

自然作為他者： 列維納斯與環境哲學的交會*

鄧元尉**

摘要

環境哲學的論述基調之一是反思人類中心主義（anthropocentrism）的界限與有效性，這使得環境哲學家可以在以批判傳統主體哲學為要務的法國哲學家列維納斯（Emmanuel Levinas）那裡找到許多對話空間。在以往，二者間的對話較多是從動物中心主義（zoocentrism）的角度切入，不過近年來有個趨勢是加入諸如生態中心主義（ecocentrism）等其他視角，豐富了對話的可能性。在這些對話的嘗試中，有許多待釐清的問題，其中一個關鍵問題即：列維納斯的他者（the other）概念究竟在多大程度上可以應用於自然？我們又該如何從列維納斯的他者現象學出發獲得一種關於「自然他者」（the natural other）的刻畫？

本文擬針對自然可否為他者的問題提供初步探索。首先，筆者要整理目前在環境哲學論域裡對列維納斯他者概念之引用的幾種主要模式；其次，筆者欲採取一種統整的模式，儘可能完整地從列維納斯他者概念

* 本文初稿曾發表於台灣哲學學會 2012 年度學術研討會「道、覺知與規範」（臺灣大學哲學系，2012.10.21），承蒙楊婉儀教授評論並提出修改建議，謹此致謝。

本文接受國科會計畫補助，計畫名稱「列維納斯接待倫理學的生態學意義及其與深層生態學之對比：對生態現象學之倫理蘊義的探討」（NSC 101-2410-H-126-010-MY3），謹此致謝。

** 靜宜大學生態人文學系助理教授（ywteng@pu.edu.tw）

投稿日期：102.01.02；接受刊登日期：102.06.27；最後修訂日期：102.08.06

的多重含義出發來建構一種足以與環境哲學之多重面向嫁接的生態現象學之理論架構，並特別著眼於從列維納斯的接待倫理學來思索人類與自然的關係，由此來理解自然是在什麼意義下成為人類的他者，而面對這樣的他者，人類又有何應盡的責任。

關鍵詞：列維納斯、環境哲學、自然、他者

Nature as the Other: The Encounter of Levinas and Environmental Philosophy

Yuan-wei Teng*

Abstract

This article attempts to promote the dialogue between environmental ethics and the philosophy of Emmanuel Levinas by exploring the problem: in what sense we can say that nature is the other in the context of Levinas's philosophy? My opinion is that we could clarify the meaning of nature as the other by two steps: first, we should observe and evaluate existing various approaches, especially the approach of zoocentrism, to find out the crucial difference between all kinds of applications of Levinas's philosophy in environmental ethics; second, I attempt to propose an integrative framework corresponding to Levinas's multiple significations of the concept of the other, so that we could extend Levinas's ethics of hospitality to the natural other of eco-phenomenology in terms of the approach of ecocentrism.

Keywords: Levinas, environmental philosophy, nature, the other

* Assistant Professor, Department of Ecological Humanities, Providence University
Received January 2, 2013; accepted June 27, 2013; last revised August 6, 2013

壹、環境哲學中的列維納斯

列維納斯 (Emmanuel Levinas, 1906-1995) 始終認為他是一位現象學家，但他那基於對他者 (the other) 之刻畫而產生的面容現象學 (phenomenology of face) 卻經常在看似與其哲學工作不相干的領域引發迴響，這樣的情況也延伸到英語世界的環境哲學，例如目前已出現專論列維納斯與環境哲學的論文集：《面對自然：列維納斯與環境思想》 (*Facing Nature: Levinas and Environmental Thought*)¹。此一延伸有其道理，但也透露出某些張力，本文即欲以二者間的張力為起點，探索列氏哲學與環境哲學之間可能的對話方向。²

首要的張力出於這樣的質疑：列氏哲學究竟是否可能為環境哲學提供論述資源？如果可能，那又應該是何模樣？此一張力的緣由在於：列維納斯與環境哲學的相遇，並不是列維納斯走向環境哲學，而是環境哲學走向列維納斯。雖然列氏哲學被視為一種倫理學，但環境倫理從來就不是列維納斯的關切，自然生態也從來不是他的哲學論題。立足於列維納斯，自然環境的命運並不會進入我們的視域。相對於此，懷抱特定問

¹ William Edelglass, James Hatley & Christian Diehm, eds., *Facing Nature: Levinas and Environmental Thought* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 2012).

² 列維納斯的倫理學有一項特質，即著重描述「日常經驗的深度與高度」，也就是透過現象學而在習以為常的倫理經驗中挖掘其深刻性與超越性。因此，雖然他的哲學往往帶有艱深的概念、晦澀的用語和繁雜的描述，但他並非意在指出某種奇特的倫理經驗，而是帶領讀者看到日常倫理經驗的奇特性。當我們透過列維納斯來思索環境問題時，也會呈現出此般特質。藉由延伸他的倫理思想，我們並不是要挖掘某種不尋常的環境經驗，而是看到日常環境經驗的不尋常之處。這樣的思索，一方面，它與我們的日常生活是連結的；另一方面，它卻不是以解決具體環境問題為目標，環境問題的解決有賴環境科學與生態科學的專業，哲學的思索則是嘗試在價值與意義的層次對人類的日常生活和自然環境作一種倫理性的連結，至於此一連結可能帶來什麼具體的效果，則有賴哲學與其他學科在個別的環境議題上的對話與整合來獲得。

題意識的環境哲學家卻在列氏哲學中發現了發展某種新的環境哲學的可能性。在缺乏列維納斯本人環境思想的情況下，基於不同環境關切的思想家便在走向列維納斯之際採取了迥異的進路，這使得他們在理解與化解列維納斯與環境哲學間的張力上產生了不同的見解，而這進而影響了他們在吸納列氏哲學時所選擇的論述重心，甚至造成對列維納斯主要哲學觀點時而彼此衝突的詮釋。

本身並不提供某種環境倫理的列氏哲學，之所以引起這些環境哲學家的青睞，大致上擁有一個相似的理由：列維納斯對於貫穿在西方哲學中的自我中心特質——這特質被列維納斯透過「自足的自我整體」和「被忽視與壓制的無限他者」這對以各種方式加以重述的概念來刻畫——的強烈批判，適足以當他們在抵抗人類中心主義（anthropocentrism）³、尋求以非人類中心主義的方式來建構人類與自然的關係時，成為一嶄新的論述資源。換言之，列維納斯所運置之「自我—他者」的概念結構，被環境哲學家轉化來理解「人類—自然」的關係。這裡有兩道鴻溝待跨越——從自我到人類，從他者到自然——並構成列氏哲學與環境哲學的雙重張力。

待克服的第一道鴻溝是從列維納斯對「自我中心」的批判跨越到環境哲學對「人類中心主義」的批判。乍看之下，此一跨越並不能成功，就如迪姆（Christian Diehm）指出的，在某些環境哲學家眼裡，列維納斯本人的思想幾乎就是一種典型的人類中心主義，因為他的現象學僅只

³ 自從七〇年代環境哲學發展以來，對「人類中心主義」的批判就作為一個核心標誌而為大部分環境哲學家所採用，但此一概念的內涵是含糊而紛歧的，它在環境哲學裡扮演的角色更像是一面招聚帶有不同關切的環境哲學家投入同一陣營的大旗，而不是一個擁有嚴格定義的概念。

刻畫人性經驗，原初的倫理關係總是人際的關係，他既未曾描述、也未留下充分的空間給人與非人事物之間的倫理關係。⁴

列維納斯確實僅只關切人與人的倫理關係，但需要釐清的是，可否直接由此推導出他的哲學在環境哲學的相關論題上必會支持人類中心主義？迪姆便主張，根據列維納斯的現象學取向，其哲學工作最多只是意味了他所刻畫的人性經驗是以一種以人爲中心的方式成形的，而並不表示他會在環境問題上贊同大部分環境哲學家所批評的那種人類中心主義立場。所以，帶著環境哲學的關切，真正的問題應該是：從列維納斯的哲學出發，我們是否可能在環境議題上獲得一種新的非人類中心主義立場，是否可能借道列維納斯那種人爲中心的倫理經驗之刻畫，進一步從人際的關係走向人與自然的關係，而後一可能性其實並未被列維納斯排除，只是他自己駐留在人際關係之前？⁵於是，對第一道鴻溝的克服，將仰賴於我們能在多大程度上解決第二道鴻溝的課題，也就是列維納斯的他者概念能在多大程度上應用於環境哲學家所關切的自然，而這第二個課題便是本文要討論的重點。⁶

⁴ C. Diehm, "Alterity, Value, Autonomy: Levinas and Environmental Ethics," in *Facing Nature*, 12-13.

⁵ Ibid., 14. 相關的觀察另可參 W. Edelglass, J. Hatley & C. Diehm, "Introduction: Facing Nature after Levinas," in *Facing Nature*, 2-4. 此文作者主張，列維納斯與人類中心主義之關連的問題，其真正的焦點在於：列維納斯的倫理學是否蘊涵了最終爲了獲得短期的社經利益而犧牲人類所依賴的自然環境？答案則顯然是否定的。

⁶ 雖然就這兩個課題而言，第二個課題具邏輯上的優先性，並因此而是本文主要論述所在，但第一個課題畢竟是一較原初的問題，有必要在此作一個初步的說明。在筆者看來，恰恰是列維納斯的倫理學，使得我們並不需要追問「如何從人際倫理過渡到環境倫理」這個問題。雖然列維納斯一貫談論的是人際倫理，但他的談法與傳統倫理學大相逕庭，他者概念的提出，著重的是自我與他者間的不對稱關係，這超出了任何意義的互爲主體的關係，傳統人際倫理學所奠基其上的「推己及人」或道德金律的相互性關係，在他者概念下非但不是倫理的前提，反倒成爲一種有待超克的整體化思維。除

要回答這課題，首先面臨來自列維納斯自己的挑戰，因為他曾明確說道：「絕對的他者就是他人」⁷。此一表述確立了他者概念的首要內涵必須指向人類。那麼，我們是否能夠至少在派生的意義上，論及某種自然他者？為使這問題可以跨出第一步而作出主要貢獻的，乃是沿著環境哲學中以「動物中心主義」(zoocentrism) 概稱的倫理進路前進的學者。在此一進路中，無論是諸如辛格 (Peter Singer) 的動物解放還是雷根 (Tom Regan) 與瓦倫 (M. A. Warren) 的動物權利，都具備同一個特質，即強調動物是有感覺的，也就是說，動物是會受苦的。立足於此，艾特坦 (Peter Atterton) 便注意到，列維納斯曾在一次訪談中被動地談到動物問題，他認為動物會受苦這件事對人類構成某種道德義務，而這是以人類的倫理學為原型的。⁸然而，問題在於，儘管列維納斯承認動物的道德地位並將之置於人類之後，但這便足夠支撐我們將列維納斯的他者概念套用在動物身上嗎？對這問題，就連列維納斯自己都無法肯定。

非預設了以他人的主體性作為倫理學的前提，才需要進而追問非人的自然何以進入倫理關係。因此，將列維納斯的倫理學應用於自然上，並不是一種將「自我—他人」關係推進到「自我—自然」關係的思維，我們要思索的是列維納斯賦予他者概念的現象學刻畫是否可能及如何可能被運用於自然上，而非思索如何將此一刻畫所原初運用的人際關係的指涉轉化到人與自然的關係身上。

⁷ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), 39.

⁸ E. Levinas, Tamra Wright, Peter Hughes & Alison Ainley, "The Paradox of Morality: An Interview with Emmanuel Levinas," in Robert Bernasconi & David Wood, eds., *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other* (London: Routledge, 1988), 172. 艾特坦在討論列維納斯的這段訪談時指出，對此處的觀點可能存在另一種解讀方式，即以環境哲學的另一條倫理進路、以 Paul W. Taylor 為代表的生物中心主義 (biocentrism) 來解讀，不過艾特坦主張這種解讀並不充分，他建議一種感覺中心的解讀 (sentience-centered reading)，也就是我們在這裡提及的動物中心主義的解讀，見 P. Atterton, "Facing Animals," in *Facing Nature*, 36-37. 雖然，另一方面，列維納斯在這段訪談文字所要強調的，主要還是人類與動物的差異，而不是二者的相似。

梁孫傑正確地指出列維納斯在賦予動物以「他者面容」時的遲疑，他認為此一遲疑出於列維納斯僅僅能夠確定他在動物可否作為他者的問題上的不確定性。⁹也就是說，從列維納斯的哲學出發，自然他者的問題一開始在與人類最親近的動物層次上就具有不確定性，如此一來，我們還可以繼續往下走嗎？

關於動物他者的問題，至少在得著哲學家本人之回覆的情況下，肯定了受苦與道德考量的連結。但這仍不足夠。如果列維納斯自己在動物可否為他者的問題上都猶豫不決，我們又如何能夠從他的哲學提煉出一種非人類中心主義的環境立場？然而，在筆者看來，正是在列維納斯的此一不可決定的遲疑步伐上，我們發現另一種可能性，即從列維納斯同樣對之感到遲疑的政治學之域、而非他所能確切刻畫的倫理學之域，來推進列氏哲學與環境哲學的對話。¹⁰對列維納斯來說，倫理學的不確定性揭示出倫理學內部的一個政治性空間；單純的自我與他者間的倫理關係是確切無疑的，只是因著在一個政治場域中無法兼顧多位他者同時發出的倫理籲求，才會有不確定性的產生。

同樣關切動物問題的豪斯（Doug Halls）便察覺到此一可能性，並嘗試建構一種列維納斯式的動物政治學。豪斯正確地看到，相較於他者概念，列維納斯在其政治思想中提出的第三者（the third）概念更適合用

⁹ 梁孫傑，〈要不要臉？：列維納斯倫理內的動物性〉，收於賴俊雄編，《他者哲學：回歸列維納斯》（臺北：麥田，2009年），頁242、290-291。

¹⁰ 此處涉及關於列氏哲學內部之一致性的理論爭議，簡言之，列維納斯在其前期思想中倡言一種突顯他者之絕對性和獨特性的倫理學，但其後期思想則漸漸浮現出另一種思維，以「政治學」為名，涉及的是多位他者間的比較衡量，他者的絕對性和獨特性由此而受到限制。對研究者而言，難題是如何理解列維納斯思想的這兩個維度間的關係，此處無法深究，詳細的討論可參鄧元尉，《暴力與和平：列維納斯的道德形上學及其政治蘊義研究》（國立政治大學哲學研究所博士論文，2006年），第四章。此處值得注意的是，環境哲學的視野似乎為這難題投下另一種回答的可能。

來指稱作為動物的他者。第三者也是一種他者的類型，但作為他者的他者，第三者是透過他者之眼的中介來觀看我們，從而其面容以更徹底的方式超出我們的掌握，並以其複數意涵而要求我們從針對眼前他者的倫理責任過渡到須進行比較和衡量的政治責任。¹¹相較於單純透過對受苦動物之同情而賦予其類似於人性他者的地位，此一關於第三者的政治學進路顯然更加適用於環境哲學裡對動物的考量——環境哲學家所關切的動物不只是彷彿家人或朋友的寵物、家畜和其他在與人類社會有所互動的動物，更是廣大自然環境裡並無特定指涉的無數野生動物。

一旦我們進入列維納斯的政治學，關於自然他者的問題便有了新的可能性。作為第三者的自然，不但可指向野生動物，更可不限於動物而指向其他自然對象，據此我們將有可能從動物中心主義走向更具全面性的生態中心主義（*ecocentrism*），像是李奧波（*Aldo Leopold*）的土地倫理（*land ethic*）所意味的那種整全論（*holism*）。在這裡，作為他者的自然，便可指涉到「環境」（*environment*）或更具哲學意味的「大地」（*earth*）。波佩其（*Diane Perpich*）便依循此一思路而談及一種環境的政治學，他的談論強調一個重點：當我們以環境作為吾人之第三者時，將可脫離動物是否具有面容這類問題，而將焦點拉回到人類世界。正是針對人類世界，才會產生關於環境的種種關切，也必須在這個人類的世界中、在人類的社會中，才能正確看待環境哲學中的他者問題，無論是人性他者還是動物他者。波佩其並由此認為，這才是列維納斯之所以在動物他者的問題上賦予人類以優先性的原因。¹²

¹¹ D. Halls, "Agency, Vulnerability, and *Societas*: Toward a Levinasian Politics of the Animal," in *Facing Nature*, 47-48.

¹² D. Perpich, "Scarce Resources?: Levinas, Animals, and the Environment," in *Facing Nature*, 68, 85-87, 92-93.

但生態中心主義的關切不僅更全面，也更深層，一如奈斯（Arne Naess）的深層生態學（deep ecology）所指出的維度，此一維度要較前述諸般環境哲學面向更能與列氏哲學固有的哲學色彩相調和。班索（Silvia Benso）在有意識地採取生態中心主義的路向來詮釋列維納斯之際，提出了一種迥然不同於其他環境哲學家的思路。她同樣承認他者優先是指他人，但她進而指出，對列維納斯來說，自我與他人的倫理關係是此時此地的，這意味了倫理關係是具體的、物質性的、帶有肉身的，也就是說，是屬於大地的存在方式，只有當自我返回大地，才可能實踐此一倫理關係。而在列維納斯的思想裡，自我與大地的此一先在關係，不同於自我與他人間的外在性關係，乃是透過內在性來加以刻畫的。在此一內在性關係中，吾人領承大地的禮物（諸般自然資源），方能進而將大地所施予的物質要素在與他人的倫理關係中贈予出去，實踐自我對他人的倫理責任。而透過將未來世代視為第三者，班索更進而將此一人類與大地間的內在連結推進到環境哲學中的可持續性（sustainability）議題上，從而成為自我對他人之倫理責任的政治表現。¹³筆者認為，班索的此一進路最切近列維納斯的倫理構想，因此在我們底下的討論裡將具有主導性的地位。

從環境哲學的不同關切出發，學者們對列維納斯的詮釋也觸及其思想的不同面向。因為列維納斯自己缺乏一套系統的環境論述，因此這些詮釋的嘗試或多或少皆有其創造性的一面，各自呈現出列氏哲學與環境哲學可能的交會點，也透露出兩者之間的各式張力。雖然表面上這些不同嘗試意味的是從環境哲學的角度來解讀列維納斯的幾種不同選項，但它們依然揭示出列氏哲學可能的環境倫理蘊義。因此，奠基於這些來自

¹³ S. Benso, "Earthly Morality and the Other: From Levinas to Environmental Sustainability," in *Facing Nature*, 192-197, 206-208.

環境哲學的洞察，筆者以下要回到列維納斯的文本來進行一種整合的嘗試，以「自然作為他者」此一論題作為焦點，既回答前述所論及之問題：列維納斯的他者概念如何可能應用於環境哲學家所關切的自然；也藉此獲得一個統整的理解架構，在列氏哲學與環境哲學間建立起某種更全面的連結。

貳、他者的基本特徵

列維納斯始終面臨一個根本疑問：他以「他者」之名所指稱的究竟是怎樣一種現象？他者的身分究竟是什麼？如今當在環境哲學的視野下重新提出這問題時，則是在既有的諸般答案中再加上了動物、生物、物種、環境、生態系等不同尺度的自然對象。然而，問題在於，追問「他者」一語究竟可以指涉什麼客觀對象，這根本就不是這概念被提出的初衷。如果我們真的要為「他者」概念確立某種指涉的話，筆者認為，對列維納斯而言，他所心繫之他者即是猶太大屠殺中受難的同胞，尤其是那些被納粹殺害的親人。從這角度來看，列維納斯文本中許多晦澀段落的意義便顯然較為明朗，但是他顯然沒有、吾人亦不能夠僅只在這層意義上去理解其他者概念。他者究竟何指，這毋寧是每一位列維納斯的讀者要自行去聆聽、領會與回應的。環境哲學家當然也可以在他們的自然經驗中去與他者相遇，列維納斯的他者概念並未先天排除此一可能性，只是我們該如何站在他所提供的基礎上去刻畫這些他所未嘗論及的他者經驗，方是待解決的課題之所在。而在繼續往前探詢之際，列維納斯的哲學工作本身依然對環境哲學家產生引導作用，如果他們希望沿著列維納斯所指出的方向前行的話；只是他們也得意識到，他們必須走得比列維納斯更遠。

那麼，環境哲學家該如何走得比列維納斯更遠，但又保持在同一條走向他者的道路上？筆者的提議是，我們首先要掌握列氏哲學裡的他者概念的基本特徵，依據環境哲學家的洞察，在文本所容許的界限內尋找可以與環境哲學結合的他者類型；其次我們便可以依循不同的環境倫理關切，在特定的環境議題上去作進一步的推進。本文所要嘗試的便是前一個階段的工作。

在列維納斯的文本裡，他者概念與其說是指向某種特定的對象，更好說是指向自我的一種特定的經驗，在這樣的經驗中，無論是否被意識到，自我原本安然自得的存在狀態受到了挑戰。列維納斯自己是透過種種現象學描述來刻畫這些經驗，而非預先建立一個規範來應用在客觀世界裡，因此，我們不能、也無法期待去獲得一個簡單的判準，來決定誰是他者而誰不是他者。我們做不到這一點，因為在列維納斯眼裡，他者乃是處於自我之意識的邊界上，以某種無法為意識加以掌握的姿態驅使自我走出自身。自我在他者面前領有全然的被動性，一種有如被創造的那種被動性。據此，我們只能耐心等候他者之惠臨，而他者有可能在生活的任一時刻出現復又消逝，真正進入吾人意識之域的往往只是他者留下的痕跡。

約略可以說，自我對他者的經驗意味了自我對其自身之界限的經驗，無論是認知的界限還是道德的界限。我們當然還是往往在某一明確的客觀對象身上產生他者經驗，但他者之為他者，意味的是，在他者面前，自我發現自己遇到了某種比我更高、更深、更大、更深奧、更有權利、更加理所當然地存在著的事物。乃是在這層意義上，他者作為他者而現身。在這樣的前提下，列維納斯刻畫了自我之他者經驗的不同類型，不同的他者在吾人日常生活中帶來不同意義以及不同程度的衝擊，

各自以其特殊的面容構成自我的界限，規定自我的疆界，並籲求自我作出不同意義和不同程度的回應。

就此而言，對於自然可否為他者的問題，便是在追問：在人類與自然交往的經驗中，存在著哪些類型的經驗構成自我的界限、突破人類自在的狀態呢？這樣的問法呼應了陶德凡（Ted Toadvine）的看法，他曾在一篇論述梅洛－龐蒂（Maurice Merleau-Ponty）的自然哲學的文章裡指出，目前的環境哲學過於重視人類與自然的親緣性以及連續性，而這有可能使二者同質化；他認為必須採取相反的進路，也就是說，必須捍衛自然相對於人類的徹底外在性，由此而產生的思想工作乃是描述自然在抵抗人類知覺之際而呈現出來的某種無可名狀的曖昧性，此即梅洛－龐蒂所說的 *ilya*，一個很有可能是梅洛－龐蒂借用自列維納斯的概念。¹⁴在另一篇專論列維納斯的文章裡，陶德凡進而將此觀點連結起他者概念，並主張自然的道德地位正源於其獨特的外在性，出於其自身的某種徹底的他異性（alterity）。¹⁵透過陶德凡的看法，我們可以獲得兩個觀察。

第一，在列維納斯看來，他異性就是他者之所以為他者的緣由，是他者面容之所在：「他者之面容乃是純粹的他異性，純粹的陌生性。」¹⁶據此，要將環境哲學裡的任何自然對象連接起列維納斯的他者概念，適宜的起點都應該是陶德凡所指出的自然之他異性，而不是任何人類與自然間的親緣性。相較之下，動物中心主義者的作法則是嘗試在人類與動

¹⁴ T. Toadvine, "The Primacy of Desire and Its Ecological Consequences," in Charles S. Brown & T. Toadvine, eds., *Eco-phenomenology: Back to the Earth Itself* (New York: State University of New York Press, 2003), 148-150, 153n27.

¹⁵ T. Toadvine, "Enjoyment and Its Discontents: On Separation from Nature in Levinas," in *Facing Nature*, 162.

¹⁶ E. Levinas, *Is it Righteous to Be?: Interviews with Emmanuel Levinas*, ed. Jill Robbins (Stanford: Stanford University Press, 2001), 134.

物之間建立親緣關係，以此從人性他者過渡到動物他者。而列維納斯在承認動物仍有某種道德地位的同時，斷然拒絕了此一從人類類比到動物的思路。我們可以說，列維納斯在此是捍衛住了他的他者概念的基本特質，而對環境哲學家來說，豈不正是應該在持守住他者之他異性的前提下來論述一種列維納斯意義下的自然他者嗎？於是，如果動物他者可以是他者，那將不是因為動物他者可在某些方面類比到人性他者，而在於牠就是他者——牠是動物性的他者，這所意味的毋寧是：牠首先就是他者，其次牠的動物性使牠成爲一個與人性他者截然有別而未嘗被列維納斯刻畫過的他者類型。

第二，他異性同時也標誌出自我與他者的首要關係，這關係就是他者對自我之化約行動的抵抗，抵抗被吸納進自我之中。當陶德凡提到自然抵抗人類對自然之知覺時，即指出了這層關係，而我們可以更進一步說，不只是知覺，任何基於某種自我理解而對自然他者作出之推想，以及任何基於人類道德體系而對自然他者提出之倫理意涵，都在某種意義上是在化約自然他者，並遭到其他異性的抵抗。換言之，無論他者是不是人，列維納斯對他者的刻畫始終都在拒絕從自我類比到他者的思路，此一思路傾向於將他者視爲另一個自我，即便是被刻畫爲「互爲主體性」(intersubjectivity) 還是「我—你關係」(I-Thou relationship)，都會造成他者不復爲他者。據此，當動物中心主義者嘗試從人性他者類比到動物他者時，此一違背列維納斯他者概念之基本特徵的思路，恐將反饋爲連人性他者之他異性都無法獲得保存之境地。

參、自然他者的類型

在持存自然之他異性的前提下，現在筆者要試著透過列維納斯對他者所作之諸般現象學描述來獲得自然他者的可能定位。本文在此所做的

只是一個預備性的工作，嘗試從一個較全面的角度指出諸般可能的方向。每一個方向都可以進一步開展出更細緻的論述，但那已超出本文的範圍，本文所設想的是先行建構起一個全面的架構，從中我們可以較為清楚地看到，列氏哲學中的哪一種他者經驗可以對應起人類的哪一種自然經驗，從而可以連結起哪一種環境論述。¹⁷

一、作為 *il y a* 的荒野

要在列維納斯的他者與環境哲學的自然間作連結，筆者認為，陶德凡對 *il y a* 的論述可以作為一個適當的起點。不過，將 *il y a* 連結於自然，這意味的是什麼呢？原本，在列維納斯那裡，*il y a* 的基本含義是「無存有者的存有」，它是從彷彿虛無的深淵中傳出的莫名低語，絕對匿名而無從把握，就像深夜裡那渾然凝重的黑暗，分明無物在場，卻彷彿是黑暗本身默然迫臨，在徹底的寂靜中窸窣作響，令人無法安然入睡。¹⁸陶德凡明白，*il y a* 並不是他者，但作為一種干擾人類自在生存的沙沙作響，*il y a* 指出了那不可知覺亦不可思想的他者之域，揭示人類主體性的界限。¹⁹也就是說，作為 *il y a* 的自然回到了它那無以名狀的陌生性中，這是一個我們無法親近、參與、融入、卻又不斷受其無聲之聲所攪擾的自然。²⁰

¹⁷ 此一全面性也許可視作援引列氏哲學進入環境倫理的主要貢獻，因為隨著自然對象的尺度變化，相關環境議題會有相應的變化，環境倫理的思考也須隨之改變。而針對整個環境倫理的光譜變化，是否可能存在一種後設的思考，將之統合起來？此一統合的企圖往往會表現出高度哲學思辨的特色，但也反映出一種來自哲學的反思進路在環境倫理學的論域更適合於援引來進行此一整合的工作。於此，本文即可視作是從列維納斯的他者概念來進行此一整合的嘗試。

¹⁸ E. Levinas, *Existence and Existents*, trans. Alphonso Lingis (The Hague: Martinus Nijhoff, 1978), 57-58, 64-67.

¹⁹ T. Toadvine, "The Primacy of Desire and Its Ecological Consequences," 149.

²⁰ T. Toadvine, "Enjoyment and Its Discontents," 165-166.

是怎樣的自然經驗使得陶德凡要透過 *il y a* 來刻畫？他明確說道，*il y a* 指向荒野（wilderness），一種吾人永遠無法與之面對面的特殊環境。²¹在他看來，荒野意味了自然對一切人類干預的抵抗，拒絕人類活動的侵入，揭示出自然事物之在其自身，而梅洛—龐蒂與列維納斯的 *il y a* 概念，便是一種「自然之抵抗的現象學」的分析起點，向我們悖論性地呈現出一種既與我們的身體相呼應、但又拒絕此一身體之親近的自然維度。²²

儘管陶德凡的詮釋明顯帶有美國環境哲學的脈絡，而且不是每個地區的環境議題都跟荒野有關，但在哲學家的眼裡，荒野呈現出獨特的價值。雖然荒野看似是諸般自然環境中對人類文化的發展最無價值的，但事實上荒野的價值正在於它構成人類文化的界限。長年投入美國保護荒野運動的環境倫理學家羅斯頓（Holmes Rolston, III）告訴我們，荒野呈現出自然野性的那一面，呈現出自然不被人類所馴化的那一面。面對荒野，人類無所作爲，但也正因如此，當人類進入荒野，所僅能做的便是沉思，反省人類文化生發前的源頭，因為我們在這裡不再將自然視爲資源（resource），而是與我們自己所由生發的來源（source）相遇。這意味的是將自己帶到自然的存在秩序中，而不再是透過勞動將自然帶到人類文化的存在秩序中。荒野因此而是一個向人類揭示某種本源真理的地方，此一真理尤其體現爲荒野代表了自然的創造力量本身，它所高舉的價值就是生生不息的重新創造。²³

²¹ T. Toadvine, "The Primacy of Desire and Its Ecological Consequences," 149-150.

²² T. Toadvine, "Ecophenomenology and the Resistance of Nature," in Thomas Nenon & Philip Blosser, eds., *Advancing Phenomenology: Essays in Honor of Lester Embree* (Dordrecht: Springer, 2010), 345-347.

²³ H. Rolston, III, *Conserving Natural Value* (New York: Columbia University Press, 1994), 14-15.

沒有任何工具性用途而「只能」供以沉思的荒野，因此而成爲哲學家的自然。我們在其中會遇到的不是任何單一的存有者，而是使存有者出現的那個「有」本身——這正是 *il y a*。就如列維納斯曾說過的，*il y a* 不是這個或那個存有者，而是還無任何具體內涵之前的那種存有之開放性，是創造之前的那個絕對的空無。²⁴在這層意義上，荒野雖然並不直接等同於某種我們可與之面對面的他者，卻是既作爲人類受造之源、又作爲人類發展之界限而向人類揭示出自然他者的可能領域。

二、作為女性的大地

透過 *il y a* 而呈現的自然，是一個既支撐人類、卻又在這樣的支撐中抵抗人類的自然。此一人類與自然間的兩歧關係標誌出一種人類既依賴、又在這樣的依賴中獨立於自然的存在狀態。陶德凡正確地看到，列維納斯的「分離」(separation) 概念正被用來刻畫此一狀態。²⁵對列維納斯來說，分離是一種抵抗整體化行動的關係，一種抵抗互爲主體的對稱關係的不對稱關係，在這種不對稱關係中，分離捍衛了存有者在其自身的存在狀態，使存有者得以生活在自己的時間中，拒絕被化約入普遍的時間而被同質化。這種會化約存有者而取消其他異性的普遍時間維度，對列維納斯而言，指的是歷史——當然，是人類的歷史。²⁶因此，分離概念可以延伸陶德凡所言自然對人類的抵抗。但它不再是指如同荒野那種在文化的邊界上阻擋人類之入侵的自然，分離所意味的抵抗更多是呈現在人類文化中的自然環境的抵抗，只是此一抵抗現在採取較 *il y a* 的抵抗更隱微、也更具悖論性格的形式。

²⁴ E. Levinas, *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*, trans. Richard A. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985), 48.

²⁵ T. Toadvine, "Enjoyment and Its Discontents," 163.

²⁶ E. Levinas, *Totality and Infinity*, 53-57.

分離作為自我的存在方式，首先是以享有（*enjoyment*）的行動來呈現。陶德凡與班索都在列維納斯的享有概念中找到描寫人類與自然之具體關係的切入點，並都暗示出可由此獲得對人類中心主義的一種列維納斯式解讀。²⁷享有就是「藉以生活」（*living from...*）——將他者化約吸收入自我之中而成為自我得以存活的養分，這就是享有所意味的滋養（*nourishment*）。²⁸在這意義上，享有似乎不過是表述了自然中的食物網關係。然而，列維納斯繼續說道，不只是被化約的他者供以滋養自我的生活，這化約行動本身亦成為滋養行動的內涵：自我的享有行動不只是享有於某物，更是享有於享有自身。於是，在對他者的享有的依賴中，自我建立起自身的獨立性，這就是「生命之愛」的意義：我們沉浸在對生命的享受中，無論是思考、飲食、閱讀、睡眠、工作、倘佯於陽光下，不是這些行動所指向的對象、而是這些行動自身構成了人類生命的存在方式。²⁹

那麼，在人類的享有中，自然的地位如何呢？列維納斯指出，享有從未觸及事物（*thing*）自身，而是觸及事物之元素（*elemental*），也就是事物的一種匿名的狀態。元素一方面是在工具的狀態下被享有，如同水手在利用「海面」與「風緣」來航行的同時也享有它們；另一方面，被享有的元素僅具單一面向（*side*），沒有深度可言，也就是沒有另一面，所以自我不可能穿透元素或繞道而過，而是被元素所籠罩環繞，就如水手不可能繞道至海的另一面或風的另一面。這一切所帶來的結果就是自我中心（*egoism*），世界以自我為中心，自我之存在方式就是絕對地為己，毫不顧念他者——不是抵抗他者，而是置他者於全然不顧。列維

²⁷ T. Toadvine, "Enjoyment and Its Discontents," 170-174; S. Benso, "Earthly Morality and the Other," 200-203.

²⁸ E. Levinas, *Totality and Infinity*, 110-111.

²⁹ *Ibid.*, 111-112.

納斯指出，這就是對世界的剝削，「食物」不再是為供養他者，而是成為自我之「為吃而吃」的媒介，成為經濟機器的燃料。³⁰

於是，若將列維納斯的敘述應用於環境哲學，我們便可以將他對享有的刻畫應用來理解人類中心主義：一旦人類對自然他者的化約與吸納不只是一種以自然為養分的工具性關係，而是以「以自然為養分」這事本身作為人類文化活動的養分，就成為了人類中心主義。人類在此獲得了他們相對於自然的真正的獨立性，儘管此一獨立性是透過對自然的依賴而達到的。人類單單只是為了自己而如此享有自然，在此一存在方式中，絲毫沒有自然他者現身的餘地。³¹

然而，當人類以此方式吸納自然時，也受到了某種抵抗，這抵抗是：自然事物在經受人類吸納之際，亦將人類投入到一種不確定的狀態。列維納斯指出，元素無所而來，彷彿出於虛空，自我不能擁有其源頭，它僅僅是不斷來到，並因此而隨時會落回到虛空當中。這使得人類在享有事物的同時也陷入一種關於未來的不安全感和不確定性當中。這就是事物對人類之享有行動的抵抗——事物在開放於人類的勞動時，也在人類藉此而達致之享有內部打開一道深淵。於是，列維納

³⁰ Ibid., 134.

³¹ 在此我們必須要處理列維納斯的文本對此一詮釋可能提出的一項反對意見。他曾這麼說：分離的自我並不是生物之我。這說法似乎阻止我們在環境哲學的視域中來應用他的分離概念，因為環境哲學所關切的人類總是帶有生物意涵的。不過就列維納斯講述這段話的上下文看來，他的用意是要反對國家社會主義對生物之我所作的一種種族主義詮釋，在這種詮釋底下，人將成為僅僅是物種的或非位格生命的產物，使自我消失在對此一非位格生命的參與中（E. Levinas, *Totality and Infinity*, 120）。列維納斯的此一說法不應成為我們此處的主導原則，因為國家社會主義與環境哲學在說到「人類作為物種」時其含義是截然不同的。但這依然對我們有所提醒：對於人類與自然之連結的探討，不可導向帶有社會達爾文主義之蘊義的種族主義，不可成為種族主義的生物學理由。當我們論述人類在自然中的根源時，我們的思考方向是指向作為他者的自然，而不是指回人類自身。

斯如此總結道，享有在遂行一種內在化的化約行動時，遇到了大地真正的陌生性。³²

此一在自我內部打開的深淵揭示出某種他者，此一他者對自我的首要關係就是使其自我中心的生活方式得以可能。從享有以致於分離，構成了自我得以經世（economy）——對家園的經營——的可能性，這就是寓居（habitation）；透過寓居，世間萬物因此而得以獲得安置，世界便如此而以自我為中心的方式開展出來。但這一切，列維納斯強調，都預設了他者的接待。³³只是因為他者，一個分離的自我透過享有而擁有的自我中心的生活才得以可能；相對的，也只是因為這種分離的存在方式，吾人對他者的追尋才得以展開。³⁴綜言之，分離的自我以享有他者的方式自我中心地立定於此方大地，復又在此一享有中因著未來的不確定性而覺察到自我內在的他者，並訝然驚覺，正是他所恣意化約、不屑一顧的他者首先接待了他，使他得以作為他自己而在世生存。「寓居……使得人性存有之分離得以可能，因此而蘊涵了他者的首要啓示。」³⁵

此一源自自我內在深淵而傳達宛如神諭般的他者，是怎樣一種他者呢？使自我得以寓居於世、安然在家的他者，必定是那比自我更早在此並安頓自我的他者。列維納斯以女性（feminine）作為類比來說明這種內在的他者。一位隱藏的、沉默的、不見蹤影的女性，是一個家之得以成其為家的前提；女性供應這家得以運作的一切資源，打點清掃使一切井然有序，但她在家中的默然隱匿則彷彿形成一個似應有某人在卻又不

³² E. Levinas, *Totality and Infinity*, 140-142.

³³ *Ibid.*, 146, 153.

³⁴ *Ibid.*, 148.

³⁵ *Ibid.*, 151.

在的空洞感。對類比為男性的自我來說，家中的一切似乎都已在某種秩序中順利運作，卻又不明所以而傳達出某種無聲的信息。在自我可以做任何事情以立定於世之前，他已經領受了這個來自隱匿他者的接待。因此列維納斯說，女性意味了首要的接待，甚至就是接待本身。³⁶

班索便看到了此一內在地接待自我的他者，她將此詮釋為大地，³⁷並在視列氏哲學為一種內在性哲學的前提下，認為列維納斯的倫理構想唯有透過自我內在的大地之維方能獲得體現。將自我內在的他者詮釋為大地，意指人類是一種大地的存有，是帶有身體而於此時此地扎根在環境中的存有。³⁸於是我們可以說，人類之所以能夠在一塊土地上安居樂業，首先是這塊土地接待了人類。人類腳下所踏之地就是首要的自然他者。大地供應一切可以為人類享有的事物，使人類得以在這享有中昂然建立起自身獨立自存的文化。作為一個與自然分離的存有者，享有的行動使人類在對自然的依賴中獨立於自然。但被享有的自然也在對人類需

³⁶ Ibid., 155-158. 列維納斯也曾在另一個地方說道，「女性」就是「他異性」，而他異性便是他者之為他者的緣由，見 E. Levinas, *Time and the Other*, trans. Richard A. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987), 87-88.

³⁷ 事實上，鑑於在環境哲學裡，大地概念依然過於抽象而含糊，照班索所刻畫的大地，此處的「大地」其實可以理解作「環境」。

³⁸ S. Benso, "Earthly Morality and the Other," 194. 但在此不能說是將自然類比到女性，如同許多生態女性主義的思路。我們已在前面指出，就列氏哲學的他者問題而言，不應在自然和人類間建立起親緣關係。此處的類比毋寧是主張：自然具有列維納斯透過女性而刻畫出的那種他者類型的基本特徵，此一特徵就是接待。但有需要進一步說明的是，將自然理解為是接待人類的他者，這並不預設自然的某種人格化行動，或者反過來說，因為自然並不具備人格化行動，所以自然對人類的接待是不可設想的。無論是列維納斯所言之女性，或是班索所指之大地，對吾人之接待都不是指那具有某種主觀意圖、帶有某種目的的接待行動，此一接待固然是透過人類的反思而呈現的，但其內涵則在於強調人類存在的一種原初的被動性。此一思路相近於存在主義所謂人類是「被拋的存有」，重點不是是誰發動此一拋入世的行動，而是將被拋於世視為人類存在的一種存有學特徵。

求的供應中抵抗人類的恣意化約，一旦人類意識到在與自然的關係中陷入未來的不確定性與不安全感——這豈不正是當前的人類困境嗎？——自然便由此在人類的內在性、在人類自身的歷史命運中挖掘出一道深淵。作為他者的自然對人類的首要呼聲就出於此一深淵，人類因此而察覺他們早已被大地所接待，而這是他們之前任意破壞大地時所一無所覺的。此一呼聲的具體信息是一項道德上的呼籲，即要求人類進而去善待一切類型的自然他者，其中尤其是人類以外的其他物種，班索在此跨出了重要的一步。

三、作為鄰舍的其他物種

從自我之內在深淵所傳出的他者的首要啓示，不是要求自我回到內心去眷顧那被遺忘已久的內在他者，而是走出自我之整體朝向外在他者而去。內在之他者的存在方式就是不在場，內在他者不會因為自我終於對之有所覺察而重新在場。自我與他者的不對稱關係使得其間運動總是單向的。列維納斯在談論內在他者時常有一重要指涉，即指向上帝——我們心裡的上帝觀念就是一種內在的他者。而他在一篇討論上帝問題的論文裡曾指出，吾人心中的上帝觀念持存與自我之分離，其方式是使我們對可欲上帝的欲望不是回頭指向上帝自身，而是依照上帝之吩咐走向不可欲之他人³⁹，也就是走向那些卑微、醜陋、令人避之唯恐不及的邊緣人。換言之，內在他者向自我發出召喚，自我對此召喚的首要回應是走向那外在的他者。按照列維納斯的說法，甚至正是因著此一對外在他者的接待，自我之真正的主體性——一個對他者作出回應的責任主體——才得以獲得確立，並最終完成了內在他者的維度。⁴⁰

³⁹ E. Levinas, *Basic Philosophical Writings*, eds. Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley & Robert Bernasconi (Bloomington: Indiana University Press, 1996), 140-141.

⁴⁰ E. Levinas, *Totality and Infinity*, 27.

那麼，一個人的外在他者是誰呢？在一個最廣泛的意義上，這首先是指一個人的鄰舍。列維納斯曾在其猶太文集中說道，對於一種關切此時此地之處境的猶太教來說，良心的第一道光指引人們走向他的鄰舍⁴¹，班索便是引用這個觀點進一步構想了人類、大地與作為人類鄰舍的其他物種三者間的接待關係。

自我與鄰舍的關係是自我在行動領域的首要倫理關係，也就是一種呈現為面容的關係，這關係以自我與其內在他者的接待關係為前提。後者並不是面對面的關係，內在他者的面容並未顯現。上帝面容在任何意義上的顯現，總已然是顯現為他人的面容。只有在與鄰舍的關係裡我們才與他者的面容相遇，並因此而領承來自面容的第一道誡命：「不可殺人！」這是他者對自我的另一種抵抗，對自我化約他者之權利的抵抗。這抵抗帶有一個悖論：他者不是以其強力、而是以其全然的軟弱，要求自我不可殺人。這是一種不帶任何具體抵抗的抵抗，列維納斯稱之為倫理抵抗。⁴²

但「不可殺人」這道誡命並不只是單純指向對惡意謀殺的禁止，它更深刻的含義是不再以自己的死亡為首要關切，應該關切的乃是他者之死，此一關切重大到一個程度：我們的確要為死亡憂懼，但我們所憂懼的不是自己存在的命運，而是自己在他者之死上是否負有責任，哪怕是最微小的責任。⁴³「不可殺人」的另一種詮釋則是指向陪伴：不可任由他者孤獨地死去，他者之死，無論是否與我相關，都對我提出陪伴的要求。⁴⁴

⁴¹ E. Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, trans. Seán Hand (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1990), 100.

⁴² E. Levinas, *Totality and Infinity*, 198-199.

⁴³ E. Levinas, *Basic Philosophical Writings*, 164; *Totality and Infinity*, 235.

⁴⁴ E. Levinas, *Is it Righteous to Be?*, 53, 216.

列維納斯此一激進的觀點，當反映在環境哲學上時，將顯得愈加沉重。難道我們要比列維納斯走得更遠，將所有生物的死活當成是人類的責任嗎？這顯然不是重視實踐可能性的環境哲學家所能接受的結論。班索的論述便避免了這個結論。她先是強調人類作為大地的存有的意義在於人類的物質性，而這反映在人類與自然他者間的倫理關係時，所意味的就是贈予（giving）：給出我們從大地所領受的物質資源。此處的贈予並不只是指人類直接將取自大地的事物餵養自然他者，而是指人類應持續使大地可以不斷餵養其他生物。人類在自然他者面前的責任就是讓大地可以持續提供其禮物給予包括人類在內的所有物種，在這意義上，生態環境的可持續性便理所當然地成為人類指向其他物種的責任之所在。⁴⁵

採取生態中心主義的進路，班索主要關切的是守護環境，而不是守護個別物種甚至於是個別生物。但從列氏哲學的角度來看，未嘗不可為動物中心主義的進路留下空間，這進路在此甚至顯得更接近列維納斯的文本。照列維納斯的說法，自我對他人的贈予很明確就是指給出我們自己嘴邊的麵包，也就是將原本打算餵養自己的事物轉而餵養他人。⁴⁶此一贈予行動有一種激進的「替死」含義，在人類與其他物種的關係上這一點很難以想像，但一種較緩和的含義是可以考量的，也就是藉由開放自己的家，歡迎接待那前來叩門的他者。⁴⁷而這種需要我們開門接待的他者，在列維納斯的脈絡下特別指向那些軟弱受傷的人，尤其是猶太傳統中的孤兒、寡婦、陌生人，也就是無家可歸、無所依傍、四處流浪之人。⁴⁸

⁴⁵ S. Benso, "Earthly Morality and the Other," 206-208.

⁴⁶ E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, trans. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1981), 56.

⁴⁷ E. Levinas, *Totality and Infinity*, 171.

⁴⁸ *Ibid.*, 215.

於是我們獲得兩種接待自然他者的可能性。第一，人類既被大地所接待，人類的責任就是使大地可以繼續接待其他生物。在這意義上，相關的環境哲學主張將涉及人類如何在各式環境議題和環境決策中守護環境本身，因為只有環境獲得保存，環境中的物種才能繼續從環境得益。第二，人類既被大地所接待，就應繼續去接待其他生物，尤其是那些有待救援的生物。由此而涉及的環境議題，一方面是在動物解放或動物權利的脈絡下去拯救那些直接受到人類有意識地傷害了的動物，另一方面是拯救格外軟弱的物種，也就是瀕危物種，它們的棲地受到破壞，因此成爲了無家可歸的生物，唯有被接待進人類透過棲地復育爲之創造的家園才得以繼續生存。

特別值得注意的是，列維納斯曾提到自我對他者的一種原初的剝除，這種剝除不是出於自我有意識的暴力行爲，而是自我之存在於「此」便已然是對他者之土地的剝奪與佔據。⁴⁹也就是說，自我在哪怕只有一寸土地上的任何自我證立的行動，都預設了對那些原本在這塊土地上生存的他者的流亡。於是，一方面，對於那些棲地是因爲人爲的侵入而被破壞、導致生存危機的物種，將特別適用於列維納斯的他者概念；另一方面，人類的存在本身就已然是對自然負咎的，人類永遠不能無愧地俯仰天地，因爲他在天地之間所佔據的位置，總已是有愧於作爲人類之鄰舍的其他物種了。班索因此而評論道，列維納斯正確地質疑了一切將某種人類存在「根植大地」的修辭。⁵⁰我們之所以能夠在大地上生存，不是因爲我們的自然權利，當然更不是因爲我們的種族——「根植大地」的修辭在人類歷史是如此氾濫地被用作某種國族情感的建構來源——而是因爲我們已然被大地所接納，同時在這樣的被接納中有某些

⁴⁹ E. Levinas, *The Levinas Reader*, ed. Seán Hand (Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1989), 82.

⁵⁰ S. Benso, "Earthly Morality and the Other," 192.

物種的利益被犧牲了。由此出發，我們可以說，至少在人類所能夠做到的界限內，不應該與物種爭地，而是應該為物種留下活路。人類的任何發展，特別是消費導向的經濟發展，都應該考量對環境和物種的衝擊。人類已然欠負於自然，並將繼續欠負於自然，如今所能做的將只是儘可能使負債增加的速率減慢下來。

四、作為第三者的生態系

最後，我們要來刻畫第三者意義下的自然他者。在列氏哲學中，第三者概念具有高度的含糊性和爭議性，反映在環境哲學裡，第三者所對應到的層次和尺度也就愈加複雜而難以評估，筆者在此只能做一番極其初步的勾勒，點出一些可能的線索。在筆者看來，我們可以依循兩條思路從他者走向第三者，第一條是將第三者理解為諸他者（the others），理解為複數的他者，也就是社群意義下的他者；第二條思路是將第三者視為他者的他者（the other of the other），也就是遠方的他者，未在面對面關係中呈現、但透過他者之中介而依然與自我相關的另一位他者。

就第一條思路來說，一種社群意義下的第三者，與他者之間具有連續性；當列維納斯刻畫自我與他者間的一種社會性關係時，便暗示了此一作為複數他者的第三者。列維納斯曾在談及友愛關係中的他者時指出，友愛關係是一種強調自我與他者之「平等」的關係——眾人皆是同胞弟兄。如此一種友愛關係是使我們從家庭過渡到社會的關鍵，大家出於同一位父親而領受一種共性（commonness），從而結成一友愛的社群，也就是一個社會。他者亦在此一友愛關係中走向諸他者彼此間的緊密連結，並隨之在一種社會秩序中成為第三者。⁵¹

⁵¹ E. Levinas, *Totality and Infinity*, 212-214, 280.

他者成爲第三者，並未失去其他者的身分，也就是說，第三者依然持存某種他異性，構成對自我的抵抗，只是現在此一抵抗採取了一種特殊的形式。就自我對他者的化約來說，自我可能透過政治力量強加於眾他者之上，使之被壓縮進入一個透過中央集權而趨於一致化的整體，這是政治的多重性（multiplicity）；相對於此，第三者則表達出一種社會的多元性（plurality）。⁵²社會的多元性之不同於政治的多重性，在於後者是形成一個封閉的集權整體，前者則是開放的，其開放性源於他者。正是因爲自我與他者的關係不是封閉在自我與他者之間，而是透過他者而向諸他者開放，第三者才可能隨之現身。⁵³但是一種開放的多元性並不意味了走向散亂無序，相反的，多元性爲的是保存整個社群的完整性。⁵⁴

沿著這第一條思路走向環境哲學的論域，對人類而言，一種社會性的第三者，便可以指向那些參與在人類生活社群裡的物種，也就是那些足以與人類發展出友愛關係的物種。有許多動物文學刻畫出人類與動物的友誼，這些友誼在列維納斯的文本裡應該可以找到它們的位置。不過，我們還可進一步將此外推到一個更大的社群，就如列維納斯從家庭中的手足外推到整個社會的同胞。在這裡，作爲第三者的自然他者不僅是指在人類社會裡的親密友伴，更是指人類與自然他者共同構成的一個更大的社群，或者用生態學的字眼，一個更大的群落（community）。在此一群落意義的社會裡，我們將更可領會人類與其他物種的共性。此一共性並不是要抹平人類與其他物種的差異，恰好相反，以共性爲基礎，人類與自然他者的連結乃是要邁向一種既開放又保持穩定的多元性。這

⁵² Ibid., 220-221.

⁵³ Ibid., 212-213.

⁵⁴ E. Levinas, *Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures*, trans. Gary D. Mole (Bloomington: Indiana University Press, 1994), 101, 135.

種體現出多元性的人類與自然共同構成的社會，使我們可以將作為第三者的自然界定為是指生態系（ecosystem）。

生態系是一個整合性的概念，包含了環境和物種，一個健全的生態系就是環境與物種間的和諧狀態。我們在前面已刻畫過作為女性的大地（環境）以及作為鄰舍的其他物種，現在可以透過作為第三者的生態系而使前兩種他者類型整合起來，以致也許可以說，因著大地對人類的接待而達致之對其他物種的接待，將體現為人類、大地、其他物種共同在作為第三者的生態系中達到一社會性的緊密連結。如果此一社會如列維納斯所言是一個多元的社會，那麼，列維納斯強調的社會多元性將可對應到環境哲學在論及生態系之健全與否的重要指標：生物多樣性（biodiversity）。如此一來，人類社會的多元性便應放在一個更大尺度的生物多樣性中來理解，而這所帶來的環境哲學課題將是羅斯頓所提議的：尋求文化多樣性和生物多樣性之間的平衡。⁵⁵此一平衡涉及許多不同的層面，但至少可以確定的是，它是一個單向的努力：使人類社會的文化多樣性去適應生態系的生物多樣性，而非相反；也就是說，有意識地去形塑一種遵循自然的文化，將自然他者的存在方式納入人類之文化建構的考量。

至於列維納斯第三者概念的第二條思路，乃是將第三者視為他者的他者，也就是遠方的他者，此處所涉及的是一種關乎正義的判斷，即在近處之他者與遠方之第三者間孰是孰非的判斷。這是一種要求理性計算的判斷，需要自我在他者及第三者間作比較、衡量、抉擇，而在列維納斯看來，這便是一種政治判斷，指出了自我與他者和第三者間的政治關係。此一政治關係顯然與列維納斯透過他者概念而刻畫的倫理關係有所張力，此一張力是列氏哲學的研究者共有的難題，面對此難題，筆者傾

⁵⁵ H. Rolston, III, *Conserving Natural Value*, 26-33.

向於接受解構主義的詮釋，將關乎第三者的政治學理解作關乎他者的倫理學內部的「政治空間」，此一空間並不提供具體的政治提議，而是作為一種質疑的力量在倫理學內部發揮作用，要求一種對他者負責的倫理生活必須在公共領域轉進為一種政治生活，此一政治生活的目的就是中斷一切以政治手段進行整體化的企圖。⁵⁶

雖然此一作為他者之他者的第三者在列氏哲學中構成一個根本的難題，但環境哲學應該會期待從關乎此一難題的思考獲得啟發，因為正義問題始終是環境哲學的核心問題；誠然，我們也可以反過來想，正因為環境哲學已充斥著對正義的思考，所以反倒不必參考已然在此一問題上陷入泥沼的列維納斯。但無論如何，在這裡筆者暫且提供兩種可能的思考方向。

第一，競爭是處於同一個環境中不同物種的基本關係，如果是人類與其他物種競爭，這將是單純的關乎他者的倫理學問題，但如果是人類以外的其他物種彼此間的競爭，在人類所能干預的情況下，便有需要不同物種間作選擇，於此便進入關乎第三者的政治學思考。那麼，選擇的標準是什麼？換言之，種間正義的標準是什麼？這個問題幾乎不可能預先作出判斷，而是必須在每一個案例裡作衡量。也許生物多樣性會是一個基本的指標：選擇保護那些可以增加生物多樣性的物種，選擇減少那些會傷害生物多樣性的物種。因此，諸如某些強勢的入侵種，因為缺乏天敵而大量繁殖，導致破壞棲地裡原生物種的多樣性，人類便有必要介入而加以驅除。但這依然不能作為一個先驗的原則，因為就連生物多樣性此一指標本身都是歧義的，在不同的尺度下，在不同的生態系中，針對不同的議題，所適用的生物多樣性指標可能是不一樣的。在此一要

⁵⁶ Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2nd ed., 1999), 220-223.

求生態科學專業的問題上，哲學所提供的倫理思索顯然需要更多以及更深入的科際對話。也許，那個倫理學內部的政治空間，正是用以等待其他學科專業之填補，以便在第三者的正義籲求上作出有效的、但也必須永遠向進一步的修正保持開放的判斷。正如列維納斯所言，正義必定是一種不斷前進的正義。⁵⁷

第二，正如「不斷前進的正義」此一概念所隱含的，第三者的正義問題必須在時間中加以實踐，於是在加入時間尺度的情況下，我們可以從種間正義走向代間正義。班索便洞察到這一點，她指出，自我所未嘗與之面對面、甚至永遠不會面對面的未來世代，也是他者，而此一意義下的他者對我們此刻的倫理要求，便是守護此方大地的可持續性。⁵⁸大地不僅是接待人類與物種在此時此刻結成的社會，也要繼續接待在未來世代所生發的一切。遠方他者的命運，就掌握在此時此地的我們手上。以羅斯頓的觀點來說，今天的環境就是未來的人類⁵⁹，善待我們在此刻與之相遇的自然他者，也就是善待我們的子孫，善待在第三者意義下的自然他者。誠然，將未來世代的人類視為自然他者，這樣的理解乍看之下頗為突兀，因為在自然他者的問題意識裡，被理解為自我的似乎一直指向全體人類。但在這裡我們反倒可藉此進一步澄清，套用列維納斯的自我概念所指稱的人類，必須超越一種單純的物種概念，而限制於指向這一代的人。當然，一旦我們開始作此思考，進一步的限制便隨之出現。也許，那些真正需要聆聽列維納斯信息的人，首先是那種以對環境不友善的方式來生活的人，從而進一步的課題也將從代間正義延伸到環境人權，考量的是某些人對環境的傷害所造成另一些人基本生存權利的損害，從小尺度的在同一個社會中不同階層或不同利益群體的衝突（例

⁵⁷ E. Levinas, *Totality and Infinity*, 245.

⁵⁸ S. Benso, "Earthly Morality and the Other," 207-208.

⁵⁹ H. Rolston, III, *Conserving Natural Value*, 22.

如土地正義的課題），到大尺度的在全球視野下先進工業國家對第三世界的環境傷害（例如氣候正義與跨國企業的課題），而這些皆是在目前環境哲學中更具主流地位的關切，列維納斯的第三者政治學應當與這些關切展開更深入的對話。

肆、小結

班索引用了列維納斯對一節聖經經文的詮釋，〈創世記〉21:33 提到亞伯拉罕在別示巴栽種了一棵垂絲柳樹（Tamarisk），列維納斯注意到垂絲柳樹希伯來原文的三個子音分別代表了食物、飲水和避難所，他認為這三樣事物就是人所必須供應給他人的，而這就是大地的意義。班索據此指出，大地的禮物因此並不是為了自我、而是為了他者所預備的。⁶⁰ 這裡有幾個重點：第一，在這禮物傳遞的過程中，人類既非起點、亦非終點，人類只是一個中介，一個送禮的使者。第二，所傳遞的禮物是物質性的，是餵養生命存續之所需。第三，因此，人類從自然領受了生命，此為人類所欠負於自然的；人類亦須傳達生命給自然，此為人類對自然的責任。對於人類在自然面前此一身為生命禮物之領受者與傳達者的覺察，或許即是我們從列維納斯的思想中所能獲得的啟發。

環境課題的面向極其多元，需要各種不同的視野和角度，本文試圖嫁接列氏哲學與環境哲學，所進行的只是一個初步的嘗試，要在列維納斯的思想中尋找可能與環境哲學的問題意識有所呼應的面向，並作出一個概略架構上的描繪。但每一個環節當然都需要就具體的議題結合生態知識來進行個別的深入探討。筆者並不確定列維納斯的哲學在這條道路

⁶⁰ S. Benso, "Earthly Morality and the Other," 208

上可以幫助我們走多遠，但只要在自然中聽得到他者的聲音，這就會是一個值得嘗試的方向，作為對他者的一種回應。

徵引文獻

- 賴俊雄編，《他者哲學：回歸列維納斯》，臺北：麥田，2009年。
- Bernasconi, Robert & David Wood, eds., *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, London: Routledge, 1988.
- Brown, Charles S. & Ted Toadvine, eds., *Eco-phenomenology: Back to the Earth Itself*, New York: State University of New York Press, 2003.
- Critchley, Simon, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2nd ed., 1999.
- Edelglass, William, James Hatley & Christian Diehm, eds., *Facing Nature: Levinas and Environmental Thought*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 2012.
- Levinas, Emmanuel, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.
- , *Existence and Existents*, trans. Alphonso Lingis, The Hague: Martinus Nijhoff, 1978.
- , *Otherwise than Being or Beyond Essence*, trans. Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1981.
- , *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*, trans. Richard A. Cohen, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985.
- , *Time and the Other*, trans. Richard A. Cohen, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987.
- , *The Levinas Reader*, ed. Seán Hand, Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1989.
- , *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, trans. Seán Hand, Baltimore: The John Hopkins University Press, 1990.

- , *Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures*, trans. Gary D. Mole, Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- , *Basic Philosophical Writings*, eds. Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley & Robert Bernasconi, Bloomington: Indiana University Press, 1996.
- , *Is it Righteous to Be?: Interviews with Emmanuel Levinas*, ed. Jill Robbins, Stanford: Stanford University Press, 2001.
- Nenon, Thomas & Philip Blosser, eds., *Advancing Phenomenology: Essays in Honor of Lester Embree*, Dordrecht: Springer, 2010.
- Rolston, Holmes, III, *Conserving Natural Value*, New York: Columbia University Press, 1994.