

教育研究集刊

第五十三輯第三期 2007年9月 頁67-92

E. Levinas 「為他」倫理學及其德育蘊義

張鎧焜

摘 要

西方倫理學一向著重於道德行動主體方面的研究，探討道德主體為什麼決定做出善的行動，以及如何決定什麼是善的行動。然而相對忽略了道德歷程中的另一因素——道德承受者。針對這樣的問題，西方在二十世紀興起了以道德承受者為研究核心的新倫理學。就此課題，Levinas「為他」倫理學具有重要貢獻。Levinas認為西方哲學一直有壓抑「他者」的傾向，其思想轉而以「為他」為核心。在人的生存型態的選擇上，他強調要走出自我持存的錮閉，而面向無限豐盈的他者世界。在倫理方面，Levinas認為應自「遵從自我的理性判斷或命令」，轉為遵從「他者面容的命令」或「為他負責的義務」。Levinas「為他倫理學」對道德教育甚具意義，有助開展不同於以往的德育實踐途徑。本文首先闡明Levinas「為他」倫理學之梗概。其次，討論其學說對於倫理學發展的重要意義。最後，討論其學理在實踐上可能遭遇的問題，以及在落實於道德教育時應著重哪些要點。

關鍵詞：Levinas、他者、為他人負責

張鎧焜，臺北市立教育大學教育學系助理教授

電子郵件為：chk@tmue.edu.tw

投稿日期：2007年4月9日；修正日期：2007年5月11日；採用日期：2007年7月7日

E. Levinas' Ethics of Responsibility-for-the-Other and its Implications for Moral Education

Huang-Kun Chang

Abstract

Most traditional western ethical theories emphasize the subjects of moral acts, in the meantime failing to consider the other side (the other person or object) of such acts. Traditional theories focus on the question of why moral subjects decide to perform or not perform certain moral acts, and how to judge what are morally “good” (“right,” “just”) actions. Thus the objects or “receivers” of moral actions have no place in these theories. In contrast, more recent (and “postmodern”) ethical theories in the west tend to focus on the “other” person, the recipient of a moral act, the one for the sake of whom it is performed. Among these new ethical thinkers, the French-Lithuanian philosopher Emmanuel Levinas has had a far-reaching influence. Levinas thinks that western philosophy has consistently suppressed “the other”; he takes the “for-the-other” as the core of his philosophy. He suggests that the traditional western idea of oneself as the essential “being” leads to intolerance; rather, we need to think first of the other (not the self), take responsibility for the other. Our responsibility for the other is our unavoidable duty. Levinas' new approach to ethics has significant implications for moral education. The purpose of this paper is to explicate the ethical thought of Levinas, to discuss the significance and limits of his theory, and to elucidate its implications for education (in Taiwan).

Keywords: Levinas, the other, responsibility-for-the-other

Huang-Kun Chang, Assitant Professor, Department of Education, Taipei Manicipal University of Education

E-mail: chk@tmue.edu.tw

Manuscript received: Apr. 9, 2007; Modified: May 11, 2007; Accepted: July 7, 2007

壹、前 言

西方倫理學一向著重於道德行動主體方面的研究。這是因為一般都認為道德是行動者的主動作為，是行動者決定去做「對的」事、「善的」事，所以道德是由行動者發動的。因而倫理學或道德哲學便著重研究道德主體為什麼決定做出善的行動，以及如何決定什麼是善的行動。這樣的研究固然揭示了道德歷程的諸多面向，使人們對道德歷程有較清晰的理解。然而，主體取向的倫理學也有其盲點，即是忽略了道德歷程中的另一因素——道德承受者。在主體取向倫理學中，道德承受者被當作無聲的、純然被動承受的客體。然而，就現實的道德經驗，我們會發現道德承受者其實對道德主體的行動具有深刻影響。所以主體取向倫理學仍是猶有所缺，無法充分揭示道德的面貌。

針對這樣的問題，西方在二十世紀興起了以道德承受者為研究核心的新倫理學。這類倫理學的理論建構者主要有M. Buber (1878-1965)、E. Levinas (1906-1995)，以及晚近的女性主義關懷倫理學者，如N. Noddings等。這些學者揭示了道德承受者（或稱道德中的「他者」）在道德歷程中的關鍵地位，主張倫理是以「他者」(the other)為核心的關懷行為。在廣泛對主體哲學抱持懷疑的今天，如是的主張受到極大的注意。一般認為這類倫理學可以彌補主體倫理學的缺失，增益我們對人類道德現象的理解。

在道德教育研究領域，這類他者倫理學同樣引起濃厚的興趣，產生了豐富的研究成果。這些原創性的他者倫理學之中，Buber的思想與關懷倫理學已有頗多教育學者加以研究¹。而國內關於Levinas思想的研究主要在哲學、宗教、文學等領域，涉及主題包括Levinas的倫理學、宗教觀、猶太教思想、死亡觀等，以及他的思想在文學評論、文本問題上的應用。至於從教育觀點進行的研究則屬方興

¹ 2007年7月17日查詢中華民國期刊論文索引，與關懷倫理學相關之論文有17篇；與Buber有關之論文有10篇。查詢國家圖書館全國博碩士論文資訊網，與關懷倫理學相關之博碩士論文有24篇；與Buber有關之論文有5篇。

未艾。鑑於Levinas倫理學之原創性價值，本文嘗試闡述其學說之梗概，並討論其觀點在道德教育方面的應用，期使教育工作者熟悉Levinas倫理思想，也多一條途徑去認識這一類關懷他者取向的倫理學，或將其應用於教育實踐中。

Levinas生於1906年，是立陶宛裔猶太人。1923年與家人移居法國，並至史特拉斯堡（Strasbourg）學習哲學。1928至1929年間至德國弗萊堡（Freiburg）留學，師從E. Husserl（1859-1938）和M. Heidegger（1889-1976）。所以其早期學術研究主要在現象學領域。後來，逐漸轉向批判西方哲學的主體中心取向。1961年出版《整體與無限：論外在性》（*Totality and infinity: An essay on exteriority*），1974年出版《存有之外或本質之外》（*Otherwise than being or beyond essence*），展現其獨特的「他者」哲學，確立其為法國主要哲學家的地位。C. Davis（1996: 1）指出，Levinas的思想由一種單純但範圍深廣的觀念所主導：西方哲學一直對他者壓制。他的主要哲學工作就是「以各種不同角度闡明與他者關係的倫理性質」。

Levinas的哲學宏圖並不只限於倫理學層面。他的思想核心是關於人的存在，而與他者的關係則是人存在的關鍵層面。在他的早期作品《存在與存在者》（*Existence and existents*），Levinas以現象學方法描述人的某些存在狀態，其中最令人注意的是對於人之孤立恐慌狀態的描述。Levinas稱此狀況為「il y à」，這種孤立存在處境源自於人的固守自我的生存型態。Levinas認為這種生存型態導致了人與人的鬥爭，所以是錯誤的。Levinas又發現這種「固守自我」的傾向甚至貫穿整個西方哲學思想，他認為西方哲學傳統是一種「主體」中心式的思想，以主體為知識、道德、創作的核心，結果是泯除了主體之外的「他者」。Levinas的中期作品《整體與無限：論外在性》極力批判這種主體觀，而試圖描述一種主體與他者並存的生存型態。Levinas認為人的生存不能沒有他者，我與他是相伴而存在的。由此他提出一種「為他」（for the other）的生存型態。他強調人的生存應當是在關係中生存，而且應是以「為他」來把自己與他人關聯在一起（如果以要求他人「為我」來連結我與他，則仍是「固守自我」的生存型態），所以Levinas稱這種生存型態是「倫理的」，意謂這種生存型態具有倫理本質。循此，Levinas逐步建立一個深具倫理意涵的哲學。其後期作品頗著力於抒發「為他」

生存型態的倫理義蘊，而使他的學說在倫理學領域發揮極大影響。

以下首先將闡明Levinas「為他」倫理學之梗概。其次，將討論其學說對於倫理學發展的重要意義。最後，討論其學理在實踐上可能遭遇的問題，以及在落實於道德教育時應著重哪些要點。

貳、Levinas的「為他」倫理學

Levinas的「為他」倫理在當代西方倫理學傳統中極為獨特。他將道德的重心置於「他者」，主張道德行動者應順從他者的需要。這不但異於過去的主體倫理觀，也不同於當前甚具自我中心傾向的後現代倫理觀。其倫理根源既非基於個人內在的理性，也非基於群體的合理價值共識，而是基於「為他的責任」(responsibility for the other)。Levinas這種重視他者的思想乃基於其早年對人類存有的探究，他認為人是孤獨自為的存有，但這種孤獨自為狀態卻也給人帶來無比的恐慌。為克服這種恐慌，人須與他者（包括他人與外物）交流。這種交流就表現在人對他者的認識與倫理關係上。不過，Levinas認為過去西方傳統思想方法傾向「同化」(assimilation)取向，亦即試圖將外在事物特性吸納進自己的思想結構中，以形成我與外在的統整。這不免會以個人的既有觀念來化約、扭曲外在事物性質，最後將完全忽略他者相異性(alterity)。這樣的思想方式也影響了西方倫理學，形成主體意識的倫理觀，其後果同樣是忽略他人的獨特性，依此而構成的「與他者的關聯」只是征服，仍難脫孤獨之困。Levinas認為要超越這種孤獨的困境，必須拋棄同化思維，直視他者，以一種責任心去回應他者，才能實實在在體察他者的相異性，而如其所需地為他者服務。在這種為他倫理的關係下，孤獨的自我才真正走出其有限的存有。

一、人的存有分析

(一) 存在的恐慌——「il y à」

Levinas早年思想甚具存在主義氣息，他在《存在與存在者》一書中，提出一種稱為「il y à」的存在感受：因週遭世界反襯自我的孤獨，而形成莫名恍惚的

恐慌感 (the horror of the *il y à*)。「Il y à」相當於英語的「there is」，杜小真（1994：27）將其譯為「存在有」。「Il y à」固然是指週遭事物的存在，但Levinas要強調的是「il y à」所造成的不安感。「Il y à」意謂著「就在那兒」的諸多存在著的事物，即是指事物存在的事實。但是Levinas所關注的是「就在那兒」的事物與個人的關係，或其對個人的意義。週遭世界的諸多事物就在那兒，我們通常不會去思考自己與週遭世界的關係。然而一旦去思考，會乍然感到週遭事物雖然「就在那兒」，我的身旁確確實實「存在有」許多事物，但是它們卻與我毫無關係。我與它們相伴，卻與它們沒有任何連繫。我在它們之中，又在它們之外。整個世界對我來說也是如此，我存在著、生活著，世界也「就在那兒」持續地存在著、運作著，但我卻在世界之外。世界確實是有，對我來說卻是空洞模糊的。然而，世界是無意義的，豈不也反映了我的存在的無意義？杜小真（1994：31）指出：「這中性的、無意義的、無名的『il y à』是極其可怕的。它之所以可怕，是因為它其實就是對無意義的體驗，或者毋寧說是對無意義存在的分享 (participa-tion) 的經驗」。Levinas (1947/1988: 59) 對這種不安的感覺描述如下：

不安不是來自於那些被黑夜遮蔽的白日世界的諸般事物，而正是由於沒有東西靠近、沒有東西過來、沒有東西迫近。這種無聲、這種寂靜、這種知覺的空洞感，構成一種無聲無息的、絕對不確定的威脅。這種不確定性使不安感甚為尖銳。沒有確定的存有，任何事物都可看成其他事物。在這種混沌不明中，只是（眾多事物）純然在那兒就形成的威脅。面對這種恍惚不明的侵襲，人將無所逃隱。人無所掩蔽，整體籠罩我們。

Levinas (1982/1985: 48) 對這個主題的省思是基於其幼年曾有的獨處記憶：在獨自睡覺時，恍惚中感到成人仍在活動，房間的寂靜中含有一些無名的響聲。這是一種自我與世界分隔的感覺，這種孤獨感令人恐慌，感到難以擺脫 (Levinas, 1982/1985: 49)。

「Il y à」不是Heidegger的「es gibt」。Heidegger曾表示他所說的「es gibt」不能譯為「il y à」。他解釋在《存有與時間》所說過的「es gibt das Sein」，是指

「它 (es) 給出 (gibt) 存有」。這個「它」其實就是存有本身。所以上面那句話可理解為存有呈顯它自己的存有 (Heidegger, 1947/1977: 214)。其中並無任何 Levinas 「il y à」所蘊含的恐慌，所以二者是不同的。

「Il y à」所形成的感受不同於Heidegger的「焦慮」(anxiety)。Levinas表示他所謂「il y à」的恐慌，說的是「存有的恐懼」(fear of being)，Heidegger的「焦慮」則是對虛無的恐懼 (fear of nothingness)。Levinas認為「il y à」的恐慌甚於焦慮，他 (Levinas, 1947/1988: 63) 表示：

Heidegger所說的焦慮引致「向死的存有」(being toward death)，這是可掌握的，也頗可理解的存在狀況。但是那種「沒有出口」、「沒有回應」的黑夜的恐怖則是一種無法卸除的存在狀況。「明天，唉！人還是要活著」，包含於今日之無限中的明日，其中蘊含著：恐懼、生存戲劇的無休止、永遠承負這種重擔的必然性。

「Il y à」所造成的這種孤獨感、無意義感的恐慌，會伴隨人生而時時存在。而人為什麼會有這種孤獨的狀況？其根源就在於人具有自我中心 (egotism) 的傾向，這種傾向使人向內封閉，無法與外在世界形成連繫，造成本質性的孤主處境。

(二) 人的孤立狀況

Levinas認為人基本上是一種孤獨的存在。他 (Levinas, 1982/1985: 59) 指出：

存有的事實是一種最私人性的事實。存在狀態是我無法與人溝通的單獨狀態，我可以述說存在經驗，卻無法與人共有存在經驗。孤獨在此顯現為孤立 (isolation)，而孤立正是真正存有歷程的標誌。

Levinas認為個人雖然是全體人類的一員，但個人其實是獨立自足的單一體 (unity)，人們常藉人類的總體屬性來思考個人的性質，但是每個人最終都是唯一的 (unique)，具有獨特性質。Levinas (1991/1998: 189) 指出：

個體是整體的一部分，整體被不斷區分為部分，最後是不可分割的單一體，即個體的邏輯最終同一體（logically ultimate identity of the individual）。個體身處經驗叢集中，被特定時空指標所重組。在時空指標中，單一體以其獨特性將自身呈顯為「一個存有」（being）。依Aristotle的說法，它是「獨自存在」於種屬的理想性（或抽象性）存在之外。

每個個體均有其特有的時空處境，構成其經驗的脈絡或架構，從而組成獨特的存在經驗。個體就是這些經驗統整起來之後的同一體，他的性質雖與種屬有關，卻不同於種屬的整體性質。個體的存在歷程也不同於種屬的存在歷程。所以個體總是獨自存在著，是唯一的，也是孤獨的。

人的孤獨性質乃造成人的自我中心傾向，Levinas（1991/1998: 189）說：

個體異於他者。每個人都是每個人的他者，每個人都排拒他者，而各自分開地存在著，為自己而存在著。

（三）存有的自我中心性質

Levinas指出任何存有的基本特性都是努力保持其自身的本質，他稱之為「conatus essendi」——自我持存，即「存有在其存有歷程中的堅持」（the perseverance of being in their being）。個人總是努力開展與實現自我，並排除各種拘束和壓力，以保持自身的自由。Levinas（1991/1998: 201-202）說：

對做為生命的存有而言，會有自我內聚、為己、自保本能、生存奮鬥等表現；而在思想的存有中，則有存有意志、自利、自我中心等狀況。

總之，存有總是自我中心的。存有基於這種自我持存、自我中心的性質，對他人乃採取對抗、排斥、爭鬥的態度。如果說自我本質的堅持是存有的積極性，則其消極、否定面就在於排拒他人。當每個人都自我中心地展現「我」，以我為主宰，則會形成每個人對抗所有的人的戰爭（Levinas, 1991/1998: 190）。

存有的另一傾向就是化約他者的性質，以納入自己的經驗同一體中。存有的自我保存並不是使自己永遠不變，持續維持同樣狀態。新的經驗總是不斷向個人

湧來，或者說個人的經驗總是不斷變動，所以個人不可能永遠不變。因此，*conatus essendi* 其實是存有在其存有歷程中不斷進行統整，把相異的經驗整合為同一體（identity）。這種統整當然是以自我意識為中心，所以對他者的認識，總是被自我加工了，以便符合於既有的意識同一體。這樣的結果就是人永遠無法真正認識他者，永遠處在有限的自我同一中。

人的自我中心性質與人的孤獨狀況是相連繫的，為此，人無法與外在或他者有真正的關係。人雖處在眾人之中，處在世界之中，卻會感到與眾人、世界相隔離，而有Levinas所謂「il y à」的恐慌。要擺脫這種恐慌與孤獨狀況，就要與他者建立連繫。Levinas（2001: 46）指出：「從『il y à』走出來就在於義務，在於『為他』」。然而，西方傳統思想仍是以上述化約、同一化的方式來面對他者，最終是無法認識他者的相異性。為此，Levinas批判了西方哲學的唯我論取向。

二、對西方哲學主體中心取向的批判

Levinas（1961/1969）認為西方哲學總是將他者化約為同者（the same）。通常作法是設定某種普遍基礎或參照體系，如普遍理性、觀念體系、普遍法則，而強以這些基礎或體系來理解、掌握諸存在者，卻從不真正去體察諸存在者的真相，結果總是認為諸存在者所具有的性質與那些基礎或體系是一致或相同的，而諸存在者的真相永遠泯沒難現。所以無論如何探究，總是只見其同，不見其異。所以，西方哲學根本即是自我學（egology）（Levinas, 1961/1969: 44）。

根據Levinas的觀點，我們的確可以看到西方哲學有這種傾向。如Plato的觀念論，將外在事物的知識視為從人的觀念記憶中流出，即把對外在他者的知識化約為主體觀念。又近代西方的主體意識哲學認為人的理性是認識萬物的根本，理性思維的最大功能是把自然現象轉化為明確而清晰的知識。思維的最佳典型是科學或數學，科學或數學正是把萬物及自然的複雜狀態，簡化為一些單純的項目與關係。這種思維與認識方式造就了科學體系，然而也嚴重漏失了自然的豐富內涵。又如Hegel的哲學把所有異質多樣現象統整於一個發展的體系中，同樣也泯除了一切異質的他者。

Levinas認為對他影響甚深的Husserl和Heidegger，也有同樣的問題，他們都將他者（the Other）納歸於同者（the Same）的權威之下（Davis, 1996: 21）。Levinas對他們的哲學有頗多批判，以下試略舉較顯著之例，來說明Levinas為何認定Husserl和Heidegger均有泯除他者之嫌。

在Husserl的哲學中，個人首先能確定自己內在有一先驗自我（transcendental ego），而後以類比（pairing）、共現（appresentation）、移情（apperception）等方法來推知他人也像我一樣具有主動、獨特的先驗自我（蔡美麗，1990：123-130）。他者的自我不能直接呈現於我的意識，我只能察識他的身體與外顯行為。而他的身體與外顯行為和我是類似的，並且與我的身體並存於此世界。我可以確定我有一個「自我」在決定我的身體行動，因此，我可以類比地覺知在他人的身體之內應該也有一個與「我的自我」類似的「他的自我」（alter ego or other ego）。Husserl認為以這些方式，特別是「移情」的方式，來覺知「他我」，能夠把握「他我」的獨特性，而不致成為唯我論。然而，就Levinas的觀點，Husserl的哲學自止於以自我的觀點來類比或移情地設想他者，而放棄如其所是地去認識他者，其結果仍是泯除了他者。依Husserl的方式，我們可以確認他者具有獨特性，但是我們仍沒有真正去認識他者的獨特性質究竟什麼。Husserl雖嘗試顯示我自己之外其他先驗自我的存在，但終究沒有為作為他者的他者（the Other as Other）留下空間（Davis, 1996: 28）。

Levinas也批評了Heidegger。他指出Heidegger主張要認識存在者（existents）必先理解「存在者的存有」（Being of existents），Levinas認為這只是在建構一個抽象的總體存有，而非真切地認識具體個別的存在者，仍未脫傳統哲學「泯除他者」的窠臼。Levinas（1961/1969: 45）表示：

認定存有（Being）先於諸存在者，這就決定了哲學的本質。哲學會將與他人（存在者）的關係（倫理關係）從屬於與「存在者之存有」的關係（認識關係）。後面這種關係是非人格的，容許去掌握與支配存在者。（底線為本文作者所加）

早期的Heidegger固然試圖尋求整全的存有，而有Levinas所批評的化約他者的弊病。但Heidegger後期思想則主張要如其所是地去瞭解存在者的存有，強調要讓事物自己呈顯自己，這其實已避免認識者的主觀介入，而維護了事物的真實性。然而，就Levinas的觀點，在Heidegger的哲學中，我與他者的關係仍不脫「認識」關係，而認識關係是以認識者為中心的。但Levinas則主張我與他者應當形成一種倫理關係，這種關係是以他者為中心，我是為他負責的，我純然是被動性（passivity）。在這種關係中，才可能充分讓他者展現其無限性。Heidegger雖然努力要維護事物或他者的真實性，但仍是不夠徹底。Levinas對Heidegger的評論是否確當，頗待商榷。不過，從Levinas的批評，我們可以看出他對與他者關係之倫理性的堅持。

Levinas認為西方哲學，不論是希臘觀念論、近代主體哲學或存有論，其認識他者的方式，都會使認識主體與被認識的存在者處於主—客支配關係，這樣永遠會產生以主體觀點漠視他者真實性質的問題。Levinas對主客認識關係甚表反感。他認為主體認識的過程是對諸存在者性質的化約，使之屈從於認識主體的先備知識形式。Levinas指出：理解（prehend, comprehend）寓含著囊括、佔有事物，把事物知識納入自己心靈的意思，勢必要把外物知識調整、化約為與我的心靈相容。但仍有一些東西沒有被囊括進來，處於我的知識之外，即他者相異性，這是主體認識能力之外的東西（孫向晨、沈奇嵐譯，2004：200）。知識蘊含同化，而非反映外物之真，透過知識，人無法與他者交流，而仍處於孤獨狀況（Levinas, 1982/1985: 60）。所以主客形式的認識關係，並非適當的與他者的關係。唯有回到倫理關係，真正地尊重他者，使主體與他者共同存在，才能真切認識他者相異性。而Levinas心目中的倫理關係是「以他者為主」的「為他」關係²，在此關係中，人可以真正走出自我，認識他者。

透過對主體哲學的批評，Levinas強調這種觀點把相異的人同化在同一理性

² Levinas辨析「認識關係」與「倫理關係」與Buber對「我—他」和「我—你」的區分頗為近似。不過，Levinas特別強調他與Buber不同之處在於他的「為他」關係是不對稱的關係，而Buber的「我—你」關係是對稱的。下文將對此再加詳述。

之下，Levinas（1991/1998: 190）指出：

依據西方傳統的理性觀，人是透過意識自覺而成為人。諸多相異的「我」在理性之真中達到一致。他們遵從理性之真，而不覺受拘限，也不必放棄自由。個人的私人意志提升為人格者（person）的自律。在自律中，普遍規範限制了意識與理性的自我（ego），卻不壓迫他。這種自律意志即是實踐理性。相互陌生的諸人格者同化了，諸多獨特個體圍繞著理想真理（特別是法則）形成自由集合體。

在普遍理性的觀點下，認定每一個人都具有相同的人性（humanity），這種人性包括意識、知識、真理、智慧、愛等精神特性，這些是人們所同等具備的。Levinas認為這種觀點忽略他者相異性的不可化約。以這樣的方式，個人將永遠無法真正瞭解他人的獨特性。

總而言之，Levinas認為傳統的主體哲學無法幫助個體走出自我的孤獨狀況。要消除孤獨及「il y à」的恐慌，必須去除自我中心，真正去面對他者。這必須透過一種為他者的倫理關係才能達成。

三、為他倫理學

Levinas認為人與人的關係最初是自利的關係。要擺脫自利關係，必須與他者形成社會交往關係（sociality）。這種交往應該是倫理性的真實互動，而不是理智的權宜和解。Levinas（1974/1991: 4）指出：理性地和平相處只是相互忍耐，理性把衝突暫時懸置，勉強壓抑自我伸張的趨向。理性的和平就是算計、遷就與政治。存有的自我持存本質乃是在存有歷程中努力保全自己，這會造成與其他存有相衝突、鬥爭，或對他者的不寬容。而理性自制式的和平並不能徹底解決問題，只是使衝突轉變為相互限制、相互限定。要解決這個問題必須去除自我中心，撤除自我的主宰地位，徹底由自我轉向他者，建立「為他的責任心」，從自我中心的存有轉變為「為他的存有」（being-for-the-other）（Levinas, 1991/1998: 52）。依Levinas觀點，他者成為倫理的根源。

(一) 他者

Levinas的倫理學強調面向他者，而面向他者的另一面就是去除自我中心，即「去除自利」或「無私」(dis-interest)；此語蘊含著存有自利性的轉變。首先，Levinas是從interest的語源inter·esse來進行理解。esse即存有(being)；inter-esse則指存有之間的空隙，對個別存有來說就是其存有之外。存有總是致力於存有的持續，並試圖伸張自己，努力跨向存有之外的間隙。存有的開展必然要跨向間隙，跨向間隙是存有本身的趨向、興趣或利益。所以Levinas(1974/1991: 4)說：「esse is interesse (essence is interest)」，即兼指存有是跨向間隙的，也是自利的。存有的這種趨向必然造成存有間的相互爭奪與鬥爭。所以Levinas呼籲「dis-interest」，即去除存有的跨向間隙和自利的趨向，而能形成無私的心態。唯有如此，才能真正面向他者。

Levinas主張他者與我純然相異，我們應當對他者的差異(difference)或他者性(otherness)保持關注(non-in-difference)。Levinas使用「non-in-differencee」一詞蘊含三層轉折：首先，「difference」意指個體的獨特性及個體間的相異。再者，「in-difference」則表示由於個體自我中心傾向或專注於自我保持，而對他者相異性漠不關心；或是以同化方式來認識他者，以泯除其差異。最後，「non-in-difference」則是對「in-difference」的否定與超越，而開始關注他者的真正性質。「關注」正是摒棄寂然不動的漠不關心，轉為發自責任心的注意他者(Levinas, 1991/1998: 194)。

Levinas認為當人侷限於自我時，他的存有經歷將是有限的。但面向他者就能為自己開啓「無限」的世界。因為每一個他者都與我相異，對我而言都是待瞭解的、充滿無限可能的未知世界。再者，他者的數量也是無限的。無數的他者構成無限的外在世界，這整個外在世界對我來說正是一無限的他者。

Levinas強調對他者的認識，不能以自我主觀的推想來進行，而要等待他者自己呈現。然而，他者不會也不能完全呈現他自己，是我永遠不能透徹認識的。有時他者好像已完全呈現，但似乎又有一些潛隱未顯的東西，他者總是在(完全)呈顯的邊緣。而且，他者仍在發展中，未來的他者是不可預知的。

Levinas (1982/1985: 68) 說：與他者的關係是「與相異性、神秘、未來的關係」。

與他者的關係不僅止於認識的關係，更重要的是倫理關係。Levinas把倫理關係界定為「回應他者」的責任。我不只有責任要認識他者，與他者分享知識，也有責任回應他者相異性 (Cohen, 1987: 18)。Levinas (1991/1998: 202) 說：「倫理是存有的自我內聚狀態的向外擴充，無私 (dis-inter-estedness) 打破了存有的執著性，開啓了人性、恩典、犧牲的道路」。又說：「人從在己 (in-itself)、為己 (for-itself) 轉化為倫理自我 (ethical self)，即以爲他爲先」 (Levinas, 1991/1998: 202)。

Levinas認為倫理的責任心是源自於他者的召喚或命令，這種召喚就出現在我與他者相遇之時。由於他者相異性，所以Levinas對相遇並不強調內在的共鳴或相契，而只指出其最簡單的條件——面容的相遇 (face-to-face)。Levinas (1991/1998: 202) 說：

這種徹底的反轉 (為己轉向為他) 是發生在我所謂與他者面容相遇的狀況中，在此，人選擇了為他人負責。

與他者的關係或對他者的責任即起於面對他者的面容 (face)。

(二) 面容

他者以面容的形式呈現在我的知覺，與他者相遇即是與他者面容相遇。但是我們不能只以靜觀知覺的方式來與他者面容相對應，而須真正回應他者面容所蘊含的要求或指示。Levinas強調的是人我之間的感／應關係——他者的召喚與我的回應責任。他 (Levinas, 1982/1985: 97) 表示：

當他者注視我，我便對他有責任；我把人與人間的關係解析如同：當他者接近，……。他的面容，他的所有表情 (整個身體都可算是面容) 命令我服務於他。……。面容指示且命令我 (orders and ordains)。

不過，面容並非只是強勢的命令，它也有一種等待援助的姿態。「面容是一種請求，同時也是一種權威」 (孫向晨、沈奇嵐譯，2004：199)。面容是命令，

但這種命令並沒有強制力，它限定我回應，堅持要我負責，卻不是強制。這個命令須等待我的回應與負責才真正實現；如果我不負責，他者也無能為力。因此我與他者的關係是種雙重的不對稱關係：一方面，他者是主動的命令者，我是被動的負責者；另一方面，我是主動的回應與負責者，他者則只能被動地等待我負責。Levinas表示（孫向晨、沈奇嵐譯，2004）：

在面容中有兩種奇異的東西：一方面是極端的脆弱。……。另一方面則有一種權威，就好像上帝透過面容來說話。（199）

對我而言，有兩出發點是本質性的：極端「脆弱」的觀念，和「要求」的觀念，即他人是弱者。這比虛弱更虛弱，是虛弱的最高等級，他是如此虛弱以致他有所要求。（200）

面容就是我所說的「要求」，它是一種需要你、依靠你的人的脆弱之處。這也是對我來說十分重要的非對稱性概念的來源。這根本不是一個主體面對一個客體的問題。恰恰相反，它是「我強、你弱，我是你的奴隸，你是我的主人」的問題。（201）

他者一方面命令我，是我的主人，命令我負責；另一方面則是匱乏者、脆弱者，而我則是施與者、負責者。Levinas強調為他負責是「以身代之」（substitution）——代替他人承擔起他的一切負擔。Levinas（1974/1991: 123）表示：「為鄰人負責，如同人質以身代之，這正是主體的主體性（subjectivity）和獨一無二性」。R. A. Cohen（1987: 17）詮釋指出：在他者面容的召喚下，「我」處在「subjectivity for the other」這一狀態。Subjectivity在此具有雙關意義：主體性與從屬性；我既是倫理上「為他」的主動者，也是他者命令的服從者。

（三）責任

Levinas認為不論他者對我是命令或請求，我都必須回應與負責。個人與他者的連繫就在於責任。為了擺脫存有的自我錮閉狀態，必須與他者建立交往關係。要建立關係就必須回應他者命令或請求。他甚至認為他者的存在決定了我必須負責。Levinas（1982/1985: 68）表示：

對他者的責任是先定的，他者的存在早已預定了主體的責任，這責任先於任何明示或同意，先於主體的能力。

對他者的責任是無條件的，主體間關係是非對稱的，為他人負責並不以回報為條件。回報是他者的事，我不期待互惠，而無條件地為他者服務（Levinas, 1982/1985: 98）。再者，我的責任也是無可轉移的，不能找人代替。我是被選定而負有責任，因而不能拒絕責任。Levinas甚至說主體身分猶如他者的「人質」（hostage）（Levinas, 1982/1985: 100），人質必須付出代價才能重新獲得自主，而主體必須償付他者，為他者負責，才能重獲主體地位。對Levinas而言，負責是絕對的。他甚至對此責任賦予信仰性的意義，Levinas（1974/1991: 122）說：

大善（the Good）不是已經選擇主體負起做人質的責任嗎？主體命定要負起此責，逃避此責就是否定自己。負起責任，他就是獨一無二的。

在非對稱關係這一點上，Levinas自認為不同於Buber的「我—你」關係。他認為Buber的「我—你」關係是互惠、對應的人格平等關係，這種關係不能完全突顯負責主體（我）的主動性：一則，這種關係未指出我與你之間的地位差異；再則，Buber亦未強調我與他者的關係完全是由「我」，在毫不在意對方是否相對回應的情況下，主動地建立的（Levinas, 1989: 72）。無條件的為他倫理才真正展現了主體無所待的倫理意志。Buber的「我—你」關係是否如Levinas所稱侷限於相互對稱的關係，其實是待商榷的。不過，從Levinas之著意區辨對稱與不對稱關係，可以看出他認為這一性質對於為他倫理學是極為關鍵的。

對於為他人負責的具體方式，他特別提到了愛與正義。Levinas說：「我稱之為責任的東西就是一種愛，因為愛是面對唯一者的唯一態度」（孫向晨、沈奇嵐譯，2004：204）。而正義則是面對諸多他者時的公正態度：當主體須為眾多他者負責時，正義的問題就出現了，唯有以公正的方式來回應眾多他者的要求，才是盡了自己的責任（Levinas, 1991/1998: 202）。

Levinas認為倫理的起源是他者的面容；從而對應形成「為他的責任」；繼之則是面對眾多他者而激起正義問題；由正義的考量乃出現平等或一視同仁的觀念

(Levinas, 2001: 166)。依Levinas的觀點，傳統倫理學關注的正義、平等諸問題其實是第二序的問題。

透過為他者負責的轉向，主體將擺脫自我中心的存有本性，開展出新的存有樣態——倫理的自我、為他的存有。在這種新存有中，責任是主體本質的首要、基礎結構 (Levinas, 1982/1985: 95)。Cohen (1985: 9) 表示：在Levinas的觀點中，倫理先於本質與存有，制約了本質與存有。也是說當主體開始為他人負責，就開展出新的存有與本質——為他的存有。

參、Levinas為他倫理學的意義與限制

一、另一種無上命令——「為他」的責任

Levinas針對主體倫理學的缺失，提出以「他者」為核心的倫理學，試圖解決過去倫理學主體至上而化約他者之問題。首先，Levinas將倫理學的重心由主體轉向他者。主體性哲學預設人是具有認識與道德能力的理性主體，理性是知識與道德的基礎。由此而衍生的倫理學即主張道德必須本於理性，理性建構了某些道德通則或價值判斷原則，這些通則便成為日常道德實踐的依據。這種倫理學雖然揭示了人類道德行為者的主體性，卻忽略道德情境中的他者。這項缺失使得主體倫理學無法對人類道德現象做出完整說明。

I. Kant的倫理學是主體倫理學的典型。Kant認為當理性的人在面臨某道德情境時，個體憑其理性會確然明白應該有的作為，並確然視此應然作為是自己不得不為的義務。換句話說，人的理性會給自己一個命令，限令自己必須做出應然的行動，這樣的行動就是道德的行動。Kant的倫理學指出道德是出於人的理性，並強調其中的無私動機與義務心。這些看法的確呈現了道德的重要面向。然而，在Kant的倫理學架構中卻完全忽略道德行動的對象，從理性命令的發動到道德義務的實踐，完全是道德主體的分內事，承受道德行動的對方在道德過程中是一個純然被動者，他對道德行動的發生不具任何影響，他只是一個情境或事件，是整個道德過程的外部因素。依照Kant的道德原則，道德行動者不須考慮對方的需要或

與對方的關係，而完全依理性行事。這可能造成如下狀況：奉養父母只是盡義務而不是出於孺慕之情；或照顧病友只是基於道德理性而非出於朋友情誼。這些狀況其實並不符合一般人對道德的理解，所以從這方面來看，Kant倫理學並無法充分解釋一般道德現實。

Levinas的為他倫理學摒棄主體性哲學取向，而主張倫理道德的根源不在於主體，而在於他者。道德行動的發生是源自於他者面容的召喚。與他人的面容相遇，即是與一個真實、具體的他人相遇，而不是面對一個抽象的人、代號、概念或群體中一個單元。在這種真實的相遇中，油然興起必須回應他人的需要、必須對他負責的義務心，Levinas認為這就是人類倫理道德的根源。他者面容中所蘊含的脆弱（匱乏、需要）與命令（嚴禁侵犯其身）召喚我們對他者的回應義務，從而促成我們的道德行為。面容、為他人負責的義務關係，這些構成了倫理的基礎。Levinas這種倫理觀點的確道出了人類倫理道德現象的某些關鍵層面。從經驗上來看，比起面對抽象的人，當人面對真實的人的確會產生更強的道德義務心。我們可以想像：要一個人去殺害他人，這會對他造成極大的痛苦，但是，讓一個軍人去轟炸某個城市殺害千百人，他的痛苦卻可能遠小於前者。因為前者所面對是真實的面容，後者則是沒有面容的抽象群體。類似的，某些政治領袖會窮兵黷武發動戰爭，就是因為士兵與人民對他而言只是一些統計數字，而看不到一個個真實的面容。不僅人的面容會引發道德，即使在動物，面容亦影響了人對待動物的態度。《孟子》書中有個故事，齊宣王看見一頭將要做犧牲的牛，彷彿看到牠恐懼的面容，因而不忍，改以羊代替牠。以羊代牛，正是因為面對了牛的面容，而羊只是個抽象、沒有面容的物品。而齊宣王之不恤民命、好戰征伐，卻獨厚愛一牛，也是因為牛之面容的召喚，引發了他的道德行為。同樣的，人們平時可以以動物為食，但若有一個人看著動物的面容將牠殺死，也會對他造成極大痛苦。Levinas（2001: 182）指出：他人的面容會使我們醒覺（awakening）而進入一種「必須為對方負責」的義務心，面容是倫理道德的啓始，道德行動者是純然被動地回應他者的需要。所以對他而言，倫理道德必須以他者為中心，行動者須瞭解他者的真實需要，而不能憑著所謂普遍原則，來決定道德行動。

Levinas與Kant的倫理學同樣是義務—動機論倫理學。二者同樣以「義務」

為倫理的核心，認為義務是道德的先決條件——道德立基於一種不得不為或必須為之的義務。Levinas與Kant同樣將義務心提升至形上層次，對二者來說，義務同樣是超越經驗層次的，既不是來自於同情、憐憫、虧欠等情感，也不是來自本能或天生的善良性格，或奉獻情操。二人觀點同樣訴諸形上的義務，但他們對義務的根源，則顯然有不同觀點。在Kant，這種義務來自於自我理性的命令；在Levinas，義務來自於他者面容的召喚或命令。Kant主張道德是主體的自律，主體遵循著自己理性的道德命令，並以此命令為義務。Levinas則主張道德行動者是被動的，他必須接受他者的召喚，回應他者，所以是順應的。兩種觀點截然不同。

另外，Levinas與Kant同樣認為倫理道德是人的自由出路，Kant認為道德自律證明了人可以超越本能及物質規律，亦即超越自然律，從而顯示了人的自由。Levinas則指出「為他負責」把個人從自我持存（自我中心與自利）的錮閉與單調生存狀態中解放出來，使個人從自我的單一性走出向眾多他者，接納眾多他者性，這即是個人走向自由與無限豐盈的生存狀態。所以Levinas認為「為他負責」標示著人的自由。

二、另一種倫理——為他與關懷取向的倫理

Levinas倫理學另一意義是開展了關懷的倫理關係。他強調倫理是對他者的全面負責，關照他者的一切需要。依此，倫理就不只是一些個別的合乎道德的行動，而是持續的關係，只要我和他者持續交往，我便須持續為他負責。這樣的關係就是所謂的「關懷」關係。倫理並不在於做「對的」事，也不是面對特定情境做出最合乎道德理性的行動，而是順應他人的需要提供合宜的服務。關懷的重點是：對方需要什麼？如何合乎對方的需要？而不是計較相關行動是不是客觀上「對的」行動。據此，倫理實踐的重點便轉移到對他者需要的纖悉體察，以及對他者的如實瞭解，以便確切地回應他者。這是一種新的倫理學，改變了人們的倫理行動方式。

倫理學旨在對人類道德現象進行分析，從而闡明其特性與關鍵面向。Levinas的為他倫理學同樣達到了這樣的任務。整體而論，Levinas在傳統主體式

倫理學之外另闢蹊徑，建構以他者為核心的新倫理學體系，對於人類道德現象的諸多關鍵面向提出新的解釋。首先，對於倫理道德的根源，Levinas主張道德倫理啓始於他者面容的召喚，以及相應的「為他負責」的義務。再者，Levinas以「不對稱性」來說明高尚倫理道德行為中無私無求與義無反顧的特徵。也可說「不對稱性」是Levinas對道德的理想式描述。另外，「為他負責」是沒有選擇性的，任何來到「我」眼前的面容，我都必須回應其召喚，為他負責。這一觀點說明了道德的「無條件」性質。最後，對於倫理行動之為與不為，在Levinas的倫理學中也可以找到解釋：倫理之不為，是因為人錮閉於自我持存的生存狀態，只謀自利自足；倫理之為，則是因為人面向外在，面向他者，感受與回應他者的需要。對於人之實踐倫理的可能性，Levinas抱持正面看法，他認為自我持存是封閉無聊狀態；面向他者則是趨向於自由、豐饒的境地。對人而言，面向他者是可欲的，因此倫理也是可能的。以「為他負責」為核心，Levinas建立了一套可以融貫說明各種道德面向的新倫理學。提供人們一套關於倫理道德的新思維方式。

綜合論之，Levinas的為他倫理學對於西方倫理學的發展具有兩方面創新意義：第一，Levinas明確指出「他者」是道德動機的根源，也是道德行動的目的所在，因而突顯了「他者」在道德中的關鍵地位。第二，其學說開展了關懷取向的倫理學，提出另一種倫理行動的方式：倫理不再只是由主體判斷與實施正當的行動，而是衷心順應他者需要的服務。Levinas建構了一套融貫的新倫理學，提供人們對於倫理的新理解。

三、為他倫理的限制

Levinas的為他倫理學雖揭示了道德倫理的某些關鍵層面，對倫理提出新的理解方式，但是仍有某些層面被忽略。一個特別顯著的問題是人們所面臨的道德情境不一定是面對面的情境，而經常是看不到具體對象的情境，所面對的是一個「不在場」的他者或沒有具體面容的群體。這時並沒有面容的召喚，如果還能有「為他者負責」的義務心，就只能是自己對自己的命令。另一種可能是假想某個「觀念上的他者」，設想其需要，而對之負責，做出應然之行動。在這種情況下，他者實均屬主體的構思，由此而產生的道德行動與其說是「我」對他者真實

需要的感知與回應，毋寧更近於Kant架構中主體本於「以他人為目的」的原則，而主動地建構的行動方針。質言之，面對非具體他者或不在場他者的情境，Kant的觀點實較能提供充分的闡釋，而Levinas的倫理學則有所不足。

Levinas為他倫理學另一個難以處理的問題是面對多數他者的情境。由於Levinas將「對他者的責任」無條件化、絕對化，主張對每個與我相遇的他者，我都負有責任，而且比別人負有更大的責任，也就是說必須義無反顧地承擔「回應他者需要」的責任，不能以為自己可以逡巡退卻而自有別人去承擔。然而這樣的負責義務在面臨複數他者時，將遭遇選擇或分配的困難。依Levinas觀點，「我」對每個他者都負有完全責任，但如果我同時面對兩個以上他者面容的召喚，而他們的需求又同等迫切，只是我的能力只能滿足其中之一，則我應滿足誰而放棄誰呢？或者我應當如何適當的分配自己的付出呢？這就牽涉到所謂公正（justice）的課題。對Levinas來說，公正的問題是第二序的，為他者負責才是第一序的，首先要有為他負責的義務，而後因同時有多重義務便產生公正問題。如果沒有為他負責的義務，公正問題就不存在。然而，如何公正呢？在眾多他人中，「誰是特出的他人？如何判斷？如何比較眾多獨特而不可比較的他人？」（Levinas, 2001: 214）。這又回到傳統的倫理學難題。

Levinas沒有給我們更好的答案。他把自己的工作限於確認「為他負責」是倫理道德根基，對於公正的原則並未再繼續探討。其原因即在於他將對於他人的責任無條件化，使得每個他者賦予我的責任都是同等重要的。依據Levinas的基本觀點，我們沒有辦法去衡量這些不同他者的需要孰輕孰重，孰先孰後。因為如果要加以衡量，勢必要藉助某種外部價值標準，如此一來，人的倫理行動雖因他者的召喚而興起，但其實踐卻是由某外部標準所決定，這樣就違背了Levinas的觀點——倫理全然是為他人負責，而不是依據任何外在客觀體系。據此，在Levinas為他倫理學的架構下，將難以處理公正的課題。這是為他倫理學的另一限制。

肆、爲他倫理的實踐問題與道德教育

Levinas對於爲他倫理學的討論主要在形上學層次，而較少及於實踐層次的探討。如同其他倫理學在實踐上會碰到倫理行動無法貫徹的問題，Levinas的爲他倫理學也有相同的問題，使爲他倫理無法貫徹的因素，主要有三：第一是自利本質的干擾。以Levinas的觀點，人的原初本質是自我保存與自利的生存型態，爲他負責是超越這種單調錮閉生存狀態的出路。而自我保存與自利既然是人的生存本質，則很可能對「爲他負責」形成抗衡力量。「自我持存」的生存型態就如同一般倫理學中的私慾，扮演著妨礙人擇善而行的反面力量。由「自我持存」的生存型態轉變爲「爲他負責」的生存型態，似須經歷一種「跳躍」。對這兩方面，Levinas只是分別描述其樣態，並未討論在實踐上如何存此抑彼。

細究Levinas的觀點，自我持存雖是生存本質，卻是一種自我錮閉，他經常以單調、無聊，乃至恐怖等詞彙來描述這種狀態；而朝向他者、爲他負責則是一種解脫、開放與自由。就此觀之，自我持存雖爲本質，卻是苦境；爲他負責雖是後起的出路，且要求自己無條件付出，卻蘊含自在的樂境。所以在實踐上，體會品味「爲他負責」的自在，和自我持存的苦悶，將是促使人們存此去彼的最大力量。儘管Levinas原本的倫理學並沒有這些心理經驗層次的成分，或者說這些心理成分只是不同存在狀態的附加效應，然而，實踐畢竟是經驗層面的事，利用這些附帶的心理效應，才能促成爲他倫理的實踐。

第二個妨礙「爲他倫理」實踐的因素是人的敏感性不足的問題。Levinas認爲倫理是回應他者的需要、爲他者負責，這預設了人必然能感知他者的召喚，以及他者的獨特需要。然而在實踐上，則常會發生敏感性不足的問題。某些人可能無法敏銳地感受到他者面容的召喚，或無法真切體察他者的需要；也有些人可能一開始感受到他者需要，並願爲他者負責，但時日一久，則發生敏感性疲乏或鈍化的狀況，對他人關懷趨於衰歇。一般倫理學的觀點，道德實踐無法持續的因素是意志力不足，雖知應爲之道，但無法控制自己、指令自己確實去實踐。而若依Levinas的觀點，道德無法持續的原因是對他者之感受力的弱化。因爲倫理不是

由個人自主地決定，而是由他者面容所召喚，必須能夠持續感受他者面容的召喚，才能使倫理行動維持不輟。就經驗與實踐層面來看，人的感受力會疲乏或衰弱，當感受力衰弱便感受不到他者的召喚，倫理行為便可能中斷。所以，要實踐為他倫理，就必須注意如何使感受力持續。

實踐為他倫理的第三個困難是Levinas所主張之「不對稱」關係。他認為「回應他者需要」是我單方面的責任，並且我比其他旁人更有責任。我不能期待對方的回報，也不能期待旁人分擔責任。Levinas如此界定「為他負責」，突顯了為他倫理是無條件的、絕對的，就如同其他倫理學也會強調道德是非利己的、不能預期代價的。再者，為他倫理學還蘊含了持續的關懷關係，即持續地回應他者的需要。然而在實踐上，Levinas倫理學所蘊含的對所有人抱持不對稱關懷，其實是很難做到的行為。我們似乎應該把這種「全面的為他負責」當作是終極的理想狀態，是倫理道德的圓滿境界。我們可以肯定人具有實現此種圓滿狀態的潛能或可能性，但這需要一段「發展」的過程。無條件、不對稱的為他負責最初只存在於極少數至親至愛的對象上，這是人實現全面為他負責的起點。如果要完全實踐為他倫理，除了致力於穩固持續地對至親至愛者的不對稱關懷外，更令人期待的是能從對至親至愛者的關懷，擴充到對其他人的關懷。Levinas的倫理學在實踐上應該是一項逐步由親及疏、由近及遠的擴充過程，即是發展的過程。關於此課題，我們在儒家倫理思想可以發現同樣的關注。儒家首先強調對親近者之關懷，如對父母之孝、對兄弟之悌、對子女之慈，進而期望「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」、「親親而仁民，仁民而愛物」，這即是擴充仁心的過程。對儒家來說，「擴充」仁心是其倫理學的關鍵層面。對為他倫理學來說，如何「擴充」與「發展」，也是其實踐的關鍵課題。

基於上述為他倫理之實踐問題的分析，充分實踐為他倫理的重要因素有三：一、能否從自我持存之生存本質走向為他負責；二、維持與提升對他人的感受性；三、擴充關懷的範圍。因此，如果要本於為他倫理來培育學生的道德，就不能忽略這三方面。

首先，要協助學生從自我持存的生存狀態走出來，朝向為他負責。如前所述，Levinas指出自我持存是錮閉單調的狀態，為他負責則是自由開放的。落實

於經驗層次，前者會帶來不安、無聊與苦悶，後者則會帶來自由愉悅。存在狀態是抽象的，經驗上的心理感受才是具體的。所以在道德教育過程，我們可以提醒學生體會自私自閉之苦悶，與向他人開誠關懷的自在。事實上，畏懼孤獨和渴望與他人關聯，這是人的基本心理。經常提醒學生自我省察此基本心理，將有助於學生走出自我持存，而向他人開放，以及關懷他人。

再者，為他倫理的基礎是對他人需要的感受力。感受力的薄弱或疲乏將無法激起對他人的關注，或使既有的關注消歇。所以在道德教育過程應強化學生對他人的感受力。教師可鼓勵學生於平時相互觀察同學的情緒狀態與需要，並可相互詢問印證。例如，當某一學生察覺鄰座同學悶悶不樂，他可以詢問同學是否確實心中不樂，對方則坦誠告知，若印證確定，則原來詢問者應繼續表達關懷之意。同學之間若能於日常生活中實踐這樣的觀察與關懷的表達，將可強化學生體察與回應他者需要的能力。此外，我們也應要求學生對他人的關注必須經常行之，時常提醒自己注意友伴的情緒與需要，不要因熟悉而輕忽。養成這樣的態度，就可減少感受性疲乏的問題。

最後，應鼓勵協助學生培養關懷的能力。首先，鼓勵學生對自己的父母、兄弟姐妹等至親付出無條件的關懷。因為對至親的關懷是最自然、最容易做到的。Levinas強調「我」必須為他者負責，無條件地負責，並且比旁人更要負責。這樣的負責態度實踐於父母子女之間應該是最自然的。對年輕的學生而言，父母便是首先應當關懷的對象。從關懷父母而學習關懷的能力——敏銳地感受對方的需要與期待，從而適切回應之。繼則將關懷的對象擴及兄弟姐妹及其他親人。唯有能在家庭中培養豐沛的關懷能力，才有可能逐步擴充關懷的範圍，去善待更多的他人，去感受與回應他們的需要。

伍、結 語

面對西方哲學主體中心的學術主流，Levinas提出了他者中心的哲學。在人的生存型態的選擇上，他強調要走出自我持存的錮閉，而面向無限豐盈的他者世界，以獲致自由解放。在對世界的觀照與認識上，Levinas主張要放棄自我中心

的「透視」觀，或以主體意識為中心的「同化」方法；而致力於「如其所是地」認識他者，或一切與我相異的事物。在倫理方面，Levinas認為應自「遵從自我的理性判斷或理性命令」，轉為遵從「他者面容的命令」或「為他負責的義務」。可以看出，Levinas哲學的核心根基即是「回應他者」或「為他負責」，在面對他者時，才有所謂「主體」，所以他堅持主張「為他倫理」才是第一哲學。

Levinas倫理學的最大特點在於強調：對他者的無條件的責任，這種負責並非主體透過理性判斷的結果，不是來自於主體的自律，也不是發自同情共感，而是一種直捷的、無條件的一肩承擔——當與他者面容相遇，便對他者負有責任。這是一種無條件的、不分對象的倫理關懷，任何面容都是我的負責對象。這種倫理觀突顯了「他者」在道德中的關鍵地位，使倫理重心由主體轉向他者，從而使人們對於道德可以有一種新的理解方式，以及一種新的實踐型態——關懷。

然而，Levinas為他倫理的陳義極高，並非一蹴可幾，其實踐實繫於三個條件：一、是否能超越自我持存的存在本質而決然面向他者；二、對他者的感受力；三、關懷心的發展與擴充。因此，如果我們要以為他倫理做為道德教育的張本，就須針對這三方面來培育學生適當的能力和品質。

參考文獻

- 杜小真（1994）。勒維那斯。臺北市：遠流。
- 孫向晨、沈奇嵐（譯）（2004）。E. Levinas著。道德的悖論—與萊維那斯的一次訪談。載於童慶炳（主編），*文化與詩學第一輯*（頁198-210）。上海市：上海人民。
- 蔡美麗（1990）。胡塞爾。臺北市：三民。
- Cohen, R. A. (1985). Translator's introduction. In E. Levinas, *Ethics and infinity* (R.A. Cohen, Trans. pp. 1-16). Pittsburgh, PA: Duquesne University Press. (Original work published 1982)
- Cohen, R. A. (1987). Translator's introduction. In E. Levinas, *Time and the other* (R.A. Cohen, Trans. pp. 1-27). Pittsburgh, PA: Duquesne University Press. (Original work published 1979)
- Davis, C. (1996). *Levinas: An introduction*. Cambridge, UK: Polity.

- Heidegger, M. (1977). Letter on humanism. In D. F. Krell (Ed.), *Martin Heidegger basic writings* (pp.189-242). New York: Harper and Row.
- Levinas, E. (1988). *Existence and existents* (A. Lingis, Trans.). Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic. (Original work published 1947)
- Levinas, E. (1969). *Totality and infinity: An essay on exteriority* (A. Lingis, Trans.). Hague, The Netherlands: Martinus Nijhoff. (Original work published 1961)
- Levinas, E. (1991). *Otherwise than being or beyond essence* (A. Lingis, Trans.). Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic. (Original work published 1974)
- Levinas, E. (1985). *Ethics and infinity* (R. A. Cohen, Trans.). Pittsburgh, PA: Duquesne University Press. (Original work published 1982)
- Levinas, E. (1989). Martin Buber and the theory of knowledge. In S. Hand (Ed.), *The Levinas reader* (pp. 59-74). Oxford, UK: Basil Blackwell.
- Levinas, E. (1998). *Entre Nous: On thinking-of-the-other* (M. Smith, & B. Harshav, Trans.). London: The Athlone Press. (Original work published 1991)
- Levinas, E. (2001). *Is it righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas*. (J. Robbins (Ed.),). Stanford, CA: Stanford University Press.