

以身體為線索談相互主體性的兩個走向： 梅洛龐蒂與萊維納斯之比較

劉澤佳

崇仁醫護管理專科學校通識教育中心

摘要：現象學開始的目標在於作為一門嚴格的科學而為各門學科奠基，因此開啟了對明證性、本質的要求。但是這個要求在面對「他人」這個議題時遭到嚴重的挑戰，即便意識自身可以保證一個超驗的自我，但它具有怎樣的合法性可以保證他人？胡賽爾曾試圖說明超驗的自我如何將其他自我當作主體際共同體的平等夥伴構造出來。他的推論方式乃透過意向性中具有的「互現」指引出他者作為「變更」的自我：他我。這種認識的開端如同其他事物一樣，來自對身體的感知經驗。接著以「配對」的方式聯繫起來，最後透過「移情共感」保證其可能。雖然這個嘗試並不成功，但那成功的引起「他者」這議題，同時也提供了重要線索——身體。梅洛龐蒂繼承胡賽爾的思路，透過對《觀念 II》的解讀，強調透過身體回到知覺的現象場域。他對胡賽爾的路徑做更了為深度的探索，對移情共感亦然。他認為有更原初的基礎，亦即「反身性」，在這概念下開啟了以身體為基礎所建構的相互主體性關係。另一方面，萊維納斯對他者議題也有進一步的推進。他同樣拒絕移情共感建構為對等關係的主體際性世界，強調他者即是一種純粹的陌生性、絕對的在我之外的超越。我與他者的關係來自他者之臉的顯現。臉的概念雖然代表著超越，但仍有其身體的維度。

本文所要處理的，即是將兩人放入同樣的討論平台，藉此辨析在處理「他者」議題上各自推進的焦點及其不同之處。

關鍵字：他者、身體、相互主體性、梅洛龐蒂、萊維納斯

一、前言

現象學最開始的目標——特別是指胡賽爾的——在於作為一門嚴格的科學而為各門學科奠基，因此開啟了對明證性、本質的要求。但是這個要求在面對「他人」這個議題時遭到嚴重的挑戰，即便意識自身可以保證一個超驗的自我，但它具有怎樣的合法性可以保證他人？在《笛卡爾式的沉思》中胡賽爾(Edmund Husserl 1859-1938)試圖說明超驗的自我如何將其他自我當作主體際共同體的平等夥伴構造出來，而其他的自我又構成「客觀的」即主體際世界的基礎。¹他的推論方式乃透過意向性中具有「互現」(appresentation)²指引出他者作為「變更」(alter)的自我：他我(other ego)。³這種認識的開端如同其他事物一樣，來自對身體的感知經驗。我在此處，也同樣可以在彼處。所以既然我承認了我的主體「在此」，那麼也就可以承認「他處」有別的主體。因此他者作為透過「互現」所建構的對象，「從不可能現實地成為當下，也從不會成為知覺的對象」。⁴轉而以「配對」(pairing)的方式聯繫起來，最後透過移情共感(empathizing)保證其可能。

這個說法很快地引起其他哲學家的批判，儘管這個嘗試並未成功，但已成功地引起「他者」這議題，同時也提供了重要線索——身體。這非傳統哲學以他人的身體而推論有他人，作為純粹直觀或信念的方式，而是在意識的結構中說明在意識之外仍有其他主體性聚合之可能。梅洛龐蒂(Maurice Merleau-Ponty 1908-1961)繼承胡賽爾的思路，認為「自我(Ego) 和他人的悖論和辯證之所以成為可能，只是因為自我和他人的自我是由其處境規定的，不能擺脫任何內在性(inhérence)，也就是說，如果哲學非透過重返自我來而完成，如果我通過反省不僅發

¹ 赫伯特·施皮格伯格(Herbert Spiegelberg)著，王炳文、張金言譯《現象學運動》，北京，商務印書館，1995，頁204。

² Edmund Husserl, *Cartesian Meditations: an Introduction to Phenomenology*, translated by Dorion Cairns, Dordrecht, The Netherlands; Boston, Mass.: Kluwer Academic, 1999, P. 109.

³ Ibid., P. 116.

⁴ Ibid., P. 112.

現我對我自己的呈現，而是發現一個『局外旁觀者』的可能。」⁵他透過對《觀念II》的解讀，強調透過身體⁶回到知覺的現象場域，就路徑上，我們可以說是胡賽爾的深化或更為底層。因此我們可以說梅洛龐蒂是在相同的思考脈絡下指向他者的問題，但梅洛龐蒂不滿於移情共感的論點，認為有更原初的條件作為他者的可能。而這條件就在於「反身性」的概念。當在探索中觸摸中的手，同時也具有被觸摸的可能時，他以此概念開啟了以身體為基礎所建構的相互主體性關係。

相對來說，萊維納斯 (Emmanuel Levinas 1905-1995)——作為《笛卡爾式的沉思》的譯者之一——對他者議題有進一步的推進，儘管他同樣反對以移情共感建構對等關係的主體際性世界，但他的論述似乎跳過了身體的步驟。他所強調的是他者作為一種純粹的陌生性、絕對的在我之外的超越，用他的說法：作為一種無限。⁷但該如何說明這種朝向無限的關係？在萊維納斯的思想中，他者是透過「臉」⁸而呈顯給我。這裡似乎出現了一個「身體」的向度，儘管它所代表的意義

⁵ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945, pp. 12-3.

⁶ 感謝審查委員指出「身體」一詞所含蘊的問題，包含從德文到法文的轉譯，乃至梅洛龐蒂在描述身體時使用的不同術語。這裡面包含他對胡賽爾的解讀，以及他對身體概念的不同看法與推進。然就本文的論旨來說，主要是談從身體過渡到他者的過程，因此在設定上主要強調的是與他者有關的身體。此外，為了讓梅洛龐蒂與萊維納斯能放在相同的平台，所以在書寫上也盡量呈現兩位哲學家在身體概念上相近的部分。當然，這麼做的缺點，或許就如同審查委員所指出的在術語說明與分析的欠缺。如何在考慮梅洛龐蒂思想本身的整全性的同時，兼顧他者概念以及與另一位哲學家的對比，這將會是我在日後的研究中的課題。

⁷ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*: Martinus Nijhoff, 1971, P. 211.

⁸ 臉(visage) 這是萊維納斯特有的哲學術語，用以指稱他者顯現的方式。但這種出現的方式並非一種呈現在我知覺經驗中的「顯現」。在萊維納斯的思考中，他者事實上並未以我們能掌握的方式出現，而是在明確的知覺經驗以外的事物。所以在這意義上，臉所要指的也就不是五官或頭顱的輪廓所形構的一個圖像，他更偏向以「質問」、「訴求」等方式來說明臉的顯現所代表的意義。因此，與其說臉是一種視覺，不如說在萊維納斯的想像中更偏向一種聽覺。

必須進一步的說明。雖然臉的作用在於呈現超越的面向，然最基本的，它是否仍具有一個「此處」呢？這似乎可能使我們從「身體」的概念來談萊維納斯的他者。

如果兩人依循的皆是現象學傳統，只是在處理「他者」的議題上有著不同的解決方法，那麼我們是否可能依著共同的脈絡，去談兩位哲學家對他者概念的推進？莫倫指出這兩位哲學家在相互主體性、身體與他人等概念的對話，他認為兩位哲學家在這個議題上可以說是採取相對的立場。但可以發現，在此「身體」具有著關鍵性的地位。⁹究竟這兩種道路是否最終指向共同的答案？或者彼此之間根本沒有交集，原因是兩人所談的是同一議題下的不同層面。或者，我們可以說在這樣的對比下，呈現出談論他者議題在理論上所必須的進程，亦即在進入他者之前，身體是不可逾越的概念。即便他者的奧秘不來自於我，但仍必須以「我的身體」作為出發點才有討論的可能。因此，事實上兩位哲學家在這議題的推進中，有著接續的關係？這便是本文所要探問的。

二、知覺與身體性

相對於追求清楚與明晰，梅洛龐蒂的知覺現象學試圖描述的是知覺的模糊不清。這種模糊不清非品質不佳或未能理性思考，而是它保留了實事本身的豐富性。那是對任何科學說明之前關於世界體驗的基本層次，對梅洛龐蒂來說「知覺」就是進入這個層次的通路。¹⁰而這具有原初性特徵的場域，梅洛龐蒂將之稱為現象場域(*le champ phénoménal*)。他在《知覺現象學》前 1/3 花了許多的篇幅解析他所要談的「知覺」(*pereception*)與傳統哲學乃至當代心理學定義上的差異。概要地講，知覺不是一種對某物的表象作用，且這種表象不受是否被正確地再現所影響；他所談的知覺在於一種與對象共同運作下的體驗

⁹ 參閱德穆·莫倫 (Dermot Moran) 著，蔡錚雲譯《現象學導論》，台北，桂冠，2005，頁 551。

¹⁰ 赫伯特·施皮格伯格 (Herbert Spiegelberg) 著，王炳文、張金言譯《現象學運動》，北京，商務印書館，1995，頁 742。

(l'expérience)。在此，體驗所要指稱的不是對某個具體事物的心理狀態，梅洛龐蒂在使用「體驗」一詞時，意指全面性領域(wordly region)的呈現。這種呈現包涵兩部分：對象的作為「在其自身」，以及被理解為可呈現給主體，兩者不可獨立地去談。這總體性領域——或被梅洛龐蒂稱為「現象場域」。不同於胡賽爾對於意識的強調，梅洛龐蒂透過知覺所談的現象場域既不內在於意識，亦非獨立於意識，而是總是連接著意識與對象。¹¹它同時包含我們所知覺的全面性對象與我們具體的自己。¹²所以在知覺活動中不會只有被認識的對象，而是包含我自己、對象、整個作為背景的世界進行一種整體的活動。世界並非一被動的、有待我們去認識的對象，我們的環境被理解為「邀請」我們去展現各種活動。換言之，有機會去行動的知覺，同時就是知道自己具有展示這個行動的力量。所以知覺到一個左手可及的玻璃杯就代表我可以用左手拿起它。在現象場域中，執行認識的意識與周遭世界被呈現為同一現象的「相對兩端」：前者被經驗為展現行動的力量；後者則是被配置的環境，人類的行為就是在這樣的條件下運作。¹³

這種互為運作的過程，知覺，梅洛龐蒂將之稱為一種實存的活動，在這種活動中我們不僅僅是被動地捲入到世界，而是將自己投身於世界中。對他而言世界只有一部分是被給定的，因為它總有模糊不清的部分；只有一部分是我們自己形成的，因為在知覺活動中，更多是依靠在先前給定的世界中的「體現」。那不是單純的感受，也不是單純的創造，它表達我們對世界的根本的模糊不清的關係。¹⁴根據梅洛龐蒂的論點，這是前於明晰性的原初運作，相對來說，視覺的看或手的探索已經是理性運作的成果。「如果在我的身體與感性事物一致之前，沒有我的目光或我的手的探索，可感(sensible)事物只不過是一種含糊

¹¹ 參閱 Romdenh-Romluc, *Merleau-Ponty and Phenomenology of Perception*, New York: Routledge, 2011, P. 104.

¹² Ibid., P. 105.

¹³ Ibid., P. 106.

¹⁴ 赫伯特·施皮格伯格(Herbert Spiegelberg)著，王炳文、張金言譯《現象學運動》，北京，商務印書館，1995，頁 746。

的刺激。」¹⁵而他所欲探問的，即是那含糊的可感事物。對梅洛龐蒂來說，明晰性的事物不僅切開了主體與客體，也排除了實事(chose)的豐富內涵本身。而只有透過回歸現象場域的全面性與伴隨的模糊不清，才使得回歸實事本身成為可能。「僅僅被體驗到的東西才是模糊不清的；在我身上有我無法形容的感情，也有我並非整個地沉浸在其中的虛假幸福。錯覺和知覺之間的差別是內在的，知覺的真實性僅僅顯露在知覺本身中。」¹⁶儘管這種回歸拆毀、擾亂了我們在日常概念，甚至是科學理論中所得關於物體和世界的概念，但那才是對象與世界最為基礎與整全的呈現。梅洛龐蒂宣稱在那之後我們才能說，空間本身是通過我的身體被理解的。如果主體和客體的區分在我的身體變得模糊，那麼這種區分也在作為我的身體活動之極的物體中和在我的身體的探索在同它一樣的意向結構中完成之時變得模糊。當人們說被感知物體是「在本身中」或「在其肉體中」被理解的，按照字面意思即：感性事物的肉體，決定探索的這團顆粒，完成探索的最佳狀態，那反映了我自己的具體化且是我自己的具體化的對等物。¹⁷

在梅洛龐蒂的理論中，這種對世界的涉入、模糊不清體驗的觸及，需要一個核心的關鍵，而這關鍵點就是身體。當我們被捲入到感覺中，當在我們的空間體驗中也能發現這種實存的捲入。像上與下，深度與相對運動，以及我們的整個生存空間這樣一些特徵，都與我們的實存型式，與它的器官，身體有關。¹⁸我們對自己身體的體驗與對其它事物的察覺是不同的，我們的身體是唯一地被呈現為我們知覺的主體。¹⁹在理解上，或許我們可以把梅洛龐蒂的「身體」當做某種形式的「主體」，但它的意義不能等同於傳統以來認識的主體，而身體也不再是各種器官、材質的集合體。作為身體主體，身體不再是個別的

¹⁵ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945, P. 259.

¹⁶ Ibid., P. 349.

¹⁷ Merleau-Ponty, *Signes*, Paris : Gallimard, 2003, P. 272.

¹⁸ 赫伯特·施皮格伯格(Herbert Spiegelberg)著，王炳文、張金言譯《現象學運動》，北京，商務印書館，1995，頁744。

¹⁹ Romdenh-Romluc, *Merleau-Ponty and Phenomenology of Perception*, New York: Routledge, 2011, P. 105.

部分，而是聚集起來，盡一切可能朝向其運動的唯一終結。在這裡有一種唯一的意向通過協同作用的現象顯現在身體中。²⁰身體不再作為一種物理事物，而是承載著知覺的職能。是以在《知覺現象學》中，梅洛龐蒂透過考察作為物理的身體、作為心理的身體、身體的空間性與運動機能，說明在這些意義底下所理解的身體並未正確說明它的功能。

這個成果在很大的程度上是基於對《觀念 II》的解讀，然而與胡賽爾不同的是：建構與世界的關係不再以「意識」作為優位，儘管那是胡賽爾現象學不可改變的起點。這樣的改動，使得身體的活動與透過此活動而揭示的物體「屬性」之間的關係，是「我能」及其產生的奇蹟的關係。這決定了梅洛龐蒂思想的基本論調：「我的身體應該與可見的世界吻合對：我的身體因有一個從那裡看的位置而或能力。」²¹「自我」不會是某種無處不在或無處所是的抽象觀念，它具有一個空間上的「位置」，且確實地作為一個物理事物。但，是否身體就像其他的物理事物一樣，作為在主體的旁邊？自我與身體的關係是否與距離無關？事實上，身體的概念本身就與空間具有著關聯，那也是胡賽爾在談相互主體性中將自我作為絕對的「此處」，而其他事物作為「他處」的區分，梅洛龐蒂亦採此立場：「在我的身體和物體之間的關係是絕對的這裡和那裡，距離的原因和距離的關係。我的身體是我的知覺能力所處的地方。」²²只不過他更加延伸地談知覺能力與其身體間的關係並非客觀的共變，除了物理性的、機械性的因果關係規律性之外，知覺與身體另有其他的關聯。這種關聯即為：我的身體與自己(成為我和物體之聯繫)的關係，²³也就是「反身性」。當我的右手觸摸我的左手時，我把左手感知為一個「物體」，同時，如果我願意的話，也能產生一種奇特的事件：我的左手也開始感知我的右手，

²⁰ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945, P. 279.

²¹ Merleau-Ponty, *Signes*, Paris : Gallimard, 2003, P. 270.

²² Ibid., pp. 270-1.

²³ Ibid., P.271.

它是身體，它在感知(es wird Leib empfunden)。²⁴在這樣的運作當中，物體似乎並非只是純粹的在其自身，而是獲得了生命。儘管梅洛龐蒂認為物體仍然是其所是，這個認知的事件沒因此為此物體多添加什麼，但已經多了探索的能力。²⁵

在雙手互碰的例子中，我在觸摸的時候感到被觸摸，我的身體完成了「一種反省」。在我的身體中和通過我的身體，不僅僅有感知者和感知對象的一種單向關係：關係也能顛倒過來，被觸摸的手成了觸摸的手。於是「觸覺延伸到身體，身體是『有感覺能力的物體』，『主體——客體』。」²⁶在這樣的立場下，梅洛龐蒂重視身體同時作為主動的認識以及參與世界之中的被認識地位，因此，對他來說意向性不應該如胡賽爾那般，作為精神對本質之樣本的感性物質的把握。那樣的結果，將導向使身體作為一種「唯我論」的物體，而非身體本身。對他來說，我的身體儘管作為物理事物而存在於環境中，但那僅僅因為它的邊緣和外圍才屬於物體的範疇，而這僅屬於客觀科學意義底下的身體。在此之外，「身體」一開始就預告了相互主體性的維度。他認為當世界還沒有與我的身體重合時，只有當我所知道的物體也被其他人看見，在這意義下，我的身體所感知的物體才真正是存在。²⁷他也認為把我們與他人區分開來的構成方法與我身體的顯現是相同的，這種構成方法在使用我的身體時，便已經顯示了一種普遍性。我的右手參與我的左手之間的關係，代表著雙方呈現一種「共有性」。於是，身體一開始就涵藏著「他人」的線索。當承認我有一個身體，同時也就顯示著有他人的存在。因為就如同左手與右手的共存，他人也以類似的方式存在著。

三、反身性的肉身與他者

²⁴ 胡賽爾著，李又蒸譯，《現象學的構成研究--純粹現象學和現象學哲學的觀念 第2卷》，北京，中國人民大學，2013，頁120。

²⁵ Merleau-Ponty, *Signes*, Paris : Gallimard, 2003, P. 271.

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid., P. 273.

並不是因為在那邊有一個具有人形的物體，因此就有他人。身體並不同於作為表象的物體，「一個具體自我的可見表達，而成了其他所有物體中的一個物體。相應地，他人的身體也不能作為另一個自我的外殼呈現給我。這樣的他人，其身體僅僅是一架機器，他人的知覺也不可能真正地是他人的知覺，因為他人的知覺是推理的結果，只是把一個一般的意識，即超驗的，而不是其運動的主人放在一架自動裝置後面。」²⁸身體不只是一部自動機械，然後藏在背後有個叫做靈魂或某種不可知的事物。同樣地，梅洛龐蒂亦批判胡賽爾的移情共感的概念，在這種方式底下，他人是以一種「入攝」(inproject)的方式被證成。那只是「我思」的一個轉移，把自己的我思等同於他人的我思。它的問題在於自我的明證性無法保證他者的明證性。就梅洛龐蒂而言，哲學家在懷疑他人對他自己的證明或他自己的知覺對知覺本身的證明時，他是沒有權力以透過明證性掌握的事物確立為某種絕對的真實。²⁹

他人問題的提出是對「我思」的終極質疑，因為透過自我的知覺和運動的生命存在可以建立起一切東西。在這樣的基礎上，我的意識在世界上呈現的樣式的我的「思想」，彷彿也可以進入他人之中。因此我們可以宣稱有一個他人，而非只是一個人形的事物，如同我可以看到某處確實有一張桌子，而不是桌子的一個 3D 投影。這似乎是一種非常直觀的事實，梅洛龐蒂在〈哲學家及其陰影〉中亦談到「如果我自己不是人，我就認不出在那邊的一個人；同理可證，如果我沒有思想的絕對關聯，那麼作為他我的另一個我思就不可能在我面前出現。」³⁰但更重要的是，所有不在眼前的物體並沒有表露出之前所有發生過的事，那所標記的只是來自他人降臨的部分關聯，並沒有構成他人的出現。根據他的觀點，任何入攝都必須以人們需通過它所解釋的東西為前提。如果確實應該把我的「思想」放入他人之中，那麼我不會把我的思想放入他人之中，如果「我是我」的這個事實具有說服力，那麼任何一個在別處的顯現都無法使我相信在那邊有一個我

²⁸ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945, P. 82.

²⁹ Ibid., P342.

³⁰ Merleau-Ponty, *Signes*, Paris : Gallimard, 2003, P. 276.

思。因此，以思維為基礎的同情共感根本不可能。但是在知覺朝世界的開放中，我與世界、他者的關係就不再是剝奪或佔有，也不復有諸意識間的殊死鬥爭。梅洛龐蒂認為，在感知之中，眼前時隱時現、模糊不清的物體有其「深度」(épaisseur)，在那之中足以提供多個有感覺能力的主體的「意識狀態」，它們有除我之外的許多其他目擊者。如果一個行為出現在已經超越我的這個世界中，那麼只是在最初存在中的又一個維度包含所有的維度。因此，從「唯我論的」層次開始，他人就是可能的，因為感性物體是開放的。當另一個行為和另一個目光佔有我的物體時，他人就是現實的，即使發生這種情況，另一個形體性對我的世界的連接也是。³¹

這種現實顯現在他人對我的質疑與對抗，我們並非都正確地指出他人，相反地，總是有錯誤的可能：「我弄錯了他人，是因為我從我的觀看位置看他人，但我聽到他人提出抗議，我最後得到作為視角的中心的他人觀念。」³²「我和他人的衝突不僅僅始於我們試圖思考他人，即使我們把思維放回非自發意識和非反省生活，衝突也不會消失.....我與他人締結一個約定，我決定生活在我給他人和給自己留出同樣多位置的一個中間世界。」³³如果他人的問題一開始的定調即是一種在我的思想之外，那不斷對我提出質疑與對抗者，那麼，我們將如何建立與他者的關係。在梅洛龐蒂的思考底下，自我透過身體與世界產生聯動，「我的身體確實也是世界的樞紐」³⁴，而他者也是以相同的方法進行。其中的運作模式，梅洛龐蒂以身體雙手互觸的「可逆性」來說明。這個想法的基礎在於每一種感官的空間領域對其他感官來說是一種不可以認識的絕對存在，並且規定了它們的空間性。³⁵梅洛龐蒂似乎傾向以不同的感官經驗來談自我與他者，因為在這基礎上，我們必須是在同一個世界中「共在」的。但是這種「共在」並非一種並置的關係，而是有著彼此相互知覺的可轉換性。

³¹ Ibid., P. 277.

³² Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945, P. 395.

³³ Ibid., P. 414.

³⁴ Ibid., P. 111.

³⁵ Ibid., P. 267.

雙手互觸的例子是從《觀念 II》中得到啟發與推展。原本是梅洛龐蒂用以說明身體具備「模糊性」的機能：「我們的身體是通過他給予我的『雙重感覺』這個事實被認識的：當我的左手觸碰我的右手時，作為對象的右手也有這種特殊的感覺特性。」³⁶在這個例子底下，兩隻手相互地成為認識主體，同時也都是被認識的對象。而當同時互相按壓時，梅洛龐蒂認為重點不在於我可能同時感受到的兩種感覺，就像感知兩個並列的物體，而是在於兩隻手能在「觸摸」和「被觸摸」功能之間轉換的一種模糊不清的結構。如果更推進一步，當我握著他人的手時，狀況又會是如何？順著《觀念 II》的談法「當我僅僅注視另一個人的手的時候，他人的身體在我面前獲得生命」。³⁷在這個理論底下，由於我的身體是一個具有感知能力的物體，所以當握著他人的手同時也就證明他者的存在，這是因為他人的手代替了我的手。胡賽爾的論點認為我的身體在反身性的反省中連接他人的身體，他人的身體自相矛盾的是這種反省的核心。而我與他人的共在，則是兩隻手具有「共在」之結構的延伸。梅洛龐蒂認為那像是「一個單一的身體間性的諸器官」。³⁸

我的感性事物通過它們的外表、它們的形狀和它們的具體結構已經實現了物體的奇蹟，物體之所以是物體，是因為它們向一個身體開放，把我的形體性當作一種存在的體驗。在談共在的結構時，梅洛龐蒂的立場已經悄悄地從胡賽爾轉為海德格(Martin Heidegger 1889-1976)。因為梅洛龐蒂儘管也同意人能產生「思想」，但那不能產生另一個自我，因為人在世界中是身不由己的，因為一種綻出(ek-stase)與其他綻出是共存的。³⁹這種共在的可能，只有在作為原始存在和一個身體的關聯(vinculum)的知覺中實現。最後，梅洛龐蒂宣稱，如果移情作用還能成立，原因不是因為某種透過思維所設想的明證性，而是透過其原初的、如謎般的「感覺」(esthesiologique)。在知覺中我們「確定」另一個人是具有感知能力的主體，同時，他的身體是被感知

³⁶ Ibid., P. 122.

³⁷ 胡賽爾著，李又蒸譯，《現象學的構成研究--純粹現象學和現象學哲學的觀念 第2卷》，北京，中國人民大學，2013，頁137。

³⁸ Merleau-Ponty, *Signes*, Paris : Gallimard, 2003, P. 274.

³⁹ Ibid., P. 278.

的物體，另一個人本身被「確定」為「有感知能力的」。這是一種共—感覺(co-perception)，於是我看到那邊的人在看，就像我觸摸正在觸摸我的右手的左手。「只有當我實現身體的功能，我是走向世界的身體，我才能理解有生命的身體的功能。」⁴⁰在這個基礎上我們遭遇著事物與他人，他認為「我通過我的身體理解他人，就像我通過我的身體感知『物體』」。 ⁴¹

自我、身體與他者必須是共同存在於世界中。在梅洛龐蒂的理論中並不接受一種超絕的、非現實的「絕對精神」。他認為，即便作為自在的存在，一個絕對精神的存在，從那裡沒有絕對精神，也沒有內在於這種精神的意向物體的特性，只有通過其「身體」屬於「同一個世界」的具體化精神的「層次」中得到其真理。⁴²也因為身體一開始就與他者共在，所以他也否定胡賽爾的「單子」概念，一種唯我論的孤獨。那只是使我們與存在分離的一種來源不明的生活的迷霧，我和他人之間的障礙是感覺不出來的，即使有隔閡，也不是在我和另一個人之間，而是在我們混合在一起的最初普遍性和我一他人的確定關係之間的隔閡。「先於」相互主體性生活的東西不可能在數目上有別於主體際性生活，因為在這方面沒有個體化，也沒有數目的區別。他人的構成不是在身體的構成之後，他人和我的身體共同源於最初的綻出。梅洛龐蒂認為，把最初的物質屬於的形體當做一種普遍性，這類似於兒童的自我中心期。這種「唯我論的層次」只是我和另一個人之間的換位和混淆。⁴³梅洛龐蒂認為不管唯我論的意識有什麼中立的錯覺，這仍然是一種錯覺。感性事物作為存在呈現給某個人，而那是呈現給「我」的，非另一個人的體驗，前個人生活本身仍然是一種我對世界的看法。

在被感知的身體周圍，有一個漩渦，我的世界受到吸引和被吸入：在這種情況下，我的世界不再僅僅是我的世界，它不再僅僅向我呈現，它也呈現給某個人，呈現給開始顯現在那人身上的另一種行為。另一

⁴⁰ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945, P. 104.

⁴¹ Ibid., P. 226.

⁴² Merleau-Ponty, *Signes*, Paris : Gallimard, 2003, P. 281.

⁴³ Ibid., P. 284.

個身體已經不再是世界的一部分，而是某種設計和某種對世界的「看法」的地點。另一個身體，是另一個我，我早就知道它，因為這個有生命的身體和我的身體的結構相同。我把我的身體感知為某些行為和某個世界的能力，我只是作為對世界的某種把握呈現給自己；然而，是我的身體在感知他人的身體，在他人的身體中看到自己的意向的奇妙延伸，看到一種看待世界的熟悉方式；從此以後，由於我的身體的各個部分共同組成了一個系統，所有他人的身體和我的身體是一個單一整體，一個單一現象的反面與正面，我的身體每時每刻是其痕跡的來源不明的生存，從此以後同時寓於這兩個身體中。⁴⁴

四、身體與世界的交互性

如果梅洛龐蒂所談的「知覺」，在於回到模糊卻包含一切的現象場域，就某個意義來說，萊維納斯也做了類似的分析，只是他的表現方式與梅洛龐蒂有很大的差異。相對於身體與意識之間不相屬卻又在其中，萊維納斯去談意識作為一種欲望。這種欲望同樣不在於能思—所思的明證性結構，而是在模糊中指向對象之外。如同梅洛龐蒂認為透過知覺的實存活動可以達至一種世界的整體性，萊維納斯在意識作為欲望的說明中，透過欲望與享受滿足的關係，亦完成了某種「整體」，儘管在這整體的存有學中不再有萊維納斯意義底下的他者。

雖然他們同樣反對智性的我思作為第一優位，但兩者的出發點完全不同。梅洛龐蒂透過身體的模糊性與世界相互滲透；那麼萊維納斯所談的與世界的關係，一開始就起於一種回到自身的運動。這種自我回返不是一種自我意識，而是自我作為同一性的原初活動。在這活動底下自我作為同一就像漩渦一樣。唯我論的意義不是對他者的忽視，而是對它的剝削。這種剝削來自對他者的「他異性」之克服。這是在欲望的先前階段——「需要」——所執行的。在萊維納斯設想的結構中：「需要點燃了享受，而享受則回憶起需要。需要是同一之第一運

⁴⁴ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945, P. 411.

動」；⁴⁵在萊維納斯的思想中，自我的出現並非直接的預設，一種免費的產品。在《從存在到存在者》中他指出自我的出現有賴於一存有學的努力，這種努力使得自我得以成立，就如同透過勞動而建立起自己的家園堡壘。故在《整體與無限》中他直接地以勞動、經濟(家政)來說明同一的運作模式，即：「粉碎需要所依賴的他異性的尖銳本身」。⁴⁶

一般對「需要」一詞的解釋容易從「缺乏」來理解，換言之，它總是可以被滿足的。或者有人會說「需要」一詞較多偏向一種生物學的解釋。在萊維納斯的理論中，他似乎也借用了亞里斯多德(Aristotle B.C. 384-322)對植物、動物的區分，說明作為貧乏的需要是打破了動植物狀態的人的解放所冒的諸種危險之一。⁴⁷他認為需要的本質就在於這種破裂之中，儘管這破裂總是帶著風險。但是，他認為把需要等同於缺乏，是在一種混亂的社會中理解需要，換言之，我與這世界直接的連結而沒有距離。對萊維納斯來說，意識本身所具有的意義，即為與對象保持一段距離的自由，那麼，他所設想的「需要」，某個意義上也具有這樣的特徵。「正是那插入人與其所依賴的世界之間的距離，構造出需要的本質。」⁴⁸儘管必須依賴這個世界維生，卻同時脫離了世界。而從世界整體中脫離出來的部分支配著它自己的存在；其與世界的關聯從此便只是需要。職是之故，需要可以從存有整體的重量中解放出來，從各種直接且連續不斷的接觸中解放出來。於是作為人的存有者將不受疲勞之苦，也忘卻了對存有的懶惰。⁴⁹自我處於一定距離之外，並可以使一個世界隸屬於那個解放了的但卻貧困的存在者。萊維納斯認為在這之中有一種關聯的模糊性，而這模糊性的關聯本身就是身體。滿足身體的條件在於一種自我防護，卻又不得不與世

⁴⁵ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*: Martinus Nijhoff, 1971, P. 119.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid., P. 120.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ 關於萊維納斯如何透過懶惰與疲勞討論與存有的關係，參閱 Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant*: Librairie Philosophique, 1963.第一章

界有所依賴，透過這種本能使存在者脫離匿名的威脅，以便構造一個獨立於世界的存在者，一個真正的主體。在萊維納斯的思想中，這種滿足的需要被確認為是物質性的，亦即可被滿足的。需要的身體處於我的權利之內，它們把我構造為同一，而非依賴他者。我的身體不僅是主體將自己還原為奴隸、依賴那並非其自身的一種方式，而且還是擁有和勞動的一種方式，那是享用他異性的一種方式。

在保證了物質性的需要之後，自我因此就可以轉向它並不缺乏之物，這就是欲望的真正意義。它把物質性的事物從精神性的事物那裏區別開來，它向欲望敞開。在這樣的狀態下，身體出離了純粹的自然。萊維納斯認為這並非人類的經驗的幻覺，而是其存有學的生產，是不可消除的見證。「我能」就源自於這種他者的高度。⁵⁰或許有人會認為難道作為生物性的需要不比欲望更為原初嗎？萊維納斯則認為「在需要中，我可以嚙食實在的事物，通過吸收他者來滿足我自己。在欲望中，則並沒有對存在的嚙食，沒有滿足，而是有一個無盡的未來在我面前展開。」⁵¹這是因為需要所必須預設的距離是由欲望提供給我的。所以人類的需要已經建立在欲望之上。這樣需要就有時間通過勞動把這個他者轉換為同一。我作為身體實存著，這就是說，作為被提高者、作為器官實存著，器官可以在我所依賴的這個世界中掌握那些技術上可實現的目的，並因此置身於它們面前。⁵²所以對於一個勞動的身體來說，任何事物都不是已經完成的，都不是既成事實；因此，作為身體，即身處世界之中卻又與之保持距離，就是儘管生活在他者中卻仍是自我。

身體所具有的模糊性、與世界保持距離的可能，就萊維納斯來說這是「與他者的關係使得享受轉化為意識與勞動得以可能」，⁵³而這是作為身體的提升而被銘刻在身體中。意識的建立，即在於給予我們一個穩定的明確的世界，或我們對這個世界的認識。若非身體的聚集作用，豐富多樣卻混亂的世界無法被我們所掌握。沒有穩定的事物，

⁵⁰ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*: Martinus Nijhoff, 1971, P. 121.

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid.

手作為掌握或使用工具的特性也無法從身體中浮現出來。⁵⁴但是萊維納斯並沒有因此以多樣事物中的「某一個」而來定義身體。對他來說，身體，其所代表的意義是與存有整體分離的運作機制。「在分離的實存的顫動中，本質上會產生出一個節點」。⁵⁵如同他在《從存在到存在者》中分析的，意識的起點，或身體，它作為一個存有學上開始的起點。在這起點中同時包含兩種運動：「一種是內在化的運動，一種是被引向元素之不測深淵的勞動和獲得的運動」。⁵⁶他認為如此，作為分離的存在者，便同時被放在兩種虛空之間，置於「某處」。這種放置不是如「在己存有」般的穩定不動，由於同時有兩種運動的拉扯，儘管它有一個位置，卻是顫抖中的。這種在享受中顫抖著的自我之主權，其特殊之處在於它本質上是沉浸在世界之中、在環境之中，並因此會受到外在的影響。這種影響並非全然的負面意義，意識的功能就在於超越這種環境的影響。萊維納斯認為它具有的獨特性在於：「享受之自治的存在者，可以在它黏連其上的享受中暴露為它所不是者所確定，但同時享受又並不被中斷，並沒有暴力產生其中。」⁵⁷主體並非某種超乎自然的存在，就萊維納斯來說，主體即便像是自給自足的事物，但事實上它是顯現為環境的產物，它本身就沉浸在環境之中。萊維納斯用了「本土性」(autochtone)一詞來說明這種主體性的特徵，同時既是主權之屬性又是順從之屬性。在這之中具體生命不總是全然的甜美與滿足。在萊維納斯的觀點中，生活本身會被異化、甚至在於苦難之中。自我只要會受到環境的影響，就不會是一個封閉、自足的整體，它總是會遭受動盪。這種動盪與苦難並非因為我是一個有限存有者、或一個不完美的存在而解釋。儘管我的存在，作為一種自由的能力，它是作為本土性生活中起作用的可能的原初歧義中的一種而呈現出來。而這種歧義的實存就是身體。而這所顯示的事實是：「享受的主權用對他者的依賴滋養其獨立。享受的主權冒著背叛的風險：它所享受的他異性已經把它逐出伊甸園。」⁵⁸我們的具體生活就是身體

⁵⁴ Ibid., P. 176.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid., P. 177.

⁵⁸ Ibid.

的展現，這不僅僅是其自足顯露於其中的它本己的身體，而且也是各種物理力量的匯合處，是作為效果的身體。萊維納斯所談的身體自然一開始就不是作為物體的身體，而是活生生的身體。而它的鮮活處就在它是各種作用力的平衡。我們的身體即便在靜止中，仍有著各種運作在進行；即便在最大強度的運動中，它也仍聚集一處，無所離散。

「身體一方面自我維持，作為自己的主人；另一方面是站立在大地⁵⁹之上，是在他者中，並因此受其身體羈絆。」⁶⁰

在萊維納斯的思想中，「肉身化的思想」並不是真的作為一種對世界發揮作用的思想所產生的，而是作為一種分離的實存產生的，這種分離的實存在需要所具有的那充滿愉悅的依賴中證明著它的獨立。當然，這並不是說，這種歧義涉及兩種關於分離有某種前後相續的可能，而是這兩種歧義的同時性，而這構成了身體。這不能是一種非此即彼的選擇，而是雙方同時運作的結果。「自我憑藉身體的這模糊性而被束縛在他者上，但又總是從(自我)這一邊出發——身體的這種模糊性在勞動中產生。」⁶¹

由於身體仍作為事物存在於世界中、受環境影響，因此我們可用因果性來描述身體的行動。行為仍會受目的因的控制。但萊維納斯認為，在目的因的說法，儘管能夠填充這一段距離，以便自動地相互啟動的中間項還沒有被發動，手盲目前行，帶著未知而去捕捉它的目標。儘管手的本質是摸索與控制，這是從海德格以降的談法，梅洛龐蒂亦

⁵⁹ 「大地」的概念，很容易地會讓我們聯想到海德格的「四方域」，即天、地、神、人。但是在萊維納斯的整個思考中，他似乎主要著重在海德格的《存在與時間》，少有對後期的概念、論題有所討論。是故，萊維納斯在談大地這個概念，其所使用的意義應該不同於海德格。就萊維納斯而言，這一詞很常出現在他的書寫脈絡中，儘管有時候會轉變成「家園」或「領地」。在這方面反倒是繼承自海德格，只是萊維納斯強化了「佔有」的成分，大地所代表的不只是自然的事物，而是「我」在建構自己與世界時的一個穩定基礎。梅洛龐蒂當然也談「世界」，但是似乎並未看到他對「大地」這個概念有更進一步的推展。

⁶⁰ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*: Martinus Nijhoff, 1971, P. 177.

⁶¹ Ibid., P. 180.

然。但在萊維納斯這裏，他試圖突破海德格所談的掌握與使用，而是朝向未知的摸索。對他來說摸索並不是一種不完善的技術行動，而是一切技術的條件。目的並不被視為一種解肉身化的欲求中的目的，目的會確定這種解肉身化的欲求之命運，一如原因確定效果的命運。如果目的決定論並不讓自己轉化為原因決定論，這是因為對目的的構想在不可避免的程度並非作為手的身體，而是有所遭遇並因此預設作為手的身體。⁶²手具有的摸索能力揭示出身體是具有一個位置的事實；另一方面，又是有被誘惑盲目地跨越距離的可能。這種可能指向了超出自身朝向無限的一種追求。那即在物體之中卻又在物體之外的事物，他者，導向了「臉」。

五、身體之外——臉

如何達至他者，如果他者不是一個我意識活動中的內容，也不是某種表象的物體，也不是一種存有學上的基本結構？萊維納斯提出以「感受性」作為朝向他者的能力。這一詞的來源來自於「美感」(esthétique)，在《從存在到存在者》中也確實是從藝術的經驗出發來談這種特殊的主體機能。但是它所要談的並不是一種藝術鑑賞的能力，而是從藝術作品中能直接獲得的一種感受。這種感受不是因為對於作者的理解、不是因為智性上對這幅畫或這首詩的理解，而是在最直接的狀況下感受眼前的對象，儘管存在於世界中，卻又脫離世界、「從宇宙中敲出一塊」⁶³的異樣感受，異域感(l'exotisme)。⁶⁴

隨後，萊維納斯將欲望與感受這兩個概念做了結合：「感受活動所具有的眾所周知的被動性是這樣一種被動性：它並不會讓主動接受被動性的自由之運動發揮作用。對感性事物的真知(gnose)已經是享

⁶² Ibid., P. 181

⁶³ Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant*: Librairie Philosophique, 1963, P. 88.

⁶⁴ 異域感 (l'exotisme) 一詞見萊維納斯的《從存在到存在者》。這是他獨到的見解，用以說明在藝術品體驗中產生的特殊體驗。儘管這一詞在後來的其他文本中幾乎未再出現，但從仍能發現這個概念之文本，可以發現萊維納斯對這一詞的想法並無太大的改變。

受。」⁶⁵在談需要的勞動與家政時，皆有著主體的主動運作。我享受著我努力的成果，同時此成果也是由我所掌控。但萊維納斯另外的發現有著非主動性的面向，儘管它也屬於享受的一種。他認為，感受性並非作為一種表象的元素，而必須解釋為一種享受的事件。他給予這個事件的特殊性是：「它的意向並不沿著表象的方向前進。」⁶⁶就如同在《從存在到存在者》提到的，它並不朝向對象，而是在這過程中迷路了。它並不因此是一種位階較低的理論知識，即便理論知識確實在說明某種感受的狀態，但變成理論知識這件事早已脫離純粹的感受性。在這種直接的、迷航的經驗中：「在其真知本身中，感性是享受，它滿足於所予物，它自滿自足。」⁶⁷它也並不是一種純粹的幻想，一種獨我論式的封閉世界。它總是指向自己之外，指向感受材料。感性沉湎其中的感性材料總是前來填充需要，前來滿足一種欲求(tendance)。⁶⁸萊維納斯特別強調，具有這種方式的實存，只有身體。因為它既與它的終點相分離，但卻又已經朝向這一終點而去，同時又並不必須知道達至這一終點所必要的手段。在萊維納斯來說，身體的實存是一種行動，行動的引燃來自於終點觸發，它被完成但又並沒有關於手段的知識，或者與工具的關係。在身體的實存上，萊維納斯拒斥著目的因的最終性。他認為身體的活動是純粹的目的性。所有的一切都不能以結果來說明，那只能通過身體的行動才能產生。如果身體只是機械論式的產物，那麼我們將無法解釋人在其中的享受與安定感，那些都是在達成目的之外的感受。但是在感受性中，並不來自某種理性的推論，感受性可以揭示出某種不穩定性，這種不穩定性對世界這種近乎永恆的古老性進行質疑；世界的雜多性就像他者一樣攪擾感性，而感性則通過主體凝聚自身的安定感而把世界據為己有。⁶⁹在這種關

⁶⁵ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*: Martinus Nijhoff, 1971, pp. 154-5.

⁶⁶ Ibid., P. 144.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Ibid., P. 145.

係下，在元素和不穩靠性的威脅中預示出一種將來，就此而言，享受似乎觸及一個他者。⁷⁰

他者——或更精確地來說，「他人」——究竟具有怎樣的地位？在一個由我佔領其中、安逸其間的世界中？在《從存在到存在者》中萊維納斯便稱那敲下來一塊的宇宙自我包裹，彷彿有著自己的靈魂。而在《整體與無限》中他則直接以「人格」的方式表述。這是因為只有在諸個個體保持著它們的秘密，只有那把諸個體連接在複多性中的關係無法從外部看見，而是由此到彼的終極實在可為外部視角所通達，那麼複多性就會形成一個諸個體會參與其中的總體。⁷¹他認為這種人格間的關係有著特殊的地位，因此我們不能以一種累積或複數形的方式來表達，因為那麼做恰好是簡化了、平面化了複多性。為了真正地說明這種複多性，萊維納斯認為這種人與人間的關係(一個人格對另一個人格的態度)必須要比連接詞(conjonction)的形式涵義更強。這是因為在連詞中，所有的關係都有蛻化的危險，於是這種最初的「關係」就變成某種透過媒介而呈現的事物，並非他者本身。所以萊維納斯認為這種強大的力量，其具體表現在從自我到他者的關係不能被包含在一個可為第三者所見關係網中事實。⁷²這種關係只在我與你之間、只在直接的接觸之中。一種透過外在觀察，只會使得這關係變成一個被掌握的對象，複多性也就跟著消失。如果將每個他者都做一個整體的參與者，那麼他人就只會是自我的一種複製品，就某個意義上來說，這是個同一的世界。複多性的雜多之所以能被實現，萊維納斯認為必須從根本上產生從自我到他者的運動，產生一種自我對於他人的態度。⁷³萊維納斯認為複多性本身預設了他者的徹底的他異性，且他者的出現並透過自我與自己相比來簡單地構想他者，而是從我的自我主義出發面對他者。⁷⁴他將他者定義為「他異性」的承載者，亦即他人之所以是他人，那是因為他有其永遠不是我所的部分，而此點就非透過對比所能突顯出來。由於他異性的關係，人開啟了更多的可能性。

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Ibid., P. 125.

⁷² Ibid., pp. 125-6.

⁷³ Ibid., P. 126.

⁷⁴ Ibid.

在擁有身體、具有意識本身，使得人脫離了動植物與世界的緊密聯繫，在那之中沒有距離、沒有時間的餘裕。成為意識或身體，使得人有機會以第三方的角度，可以觀察、可以掌握。但在與他異性的關係中，存在者可以不再與享受發生關聯，並且從自身出發呈現給自己——並不在事物藉以向我們敞開的形式中閃現。在意識作為欲望的階段，人享受著世界與事物，但那是在形式的包裹下。在我們努力的勞動中，事物以形式的方式呈現給我們。但也因為如此，事物自身隱退了。⁷⁵萊維納斯指出在不同的表面之間存在著一種更為深刻的區別。⁷⁶如果超越者超拔於感性之上，如果它是卓越的敞開，如果它的景象(vision)是存在之敞開本身的景象，那麼這種景象就超拔於形式的景象之上，它就既不能根據觀照來述說，也不能根據實踐來敘說。它是面容；它的啟示是言詞。與他人之關係獨獨引入一種超越之維，並把我們引向一種關聯，這種關聯完全不同於在其感性意義上的經驗，不同於相對的和自我主義的經驗。⁷⁷

如果他者、臉的出現在使得人可以脫離與世界的依賴，那麼它是否是一種世界之外的事物？事實上「面容的超越並不在世界之外上演，似乎分離藉以產生的家政要比對於他人的某種有福的關照低一等。」⁷⁸萊維納斯認為臉的作用在於讓自我從其所建立的個人領域(家園)中解放，為的是使其能看到在其本身中的事物。換言之，臉的作用在於事物向我自己表象出來，在這過程中同時既拒絕享受又拒絕佔有，亦即，我非但不能再佔有我的佔有物，還要將之給出。萊維納斯認為，只有如此我才能絕對地從我對非我的投入中超拔出來。⁷⁹這個事件並非我自己得以獨立完成，而是必須遇到那個對我進行質疑的他人之洩漏性面容，唯有作為絕對他者的他人可以使我的佔有陷於癱瘓，他人在面容中的出現對我的佔有提出異議。⁸⁰

⁷⁵ Ibid., P. 209.

⁷⁶ Ibid., P. 210.

⁷⁷ Ibid., P. 211.

⁷⁸ Ibid., P. 187.

⁷⁹ Ibid., P. 185.

⁸⁰ Ibid.

「臉」的意義並非如一般理解上的某種「形狀」，而是對我提出質疑與異議，所以在萊維納斯的使用中「對自我的懷疑與他人在面容中的顯示具有相同的外延」，⁸¹他將之稱為「語言」。但是這種語言恐怕與任何語言學或者溝通理論一點關係也沒有。⁸²那麼，臉是否仍能作為一種「外形」來思考？從「視覺」的角度出發，這也是萊維納斯自己在說明「臉」的概念時做的自我提問：「面容難道不被呈交給觀看嗎？作為面容的臨覽(l'épiphany)，何以標誌著一種與刻劃著我們一切感性經驗的關聯不同的關聯？」⁸³這就必須回到感受性的地位。在之前談過感受性的意向不會朝向對象，不構成形式包裹的過程。有別於表象的內容，在感受性經驗中有不同的內容出現了。這種內容是在感官經驗中既揭示對象又沉溺在純粹感覺的享受中。⁸⁴萊維納斯認為這種享受的地位「前於」意識在主體和對象中的凝結，在這意義下，自我與非我的事物彷彿未定，他宣稱在這之中有種「現實性」⁸⁵。於是臉所具有的實際意義便不在於透過線條與形狀所得的某個「對象」，而是「臉」所引起的暈眩或怪異感。甚至可以弔詭地說：「面容通過其拒絕被包含而呈現出來。在此意義上，它不會被統握，就是說，不會被包括。既不會被看到，也不會被觸及——因為在視覺或觸覺的感覺中，我的同一性涵括了那恰恰變為內容的對象之他異性。」⁸⁶

「臉」拒絕佔有，拒絕自我的權力。即便在它的臨顯中，彷彿變成一種可以被掌握的事物，但事實上，在感受的經驗中，它所表達的是全然的拒絕。這種特殊的關係有別於透過我思的自我所建構的整個世界，即便它包含一切，但這都是在自我的帝國中的各個材料。臉，對我的拒絕，開啟了新的維度。它的目的不在於指自我作為有限存有

⁸¹ Ibid.

⁸² 對於臉與語言間的關聯超出了這份研究的範圍，所以在此並不進一步的討論。

⁸³ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*: Martinus Nijhoff, 1971, P. 203.

⁸⁴ Ibid., P.204.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Ibid., P. 211.

者的不足，相反地，它指出了主體所具有的能力。因此，儘管具有如此的超越性，臉，就某個意義上來說它仍是萬物中之一物，但是它穿透了外形的限制而顯現。而這種突破意味著：「面容對我說話，並因此邀請我來到一個關係之中，此關係與正在施行的權能毫無共同尺度」。⁸⁷

因此，作為表達的臉並非如表象的臉在於揭示出一個內在的、事先被封閉的世界，任何的增添都只是提供理解與掌握的不同形式。不同的是，它能在作為具體的同一對象之外對我進行呼喚。在一般語言使用的意義下，所有的事物皆變成一種共同體底下的共同所有物。那是將「我的」變成「我們的」，而最終仍是回到自我的權能。相反，面容的呈現把我置入與這樣的存在者的關聯。這一存在者的實存——不可還原為現象性，就後者被理解為無實在性的實在而言——在一種迫在眉梢的緊急情況中實現，由於這種緊急情況，它迫切要求一種回應。這種回應不同於所予物激起的「反應」，因為它不能保持在「我們之間」，如同在我對物採取處置措施那樣。在「我們之間」發生的任何事情都與所有人相關，那注視著我的面容置身於公共秩序的朗朗乾坤之中，即使在我借助與對話者一道尋求一種私人關係的共謀性和秘密性而脫離這種公共秩序時，也仍然如此。⁸⁸

六、他者的蹤跡

對於他人這個議題，莫倫認為梅洛龐蒂的重點在於「我的孿生或肉身的肉身」、「我從別處所得到的意想不到之回應」。我與他人被理解的方式，是以兩個同心圓作為比喻，不同的是他人居住於別處「將我的中心位置從我身上剝奪掉」。莫倫指出，與萊維納斯相反，梅洛龐蒂認為他人的秘密即我與我自身的秘密，我自身之能夠採取的不是我自己的觀點。在這意義下，所謂的他人經驗便是我自身的複製，對我自身的回應。所以莫倫認為梅洛龐蒂的解決方法是在一種奇怪連結的方式下，在這路徑底下他人永遠是次於我的，即便是我將他指向

⁸⁷ Ibid., P. 216.

⁸⁸ Ibid., P. 234.

我，為他犧牲我自己。因此，在我自身的深處這種對他人奇怪的說明得以完成。他人的秘密就是我自己的秘密，即便是第二個對世界的觀察者也是由我而生。⁸⁹莫倫的評論的確指出梅洛龐蒂與萊維納斯在他者議題上最根本的對反，但是莫倫所理解的梅洛龐蒂似乎過份強調「自我」作為首出的地位，這點仍須被質疑。畢竟這樣的講法忽略了我與世界的共同運作中，能明確給出的只有部分。自我只是因為知覺的能力得以接觸那更為豐富的部分，而非那「其他」的部分亦來自於我。儘管如此，莫倫亦觀察到另一點，作為兩位哲學家在他者議題的關鍵區分，即「臉」的概念。他認為梅洛龐蒂早已有臉的想法，相同於萊維納斯在 1940 年代演講所揭示的。⁹⁰這樣的說法可能會產生兩個問題，一是即便兩人在這時設想了相同的概念，內涵上是否相同？其二，即便內涵上是接近的，但後來萊維納斯更進一步地設想了這概念。我們仍能說兩者所用的是相同的概念？

在《知覺現象學》中梅洛龐蒂確實論及「臉」的概念，但是當時他所描述的，著重的似乎是某種外形：「我能熟悉一張臉，而無需感知其眼睛的顏色。組成確定的性質的所有知識的感覺理論為我們構造了純粹的、絕對的、排除一切模稜兩可的物體，這樣的物體與其說是認識的實際主題，還不如說是認識的理想事物，它僅適合於後來的意識上層結構。」⁹¹他認為不論是臉本身或我的目光，只有在某種不可逆的秩序中才能辨認出作為臉的物體，不管是其外形或它所展現出的各種表情。⁹²而在萊維納斯那裏，我們明確地知道他所定義出來的「臉」跟任何形象、表情無關，甚至拒絕被辨認。光從定義上我們似乎很難認定兩個人在談的是同一件事。後來梅洛龐蒂又談了這個概念，似乎可以看到像是對萊維納斯的批判：

⁸⁹ 德穆·莫倫（Dermot Moran）著，蔡錚雲譯《現象學導論》，台北，桂冠，2005，頁 552。

⁹⁰ Ibid., P. 531.

⁹¹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris : Gallimard, 1945, P.34.

⁹² Ibid., P. 301.

盼望關懷和愛的兒童證實這種愛的真實性，他通過愛被理解，他以其軟弱的被動方式扮演其角色。在相互的面對面中，有其界線變得模糊的自私和愛的結合，在處於支配地位的孩子和作出犧牲的母親那裡，有一種超越唯我論的同一性。利己主義和利他主義處在屬於同一個世界的背景上，力圖根據一個唯我論的層次構成這個現象，就是最終使現象成為不可能，就是無視胡賽爾告訴我們的更深刻的東西。⁹³

面對面、界線的模糊、愛，這些觀念似乎都指向萊維納斯的談法。但是恐怕梅洛龐蒂所談的嬰兒自私之愛，比之萊維納斯所談的為他者的無性欲之愛有著很大的距離。再者，除非這段說明是將萊維納斯等同於另一種唯我論建構，否則難以成立。

儘管梅洛龐蒂也同意他人的存在不作為精神或物理現象，而是作為在我們的行為不通過思想直接對之作出反應的憤怒、愛情、面孔、姿勢和話語中。⁹⁴但是，接下來他所談的「在其他人傷害我們之前，我們同我們的理解一樣肯定地，更肯定地以其人之道還治其人之身」⁹⁵我與他人似乎永遠就處在一種競爭關係中，就在每個人都在身體中包含其他人，得到其他人的證實。作為身體的主體，其命運似乎就是不斷的爭鬥。

相對來說，我們可以在萊維納斯的部分著作中發現直接指名梅洛龐蒂的批判，儘管這些部分往往只是寥寥數語，看似未詳細的論述。論述上最為完整的，大概只有〈相互主體性——論梅洛龐蒂手札〉。在這篇著作中，我們可以看到他如何對梅洛龐蒂給予讚揚與驚嘆，也同時可以看到他的解讀與批判。他指稱梅洛龐蒂從我思、意識走向了「肉」作為「純粹事物」的構成，一種活生生的身體(life of body)。萊維納斯認為這是一種思維的肉身化，是一種「奇怪的時代錯誤」。⁹⁶

⁹³ Merleau-Ponty, *Signes*, Paris : Gallimard, 2003, P. 285.

⁹⁴ Ibid., P. 295.

⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ Emmanuel Levinas, 'On Intersubjectivity: Note on Merleau-Ponty,' *Outside the Subject*, Edited by Werner Hamacher & Davide E. Wellbery: Stanford, California, 1994, P. 97.

這是因為在具體化(incarnation)之中，心靈對身體的歸屬不能被還原為能思—所思的關係，不能被還原為純粹理論。梅洛龐蒂認為胡賽爾的超驗得以可能，不來自實證科學的客觀化探究，而是比超驗主體更加原初的研究。而這種思想的原初具現化，在梅洛龐蒂那裏強調了「複現」(apperception)優先於任何理論活動實踐立場的地位。萊維納斯認為這是承接了胡賽爾所提出的原初信念(Urdoxa)的概念，那是比所有綜合更加優先的綜合。萊維納斯順著這篇文章的推進，談到肉(flesh)。如何作為活生生的身體(Leiblichkeit)而不是物理身體(Körper)。這並非轉向錯誤的意義，而是朝向一個已經經過抽象的意義。我們的身體就是生命本身。它的「這裡」，在空間中的一個位置，作為這個位置的存有就只是為了感知的原點，一個「觀點」(point of view)。這種感覺的在地化使得身體的實存確實是寓居在世界中，那些周遭事物並非立即的「純粹事物」，非作為在能思—所思的結構中。他指出梅洛龐蒂在《符號》提到，有種居間疊合(inbetween)是更為原初的。

萊維納斯解讀梅洛龐蒂對於感受性的說法，提到肉體的(或心智的)感受性(sensibility)表達其模糊性或擴延與內在的矛盾，在那之中前於我們的感受(senti)根據事實上是一種感覺(sentir)。這種感覺內容是與具體化相關聯的，作為「反省」或「互補」。這是在一個獨一無二的世界中，主體與客體聯結的唯一方法。這種聯結並非能思—所思的結構，而是梅洛龐蒂指出的雙重觸覺。萊維納斯接著指出，對於梅洛龐蒂來說，感覺性質與肉體主體性之勾聯朝向真實的客觀性質條件，那曾經是在相互主體性認同的感覺內容中探尋的，同時那也預設了相互主體性的建構。在前面的論述中，我們的確發現梅洛龐蒂強調感受能力(senti)的發現作為感受(sentant)延伸到他人的身體。其他人和我就像是一個獨演之肉體間性的不同元素：兩隻手的共一呈現，是由於它們屬於同一個身體，結果被用來延伸到其他人。「感受」(esthesiological)團體看起來奠基了相互主體性並作為智性溝通之移情共感(introscopy)的基礎，那不是直接的給予，而是由再建構所產生。這不是我們對他人之知覺中任何不足的指示，而是作為那知覺的積極特徵。⁹⁷但萊維納斯提出了他的質疑：

⁹⁷ Ibid., P. 100.

是否這種方法確立了一種實徵性(positivity)，在一瞥且就在這觀點中將自己呈現為匱乏，而沒有要求一個會認可此實徵性的新維度。共現的不足，對比於與他者關係中的再現就只是有限的結果？那難道不是我自身與他者之新關係的肯認，而不只是對他們之知識的缺乏？難道就只能是知識？⁹⁸

他認為梅洛龐蒂仍處於共現的理論中，即便他論證了前理論的源起，確實作為前理論的，他仍與理論有關。即便如此，他也已經走出能思一所思之觀念結構的聯結，已經或仍然對梅洛龐蒂來說的知識，即便是在不同的模式下。

對萊維納斯來說，就雙手互握的案例，這個動作的重點不在於一種你我之間的認識，而是在那之外的意義。作為獻身與和平，在給予的元素中，從我自身走向他者，一種確實的無差別的朝向在相互中補償，且因此具有倫理的無償性。他認為，是否這種「倫理關係」並不透過雙手的原初分離而強加到他身上，那在事實的觀點上不屬於同一個身體，不屬於預設的或只是比喻的相互肉身性。就是這種徹底的分離，以及全然的社會倫理秩序，那呈現給我作為被表達(signified)在指出人之面容的臉之赤裸性中，但也在他人全然感覺存有的表達中，即便在握手中。對他來說「被理解為世界的本質構成以及作為透過世界統一的相互連結的區分，這區分是否需要持續被追尋。」⁹⁹他更著重的是在打破存有整體的連結中，使得人可以朝向「非一無一差別」(non-in-difference)，也就是說「愛」。¹⁰⁰而這種運動是透過與他者面對面所完成。

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Ibid., P. 102.

¹⁰⁰ 關於「非一無一差別」(non-in-difference)、愛等概念是後期萊維納斯談他者議題的重要概念，但是在〈論相互主體性——論梅洛龐蒂手札〉中僅一語帶過。且這超出本文所能處理的範圍，故在此不做進一步的解釋。

七、結論

從兩位哲學家各自關於他者的理論，以及互相的批判，我們可以得到大致的結論：兩人所談的並非在相同的層次。但是，就因為萊維納斯主張一種超越與高處就使得梅洛龐蒂的討論較無價值嗎？這樣的論斷是過快的。就梅洛龐蒂來說，他似乎著眼於如何證成他者的存在，如同這個議題一開始的目的。萊維納斯的批判是有道理的，或者應該說這是他一貫的立場，不論多麼細微，只要是使用「知」（廣義來講）的立場，就是一種佔有與掌握。所以儘管梅洛龐蒂的「知覺」並非在思維結構中運行，但它也已然屬於知的範圍。在這意義下，他所能做的也就是「那裏有他人」。這會是一種失敗嗎？事實上，就認知的立場來說是成功的。當我們很直觀地認為有他人的事實，這件事如何可能？有別於預設其他靈魂或者移情作用，梅洛龐蒂透過雙重感覺的概念說明我與他人具有直接認識的可能。因此他的說法不像是否定移情共感，而是為這種概念給予基礎，那也是我們可以直觀他人的可能性。因為這個可能性，我們就像兩個在世界中的同心圓、或兩個漩渦，並列地存在於這個唯一的世界中。作為兩個並存的同心圓，但是他人卻造成我的世界產生缺口，這樣的說法證實了萊維納斯的判斷：戰爭。但這部分也可以說是萊維納斯理論中較為欠缺的，即對這種在現象場域中相互建構或掌握之方式的討論。

對於同樣存在於世界中，佔有一席之地，並不斷地向外擴張、占為己有。那麼當兩個具有相同功能的事物遭遇了，不可避免地即是互相地試圖把對方納入自己的整體之中。如果萊維納斯對作為戰爭的相互主體性的想像是如此，那麼他者在作為超越與高度之前，也必須說明此種相互性的狀態，而這種狀態必須透過身體性的關係建立。對比於此，萊維納斯也才真正走向另一種可能：朝向未知的可能性。在這個層次中，他者只來自於陌異經驗。在此看起來似乎有種次序，即從梅洛龐蒂過渡到萊維納斯。首先透過自我的身體導向他者的身體，最後朝向絕對的他者性。但是這個次序不會是時間上的，即並非承認有他者的身體才有他者。至少在萊維納斯的理論本身中不會是如此，對他來說，與他者的關係才是最原初的。或許可以這麼說，在一開始我

們確實是在與他者的關係中建構自身，但是當需要與世界打交道、對各種關係進行說明時，我們就進入知識的層次，在此同時他者也就退隱，成為被我所認識的他人與其身體。這部分即梅洛龐蒂所進行的工作，他在此發現我與他者如何在身體的作用下產生相互性。在此之後，開啟了萊維納斯對他者更深入的追溯，即作為全然的不可掌握。

因此，在萊維納斯的理論中，他人，不是某個具體存在者，也不是作為「物理對象」的那個事實，而是其承載著永遠可以對我進行質問、否定與拒絕的能力。這種質問不同於戰爭關係底下他人試圖對我掌控，「質問」所代表的意義純粹只是拒絕被掌握。如果絕對的拒絕被掌握，那麼為什麼這樣的他者不會成為全然的不可知？如果透過「知」的方式就不可避免地落入戰爭狀態。於是萊維納斯設計了使那不可知仍能顯現的方式：臉。與其說是一個「人形面具」，不如說那是一個對我呼喚、擾亂我安寧生活的點。那個「點」可以不是一個具體的存在，但是由於我建構世界的能力，我會發現有一個地方總是脫離我的建構。在這意義上，我們才能說我們進入面對面關係。在萊維納斯的理論中，由於他不是與我們作為平等的事物，他是在我們之上的，只有透過「愛」才能朝向他。但是，萊維納斯有對這作為肩負質問任務的承載者有所說明嗎？或許這不是他關心的重點，所以相對來說萊維納斯對於「被認識的他人」的說明是薄弱的。由於缺少這個說明，很容易地使人提出「具體來說，臉是什麼？」的提問，就如同在問一個存在於世界中的一個事物。這樣的誤解透過雙重知覺的概念可以解決，但是在此同時也就失去了朝向真正陌生的可能。

參考文獻

- Edmund Husserl, *Cartesian Meditations: an Introduction to Phenomenology*, translated by Dorion Cairns, Dordrecht, The Netherlands ; Boston, Mass. : Kluwer Academic, 1999.
- Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant*: Librairie Philosophique, 1963.

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

Emmanuel Lévinas, *Autrement qu' être ou au-delà de l'essence*: Martinus Nijhoff, 1978.

Emmanuel Levinas, *Outside the Subject*, Edited by Werner Hamacher & Davide E. Wellbery: Stanford, California, 1994.

Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris : Gallimard, 1945.

Merleau-Ponty, *Signes*, Paris : Gallimard, 2003.

Romdenh-Romluc, *Merleau-Ponty and Phenomenology of Perception*, New York: Rpotledge, 2011.

胡賽爾著，李又蒸譯，《現象學的構成研究--純粹現象學和現象學哲學的觀念 第2卷》，北京，中國人民大學，2013。

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

赫伯特·施皮格伯格(Herbert Spiegelberg)著，王炳文、張金言譯《現象學運動》，北京，商務印書館，1995。

初稿收件：2018年08月28日 審查通過：2018年10月24日

作者 電郵：mayafirebird@yahoo.com.tw

The Body as a Clue to Concern two Aspects of Intersubjectivity: Comparison between Merleau-Ponty and Levinas

Liu, Tse-Chla

Chung-Jen Junior College of Nursing, Health Sciences and
Management

Abstract: Philosophy as a rigorous science and to found every disciplines is the end of phenomenology. In this purpose, it started with the requirements for evidence and essence. However, this requirement is seriously challenged when it encounter the issue of the "other". Even if consciousness can guarantee a transcendental ego, but how could it have the right to confirm the other? Husserl tried to explain how transcendental ego constructs other ego as equal partners in intersubjective community. His process began with the concept of "appearance" which is the function of consciousness to indicate the other as a "changed" ego: alter ego. This comprehension begin with the perception of the body which as other being. Second step ego and the other link in a "pairing" manner, and last they are guaranteed through empathy. Although this attempt was not successful, but it made the topic of "other" be notice, meanwhile he left the main clue - the body. Merleau-Ponty inherits the ideas of Husserl, and through the interpretation of Idea II, he focus on the returning to phenomen field of perception through the experience about body. He followed Husserl's path but more profound, and so did the concept of empathy. In his opinion there is a more original foundation--reflexiveness, under which he constructed the inter-subjective relationship on the basis of body. On the other hand, Levinas has further promoted the topic of other. He refused the concept of empathize either, and emphasize other as pure strangeness and absolute transcendence. The

relationship of I and other come from the appearance of Other's "face". This concept represent transcendence, but also refer to the dimension of body.

This essay will put two philosophers on the same plan, and to recognize their different on the topic of other and different paths they made.

Keywords: other, body, intersubjectivity, Merleau-Ponty, Levi