

教育研究集刊  
第六十六輯第二期 2020年6月 頁69-99

# 人之異於禽獸幾希？

## Derrida動物倫理探討與教育深義

洪如玉



### 摘要

本文主旨在於探討解構哲學家Derrida的動物倫理思想，以及內含深刻的教育哲學蘊義。Derrida的動物哲學起點在於質疑Heidegger與Levinas的人本主義，然而Heidegger與Levinas哲學重點之一在於批判傳統人本主義，換言之，Derrida認為Heidegger與Levinas雖批判傳統人本主義，但仍然保有人類中心主義的內核。Derrida的批判包含著對人性本質之深刻反思，顯示出對於人與動物關係的另類思考，此解構取向的動物思想並非只是個純概念遊戲，在教育與倫理政治學上有相當程度的回應，整體而言，本文共分為五節，第一節為前言；第二節探討Derrida對於Heidegger存有論人類中心主義的批判；第三節為Derrida對於Levinas倫理學之人類中心主義的批判；第四節探討Derrida動物倫理之教育反思及其在倫理政治面向的意義；第五節以「跟隨（動物）倫理為尊重他者教育之起點」作為Derrida動物倫理之結語。

關鍵詞：人本主義、人類中心主義、列維納斯、海德格、德里達

---

洪如玉，國立嘉義大學教育學系特聘教授

電子郵件：hungruyu@mail.ncyu.edu.tw

投稿日期：2020年02月19日；修改日期：2020年04月18日；採用日期：2020年06月10日

# **The Rare Difference Between Animals and Humans? On Derrida's Animal Ethics and Its Educational Significance**

Ruyu Hung

## **Abstract**

This paper aims to discuss Derrida's animal ethics and its profound educational implications. Derrida's philosophy of animality begins at questioning humanism or anthropocentrism in Heidegger and Levinas. Although the critique of humanism plays an important part in Heidegger and Levinas, Derrida sees the profound humanism hidden in both of them. Derrida shows seminal ideas on humanity and the relationship between humans and animals in his philosophy of animality, which is not merely conceptual but also practical regarding education and ethico-political reality. This paper consists of five sections: section one is the introduction; section two discusses Heidegger's view about humanism and Derrida's challenge; section three explores Levinas' ethics and Derrida's critical extension; section four turns to the aspects of education and ethico-politics by using Derrida's view of animality; and the final section concludes Derrida's animal ethics with the idea of following animals as the starting point of the ethics of respect for the other.

**Keywords: humanism, anthropocentrism, Levinas, Heidegger, Derrida**

---

Ruyu Hung, Distinguished Professor, Department of Education, National Chiayi University  
Email: [hungruyu@mail.ncyu.edu.tw](mailto:hungruyu@mail.ncyu.edu.tw)

Manuscript received: Feb. 19, 2020; Modified: Apr. 18, 2020; Accepted: Jun. 10, 2020.

## 壹、前言

西方當代重要哲學家之一Derrida曾描述過以下這樣一個場景：

好一段時間以來，我們能說動物一直盯著我們看嗎？

什麼動物？他者。

我經常問自己，只是想看看，我是誰——以及我（跟著）誰，當我赤身裸體時被逮住，在一片靜默中，被一隻動物凝視著，譬如說，被一隻貓盯住，我真覺得窘斃了。（Derrida, 2008, pp. 3-4）

Derrida所描繪的似乎是一場詼諧而荒謬的行動藝術：一個渾身赤裸、剛走出浴室的男子，在浴室門口看到他的貓咪，好端端地坐在臥室地板上，瞅著他，瞅著他光溜溜的身子，男子尷尬極了。問題是，貓咪又不是人，為什麼被貓看到裸體而感到羞愧呢？

上述是Derrida（2008）在《動物故我在》（*The Animal That Therefore I Am*）所描述的景象，然而也是Derrida動物哲學的起點，這個赤身裸體進退維谷的人、而不是氣定神閒坐在搖椅上沉思的哲人提出連串猜想，動物應該是不懂裸體的意思，因為動物都是「裸的」，但既然動物不懂，也不會因為牠不穿衣服而不好意思，那麼人為何要因為被動物看到裸體而產生羞恥感呢？「『在自然裡』無所謂裸露」（Derrida, 2008, p. 5），只有會穿衣服的人類才會因自己的赤裸而感到羞愧，「衣著是人類特有的，人類的『屬性』之一」（Derrida, 2008, p. 5）。Derrida非常敏銳地指出，思考人與動物之別或界定人類的特性時，穿衣經常被忽略，「穿衣服無法與其他人類特性分割開，即使穿衣服不像言說、理性、邏各思（logos）、歷史、笑、哀悼、喪葬、禮物等等特性那樣常被談論」（Derrida, 2008, p. 5）。著衣可能作為人的定義嗎？Derrida的興趣當然不是衣服，他真正要追問的得回到人自身：

在那隻貓盯著裸體的我之前，我會像一隻沒有裸露意識的獸而感到羞恥

嗎？或者，正相反，就是一個保持著裸露意識的人？所以，我是誰？

(Derrida, 2008, p. 6)

當人自問「我是誰？」，而探索此問題必須以動物為參照，動物就不是一種單純的非人類存在，而是一個承載豐富意義的符號，然而，說是「一」個符號，卻又簡化了動物，因為動物界裡有成千上萬物種，甚至至今人類還持續在「發現」新物種，此種將人與動物二分、並用「動物」(the Animal)一言以蔽萬千種生物，此種化約正是Derrida所要批判的人類中心主義。

那麼，如何以動物為參照，回答「我是誰」呢？Derrida從個人經驗（現象學）出發，反覆推敲個人因動物而產生的親身經驗、反應與感受所潛藏的深層涵義，Derrida在《動物故我在》一書中從個人裸體被貓看到所引發的羞恥感，追溯希臘神話、猶太基督傳統經典、西方哲學與文學的動物論述，許多經典傾向於把動物或動物性視為異於人類的「異類」，且動物被視為人類的財產或物件，人為萬物之靈自然可以主宰、控制、利用或殺害動物，此種觀點植基於人本主義（humanism）或環境倫理領域習稱之人類中心主義（anthropocentrism）。<sup>1</sup>十九世紀以來，諸多西方思想家對人本主義或人類中心主義相繼提出批判，如Nietzsche（1998）、Heidegger（1977）、Habermas（1987）、批判教育學者等（Peters & Marshall, 1995），然而批判傳統人本主義並非「反人本主義」（anti-humanism），也不代表足以脫離人本主義的陷阱，諸多對於傳統人本主義的批判在於挖掘傳統人本主義隱含的普遍、先驗理性、自律主體與獨白的個體主義，及其在人世間的社會、政治、倫理等問題，<sup>2</sup>終究還是難以將非人類生物視同與

<sup>1</sup> 人本主義（humanism）或人類中心論（anthropocentrism有時也是human-centrism）在某些面向上可交互使用，人本主義在中文也有翻譯為人文主義，在中文脈絡中，人本主義指涉以人為本的觀點，常用在宗教、教育哲學、形上學、人類學討論人類主體的意義時；人文主義則比較常使用在文學以及語言學領域，探討人文學時使用。人類中心論一詞較常在環境倫理的探討中使用，主要關注著人類主體與環境、非人類存在的關係，環境倫理領域中傳統人類中心論被批判為人類主宰大自然的意識形態，因此為翻轉此種意識，非人類中心論（non-anthropocentrism）包括生命中心論（biocentrism）與生態中心論（ecocentrism）被學界相繼提出，挑戰人類中心論觀點。

<sup>2</sup> 批判人本主義並不見得推翻人本主義，而是試圖重新概念化人本主義，將人本主義的主

人類主體具有平等地位的政治道德主體，Derrida的尷尬（被貓看到裸體）就是對人本主義質疑的一個戲劇性的開始。Derrida曾說：

其實，從我開始書寫，我相信自己便致力於生者與動物的問題。對我而言，那永遠是至關重要且關鍵的問題，我已經討論過千遍，或直接、或隱約，透過閱讀那些我所感興趣的哲學家們……。 (Derrida, 2008, p. 34)

動物問題為何如此重要？因為，Derrida的動物思想是解構人本主義的一個重要主軸，而人本主義根植於西方思想傳統的兩大根源——希臘思想與猶太基督教傳統，Derrida透過動物思想解構西方人本主義，亦為解構西方思想傳統的策略之一。Derrida對西方人本主義傳統之批判戰線頗廣，包括希臘哲學與神話經典、宗教典籍如猶太教Talmud、基督教Genesis等，從心理分析、語言學、結構主義、文學等領域。回到動物批判，Derrida對於Heidegger與Levinas的批判特別值得注意，Heidegger與Levinas亦為當代西方哲學重要思想家，二人對西方哲學傳統也有相當程度的繼承、轉化、批判與創新，就此而言，Heidegger思想承接著希臘哲學遺緒，而Levinas思想融合著猶太基督教精神，不過，Heidegger與Levinas哲學中也有批判傳統人本主義的元素，對Derrida而言，Heidegger與Levinas雖批判傳統人本主義，卻仍保有人類中心主義的內核，Heidegger與Levinas仍以人為尊，以人類高於其他物種。Derrida的批判並非空穴來風，而包含著對人性本質之深刻反思，顯示出對於人與動物關係的另類思考，此解構取向的動物思想並非只是個純概念遊戲，在當代文學領域與倫理政治學上有相當程度的回應，整體而言，以下本文分為四節，第二節探討Derrida對於Heidegger存有論人類中心主義的批判，第三節為Derrida對於Levinas倫理學之人類中心主義的批判，第四節探討Derrida動物倫理之教育反思及其在倫理政治面向的意義，第五

---

體從封閉、獨白、獨尊理性的絕對主體解放出來，成為開放、寬容的相互主體性，批判人本主義的陣營廣泛地包含著「反人本主義」、「新入本主義」(neo-humanism)、「深刻人本主義」(profound humanism)、「後入本主義」(posthumanism)各種觀點。

節以「跟隨（動物）倫理為尊重他者教育之起點」作為Derrida動物倫理之結語。

## 貳、解構人類中心主義之形上學進路

### 一、Heidegger對人本主義形上學之批判

Derrida解構人類中心主義的首要對象可說是Heidegger，然而Heidegger在1946年寫給Beaufret的〈人本主義書簡〉（Letter on Humanism）（Heidegger, 1977）也是對於傳統人本主義的批判，更是針對法國著名存在哲學家Sartre於1946年出版之《存在主義是一種人本主義》（*Existentialism is a Humanism*）（Sartre, 2007）<sup>3</sup>的批判性回應，Sartre在《存在主義是一種人本主義》提出著名的存在主義主張：「存在先於本質」（existence precedes essence）（Sartre, 2007, p. 22），何謂「存在先於本質」？Sartre提出強而有力的辯護：

人，不僅他設想他自己是什麼，他就是什麼，他想要他自己是什麼，他就是什麼；從他開始設想自己、他才存在，如同她想要自己是什麼、他才把自己投入存在，人除了成為自我，他甚麼都不是。這就是存在主義的第一原則。（Sartre, 2007, p. 22）

基於此，Sartre指出行動或實踐是人成為他自己的根本，行動使人成為人、成為他自己，每個人都必須為自己選擇、為自己行動、為自己負責、成為自己。

Sartre如此擲地有聲的主張，對Heidegger而言，卻仍然是困在傳統形上學的窠臼中，Heidegger認為Sartre的「存在先於本質」的命題僅僅是倒轉Plato形上學的「本質先於存在」，Sartre的命題仍是一個「形上學命題」，所以Sartre仍然「停留在形上學裡遺忘存有真理」（Heidegger, 1977, p. 208），仍然無法擺脫「存在」與「本質」的形上學概念之限制，Sartre的存在主義是人本主義，正是存在的主體主義，有存在、有本質，卻遺忘存有。因此，Heidegger對於Sartre的

---

<sup>3</sup> 《存在主義是一種人本主義》最初是Sartre在1945年10月29日在巴黎的公開演講，隔年出版。

批判是對西方形上學與人本主義的批判。

Heidegger在〈人本主義書簡〉質疑Sartre存在主義之人本主義，但未討論人與動物的關係，在《形上學基礎概念：世界、有限、孤獨》（*The Fundamental Concept of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*）（Heidegger, 1995）<sup>4</sup>則提出對傳統人與動物的高低階層的質問，Heidegger說：

我們總是會依照親近性或完整性給生物們標示不同程度的關係，或多或少，或高或低。但稍微反省一下就發現很有問題……無論如何用什麼標準，當我們將人類評比為高於動物的存在時，這樣一種評價是大有問題的，尤其是我們想得到人類有時沉淪得比任何動物都低。……我們究竟是在什麼本質領域上說「高」論「低」？人的本質比動物的本質高嗎？（Heidegger, 1995, p. 194）

Heidegger指出我們不僅習慣認為人高於動物，也在動物界內區分高低，Heidegger認為這也是錯誤，雖然人們可能習慣誤以為阿米巴原蟲與纖毛蟲比大象與猿猴更為不完美、不完整，但其實「每一個動物或每一種物種就其本身而言都是完美與完整的」（Heidegger, 1995, p. 194），對動物的理解「不能從人類語言來反思，而必須從動物性本身來思慮」（Heidegger, 1995, p. 195），即使Heidegger還不到Leopold（1968）在《沙郡年記》（*A Sand County Almanac*）所說「像山一般思考」，至少可說近乎「像動物一般思考」的建議，這顯示出Heidegger思想與當代非人類中心論（non-anthropocentrism）有某種異曲同工；再者，Heidegger指出動物不同於物品、器物，器物如槌子、飛機乃至一根針都是由人所製造生產出來的，器物之所以被製造出來是為了有所用，器物的特性是「及手性」（handiness, *Zuhandenheit*），器物是「可用事物之存有」（the kind of being of a useful thing）（Heidegger, 1996, p. 65）。但是，動物不同於器物，無論是否由人類所餵養畜牧的動物都「在某種上意義上生產自我」（produce themselves in a certain sense）（Heidegger, 1996, p. 66），從上述可知Heidegger提

<sup>4</sup> 以下該書簡稱《形上學基礎概念》。

出兩點深刻的理由駁斥傳統人本主義：（一）人與動物無高低階層之分；（二）動物與人具有自我生產、自生的能力，不同於器物。在此，Heidegger的「自我生產」能力意謂著生命存有的樣態，人與動物都能夠自我生產、生殖與繁衍，也就是生命主體（the subject of a life），在某種程度上呼應當代動物倫理學者的訴求，當代重要動物權利學者Regan（2001）即主張動物權利的基礎來自於生命本有價值，只要是生命主體就擁有本有價值，其價值無關乎該生命主體對人類是否有用處，也就是說，生命主體就是有價值，動物亦然，無論動物是否能為人類所利用。

## 二、Derrida對Heidegger人本主義形上學之解構

從上述討論顯示Heidegger批判了傳統人本主義或人類中心主義的人與動物的高低階層，但是Derrida（1989）指出，Heidegger的觀點並未徹底擺脫人本主義，他雖然在《形上學基礎概念》質疑傳統人本主義，但是當他探討「世界」的意義的時候採取三條思路，第三條思路是「比較檢視」（comparative examination）之路，此比較檢視正是比較人、動物與物質，為了進行人與動物之間的比較檢視，Heidegger提出三個基本論題，分別是：（一）石頭（物）缺乏世界（The stone (material object) is worldless.）；（二）動物世界貧乏（The animal is poor in world.）；（三）人形塑世界（Man is world-forming）（Heidegger, 1995, p. 177）。Derrida深入審視Heidegger的三個比較檢視論題，從而說明Heidegger仍處於人類中心主義。

Heidegger關於世界的三個論題顯示出物、動物、人與世界的關係各有不同，物根本沒有世界可言，物與後二者（動物和人）比較而言，不僅是質與量程度上的差異，而是存在、有無的差異。Heidegger（1995）採取一種程度性的衡量，就物、動物、人三者「與世界的關係」作為一種度量，說明三者是否擁有世界，或者擁有世界的豐富度。以三者與世界的關係程度而言，物與人位於兩端，而動物恰在中間，就物而言，物無世界可言，「石頭缺乏世界，它不具備世界，它沒有世界」（The stone is worldless, it is without world, it has no world.）（Heidegger, 1995, p. 196），「缺乏世界」（worldlessness）與「世界貧乏」（poverty in world, poor in world）不同，物根本沒有世界，也不可能被剝除世

界，Heidegger舉路上石子為例，路上的石頭似乎是「躺在」路上，但是「躺在」路上的石子不同於「躺在」岩石上的蜥蜴，說石頭「躺在」路上其實並非好的說詞，石頭僅僅是「在」路上，沒有「碰觸」、沒有「感受」，這顆石子攔哪兒都行，對這顆石子本身而言都沒關係，用Heidegger（1995, p. 197）的話：「石頭缺乏世界。存有者的缺乏世界性（worldlessness）可定義為它與周遭存有者沒有任何對接（having no access）……」。<sup>5</sup>但是動物不同，就躺在石頭上曬太陽的蜥蜴而言，躺在石頭上、沙灘上、木頭上或在樹下或在海邊，不同環境對這隻蜥蜴而言有差異，動物與世界有某種程度的關係，動物能夠碰觸或感受世界，Heidegger指出，一隻在岩石上做日光浴的蜥蜴與身邊的岩石、日光之間的關係絕非一個擺在哪裡都沒差的石頭所能比擬，這隻蜥蜴與周圍的世界之間有一種特殊的關聯，Heidegger說：

動物因為營養來源、獵物、天敵、配偶與周圍環境有特殊關係，終其一生動物維生總是需要某些特殊因素，無論牠生活在水中、空氣或兩棲，動物並不察覺到這些因素而生存著，只有當牠被移到另一種不同元素的環境中，牠會激烈反抗並試圖回到原本環境。因此動物需要在某些限制之下、以非隨機偶然的方式取用（access）某些事物。（Heidegger, 1995, p. 198）

由上述可知動物與物體的世界不同，也可以說，動物與物體的存在方式不同，動物的存有方式正是「生命」，有生命者具備世界，物無生命，也無世界，因此動物與物之間有一條無法跨越的裂縫。然而，人與動物都是有生命者，因此，Heidegger認為人與動物之間的差異是在與世界的關係上有程度性的不同，儘管動物有世界，但其世界是貧乏的，相較而言，人的世界是豐饒的，人能夠建造世界、擁有世界，人之所以能夠建造世界，來自於人具有主動性的行動與實踐，動物的行為來自於生物的「驅力」（drive），動物能做的行為例

<sup>5</sup> 本文無確定的單一中文語詞翻譯access，access有途徑、管道、渠道、取用等意義，依照文意與上下文脈絡翻譯。

如「看、聽、抓、消化、打獵、築巢、繁殖等等……是大自然中的歷程、生命歷程」（Heidegger, 1995, p. 236）。動物行為是出自生物本能驅策，「並非一個作為（doing）或行動（acting），如同人的舉動」（Heidegger, 1995, p. 237），Heidegger用Verhalten（comportment）指稱人的「舉動」，而動物本能「行為」是behaviour（Benahmen），舉動與行為的差別是什麼呢？為什麼舉動可以成就出世界而動物行為卻不能？除了人的舉動是具有主動性與實踐性之外，「舉動」是可以「任事物存有自在」（letting be of something as a being）（Heidegger, 1995, p. 274），Heidegger回到Verhalten這個字本身說明此概念所蘊藏的意義，舉動（Verhalten; comportment）與限制（Verhaltenheit; restraint）、表現或相稱（Verhaltung; comporting）、立場（Haltung; stance）等詞同源，Heidegger認為人類舉動的實踐意義如下：

舉動必須在某種限制與表現中才可能，而且唯有當一存有具有一個自我，或說一個個人時，才能有所謂的立場。這是世界的重要特徵：  
（1）讓存有著者之為存有著者而顯現；（2）「如是」<sup>6</sup>；（3）與存有著者的關係是可任其自在或不任其自在，舉動推向……立場與自我。沒有任何一點能在動物或一般的生命發現。（Heidegger, 1995, p. 274）

總而言之，Heidegger認為只有人才能開展世界、採取行動、站定立場、與限制掙搏，並開顯自我，也唯有人能夠面對世界並揭露世界上林林總總的存有著者，因此人的世界是豐饒的，而動物的世界是貧乏的。Heidegger的看法，就Derrida而言，仍然蘊含著深刻的人類中心主義或人本主義的目的論，Derrida（1989）指出，人的世界豐盈而動物世界貧乏，人擁有世界而動物雖然與世界有聯繫卻沒有世界，因為，「世界」不是一個空間或地理概念，Heidegger的「世界」意謂著「精神」（spirit; Geist），人能夠擁有世界、建造世界，人能夠擁有精神並進行精神性的創造，這些是動物所不能的，人的世界豐富而動物世界貧瘠

<sup>6</sup> 第二點英文原文只有the“as”，極難直接翻譯，Heidegger通常用在「如是存有著者」（being as such）或「存有著者之為存有著者」（being as being）。在此指存有著者之為存有著者的狀態。

並非放在同一個關係尺度下衡量，這並不是因為人有更多途徑來取用世界或世上各種物件，而動物只有很少的、有限的取用方式，基本上，動物取用世界事物的方式是「不同」（other）於人的（Derrida, 1989, p. 49），動物與世界的關係和人與世界的關係就本質而言就是異質不可共量的，說動物世界的貧瘠與人類世界的豐饒不可共量似乎是避免人類中心主義，然而Derrida認為Heidegger的觀點還是無法徹底擺脫人類中心主義，因為Heidegger堅持從「此有」（Dasein）來提問，只有人才能開顯存有、彰顯存有，動物無法揭示存有，「動物能夠有世界因為牠能對接事物，但牠貧乏於世界，因為牠無法如是地、就其存有而對接事物」（Derrida, 1989, p. 51）。Derrida指出，Heidegger所說的動物如工蜂、蜥蜴可以接近世上之物，例如工蜂靠近花蕊採蜜，蜥蜴躺在岩石上曬太陽，但是工蜂無法知道花蕊之為花蕊的意義，蜥蜴無法理解太陽之為太陽的意義，換言之，工蜂與蜥蜴不會提問，而「發問」是Heidegger的此有追索著存有最重要的思考活動之一。Derrida認為，Heidegger

一直致力於標示出生物與人類此有之間的絕對界線，總是致力於和生物主義、生命哲學……保持距離……（Derrida, 1989, p. 54）

總而言之，Derrida指出Heidegger站在Dasein的立場思考世界，說動物「貧乏」、「貧瘠」於世界，「貧乏」、「貧瘠」等字詞本身就蘊含著階層與評價，Heidegger雖致力於批判Sartre的人本主義，卻無法避免關注於Dasein之「此有」人本主義。

## 參、解構人類中心主義之倫理學進路

### 一、Levinas他者倫理

西方形上學進路似乎無法破除人類中心主義，那麼，倫理學進路是否可行呢？Levinas倫理學在西方哲學領域中是一個極具有特殊性的倫理學進路，不同於西方哲學強調「自我」，Levinas（1979）主張的是以「他者」（the Other;

Autrui) 為核心的倫理學，「他者」引起我的倫理回應、責任與愛（鄭惠觀、洪如玉，2016）。Levinas可說是西方存在現象學陣營裡極具特色的思想家，如果說「存在先於本質」標示著Sartre，「關切他者先於行動」可作為Levinas的旗幟。Levinas（1989, p. 290）說：「先於任何行動，是我對他者的關切，而且我無法免除這種責任。」強烈的倫理動機與對他者的責任感與使命感體現出Levinas所說的「倫理學為第一哲學」（Ethics as first philosophy）（Levinas, 1989），哲學並不只是為追求知識，更重要的是揭示出存在意義與倫理責任，而生存意義與倫理責任如前述是對他者的回應，然而，什麼是他者？他者是其他人嗎？可以是其他生物、動物嗎？

Levinas所謂的「他者」意指著具有「他異性」（alterity）者，他說：

具有他異性的他類（other）構成他類……

絕對的他類就是他者（the Other），他和我不能形成一群，當我說集體「你們」或「我們」並不是複數的「我」的集合，我、你——不是一個共同概念的個體們。（Levinas, 1979, p. 39）

Levinas指出每個人都是不同的個體，無法化約為某種共通本質的個體，如此而言，他人對我是他者，我對他人而言也是他者，然而在他人與我之間搭起可能的溝通管道為「語言」，語言使人有相通的可能並揭示出特殊存有的可能，因此他說：

我們既是同類又是（and）他類。這個連結詞又是意指一種不是外加也不是一個語詞對另一個語詞的控制。我們試圖顯示出這種在同類和他類的關係……就是語言。（Levinas, 1979, p. 39）

從某個角度而言，Levinas哲學雖強烈批判Heidegger，但就語言揭示存有而言，Levinas仍受到Heidegger許多影響。Levinas（1979）指出，會話顯示出對話者雙方是異於彼此的他者，但是又可能超越出自己本身的內在性，建立與他者之間的關係，在此，當Levinas以語言作為我與他者之間溝通的橋梁時，顯示出某種

語音中心主義的痕跡。再者，他者如何為我所知並引起我的倫理回應，在此，「臉」（face; visage）<sup>7</sup>是掌握Levinas他者倫理的一個重要關鍵。

Levinas所說的「臉」並不是指某人實質的臉孔、可供審美的臉、做某種表情的臉，而是指他者對我呈現的一種面貌，我透過面對面與他者相遇，知覺到他者，認識他者的某些面向，但是他者並不因此完全被我認識或掌握，他者整體永遠超出我的存在，此即是「無限性」的意義，存在無法被化約或固定，但是我能夠無數次與他者相遇，每次相遇都呈現出他者不同的「臉」，每次相遇都知覺到他者的「臉」在訴說著什麼，存在的生命經驗歷程中充滿著無數與他異性邂逅的經驗，無數次對於他者的「臉」的經驗。Levinas說：

他者呈現自身的方式超越了我本身對他者的觀念，在此稱為臉。此種[臉呈現的]模態不是我把它看成什麼樣子，它有哪些性質。他者的臉在每刻剎那都摧毀並滿溢出它[原先]留給我的造型形象以及我設想的觀念與其定義內涵。（Levinas, 1979, pp. 50-51）

筆者認為，Levinas用「臉」來指稱無限他者是為了說明：他者永遠無法被吾人用概念、知識或語言捕捉、掌握或認識，存在的意義不斷在生存過程中開展與延伸，也在互動之間改變與創新，此種無限性是對存在無窮意義的肯認。因此Levinas多次說：「[臉]表達（express）自身」（1979, p. 51）、「臉是一個活生生的呈現（a living presence），它是表達（expression）」（1979, p. 66）、「他者的臉訴說著他的突出」（1979, p. 262）、「表達、或臉，滿溢出形象」

<sup>7</sup> Levinas的face（法文visage）在中文有多種翻譯，可翻譯為臉、面孔、面容、面目、面貌、臉龐等等，不同學者各有不同翻譯，例如賴俊雄（2009）主張「臉龐」，他認為「龐」字讓「臉」有延伸意義，可顯示出他者無盡龐雜的異質特性。而梁孫傑（2009）則主張用「面貌」，梁在〈要不要臉？——列維納斯倫理內的動物性〉一文註五中有頗為詳細說明，並列舉出中文學界其他學者慣用的翻譯，在此不贅述。本文以「臉」作為主要翻譯，但可能依照文意脈絡更動，筆者認為臉、面孔、面容、面目、面貌、臉龐等語詞都是face的中譯辭，應視中文脈絡而使用，若硬性使用某特定語詞，在不同中文脈絡則顯得措辭生硬。

(1979, p. 297)，而「臉」的呈現就是一個倫理要求，當我看到「臉」，我就對它有必須回應的責任，因此Levinas說：「他者面對我、質問我、課責我」(1979, p. 207)、「……臉呈現自身並要求正義」(1979, p. 294)，更重要的道德準則「勿殺」(Thou shalt not kill.)也出現為「臉」的要求：「禁止我們殺戮的就是臉」(Levinas, 1985, p. 86)、「臉的第一個字就是『勿殺』，這是命令」(Levinas, 1985, p. 89)。從上述可知Levinas他者倫理的主要概念在於他者的臉對我而言，有倫理強制力，我必須對他者回應並負責，而他者是能夠表達、能夠訴說者。那麼，動物會表達訴說嗎？動物有臉嗎？他者倫理可以沿用到動物倫理上嗎？關於Levinas的動物觀點引發學界不少爭議，有些學者如Atterton (2012)認為Levinas的倫理責任是可以證成動物倫理的，有些學者則認為Levinas觀點無疑是人類中心的，例如Calarco (2004, 2008)。Levinas的動物倫理會引起如此兩極化的詮釋，可能與他本身思想與書寫的模稜兩可有關，例如，一方面，Levinas主張用語言、表達作為自我的定義之一：「表達最重要的屬性就是一種自我見證及其保證，而自我證明的可能就在於臉，也就是言說」(Levinas, 1979, p. 201)。如此一來，動物已經被排除在外，因為動物無法言說；另一方面，Levinas又說意義超過語言，不是只有透過語言才能表達意義，甚至也不是只有「臉」才能表達意義，他說：「整個身體——手和肩膀的弧線——能像臉一樣表達」(Levinas, 1979, p. 262)，而且「臉就是所有意義的出現的來源」(1979, p. 297)，換言之，身體姿勢動作同樣能夠表示意義，可表達意義的身體也可當作是臉，就此而言，言說或語言又不必然是他者的必要條件，因此，動物不會說話與動物是否可成為倫理他者就沒有必然關係，「臉」主要是倫理他者的呈現，接下來重點仍是：動物有臉嗎？

1986年Levinas在一次訪談中被問到動物是否可引起倫理回應時，Levinas回答：

我不敢講什麼時候你有權利被稱為「臉孔」，人的臉孔是完全不同的，知道人臉後才能知道動物的臉。我不知道一尾蛇是否有張臉。我無法回答這個問題，還需分析更多細節。(Derrida, 2008, pp. 107-108; Wright, Hughes, & Ainley, 1988, p. 171)

Derrida對上面的回答進行詳細的討論，首先，Derrida認為Levinas的遲疑透露出把動物擬人化的人本主義，因為要先知道人臉才能知道動物的臉，其次，「人臉完全不同」也顯示出強烈的倫理人本主義傾向，Levinas在訪談中指出，即使不把動物視同人類，倫理還是可以延伸到所有生物，他說：「動物受苦。因為我們作為人知道甚麼是苦，因而我們有義務」（Wright et al., 1988, p. 172）。人類了解到動物會受苦，對動物因而負有道德義務，但是Levinas把此種不願意動物受苦的義務歸為源自「人類倫理的原型」（Wright et al., 1988, p. 172）。Derrida認為這反映出Levinas觀點深刻的人本主義，再者，Levinas說他無法回答動物是否有臉的問題，此種不回答是一種「非回應」（nonresponse）與「拒絕責任」（declining responsibility）（Derrida, 2008, p. 108），此種不回應是「非常人性、過度人性、沒半點動物性。」（Derrida, 2008, p. 109），Derrida質疑，當Levinas拒絕回答動物是否有臉時，也拒絕了動物作為倫理他者的可能，其實這是Levinas他者倫理學內隱的人類中心主義的基調，回應與責任、「勿殺」之倫理格律是針對人、人的臉。Derrida進而解析，Levinas（雖然批判Heidegger）隱含著Heidegger的觀點，人是朝向死亡的存有，死亡一方面使此有不再存在，另一方面卻使每個此有的存有獨一無二，只有人才能彰顯存有意義，也只有人才能理解死亡，只有人會死，換言之，動物並不會死——這不是說個別的活的動物長生不死，而是指存有學意義上的動物不死，因為動物非此有——，因此「勿殺」是只適用在人類身上的道德禁令，「勿殺」指的是「勿殺『人』」（murder, homicide），並非普遍的「勿殺生」，不是「勿殺動物」。

Derrida也提及Levinas一篇關於動物的短文〈一隻狗的名，或自然權利〉（The Name of a Dog, or Natural Rights）（Levinas, 1990），在第二次世界大戰期間，Levinas曾在法國軍隊服務而被德國軍隊俘虜，與一群猶太人共同被囚禁，幸而有法軍身分，Levinas不致被送往集中營，但是在戰俘營裡，戰俘們也不算是人，Levinas稱「我們是次等人，一群猿猴」（Levinas, 1990, p. 153），作為俘虜，他們失去身為人的尊嚴，只是某一種「無語言」的物種，Levinas深刻感受到反猶太主義、種族主義對於人的壓迫與禁錮，在歧視與壓迫下，人與猿猴無異。然而，在拘禁期間，一條遊蕩的狗闖入戰俘們的生活，這條狗會在早晨戰俘們集合時出現，並在戰俘們勞役後返回時等待著他們，「雀躍著、歡喜的吠著。」

對他而言，無疑地我們是人」（Levinas, 1990, p. 153）。在此，短短字裡行間可以看到這隻狗把人性帶回戰俘身上，而Levinas用「對『他』而言」（For him）而不是「對牠而言」（For it）也顯示出這隻狗並非被視為動物，而是人，他讓戰俘們重新體會到自己身為人，也同時讓戰俘把他當作人，這條狗並非無名之狗，他的名字叫做「巴比」（Bobby），有名字使得這個生物的意義非凡，不同於世間萬千隻同種的生物，據Levinas所說，巴比是「納粹德國裡最後一位康德主義者」（Levinas, 1990, p. 153）。Levinas還把巴比形容為「埃及之犬的後裔」（the descendent of the dogs of Egypt）（Levinas, 1990, p. 153），何謂「埃及之犬」？在《摩西五書》（*Five Books of Moses*）的《出埃及記》（*Exodus*）中記載了摩西帶領以色列人離開埃及的故事，原本埃及法老王不答應給以色列人自由，上帝因此降下災厄，當上帝降下第九災——也就是擊殺埃及（包括人與動物）所有的第一個新生兒，包括人與動物，法老王才妥協讓摩西帶著以色列人離開埃及，當上帝降下第九災時，在暗夜裡閃光從天劈下，但埃及境內以色列人身邊的狗兒們靜默著，得以區分出以色列人與埃及人，從而以色列人未蒙災（Morgan, 2019），Levinas（1990）認為，這個故事彰顯出狗兒是人類的朋友以及動物的超越性，Levinas此篇短文似是相當肯定人與動物之間的友誼，也顯示出動物倫理的可能性，但Derrida認為Levinas無法弭平他在動物倫理與人類中心主義之間的裂縫，Levinas、猶太囚犯們與巴比之間的友誼是基於巴比被擬人化，在〈一隻狗的名，或自然權利〉這篇短文的字裡行間顯示出「某種諷刺性的可疑」（a type of ironic incredulity）（Derrida, 2008, p. 112），Levinas把巴比描繪得那樣崇高——康德主義者——好似把動物看得與人類同等重要，但其思想的根本其實從沒有離開人類中心主義，而此種分裂可以從Levinas提到《創世紀》（*Genesis*）時顯示出一個矛盾，在亞當未被逐出伊甸園之前，他是採集者而非獵人，換言之，亞當是素食者，然而當亞當與夏娃被逐出樂園後，他們有兩個兒子分別是Cain與Abel，長子Cain是農夫而次子Abel是牧羊人，當Cain以蔬果供奉神而Abel以牲口祭祀時，上帝選了後者，而這似乎又意味著宰殺動物的可行性，總而言之，Derrida說Levinas思想裡含藏著「深刻的人類中心主義與人本主義」（Derrida, 2008, p. 113），因此Levinas的他者倫理始終未能給動物適當的道德位置，在動物與人之間，人始終優先與優越。

## 二、Derrida跟隨倫理

Levinas不確定蛇是否有張臉，暗示著他排除了動物作為他者倫理的一員，然而，從猶太基督教傳統來看，蛇一直被作為邪惡的象徵，因為蛇引誘夏娃吃下禁果，從而讓人類有了原罪，蛇若是被視為動物的代表，的確很難證成動物的道德地位，然而正是因為蛇在猶太基督教傳統被視為邪惡，Derrida就要透過蛇來為動物倫理提出不同進路，他採取了審美的解構分析進路來為動物說話。Derrida在《動物故我在》中討論法國詩人Valery的詩作〈蛇的側寫〉（*Silhouette of a Serpent*）（Valery & Schreiber, 1976），在《野獸與主權》第一卷（*The Beast & the Sovereign, vol. 1*）（Derrida, 2009）探討了英國作家D. H. Lawrence的詩作〈蛇〉（*Snake*），藉由解讀這兩篇與蛇有關的詩作，Derrida提出不同的動物觀點，從而提供我們對人性本質的重新檢視。

Valery的詩作〈蛇的側寫〉描寫的正是《創世紀》裡的蛇，Valery用蛇的口吻描寫牠的觀察、牠的心思，以及看到夏娃與智慧之樹的景象，Derrida（2008, p. 65）認為，這首詩裡呈現了這尾蛇的「自性」（ipseity）、「自我指涉自我性」（sui-referential egoity）、「自發情感」（auto-affection）、「自發運動」（automotion）、「自體移動」（autokinesis）與「自主性」（autonomy），總而言之，Derrida用「動物自傳性」（zootobiography）此字來含括動物的自我指涉的活動與意義，這首詩描寫這尾蛇說著「我」：

雖是爬蟲<sup>8</sup>，我有銳利機鋒，  
我的惡臭毒液，  
遠勝過毒芹之利。（Derrida, 2008, p. 65）<sup>9</sup>

<sup>8</sup> 在此法文為bête，英文用的是beast，bête可指野獸或愚笨者，但此詩又指蛇相當sharp，sharp可能是指蛇很聰明或毒性厲害，無論何者，都不可小覷之，因此若翻譯為愚笨者似不符全詩意旨；beast通常翻譯為野獸，但野獸在中文語境似乎不包括爬蟲類，用野獸形容蛇頗為奇怪，為符合中文脈絡，在此翻譯為爬蟲。

<sup>9</sup> 本文討論之詩中文均由筆者翻譯，文責自負。

Derrida以此詩為例說明蛇不但有自我、也知道自我，相較於蛇，未食禁果前的夏娃其實是無知的，當蛇與夏娃相遇，而且在此剎那，蛇的主體性更因其作為一個引誘者而凸顯，甚至超越上帝以至於夏娃忽略上帝的禁令，〈蛇的側寫〉描述：

閃光劃過虛空！  
祂的第一個字  
就是我！……星辰中最傲驕的  
執著的造物主說  
我！……就是我！……我照亮一切  
但祂的神聖  
在誘惑者蠱火之前相形失色！（Derrida, 2008, p. 67）

根據Derrida詮釋，詩中的蛇的誘惑產生了牠的存在，誘惑者因誘惑而生，然而，重點不是對於此詩的賞析，重點是此詩顯示出一種對於動物理解的延異取向的掌握，蛇蠍之類的動物被視為最可厭、最邪惡者，在這首詩中呈現出比人類更高的聰敏，Derrida認為此詩揭示出「自我形象之動物化，如同詩人所傾訴的，他自己就是一個自傳性動物」（Derrida, 2008, p. 69）。<sup>10</sup>寫作即是自我表白與告解，正是自傳性動物的表現，而自我表白是一種坦裡與裸露——正如動物一般。

在《野獸與主權》第一卷第九講，Derrida（2009）透過探討英國作家Lawrence的詩作〈蛇〉更明確地討論動物倫理的問題，Derrida再度回到Levinas關於動物是否有臉的問題上，也再度檢視著人與動物的關係。Lawrence的詩作〈蛇〉描寫詩人在一個夏日來到水槽前，他看到一條蛇在那裡，詩人說：

在一個炎炎夏日  
一尾飲水的蛇來到我的水槽

<sup>10</sup> Derrida在《動物故我在》也引用法國詩人Guillaume Apollinaire的詩作《匱乏愛者之歌》（*The Song of the Poorly Loved*）以及Richard de Fournival的《愛之獸》（*Bestiality of Love*）為佐證。

我身著睡袍。

在幽暗槐樹影下傳來的奇特氣息

持著水瓶，我凝神屏氣

等待、靜止、等待

他就在那裡。

……

某人先我來到水槽邊

而我，後到者，靜待。（Derrida, 2009, p. 238）

Derrida認為，詩人的描述顯示一種不同於傳統的人與動物的關係，詩人並未將蛇稱為「牠」，而是「他」，甚至詩人用「某人」（someone）而不是「東西」來指稱這尾蛇；更重要的是，詩人說「我後到，我等」，這種「您先請」（After you.）的禮儀不僅僅是客氣，而是Levinas倫理中的「尊重他者」的體現，Derrida認為這種「後到者」對「先來者」的尊重不是單純地後到者在先來者之後，而是一種倫理，無論是誰、無關其身分地位，只要處在這個位置上，沒有任何條件，後到者禮讓先來者、或說隨先來者之後，此種先後與謙和的關係就是他者倫理的一種體現。但接下來詩人寫道：

過去的教育提醒我，

要殺死他，

在西西里，那黝黑的、漆黑的蛇無毒，

金黃色的有毒。（Derrida, 2009, pp. 239-240）

這幾句詩質疑著Levinas的他者倫理以及Derrida的款待（hospitality）倫理（Derrida, 2000），Derrida曾提出無條件的款待或接待作為倫理原則，主人無條件地接待客人，客人身分地位等各種條件全然不影響主人的接納，這是一種純粹的、無條件的款待（Hung, 2013），在此，詩人忽然警覺到蛇的危險，應該要殺死他。此刻，款待倫理提出了一個道德問題：當客人可能造成危險時，主人還能夠毫無條件地張開雙手歡迎嗎？尤其蛇是猶太基督教傳統中邪惡的象徵，人們

還能無條件歡迎一條蛇嗎？Lawrence這幾句詩提出反思，蛇——或其他可怕、危險、未知者，能夠成為我的客人、我款待的對象嗎？此詩描述著詩人內心有好幾個聲音在爭論：殺死他、招待他、他很危險、他是客人……

如果你是個男人，  
就該拿起棍棒狠揍他，收拾他。

……

但是，我承認我還蠻喜歡他的，  
我喜歡他這個安靜的客人，來到我的水槽邊。

……

我是怯懦嗎？不敢殺死他，  
我是變態嗎？渴望和他說說話。（Derrida, 2009, pp. 240-241）

詩人內心有許多糾結，然當這條蛇喝飽水環顧四周，轉頭準備離去，「返回恐怖的黑洞」（Derrida, 2009, p. 242），詩人內心的恐懼突然爆發，Lawrence寫：

我環顧四週，放下手上的水瓶，  
我撿起一根木樁扔向水槽，  
發出噹啷一聲。（Derrida, 2009, p. 242）

所幸詩人並未擊中這尾蛇，他看到蛇的身影迅速鑽進洞而消失，很快地詩人對自己的舉動感到極其後悔，他認為自己的行為相當卑鄙，並且說「我鄙視自己、鄙視可惡的人類教育與教唆」（Derrida, 2009, p. 243），在此可以清楚看到詩人對人類中心主義及其教育的深刻反省，人的教育造就了人與動物的分裂，並造就人對動物的恐懼、暴虐與殘殺，在這首詩最後幾句，詩人寫下深刻省思：

我想到信天翁  
我希望他能回來，我的蛇。

他像是位國王，  
流放中的國王，在地底下未加冕的王，  
正義是為他重新戴上王冠。

然而，我錯失生命之主的機緣，  
我應為自己的偏見，  
贖罪。（Derrida, 2009, pp. 248-249）

在此Derrida提出如書名的「野獸與主權」的討論，詩人以「王」來稱此蛇，意謂著將主控權交給蛇、交給動物，在人與動物的關係裡，詩人主張要將主導權交給動物，Derrida認為Lawrence此詩提出兩個值得深思的道德問題：（一）我們是否有道德責任尊重所有生命，包括動物；（二）在這個例子裡，如果我們認同蛇是先來者，這是否意謂著重構一個將動物優先於人的「主權邏輯」（a logic of sovereignty），「我成為他者的臣民，他者是主權」（Derrida, 2009, p. 244），換言之，傳統倫理以人為主體，動物（他者）為客體，在此被翻轉為動物他者為主，我為客，亦即將傳統人類中心道德予以解構，並重構為他者倫理，Derrida認為「贖罪」此詞頗有深意，「贖罪」表示之前有某些事做錯，因此需要補正，甚麼做錯了呢？在此顯然是指過去以人為尊的人類中心道德，詩人的懺悔是對人類中心主義的深刻悔悟。

Derrida藉著對Valery與Lawrence兩首詩的解讀，提出不同於人本主義的倫理思維，而此種「差異」可以理解為兩個面向，首先是將人類中心轉位為動物他者中心，其次是從靜態的存在（to be）轉為動態的跟隨（to follow），而展示出更為謙卑的倫理態度。Derrida巧妙運用了語言文字多重意義來說明存在倫理到跟隨倫理的轉換。法文中的be動詞（是）原形是être，當作為第一人稱時為Je suis（英文為I am），然而另外一個動詞suivre（跟隨），在第一人稱時也是Je suis（英文為I follow），因此當Derrida說Je suis時可同時意指「我是（在）」與「我跟隨」，Derrida刻意採取雙關語詞來表示跨越倫理界限，他說：

當我在此組曲<sup>11</sup>用je suis來指稱I am (following)，我從侷限於人類的「人作為終點」移到人與動物之間的「跨越邊界」。(Derrida, 2008, p. 3)

透過語言的複雜意義與遊戲重構倫理的邊界與內涵，Derrida說：

穿越邊界或人類的終線，我來到動物面前並向他投降，動物是動物自身、是我內在的動物、是不安於自身的動物、是尼采所說的人……他是不確定的動物、缺乏自身的動物。(Derrida, 2008, p. 3)

面對動物，人將自己的主動權交付出去，成為跟隨者，而非主宰者，因此從Derrida角度來看，Levinas的人本主義的他者倫理對動物無感，也無法對動物有足夠的倫理回應，唯有當人放棄自身的倫理制高點與優先性，成為跟隨者，讓動物在前，人類自身在後，如此則可能改變人與動物的關係，拓展動物倫理思考的範圍。

## 肆、動物倫理之教育反思

### 一、教育：倫理作為中斷與款待

讓我們再回到Derrida與他的貓，Derrida被貓看到他的裸體時感覺到羞恥，

<sup>11</sup> Derrida在此指涉之前三場演講主題，一是〈人之終點〉(The Ends of Man)為1968年10月於紐約的國際論壇中的演講題，該國際論壇主題為「哲學與人類學」(Philosophy and Anthropology)；二是「穿越邊界」(The Crossing of Borders)，這是1992年7月11-21日Derrida在Cerisy-la-Salle舉行10天會議演講的主題；三是《動物故我在》一書收錄之第一章〈動物故我在(跟隨)〉(The Animal that Therefore I Am [More to Follow])為1997年7月於Cerisy-la-Salle演講，而此演講的會議主題是「自傳性動物」(The Autobiographical Animal)。由此可看出Derrida多年以來一直關注著人與動物的關係，而在此〈動物故我在(跟隨)〉演講時，也不斷指涉過去的演講主題，討論人與動物之間的邊界與跨越。

然而，這種羞愧感是雙重的，第一重是被貓看到裸體的當下即時的羞愧，這是直覺的立即反應，這是一種原初的對於自身裸露的直接反應，來自於「某一類動物在另一類動物之前裸露的粗野（impropriety，法文malséance），如此，也可以稱為獸野（animalséance）」（Derrida, 2008, p. 4），<sup>12</sup>是人類被動物引生的倫理回應；第二重是反思後的羞愧——「感到羞愧的羞愧」（Derrida, 2008, p. 5, 57）——人類被動物看到裸體而感到羞恥，而又發覺這種羞恥感而生的羞愧感，但是動物根本無裸露的概念可言，人在無裸露概念的動物竟然感到羞愧，這個反思又引生第二重的羞愧，此反思性的羞愧感是來自人類中心主義教育，透過對西方主要思想家Heidegger與Levinas的探討，Derrida對人類中心主義進行深刻批判，再者，原初羞愧感呼應Levinas他者倫理並進而轉化為跟隨倫理，無論是「粗野」或「獸野」都顯示出人對於動物有原初性的回應，此意謂著建構人與動物之間的倫理關係之可能，Levinas對於動物是否有臉感到遲疑，Derrida則堅定地說對於動物有倫理責任，甚且，Derrida透露，每天早晨貓都會跟著他進入浴室，在他赤身裸體時向他要求早餐、在看到牠裸體時向他要求離開（Derrida, 2008, p. 13）。這是每日早晨一再重複的場景、一再重複感受著羞恥、貓的重複要求與人的再回應，這是Derrida對貓的倫理義務，人與動物之間的倫理往來。

這個小故事的深意在於：貓引發人的原初羞愧與窘迫是一種「倫理中斷」（ethical interruption），「中斷」是Derrida探討Levinas倫理學、發展「款待」（hospitality）倫理與跟隨倫理的關鍵之一，在Levinas逝世一週年後的1996年，Derrida在紀念演講中曾問道：「款待客人不正是自我中斷嗎？」（Derrida, 1999, p. 51）主人要招待客人必定要中斷自己原本的日常生活、讓客人進入自己的生活

<sup>12</sup> animalséance是Derrida創的新字，animalséance可拆解為animal séance兩個字，意謂著動物出現的場景或會面，因在此相對於指涉失禮、粗野的malséance，作者故意翻譯為「獸野」，Derrida（2008, p. 4）對於animalséance下了定義為：「單一、無可比擬、原初的失禮經驗，而那來自於在動物之前裸露，被牠盯著不放……」，因此animalséance是一種比malséance更根本的失禮（或粗野），來自於動物的會面，也是赤身裸體的人與動物（貓）之間的會面。在中文中，筆者費盡心思似乎找不到適當的語詞來表達這種含意，因為，失禮或粗野是人類文明的概念，更根本的失禮或粗野是動物們、群獸的聚會，這無所謂失禮不失禮，Derrida也不是說這很粗鄙或野蠻，而是一種原初、原始的狀態。「獸野」在此無價值判斷意味。

領域、冒著隱私暴露與不便的中斷，但正因為如此，主人為招待客人而讓客人優先於自己，這才是真正的招待，因此Derrida（1999, p. 50）定義：「款待並不只是倫理學的某個部分……它就是倫理本身，倫理學的全部與原則」。真正的款待是無條件的，不求回報與酬勞，有條件的招待例如廠商招待客戶不是倫理意義的，而是一種交換。無可諱言，無條件地、長期持續地、純然倫理地對待他者並不容易，用什麼招待、招待誰、在哪裡招待、誰招待成為Derrida倫理學反覆探索的問題，在現實世界中的款待大多是有條件的，然而，Derrida（2000）並非主張放棄倫理學意義的無條件款待——那等於是完全放棄倫理關係——而是透過「有條件款待」與「無條件款待」之不斷辯證歷程，揭示出教育倫理學的核心在於：中斷自我、恢復自我、中斷自我、恢復自我的反覆歷程，而且只有在自我受到他者中斷時，倫理意義才浮現。在各種場域與活動中，教育更能展現出無條件款待與中斷辯證的可能性，例如在師生關係之中，教師不能也不應選擇學生、教師應當對所有進入課室的學生敞開雙手、教師應盡其所能幫助學生在為學求知與待人接物上的進展（Hung, 2013）。教育活動不同於其他社會性活動在於其非交換性、無條件性地協助學生的知識與人格的發展，然而，教育歷程總是在中斷與恢復之間進展，教師仍是需要過正常生活、需要合理收入的普通人，從事教育工作不代表教師必須失去自我、以自我犧牲式的方式投入教學，教師如何面對揮舞拳頭的學生、是否要在馬路上做導護工作、是否要上街尋找輟學逃課的學生、或如同電影《一個也不能少》<sup>13</sup>或《老師的黑板》<sup>14</sup>描述的教師跋山涉水尋覓著失學的孩童，教育場域中不定時出現的問題與挑戰本身就是「中斷」，如何面對「中斷」又如何「恢復」則為教育實踐智慧所在，教師總是在中斷與恢復之間、在有條件與無條件的款待之間取捨、推展教育工作，這正展現出Derrida（2000）所說的無條件款待的「不可能性」（impossibility）與「不確定性」（indeterminacy），教育倫理的中斷具現了教師「知其不可為而為之」之使命感。

回到Derrida與他的貓袒裊相見的片刻，赤身裸體的人與穿著天然皮毛的貓面

<sup>13</sup> 1999年上映的中國電影，監製導演張藝謀。

<sup>14</sup> 2000年上映的伊朗電影，英文片名*Blackboards*，導演Samira Makhmalbaf。

面相觀，這正是Derrida所說的「獸野」（*animalséance*）、動物天然野性展現的時刻，然而*animalséance*也是*animal séance*，亦即動物的相會，裸身Derrida也是動物，此時此刻，Derrida與他的貓形成了一個人（也是動物）與動物相會的場景，但是此瞬間卻也是一個「中斷」的時刻，Derrida再尷尬也要回應他的貓，不顧自己的赤身裸體，他必須回應貓的要求：給他早餐或開門，此意謂著動物與人之間的倫理關係，動物對於人會產生原初倫理中斷，例如令人尷尬、令人不安、令人羞愧，那麼，人類是否予以回應、給予款待？如果答案是肯定的，動物他者倫理也是可能成立的。

## 二、實踐：倫理政治

然而，動物的意義不僅止於家裡的寵物，動物倫理的意義超越中斷自我的行動而去款待他者，根據Derrida（2008, p. 61），無論動物是被當作一個活物、生命個體，或者是一個語言隱喻、語詞、符號，動物都是人類在形塑人類主體與人類文明的「人化過程」（*the process of hominisation*）中一個不可缺的觸媒，沒有動物，就沒有人。只是，人類大部分文明都將動物與人對立起來，作為野蠻與文明對立的象徵，此種對立已為許多解構學者或後結構學者所察覺（Boggs, 2010; Briggs, 2019; Calarco, 2008; Camp, 2011; Steeves, 1999; Wolfe & Elmer, 2003），並將其運用分析各種政治社會狀態，Wolfe與Elmer（2003, p. 100）將人與動物的關係劃成「物種表格」（*Species Grid*）用以說明「文化律則如何安排物種的意義」（Wolfe & Elmer, 2003, p. 101），物種表格包含四種立場，分別是「動物化之動物」（*animalised animal*）、「人化之動物」（*humanised animal*）、「動物化之人」（*animalised human*）、「人化人」（*humanised human*），「動物化之動物」與「人化之人」為比較容易理解的兩個對立的極端概念，直白而素樸地說，「動物化動物」是最具野性、最可怕、最令人生厭的動物，而「人化之人」則是最文明、最有人性之人，不過「純粹」的人或動物可能是「意識形態之構作」（Wolfe & Elmer, 2003, p. 101），生活世界裡的人與動物總是因應著環境同時體現著不同程度、不同元素的「人性」與「動物性」；比較令人困惑的是「動物化之人」與「人化之動物」，此二者意謂什麼樣的人與動物呢？當我們說一個人或某種人是動物化的，或說某種動物是人化的，這又是什麼意思？如上討論，

人與動物在大多數文明中已經被不知不覺地理解為對立的一組概念，「動物」一詞用來形容人的時候，通常用來指稱其身體、生理的面向或在倫理面向的粗暴、野蠻、不可理喻的意義，「動物化之人」可以用來指稱某些做了敗德邪惡行為者為「豬狗不如」的「衣冠禽獸」，然而，更多時候，許多人可能並沒有做「衣冠禽獸」之壞事卻受到「衣冠禽獸」的待遇，如同前述在戰俘營中的Levinas。此外，Boggs（2010）以2003年引發全球軒然大波的阿布格萊布監獄（Abu Ghraib Prison）事件為例，更加清晰呈現出暴力與壓迫如何體現在人與動物的辯證關係與符號。

2003年3月以反恐怖主義為名，英美聯軍為主的多國聯軍進攻並占領伊拉克，2004年4月美國媒體哥倫比亞廣播公司（CBS）公布阿布格萊布監獄的照片引發全球譁然，該監獄位於伊拉克巴格達，在英美軍隊占領伊拉克後成為伊拉克戰俘營所在，英美軍隊隊員在占領期間對伊拉克戰俘實施一連串侵犯人權的行動，包括性虐待、身體虐待、謀殺等等，美國總統與英國首相公開道歉並展開調查與懲戒，細節本文則不贅述，本文關注的是動物在此事件中的意義。CBS所公布的照片中有兩張與動物特別有關，其一是一名美軍女兵Lynndie England手持狗鍊，狗鍊另一頭綁在一名躺在地上的裸身伊拉克戰俘的脖子上；其二是一名名為Michael Smith的中士牽著狼犬Marco，Smith跨在Marco身上、彎著腰，與Marco同時面向一名穿著囚服、跪坐在地上的伊拉克戰俘，從照片看不到Smith的表情，但可以看見Marco對著囚犯張大嘴，而囚犯臉上表情相當驚恐。

在第一張照片中很明顯的戰俘成為「動物化之人」，他全身赤裸未著衣物，躺在地上，脖子上拴著狗鍊，在這張照片中他變成England牽的動物，England高高地站著，而戰俘蜷縮著，兩者高低顯示出階層與地位的不平等，連結二者的狗鍊代表著控制（Boggs, 2010），乍看之下，此照片直接再現出戰俘從人被貶低為動物，然而，這樣的畫面卻難以讓觀者理解為「人牽著動物」，什麼樣的「人」用鎖鏈控制動物？什麼樣的「人」用鎖鏈壓迫「人」？什麼樣的「動物」用鎖鏈凌虐「人」？

第二張照片中三個角色與其間關係更是耐人尋味，從畫面上看，中士Smith是主宰全局者，扮演著「人化之人」的角色，他控制著狼犬Marco對著戰俘，Marco張大嘴彷彿準備攻擊，作為Smith的武器或戰友（companion species——借

用Donna Haraway的觀點），Marco是「人化之動物」，而神色驚恐的伊拉克戰俘則是「動物化之人」，甚且在報導中，戰俘是匿名的、無名的，此種無名使戰俘被驅逐在文化符號可表徵的範圍之外，可說是真正的化外之民。Boggs（2010, p. 115）指出：

非常諷刺的是，在索尼派與什葉派伊斯蘭教來看，犬是不潔之動物，[獄卒]把狗兒變成戰友表明一種特殊的文化立場；這同時是一種利用並貶低其他文化對犬的態度。這些戰俘與犬隻的對峙迫使戰俘們成為徹底的賤斥（utter abjection）狀態——戰俘們與不潔動物的接觸從而也汙染他們。

在此，壓迫發生於多重且複雜交錯的層面，首先是個體與個體之間，獄卒與動物形成的聯盟對戰俘的壓迫，而其壓迫不僅在肉體上、更在心理與精神層面：動物作為具體的他者存在，真實地威脅戰俘的人身安全；動物也作為暴力符號摧毀戰俘作為人的主體性，將其貶低至「禽獸不如」的地步，並進而利用戰俘自身傳統對動物的定義，貶低戰俘所屬的文化群體。至此，不僅戰俘個人「禽獸不如」，連他所出身的文化也是「禽獸不如」，更深層的是受虐者自身個別主體與其原生文化的集體賤斥為不如動物，而其部分根源來自於壓迫者與被壓迫者文化的人類中心主義。權力與暴力可任意讓人成為人、或成為動物、或讓動物成為人、或成為動物，定義人與動物的正是暴力本身。在此，沒有臉、沒有名字、沒有主人、沒有客人、沒有款待、也沒有中斷、更沒有倫理。

動物倫理的教育與政治意義可統整如下：許多常見與動物有關的概念與隱喻蘊含著人與動物二元概念及其高低價值判斷，因此，教師應特別注意涉及動物的教學語言與隱喻，即時的「中斷」是澄清符號迷思、暫停符號暴力的第一步，避免對特定隱喻、語言符號的刻板化理解，時時注意著文化脈絡如何影響語言符號與隱喻的所指，其實，「動物」概念的意義從來都不是一成不變，貓從Descartes時代被視為無靈魂的、可被活體解剖的「自動機」（*automaton*）到現在備受「鏟屎官」們寵愛的「喵星人」，二者差距甚大，此差異正可從Derrida（1982）解構思想所說的符號在時空中「延異」（*différance*）而產生指義變遷來理解，

人與動物的關係與其意義始終在流變之中，然而，迷思、刻板印象、偏見卻可能促成符號暴力與不義。綜合而言，值得教師與研究者注意的是：首先，教育過程是否察覺符號「延異」變化及背後蘊含的文化、社會、經濟、政治因素；動物符號與隱喻在不同時空脈絡、文化與文本之間互動所產生的變動或限制、相容或爭議；再其次，教材內容總是包含著許多符合社會主流期待與價值之信念與知識，例如可愛的小白兔與可怕的大野狼，教師如何幫助學生在受教過程的「社會化」中進行解構與反思、教師如何適當地中斷教學、促使學生對於已接受的「社會化」產生「抵社會化」（desocialisation）（Pedersen, 2010），是一個無止盡且不確定的教育考驗。

最後，關於動物的教育是倫理課題，而關於動物之倫理思考與實踐，也是教育問題，如果人類對動物他者能夠有倫理意義的回應、款待與跟隨，那麼，人對於他人有倫理意義的回應、關照與實踐也就更為可能。

## 伍、結語：跟隨（動物）倫理為尊重他者教育之起點

Derrida的動物倫理為教育哲學揭示出新意，Derrida一方面拆解Heidegger存有學的人本主義，另一方面針砭Levinas倫理學的人類中心傾向，然而Derrida並非全面否定兩者觀點，而是揭示二者觀點中的人類中心主義，並以Heidegger與Levinas思想為基礎，將倫理思考推移出人類中心主義的侷限，企圖探測非人類中心的倫理觀點，此並非廉價地意謂著人類能從此以動物思想方式思考（如果我們肯定動物能思考）、或者人類能夠說動物語與其溝通，Derrida重複說著動物是「全然他者」（the wholly other）（Derrida, 2008, p. 11, p. 13）或「絕對他者」（the absolute other）（Derrida, 2008, p. 11），此並非意謂著動物與人如兩條無法相交的平行線，也不是說人類與動物是存在著巨大差異的兩類生物；「他者」就是指與「我」有別者，不論其差異大小，即使其差異甚為稀薄、微小、幾希，我們就不能依照人類意志而逕予同質化或宰制之。因此，他者倫理就是指不能完全站在人類角度出發來控制動物或他者，人必須試圖和「全然他者」——異於人類、無法全然被理解、參透、預測、控制之對象——建立倫理關係，全然他

者提供一個「倫理中斷」的契機，並促使我對他者回應、款待、跟隨。Derrida動物倫理的要求可理解為：我們無須將動物當成人來看待，也不需要徹底理解或控制動物的心理與生理，而是單純地「讓動物是其所是」、「讓他者成其他者」、「『尊重』他者之本然」，動物或許有時像人、有時不像，有時我懂、有時不懂，但，反之亦然。重要的是，讓動物保持著他（她）原來的樣子，跟著他（她）、追隨他（她）、回應他（她），無論他（她）是做日光浴的蜥蜴、飲水的蛇或是理直氣壯盯著你看的貓，此即足以作為人與動物倫理關係之起點。

致謝：本文感謝匿名審查者的精采回應與建議，以及科技部計畫支持，計畫編號 MOST 108-2410-H-415-011。

DOI: 10.3966/102887082020066602003

## 參考文獻

- 梁孫傑（2009）。要不要臉？——列維納斯倫理內的動物性。載於賴俊雄（主編），*他者哲學：回歸列維納斯*（頁241-294）。臺北市：麥田。
- [Liang, S.-C. (2009). Losing face?: The animality in Levinas's ethics. In C.-H. Lai (Ed.), *The philosophy of the other: Return to Levinass* (pp. 241-294). Taipei, Taiwan: RyeField.]
- 賴俊雄（2009）。別於存有——倫理主體與激進他異性。載於賴俊雄（主編），*他者哲學：回歸列維納斯*（頁207-240）。臺北市：麥田。
- [Lai, C.-H. (2009). Otherwise than being: The ethical subject and radical alterity. In C.-H. Lai (Ed.), *The philosophy of the other: Return to Levinass* (pp. 207-240). Taipei, Taiwan: RyeField.]
- 鄭惠觀、洪如玉（2016）。責任、回應與愛的教育：Levinas他者倫理學之啟示。*嘉大教育研究學刊*，37，57-82。
- [Cheng, H.-G., & Hung, R. (2016). The education of responsibility, responsiveness and love: In the light of Levinas' other ethics. *National Chiayi University Journal of Educational Research*, 37, 57-82.]
- Atterton, P. (2012). Facing animals. In W. Edelglass, J. Hatley, & C. Dieham (Eds.), *Facing nature: Levinas and environmental thought* (pp. 25-40). Pittsburgh, PA: Duquesne

University Press.

Boggs, C. G. (2010). American bestiality: Sex, animals, and the construction of subjectivity. *Cultural Critique*, 76, 98-125.

Briggs, R. (2019). Following the animal-to-come. *Derrida Today*, 12(1), 20-40.

Calarco, M. (2004). Deconstruction is not vegetarianism: Humanism, subjectivity, and animal ethics. *Continental Philosophy Review*, 37(2), 175-201.

Calarco, M. (2008). *Zoographies: The question of the animal from Heidegger to Derrida*. New York, NY: Columbia University Press.

Camp, N. V. (2011). Negotiating the anthropological limit: Derrida, Stiegler, and the question of the "Animal". *Between the Species: An Electronic Journal for the Study of Philosophy & Animals*, 14(1), 57-80.

Derrida, J. (1982). *Margins of philosophy*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.

Derrida, J. (1989). *Of spirit: Heidegger and the question*. Chicago, IL: The University of Chicago.

Derrida, J. (1999). *Adieu to Emmanuel Levinas*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Derrida, J. (2000). *Of hospitality*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Derrida, J. (2008). *The animal that therefore I am*. New York, NY: Fordham University Press.

Derrida, J. (2009). *The beast & the sovereign* (Vol. 1). Chicago, IL: The Chicago University Press.

Habermas, J. (1987). *The philosophical discourse of modernity: Twelve lectures*. Cambridge, MA: MIT Press.

Heidegger, M. (1977). Letter on humanism. In M. Heidegger (Ed.), *Basic writings* (pp. 189-242). New York, NY: Harper & Row.

Heidegger, M. (1995). *The fundamental concept of metaphysics: World, finitude, solitude*. Bloomington, IV: Indiana University Press.

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

Hung, R. (2013). Educational hospitality and trust in teacher-student relationships: A Derridian visiting. *Studies in Philosophy and Education*, 32(1), 87-99.

Leopold, A. (1968). *A Sand County almanac*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Levinas, E. (1979). *Totality and infinity: An essay on exteriority*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.

Levinas, E. (1985). *Ethics and infinity: Conversations with Philippe Nemo*. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.

- Levinas, E. (1989). *The Levinas reader*. Oxford, UK: Basil Blackwell.
- Levinas, E. (1990). *Difficult freedom*. Baltimore, MD: The John Hopkins University Press.
- Morgan, M. L. (2019). Animals, Levinas, and moral imagination. In P. Atterton & T. Wright (Eds.), *Face to face with animals: Levinas and the animal question* (pp. 93-108). Albany, NY: State University of New York Press.
- Nietzsche, F. (1998). *On the genealogy of morality*. Indianapolis, Indiana: Hackett.
- Pedersen, H. (2010). *Animals in schools: Processes and strategies in human-animal education*. West Lafayette, IN: Purdue University Press.
- Peters, M., & Marshall, J. (1995). Postmodernism and the critique of humanism. In P. McLaren (Ed.), *Postmodernism, post-colonialism and pedagogy* (pp. 205-226). South Melbourne, Australia: James Nicholas.
- Regan, T. (2001). Animal rights, human wrongs. In M. E. Zimmerman, J. B. Callicott, G. Sessions, K. J. Warren, & J. Clark (Eds.), *Environmental philosophy: From animal rights to radical ecology* (pp. 41-55). Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.
- Sartre, J.-P. (2007). *Existentialism is a humanism*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Steeves, P. H. (Ed.). (1999). *Animal others: On ethics, ontology, and animal life*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Valery, P., & Schreiber, J. (1976). Silhouette of a serpent. *The Hudson Review*, 29(1), 9-17.
- Wolfe, C., & Elmer, J. (2003). Subject to sacrifice: Ideology, psychoanalysis, and the discourse of species in Jonathan Demmer's the silence of the lambs. In C. Wolfe (Ed.), *Animal rites: American culture, the discourse of species, and posthumanist theory* (pp. 97-121). Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Wright, T., Hughes, P., & Ainley, A. (1988). The paradox of morality: An interview with Emmanuel Levinas. In R. Bernasconi & D. Wood (Eds.), *The provocation of Levinas: Rethinking the other* (pp. 168-180). London, UK: Routledge.

