彰顯的意義」,另一個尤利西斯,「爲了他者的那一個」尤利西斯。

¹⁷珮柏查克指出:「社會的理性結構、推定計算、交涉談判、政治組織和辯證理論在型構成一種和平:他們在個體與個體之間調停和解,因爲他們限制每個利我主義的主張要求。這種和平在其和諧的當下匯集所有爭鬥的時機……綜合(*synthesis*)和同步(*synchrony*),當下和在場正是本體論的基本概念」(1997: 213)。

¹⁸第二個出版年份指的是同一作品的法文版。

但是這種浪漫的倫理情懷馬上消散地無影無蹤，阿果斯的鼻子¹⁹竟然無法嗅出他者的存在：他所迎接的是「生存韌性」被喚醒的國王尤利西斯，而不是自我消融無蹤爲了他者的乞丐尤利西斯。再敏銳的動物性也無法觸及人類的他者，遑論建立與他者的倫理關係；更有甚者，動物還會激盪人類的「生存韌性」，將我們再度拖往 *il y a* 的深淵。列維納斯說：「人類的面貌藏匿於生存韌性之後！藏匿於存在……如動物般堅持活下去的肯定的背後」（1989: 85）。果真如此，就列維納斯而言，動物只能永遠待在無止無盡的 *il y a* 黑夜裡，永遠無法超越到他者的畛域嗎？只有他人才是他者嗎？

三、「狗言」殘喘的猶太戰俘

那群猶太人一定會毀壞他[耶穌]施予意識神聖性的企圖，因爲神聖偉大的信仰不可能以糞堆爲家園。

——黑格爾，《早期神學作品》265

我們當然不能以偏蓋全，事實上列維納斯也曾有過被一條狗認可身份的類似經驗。他將事情的經過記載在一篇小短文內，標題爲〈一條狗的名字，或是自然權利〉（以下簡稱〈狗名〉）。文章前三分之二的篇幅談論狗在舊約聖經的象徵意義，以及猶太解經師對狗詮釋方法的不滿和修正，最後三分之一切入正題，回憶他在集中營邂逅一條狗的軼事。列維納斯很少有系統地如此談論動物（若是有的話，主要是指人性裏潛藏的動物性 [Llewelyn 235]），這篇回憶短文很可能是唯一的例外。艾特頓（Peter Atterton）認爲這篇短文是列氏出版作品裡「最怪異的，但也是最有趣的」文章之一，混雜著「聖經評述、奇思幻想、生平自傳和哲學思想，筆觸兼具幽默和哀戚，取悅讀者的同時又困惑讀者，最終讓他們無法確定如何在列氏的哲學脈絡中詮釋這篇論文」（51）。模稜兩可的風格筆調和似是而非的邏輯推理竟然會存在於這麼嚴謹的哲學家著作裡，深究其原因，很可能是列維納斯企圖用同一標準看待兩種在（傳統）文化認知上截然互不統屬的物種（人類和動物）所產生的自然結果。

列維納斯以戰俘的身份被拘留在集中營長達六年之久（1940-1945），按照他在〈狗名〉裡的回憶，我們應可用「非人」二字來描繪他的心路歷程。列維納斯在二次世界大戰爆發後，以俄文德文翻譯專長應徵入伍，於 1940 年在赫內

¹⁹列維納斯似乎對狗的嗅覺有相當程度的瞭解。根據費傑若（Robert Fitzgerald）翻譯的《奧德賽》（*Odyssey*）裡，有關人狗相遇的這段描述，荷馬強調的不是嗅覺，而是聽覺：「被遺棄在那兒，被蒼蠅整得半死，/老阿果斯騎著。/但當他知道他聽到/奧德賽在附近的聲音，他使盡全力/搖晃著他的尾巴，耳朵往後耷拉著」（320）。列氏將聽覺替換成嗅覺，可能是因爲狗的鼻子是所有動物裡面最靈敏的嗅覺器官，擁有一億兩千萬到兩億兩千萬的嗅覺細胞（人類約有五百萬），靈敏度估計是人類鼻子的十萬倍到百萬倍左右。他們的嗅覺範圍可以涵蓋 130 平方公尺（人類是 3 平方公尺），分辨兩百萬種不同濃度的氣味（正常人類可分辨四千種）。相關資料請參閱以下網站：（1）〈<http://www.zgxl.net/cptoday/nous/xiujue.htm>〉；（2）〈<http://www2b.abc.net.au/science/scrabblygum-old/posts/topic5450.shtm>〉；（3）〈http://www.seefido.com/html/dog_s_sense_of_smell_.htm〉。

(Rennes) 被捕。由於法國軍人的身份，受惠於日內瓦條約優待戰俘的條款，倖免於死亡，被送往集中營，平日和其他戰犯在森林中操持苦役（杜 11）。列維納斯回憶說，他們「並沒有受到虐待……與所有的法國俘虜一樣，物質上依賴於一個小包裏，精神上則依賴於信件」（qtd. in 張杰 45-46）。他們在肉體上並沒有受到凌虐，他之所以覺得過著「非人」的生活，主要來自他們被有意無意地排擠在所處社群之外，變成危險可怕的他者。他們去勞動的途中會經過當地一些村莊，雖然村民不會辱罵或虐待他們，但是「目光就是雄辯」，滔滔不絕地指控猶太人是「罪人、病原菌感染者」（張杰 45），凡此總總，「剝除掉我們人類的皮膚。我們是偽人類，一群醜陋的猿猴罷了」（2004: 48）。不論是擁有武器的士兵還是拿著鋤頭的村民或是牙牙學語的小孩，不論是恃強凌弱的高壓統治或是安撫招降的懷柔手腕，列維納斯自覺硬生生被剝掉人類的外衣，接著被迫套上動物的皮毛，連帶著語言也慘遭去勢：「我們被包裹在他們[猿猴]的物種裡；儘管他們有字彙，仍是沒有語言的生物」（2004: 48）。在此，「人類」和「動物」在傳統上所代表的相對意義已不復存在，完全是由所穿著的「衣服」（人皮或獸皮）來決定該物種的屬性。我們穿上人皮就是人類，穿上獸皮就是動物。那「我們」是什麼呢？語言似乎是僅存的辨識器，是人性唯一的身分證，用來區分人類和動物。也因此列氏深深感嘆，假若我們只能透過猴子嘰哩呱啦的「話」來述說人性，那人性還能傳達出什麼訊息呢（2004: 48-49）？在感嘆獸性/納粹橫逆而人性/戰俘失去語言之後，列維納斯緊接著提到一條狗的出現：「然後，差不多我們監禁期間過了一半左右，有好幾個禮拜，在站崗哨兵把他趕走之前，一條流浪狗進入我們的生活」（2004: 49）。換句話說，過了三年如牢籠動物般的艱辛日子後，他們和一隻自由自在享受自然所賦與的權利的動物首度會面。我們試想當時的情形，不難理解列維納斯情何以堪的窘境。語言的淪喪斷斷人性和倫理的關係，將他們推向動物悲慘的世界，不自由的囚犯生涯更進一步褫奪他們的自然權利，讓他們甚至連條狗都不如。但就在這人生最黑暗最低潮的時刻，列氏筆鋒一轉，彷彿希臘悲劇裡的機器神祇（*deus machina*），救贖之光以最卑微的姿態出現在他們面前：

有一天當我們在守衛押解下放工回來時，他向前來迎接我們這群賤民（*tourbe*）。他在集中營轄區的旱田地裡苟延殘喘活了下來。不過我們都叫他巴比，帶有異國風味的名字，喜歡的狗總會取類似的名字。他會在早上集會時出現，我們勞動回來時他也會等在那兒，跳上跳下興奮地吠叫。對他而言，毫無疑問我們是人。（2004: 49; 1976: 234）

這條狗在旱田地裡自行覓食，填飽自己的肚子，似乎也不希冀這群疲憊不堪的囚犯丟給他什麼殘羹菜餚；他準時送往迎來，熱切地用他的肢體語言表達歡迎之意，一點也不介意沒有得到「主人」什麼相對的回應（這些囚犯在槍管押解下恐怕也不便做出任何回應吧！）。戰俘沒有名字，而這條狗不僅有名字，而且是帶有「異國風味的名字」，好像意味著巴比來自另一個國度，一個他者的國度。艾特頓指出，列維納斯似乎暗示我們，巴比熱切無私的歡迎屬於倫理的向度，是面貌的主顯。因為經驗到這樣的面對面，這群人形動物隨即又恢復人的地位——「毫

無疑問我們是人」。到此為止，列維納斯的集中營經驗充滿了對人類和動物傳統看法的逆向交錯思考。人類卑劣的動物性將他們貶低為動物，但卻是動物光輝的人性讓他們再度重拾人類的尊嚴。

或許是這次的經驗，列維納斯選擇了一段和狗有關的聖經章節作為〈狗名〉討論的出發點。「你們要在我面前為聖潔的人。因此，田間被野獸撕裂牲畜的肉，你們不可吃，要丟給狗吃」(〈出埃及記〉22:31)。列維納斯用輕鬆幽默的語氣說道，聖經教訓是否太注重進入人口內的東西，而對從人口中出來的東西不那麼在意呢？還是說上帝眷顧人類，雖然知道他們習慣肉食，但田野間被野獸撕裂的肉看起來鮮血淋漓的實在有礙觀瞻，深恐人類難以下嚥，消化不良。但緊接著列氏語調突然變得沈重起來，指出這是個人吃人、狗吃狗、野獸撕裂野獸的弱肉強食的悲慘世界。野獸撕裂牲畜不過是人類在戰爭中殘暴殺戮的婉轉說詞罷了。也或許是和巴比相處的經驗，列維納斯似乎將這隻具有人性的狗看成是納粹德國統治下猶太人苦難的化身。他說：「經文後半段的這隻狗是誰呢？某個搗亂社會秩序而被冷漠以對的人嗎？是某個我們指控染上狂犬病而極力想要把他淹死的人嗎？還是某個被指派去從事最骯髒醜的工作的人（狗命一條），外面颳大風下大雨也把他留在屋外，即使是我們都不會把狗留在外面的惡劣天氣？」(2004: 47)。藉由高超的文字修辭技巧，列維納斯將猶太人歷經的苦難和犬類所受的虐待²⁰交織成他對這恐怖生存的控訴。既然狗的命運和受苦的人類緊密結合在一起，也難怪列維納斯從這頭狗想到聖經裡另外一些和人類自由解放有關的狗。他想到的經節是摩西帶領以色列人出埃及之前耶和華所行使的第十災殃：

摩西說：「耶和華這樣說：『約到半夜，我必出去巡行埃及遍地。凡在埃及地，從坐寶座的法老直到磨子後的婢女所有的長子，以及一切頭生的牲畜，都必死。埃及遍地必有大哀號；從前沒有這樣的，後來也必沒有。至於以色列中，無論是人是牲畜，沒有狗會向他們咆哮，²¹好叫你們知道耶和華是將埃及人和以色列人分別出來。』」。(〈出埃及記〉11:4-7)

撕裂心肺的哀嚎傳遍死亡的黑夜，所有埃及頭生的生物，人類或動物，沒有一個倖免於難，全部橫死於睡眠之中，而這「從前沒有這樣的，後來也必沒有」的痛

²⁰列維納斯對於受虐動物是寄予無限關懷的。在被問到我們對動物是否有義務時，他回答說，「很明顯的……倫理關懷包括全部有生命的生物。我們不願讓動物毫無必要遭受痛苦。但要以人類的倫理規範為準。舉例來說，素食主義的興起乃是將痛苦的概念移轉到動物身上。動物遭受痛苦。那是因為我們，身為人類，知道何謂痛苦我們才會有這樣的義務」(2004: 49-50)。相對於列維納斯，康德在這方面則把義務對象侷限在人類上。康德說，「因為在我們經驗裡，我們所認識的除了人類之外沒有一種生物有能力（主動或被動）執行義務，因此人類除了對其他人類外，不需對任何生物有任何義務」(qtd. in Wolfe 17)。這並不表示康德認為「動物受苦嗎？」這類的疑慮無意義，而是對於「對待非人動物好像他們沒有能力承受痛苦」這樣的倫理準則，是無法成為康德哲學架構下放諸四海皆準的通則，因為在人類是動物的前提下，我們僅憑自身經驗可知動物不可能沒有能力承受痛苦(18)。

²¹中文翻譯大致採用聯合聖經公會出版的新標點和合本(神版)，原譯文為「連狗也不敢向他們搖舌」。因為列維納斯所採用的版本是翻譯成「沒有狗會向他們咆哮」(“pas un chien n’aboiera” [1976: 233])，故略做調整。

楚哀號，有如分娩前的陣痛，即將孕育以色列人今後的自由。列維納斯說：「以色列即將要從為奴之家²²解放出來……這是人性的表徵！人的自由就是一個被解放的人的自由，他記得他的奴隸苦役，並與所有被奴役的人民結為生命共同體。一群奴隸（“[u]ne tourbe d’esclaves” [1976: 233]）會慶祝這個人類高高在上的奧秘，而『沒有狗會向他們咆哮』」（2004: 48）。雖然列維納斯在〈狗名〉裡絲毫沒有提及他們在集中營曾受到任何肉體上的虐待和折磨（事實上按照他的回憶也是沒有的），但他似乎企圖要在讀者心目中烙印出這樣的形象。他自稱他們這群猶太戰俘為「賤民」（tourbe），很明顯地呼應第十災殃裡的那群（tourbe）奴隸，好像他們都同被奴役壓迫凌虐濫刑，並承諾（或預言）所有失去自由的人民都會「結為生命共同體」，共同歡慶解放的真諦，而在一旁（也就是說，不屬於「生命共同體」）有群狗默默地見證這一切的進行。因此，我們可以再度肯定巴比的出現，將他們從非人性的動物軀殼裡解放出屬於他們的人性，其意義重大非凡，直可比擬以色列人脫離桎梏的偉大歷史事件。他們歷盡滄傷，身心飽受折磨凌辱，終於度過這段狗臉的歲月，終於可以將狗臉留在紅海的那岸，戴上人類的面貌邁向牛奶與蜜之迦南地。

四、動物和象徵

入廬垂手。——廓庵禪師，〈十牛圖〉²³

雖然列維納斯在〈狗名〉前三分之二的篇幅裡談論的都是聖經上記載的狗，不是象徵猶太人的苦難就是見證人類爭取的自由，但同時也不斷地強調，真正縈繞他心中的是頭活生生的狗，而不是詮釋學學者，也不是法國童話寓言家拉封丹（La Fontaine），更不是猶太教塔木德（Talmud）經師口中蘊含象徵意義的狗。「不過，這樣的神學夠啦！」，「不過，夠多的寓言（allegories）了！」，他似乎已經受夠了人類重思維輕生命的文化傾向：「我們讀了太多的動物寓言（fables），以致於我們還是把狗的名字當成象徵來看待……狗就是狗。原原本本的狗」（48-49）。然而弔詭的是，抱怨歸抱怨，這頭縈繞在列維納斯心中活生生的狗卻始終只見其名而不見身影。事實上，綜觀〈狗名〉前三分之二的論點推演過程，我們會發現列維納斯用隻字片語點出這頭有血有肉的動物後（似乎生恐讀者忘掉這篇文章的題旨是有關一條狗的名字），總是立即逸離正題，開始談論聖經上的

²² 「為奴之家」（the house of bondage）出現在〈申命記〉，似乎都是用來警告以色列子民要以最絕決的手段對付仇敵，以免重回奴隸的悲慘身份，如以下這段章節：「無論是離你近，離你遠，從地這邊到地那邊的神，你不可依從他，不可聽從他，眼不可顧惜他。你不可憐恤他，也不可遮蔽他，總要殺他；你先下手，然後眾民也下手，將他治死。要用石頭打死他，因為他想要勾引你離開那領你出埃及地為奴之家的耶和華——你的神」（13: 8-10; cf. 7: 7-10）。

²³ 〈十牛圖〉為宋郭庵禪師分別是十張連環圖，表示禪宗思想裏思辨法門的十大步驟，主要是敘述一個農夫起初汲汲惶惶尋找牛隻，最終開悟得道輕鬆自在的歷程。牛做為人「本來面目」的象徵，貫穿整個求道的過程。十大步驟分別為尋牛、見跡、見牛、得牛、牧牛、騎牛歸家、忘牛存人、人牛俱忘、返本還源、入廬垂手。請參閱吳汝均，〈十牛圖頌所展示的禪的實踐與終極關懷〉。

狗及其象徵意義，在字裡行間也大量採用包含狗的成語來描繪所欲象徵的事物，如「被冷漠以對的人」（“comme un chien dans un jeu de quilles” [1976: 231]；如一條在九柱遊戲裡的狗），「壞天氣」（“temps de chien” [1976: 232]；狗天氣），「黃昏」（“entre chien et loup” [1976: 232]；在狗和狼之間）等等不一而足，甚至連標題〈一條狗的名字，或是自然權利〉（“Nom d’un chien ou le droit naturel”）也帶有濃厚的象徵意味。這篇短文的譯者韓德（Seán Hand）指出，「狗的名字」在法文可表示一種輕微無害的咒罵，通常被認為是褻瀆上帝賭咒（“nom de Dieu”）的改良版（2004: 47）。我們彷彿可以看到象徵的巨流浪濤排壑漫漶文本，滾滾洪水僅見一條狗兒載浮載沈，偶而看到滔滔水面一點蹤影，但隨即又被淹沒，媲美奧登（W. H. Auden）筆下即將溺斃的伊卡魯斯（Icarus）。然而一旦巴比正式進入話題，列維納斯風格丕變，滔天巨浪剎時消失的無影無蹤，只見一條精力充沛，滿溢人性的狗佔據後三分之一的篇幅（或許還加上些許象徵性的小水漬吧）。根據路維陵的觀察，在〈狗名〉裡，只要和巴比有關的描述，列維納斯都會「試著阻止隱喻的滲透」（“keep the metaphorical at bay” [235]）。「象徵」有如獵犬，而巴比這條真實的狗則是被圍捕的獵物。環繞巴比周遭的是虎視眈眈的象徵/獵犬，隨時伺機要將獵物生吞活剝。克拉克（David Clark）也指出，列維納斯一直擔憂他在〈狗名〉的論述隨時會淪為無稽虛構的動物寓言，而更糟的是，這個寓言只是他個人多愁善感的濫情作祟而已（173）。換句話說，列維納斯憂懼巴比所展現的人性只是他個人一時理性失控做出的錯誤判斷。艾特頓提醒我們，列維納斯在他的哲學思維裡其實大部分都不很願意將動物提升到人類道德的層次，甚至對於那些所謂喪盡天良的人，他也雅不願以「人異於禽獸者幾希」的修飾法來貶抑人類總體的價值。這並不表示列維納斯漠視人類的非人性，而是對他而言，人類的非人性絕不能等同於動物性（或獸性），它們分屬於完全不同的觀念範疇，無法等量齊觀。譬如在《整體與無限》裡，他就曾說，「那兒存在著普遍性的和不具人格的獨裁，那是一種非人性的特質，但要和獸性（the brutish）有所釐清」（qtd. in Atterton 56）。納粹在二次大戰屠戮猶太人是毫無人性的作法，但我們不能說這是野獸的行為。他也曾反駁說，「人類只是動物進化的最後一環，這種說法十分普遍。我想說的正好相反，就我們和動物的關係而言，人類是個新的現象」（2004: 50）。

為什麼列維納斯要如此戒慎謹懼地將動物和人類區別開來呢？甚至連文學性的象徵意義都視為毒蛇猛獸呢？克拉克精確地指出，列維納斯基於對納粹的經驗和思考，必須小心謹慎地避開人類是由動物進化而來的生物學觀點，一方面免於倫理為生物所「污染」（動物許多行為完全逾越人類的倫理規範），另一方面生物學上「物競天擇」的鬥爭現實恐怕也難容倫理要求的責任和犧牲。列維納斯說，「生物性的存在就是要緊緊依附自己的存在。那是達爾文的觀念。動物的存在性是為生命而掙扎。為沒有倫理的生命而掙扎。這是力量的問題……[動物]生存的目的就是為了自己。然而，人類的出現——這是我整體的哲學觀——有某個東西比我生命還要重要。那就是他人的生命」（2004: 50）。假如人類是動物的話，那

許多不容於倫理規範的行為都可以從生物進化觀點找到其正當性和合法性，更恐怕會為德國納粹主義在二次大戰的罪行找到最佳的辯護口實。就在因為巴比的熱誠歡迎而讓他們又變回人類之後，列維納斯下結論說：

尤利西斯喬裝打扮從奧得賽返回家門時，認出他來的那條狗也許是我們巴比的祖先。但不是的，不是的！在那兒，他們在綺色佳和祖國。在這兒，我們哪兒也不是。這條狗是納粹德國最後一位康德的追隨者，勿需腦袋去思考放諸四海皆準的準則和趨勢。他是埃及那群狗的後裔。而且他友善的吠叫，他的動物忠誠，是從他在尼羅河畔的祖先的沈默裡孕育出來的。(49)

文章到此劃上句點。假如真實的狗叫聲傳達出友善的訊息，並不是因為列維納斯知道這是條友善的狗（「子非魚，安知魚之樂？」），而是因為他熟知聖經裡頭埃及的那群狗是（象徵）友善的。〈狗名〉/狗名終止於沈默的象徵與象徵的沈默之中。從象徵角度綜觀全文，埃及的狗似乎認可以色列人獲得自由的偉大時刻，巴比似乎把「動物」提升到人類的地位，而阿果斯似乎肯定尤利西斯真正的身份。這樣的對比若合符節絲絲入扣，在每一事件當中狗都扮演不可或缺的角色。但我們要注意的是，在這些人類和狗互動的事件裡，意義一旦得以彰顯，狗被賦與的象徵功能立刻自動消散，人還是人，狗還是狗，各自歸回其位。埃及那群狗執行神聖的任務，見證自由的誕生，但列氏同時強調，他們「沒有倫理也沒有語言理性」（2004: 48），言下之意，好像這是群上了發條的玩具狗一樣。他們執行任務，雖然無從得知為何要執行任務，畢竟，列維納斯不能免俗地說，「這就是人類朋友的真諦」（2004: 48）。至於阿果斯所認出的尤利西斯，如之前所討論的，正是納粹將「生存韌性」發揮到極致的最佳代表。克來恩（Richard Klein）就曾指出，「納粹的人生哲學……明確地將人類的努力奮鬥同化為動物本能的原動力」（*qtd. in Clark 168*）。在納粹德國將康德所標榜的「善」摧毀殆盡的同時，我們不難理解列維納斯小心翼翼地避免將巴比看成人類的理由：不論是動物充滿情感的人性，或是人類殘暴嗜殺的獸性，本質上其實都是同化思維運作下的一體兩面。假若我們將動物賦與人性，那這樣的比喻用法總會隱涵逆向的思維模式，也就是人類也可以擁有獸性，換句話說，假如我們僅僅從生物學的角度來理解人類的話，那種族歧視大可被解釋成按照自然規律所進行的「淨化人種」的工作，也可以為集中營的設立找到絕佳的理論基礎（Clark 168）。

既然列維納斯全力防堵動物和人類之間有任何互通的可能，那為何他在〈狗名〉的結尾會宣稱巴比是「納粹德國最後一位康德的追隨者」呢？這絕不是列氏自我矛盾，前言不對後語。到這裡我們應該早已習慣這是列氏在〈狗名〉相當一致的手法：在每個例子裡，狗都先被賦予人類積極正面的特色，然後再予以解除，恢復狗的本性。當然，納粹把德國人都變成動物，而這些動物裡頭碩果僅存一條狗擁護康德所提倡的道德戒律（尤其是第二戒律：「你的行動，要把你自己人身中的人性，和其他人身中的人性，在任何時候都同樣看作是目的，永遠不能只看作是手段」[*qtd. in 陳薇*])，巴比似乎完全符合康德的道德戒律，無私無我地悅

納異己，他的熱誠歡迎也不是爲了達到獲取食物所採用的手段。我們可以想見，這是對當時德國絕大的辛辣諷刺，直言納粹對人性的徹底摧殘和瓦解。文學象徵手法提供積壓情緒宣洩的出口，然而，理性冷靜的哲學思考立即將列維納斯抽離出浪漫濫情的革命語言，重新與這條狗面對面。我們怎麼知道巴比熱切的歡迎是人性自然的流露，還是像帕夫洛夫（Pavlov）實驗的那條被制約的狗一樣，只要聽到鈴聲就自動流口水呢？我們怎麼知道巴比的反應不是因爲某種生物性的刺激所產生的需要呢（Atterton 56）？巴比真的是「納粹德國最後一位康德追隨者」嗎？

能夠使意志成爲良善意志，從而實踐康德道德戒律的關鍵在於「尊重」。而尊重的前提在於將對方視爲一個具有理性的行爲主體，在道德律的保障下有能力無私公正地自由運作理性，非理性和動物性（擴大享樂減低痛苦的天性）都得臣服於這絕對的命令（categorical imperative）（Clark 187；cf. 陳薇）。但「非理性」並不適用於動物身上，因爲所謂的「非理性」是指「理性」偶爾逸出常軌（「絕對命令」）的現象；對動物而言，根本無關乎理性的有無，他們存在於理性之外，因此康德認爲人類才是道德唯一的載體：「只以理性來做判斷的話，人除了對人（自己或他人）以外沒有責任，因爲他對於任何主體的責任是他自己意志的道德約束。因此，一個有約束力的主體，首先必須是一個人；其次，他必須被當成經驗的客體，因爲他會影響他人的意志；這樣的影響只有在兩個存在的生命體之間才會發生」（qtd. in Clark 188-89）。我們很清楚可以看到，在沒有討論何謂「尊重」之前，動物早就被很「不尊重」地排拒在考慮的對象之外。動物沒有理性，自然沒有能力去感受尊重，遑論實踐尊重。巴比是頭活生生動物的事實，也就意味著他天生沒有語言、沒有理性、沒有道德、沒有尊重；即使他想追隨康德，康德也會把他摒棄在追隨者之外，甚至列維納斯也說，這頭愚蠢的動物（trop bête）²⁴根本沒有「腦袋去思考放諸四海皆準的準則和趨勢」（2004: 49）。當倫理學碰到動物的本體論，列維納斯似乎就只能撤回到以人爲本的道德戒律。

列維納斯一再強調「狗就是狗」「原原本本的狗」，但這並不表示巴比之爲狗的身份受到重視，也不表示他完全沒受到明喻、隱喻、寓言或動物寓言等人類象徵手法的污染和扭曲。克拉克特別提醒我們，情況正好相反，列維納斯以這種重覆語法（tautology）來規範巴比不能逾越他在生物學上所從屬的種類（Clark 188）。「狗=狗」的意思就是說，犬類不可能是人類，反之亦然。列氏在談論巴斯卡的名言，「『我』是可憎的」時表示，「A=A 這個堂而皇之的對等優勢，這個聰明才智和意義的原則，這個至高無上的統治權，或可稱爲隱藏在人類自我內的自由，同時也是（這麼說吧！）謙卑發端的時刻」（1989: 81）。列維納斯在此抨擊傳統人道主義偽善的一面，一方面擺出「我只是我」的平凡樸實假象，另一方面卻放縱「生存韌性」自由無度地佔據空間，攫奪權力。但曾幾何時，同樣的邏輯

²⁴法文 trop bête 意指「相當愚笨的」，原來字面意思爲「很動物」（如同余光中的名句：「今夜的天空很希臘」）。將愚蠢和動物性結合的比喻用法是一種相當「粗糙的人類中心主義表達方式」（Clark 188）。

推論現在反而成爲他賴以肯定「狗=狗」的理論基礎。列維納斯對於動物的論述，雖然用意是超越本體論的思考，但卻根基於「傳統本體神學上對於人類和動物的區分上」(Clark 180)。就如同康德處理「尊重」時先把人類和動物分開，列氏在討論之初就理所當然地把「倫理的」和「生物的」區分開來，而沒有考慮過如此作法本身是否符合倫理的要求。從人類的眼光看待動物，他們的生物性永遠高於倫理性，他們之所以是人類最好的朋友，他們之所以無條件爲人類奉獻犧牲（感人的例子不勝枚舉），恐怕是人類「萬物皆爲我有，皆爲我用」的自戀心態遮蔽了事實的真相，但也因爲這樣扭曲的動物觀讓巴比「尼羅河畔的祖先」變成一堆玩具狗，而他們在高科技時代的後裔巴比，則充其量變成評論家克拉克口中康德道德戒律的機狗複合體（Kantian cyborg）。²⁵也因此列氏認爲動物的「力量是純然的生命力」。維持個體的生命和種族的延續是動物首要和唯一的生存目的，²⁶除此無他。這樣既定的生物性在人類文化演進的過程中「剝奪掉他們的自由，他們『質疑』的能力，預料『自己的』死亡和其它死亡的能力，以及諸如推理、說話、哀悼、擁有歷史和靈魂等等的能力」(Clark 181)。同時，也剝奪掉他們的面貌。

五、動物的面貌

待客之道——假如有的話——必須，一定得，對他者開放自我；此他者不隸屬於我，不是我的主人/客人，不是我的他者，甚至不是我的鄰居或我的弟兄，或許是『動物』吧——我的確是說動物。——德希達，《宗教的行動》363

狗有面貌嗎？動物有面貌嗎？巴比擁有一張生物學上「眼耳鼻舌」俱全的臉，但他的面貌卻是映照在碎落一地的鏡片的花朵，或是在污濁翻滾的水面上的月色，似有實無；大家只是把面目難辨的鏡中花水中月當成是他的面貌罷了。列維納斯摧毀傳統形上學的概念（自我、本質、精神、意識等）一向言辭犀利，旁徵博引，然而一旦觸及有關動物的議題，他就顯得遲疑吞吐而且語帶保留，在其倫理哲學系統裡也僅零星出現在不顯著的討論裡。艾特頓推測，假如在他的作品裡（如《整體與無限》）給予動物問題更大的討論空間，那很可能會對人類的面貌造成嚴重的威脅；但假如略而不談，那我們對他者的倫理責任勢必有所缺憾，因此列維納斯選擇將動物擺在次於人類的倫理層次來考慮（51）。這樣物種位階的建立不僅反映出列氏倫理哲學本身的侷限性，但更重要的是，這種侷限性將列

²⁵克拉克的比喻（190）很明顯是反諷笛卡兒將動物視爲機器（*machinae animatae*）的看法。列維納斯在他的論文〈語言和毗鄰〉（“Language and Proximity”）曾就此看法發表他的意見：「動物是機器並不是因爲他們不知道如何多方面來使用他們的器官，而是因爲他們被囚禁在他們的[身體構造內]」（*qtd. in Atterton 54*）。

²⁶波倫（Michael Pollan）指出，「如今在美洲有五千萬條狗，而狼只有一萬隻」，其主要的原因在於狗知道唯有取悅人類才是生存之道：狗在進化的一萬年裡，狗掌握了「我們的需要和慾望，我們的情感和價值觀念，所有這些它都將其融入了它的基因，成爲他們聰明生存策略的一部份了」（王毅 4）。這種對狗的認識回應道克森（Richard Dawkin）自私基因的概念，也是達爾文進化論的延伸。

維納斯陷入頗類似 *il y a* 恐怖可怕的無止境迴返 (return) 情境。列氏在集中營受到來自高位階人類 (納粹士兵、村民) 非人的待遇，而自比為動物之前，其實心裡早已建立起物種位階上下尊卑的概念，所以才會以低於人類位階的動物來比喻自身卑下的處境。但到底動物卑下到什麼程度呢？眾所周知，人類是萬物之靈，佔據物種位階最高層。假如我們和他人的關係是建立在他者的面貌上，那我們和低下階層的動物的關係，是建立在動物他者的面貌嗎？

在一次訪談中，列維納斯被問到人類面貌和動物面貌的差別時，他回答說：「我們不能完全拒絕動物的面貌。透過面貌我們才瞭解 (譬如說) 狗。但我們會發現，這裡的優先順序不在動物，而是在人類的面貌。我們瞭解動物，動物的面貌，乃是依據 *Dasein* 而來。在狗身上面貌的現象並不是呈現其最純粹的形式。在狗身上，在動物身上，會有其他的現象。譬如說，大自然的力量是純然的生命力。用此更能勾勒狗的特色。不過狗也是有面貌的」(2004:49)。雖然列維納斯坦承狗也有面貌，但這樣面貌的成立依賴於兩項先決條件：(1) 動物的面貌取決於人類的面貌；(2) 動物的面貌不如人類的面貌來得純粹。我們可以推測，「不能完全拒絕」，表示在大部分的情況之下，我們是可以不承認的，除非有例外 (如巴比？)；也就是說，在此康德道德戒律的「絕對命令」並不適用。主要的問題並不是人類推諉責任，而是在動物本身，因為即使他們有面貌，也是不夠純粹的面貌。克拉克指出，列氏所描繪出來的面貌其實是個層次分明的階級體系，從完全的面貌、部分面貌、有點面貌、到完全缺乏面貌，由上往下一路按照潔淨純度排列，井然有序，越上面越純粹，越下面越不純粹 (179)。伍德 (David Wood) 則稱這是「生物大鎖鍊」(the great chain of being) 傳統思維的現代翻版 (131)。當然我們不能據此就驟下結論，認定動物不純粹的面貌是列維納斯人類中心主義作祟的結果，尤其是在後現代情境下，我們不可能不把混濁不潔，甚至卑污骯髒視為形構倫理關係不可或缺的元素。但是就純粹度這個議題而言，表達列維納斯的立場最清楚的例子並不是動物，而是女人，但女人會在混濁的面貌中變成動物。「女性的特質呈現一個超越面貌的面貌。被愛女人的面貌……停止表達，或應該說，它只表達出拒絕表達……在女性的面貌中，表達的純粹性已經被曖昧的肉慾情色變得混濁了。表達被顛倒成猥褻下流」(1969: 260)。混濁和不潔不僅摧毀面貌的純粹性，甚至將女人視為沒有任何責任和甚至猥褻下流的愚蠢動物：「被愛的女人……如同無法說話、沒有責任感的動物，與我對立著。被愛的女人返回無需承擔責任的嬰兒時期——這顆嬌憨的頭顱，這份青春活力，這個『有點兒愚蠢』的純真生命——她已離棄身為人的地位。面貌消褪了，它非人的、無表達的中性狀態，在模稜兩可裏，變成了動物性」(1969: 263)。²⁷在歡愛過程中，女人

²⁷女性主義學者奧立薇 (Kelly Oliver) 在談到女性戀人和父子關係時指出，在列氏倫理系統裡，父子關係是以基進的他者和同一為維繫彼此的基礎，但相對而言，女性戀人既不是基進的他者也不是同一，因為她不能算是個完全的人。我和她的關係是建立在「生殖豐饒的」(fecund) 基礎上，主要目標是孕育小孩，尤其是兒子。我和父親的關係高於我和她的關係，因為前者屬於社會性，而後者屬於私密性 (237)。就社會功用論的角度來看，女人的動物性保護男人遠離他自己的動物性，從而逃脫自然野性的束縛，順利進入社會文化的領域。她為男人孕育下一代所以父親和

沒有責任，沒有語言，沒有純粹的面貌，她先褪脫身為人的條件，變成中性，最後變成一頭動物。戀愛中的女人是卡夫卡變形記的雌性昆蟲。

列維納斯的位階體系一旦把人類和動物劃清界限之後，我們很清楚可以察覺，他的位階排序所依據的準則並非生物學的定律，而是以人類文化象徵意義作為考量標準。他說，「在狗身上，我們所喜歡的或許是他幼童般的個性。好像 (as if) 他很強壯，快活，充滿精力和生命力。另一方面，對動物而言卻也有份憐憫。狗是不會咬的狼。在狗身上有狼的痕跡……小孩子被寵愛常是因為他的動物性。他不會疑神疑鬼。他蹦蹦跳跳，他走來走去，他跑這兒跑那兒，他咬東咬西。都很快樂」(2004: 49)。我們不難把巴巴比想像成這個天真活潑的小孩子，他們幾乎擁有無分軒輊的個性，連對這個世界的反應也沒什麼差別。唯一的例外和隱憂可能就是「咬」所帶來潛藏的危機。假如小孩子是小狗的話，那讓他咬著玩兒，對許多愛犬人士而言其實是蠻有趣的消遣活動。但狗狗會長大，爪子會變得尖銳，牙齒也會磨利，咬合力道會增強到傷害破壞的程度，到那時可愛的狗就變成可怕的狼。因此小孩必須漸漸棄絕動物性進入社會，人類的社會，方能承擔與他者面對面所要負起的責任。他者的面貌是人類長大離棄「生存韌性」所面對的對象。小狗會長大，但動物永遠不會長大，他們的形象在物種階級體系裡早已定型。狗的面貌漫漶朦朧，狼的面貌不成議題，而蛇或許根本不能和面貌相提並論。動物的面貌因他們和人類的親疏遠近而有截然不同的差別。在 1986 年的列維納斯訪談會上聚集了來自艾塞克斯 (Essex) 和華芮克 (Warwick) 兩所大學的研究生，其中有人問道：「我們可以把動物當成必須歡迎的他者嗎？或者說，就倫理觀念而言，是否必須要擁有說話的可能性才能成為一張面貌？」列維納斯回答說：「我不能說在什麼時候你有權利被稱為一張『面貌』。人類的面貌是完全不同的，而且只有在這之後我們才發現動物的面貌。我不知道一條蛇是不是有面貌。我無法回答這個問題。更精密的分析是必要的」(49)。克拉克分析說，列維納斯模稜兩可地將面貌賦與狗，但卻相當簡略地間接否認蛇具有面貌的資格，充分顯示在動物問題上，列氏對現存生物的位階體系不僅以人類中心主義為規臬，而且還帶有強烈的宗教情感因素在內 (182)。假如不是古蛇引誘夏娃吃禁果，說不定蛇還是有資格擁有面貌，雖然擁有的極可能是純粹度相當低的面貌。

六、狗尾——續貂

男人、女人、小孩、狗、狼、蛇。假如這是倫理關係的階級排序，那金魚應該擺在那個階層呢？按下開關的那隻手又應該擺在那個階層呢？瓊活特博物館館長麥爾在接受記者採訪時表示，有指示牌告知參觀民眾他們可以決定金魚的

兒子得以從中發現父子之愛 (Oliver 238)。]許多女性主義學者對列維納斯大加撻伐，原因不究自明。但德希達卻從不同的角度，主張列氏的倫理哲學並非將女人擺在男人之下，而是將性別差異置於人性之下。德希達指出。我們在考慮倫理問題時，必須將他者理解成不帶有任何限定對象或是性別特徵，「假使倫理專屬於某種性別，並成為其律法和特權，那這還算倫理嗎？」(qtd. in Wolf *Zoontology* 28)。

死活，因為他們有選擇的自由，「這實在是很合乎存在主義的主張」。²⁸在另一個場合，麥爾重申他的論點，「我們有墮胎，我們也有呼吸輔助器可選擇要不要用來幫助人活下來。我們的時代已經變成可以用新的方法來決定生死。這件藝術作品以最精確的形象展示這樣的決定」(Wienberg)。如何選擇和如何決定的確是相當棘手但我們又得面對的倫理問題。但不管我們的決定是什麼，我們早就已經決定人類在物種階級排序的位置。我們決定我們有權利做決定，沒有狗會向我們咆哮，也不會有動物向我們饒舌。他們從來就不是我們的客人。難道只是因為他們不是人，所以他們就不成爲客嗎？

引用書目

中文資料

- 王毅譯。2003。《植物的慾望：植物眼中的世界》。Michael Pollan 著。上海：上海人民出版社。
- 王穎譯。2003。〈倫理學與動物〉。Tom Regan 著。《中外文學》32.2: 15-39。
- 伍光建譯。1929。〈倫理學〉。Benedict de Spinoza 著。共三冊。上海：商務。
- 杜小真。1994。《列維納斯》。台北：遠流。
- 吳汝鈞。2000。〈十牛圖頌所展示的禪的實踐與終極關懷〉。《中華佛學學報》4: 313-39。
- 洪漢鼎。1992。《斯賓諾莎》。台北：東大。
- 陳薇。2005。〈淺談康德道德哲學中的兩個基本問題〉。〈<http://www.siwen.org/zhxueshi/jinian%20kangde%20zhuanji/chen%20wei.htm>〉。Assessed in April 12, 2005。
- 陳中和譯。1999。《斯賓諾莎》。Roger Scruton 著。台北：麥田。
- 馮俊。1994。《當代法國倫理思想概念》。台北：遠流。
- 張杰、李勇華譯。2002。《列維納斯》。港道隆著。河北：河北教育出版社。
- 鄭保羅。2004。〈顯現期的歷史和意義〉。〈http://www1.hkskh.org/index_ch.php?subaction=showfull&id=457&archive=&start_from=&ucat=4&category=4〉。Assessed April 11, 2005。
- 劉文柱譯。2001。《海德格爾》。高田珠樹著。河北：河北教育出版社。
- 顧建光、張樂天譯。1990。《生存及生存者》。Emmanuel Levinas 著。台北：遠流。

英文資料

- Atterton, Peter. 2004. "Ethical Cynicism." In Calarco and Atterton, ed. 51-61.
- Baker, Steve. 2001. "Haunted by the Animal." *Tate Magazine* (September). Available at <<http://www.ekac.org/haunted.html>>. Assessed in April 9, 2005.
- Bennington, Geoffrey. 2000. *Interrupting Derrida*. London: Routledge.
- Bridges, Thomas. 2005. "Existence and Reality." <http://www.msu.org/e&r/content_

²⁸ 相關報導見 <<http://badgersandfish.com/blendersandfish/>>。

- e&r/texts/heidegger/heidegger_text24.htm > . Assessed in April 5, 2005.
- Calarco, Matthew, and Peter Atterton, eds. 2004. *Animal Philosophy: Essential Readings in Continental Thought*. London: Continuum.
- Clark, David. 1997. "On Being 'The Last Kantian in Nazi Germany': Dwelling with Animals after Levinas." *Animal Acts: Configuring the Human in Western History*. Ed. Jennifer Ham and Matthew Senior. London: Routledge. 165-98.
- Cohen, Richard A., trans. 1999. In Levinas (1999).
- Critchley, Simon, and Robert Bernasconi, eds. 2002. *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge UP.
- De Vries, Hent. 1995. "Adieu, à dieu, a-Dieu." *Ethics as First Philosophy: The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion*. Ed. Adriaan T. Peperzak. London: Routledge. 211-20.
- Fitzgerald, Robert, trans. 1963. *The Odyssey*. By Homer. 2nd ed. New York: Anchor.
- Gach, Andrew. 2003. <<http://lists.envirolink.org/pipermail/ar-news/2003/000743.html>> . Assessed in April 10, 2005.
- Hamilton-Paterson, James. 2005. "Do Fish Feel Pain?" <<http://www.granta.com/extracts/2040>> . Assessed April 14, 2005.
- Levinas, Emmanuel. 1969. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Trans. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne UP.
- . 1976. *Difficile liberté: Essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel.
- . 1978. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Dordrecht: Kluwer.
- . 1981. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Trans. Alphonso Lingis. 2nd ed. Pennsylvania: Duquesne UP.
- . 1985. *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*. Trans. Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne UP.
- . 1986. "The Trace of the Other." *Deconstruction in Context*. Ed. Mark C. Taylor. Chicago: Chicago UP. 345-59.
- . 1988. *Existence and Existents*. Trans. Alphonso Lingis. 2nd ed. London: Kluwer Academic P.
- . 1989. "Ethics as First Philosophy." *The Levinas Reader*. Ed. Seán Hand. Oxford: Blackwell.
- . 1996. *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings*. Ed. Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley, and Robert Bernasconi. Bloomington: Indiana UP.
- . 1999. *New Talmudic Readings*. Trans. Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne UP.
- . 2004. "The Name of a Dog, or Natural Rights." In Calarco. 47-50.
- Llewelyn, John. 1991. "Am I Obsessed by Bobby? (Humanism of the Other Animal)." *Re-reading Levinas*. Ed. Robert Bernasconi and Simon Critchley. Indianapolis:

- Indiana UP. 234-45.
- Milton, John. 1993. *Paradise Lost*. Ed. Scott Elledge. 2nd ed. London: W. W. Norton.
- Oliver, Kelly. 2001. "Paternal Election and the Absent Father." *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*. Ed. Tina Chanter. Pennsylvania: The Pennsylvania State UP. 224-40.
- Patton, Paul. 2004. "Politics." *Understanding Derrida*. Ed. Jack Reynolds and Jonathan Roffe. New York: Continuum. 26-36.
- Peperzak, Adriaan Theodoor. 1996. Notes. In Levinas (1996).
- . 1997. *Beyond: The Philosophy of Emmanuel Levinas*. Illinois: Northwestern UP.
- Sheehan, Thomas. 2001. "A Paradigm in Heidegger Research." *Continental Philosophy Review*. 32.2: 1-20.
- Spinoza, Benedict de. 2000. *Ethics*. Ed. & trans. G. H. R. Parkinson. Oxford: Oxford UP.
- Turner, Donald L. "The Animal Other: Civility and Animality in and Beyond Heidegger, Levinas, and Derrida." *DisClosure* 12 (2002). <<http://www.uky.edu/ArtsSciences/SocTheo/DisClosure/turner.htm>>. Assessed in March 8, 2004.
- Wienberg, Christian. 2005. "Goldfish in a Blender = Art." <<http://staff.dstc.edu.au/woody/eclectika/archive-1/1321.html>>. Assessed in April 25, 2005.
- Wolfe, Cary. 2003. "In the Shadow of Wittgenstein's Lion." In Wolfe, ed. 1-57.
- , ed. 2003. *Zoontologies: The Question of the Animal*. Minneapolis: U of Minnesota P.
- Wood, David. 2004. "Thinking with Cats." In Calarco. 129-44.
- Wyschogrod, Edith. 2004. "Autochthony and Welcome: Discourses of Exile in Levinas and Derrida." *The Journal of Philosophy and Scripture* 1.1 (Fall 2003). <http://www.philosophyandscripture.org/Archives/Issue1-1/Edith_Wyschogrod/edith_wyschogrod.html>. 2004/06/13.
- Zlomislic, Marko. 2004. "Conflict, Tolerance and Hospitality." *The Philosopher* 92.2. <<http://atschool.eduweb.co.uk/cite/staff/philosopher/conflict.htm>>. Assessed in December 01, 2004.