

作為絕對他者的動物 ——德希達對列維納斯動物問題的解構

莫恒康

法國巴黎第十大學哲學系

摘要

西方哲學史很少把動物當作主題。人因其「專有特徵」而與其他動物區分開，海德格是主張此種區分的代表。列維納斯試圖借自我與他人間的倫理學走出海德格的存在論。然而，他的倫理學仍然以他人為中心，將動物—他者邊緣化。德希達批評他沒有擺脫哲學傳統貶抑動物的傾向。本文嘗試表明，德希達通過對動物—他者的討論，揭示了用列維納斯哲學來探討動物問題的可能性，以及在現象學語境裡討論「列維納斯式」動物—他者的可能性。

關鍵詞：德希達、列維納斯、他者、解構、動物

投稿日期：2024.03.28；接受刊登日期：2024.11.30

《現象學與人文科學》第 16 期（2025）：075—108

《現象學與人文科學》第 16 期

作為絕對他者的動物 ——德希達對列維納斯動物問題的解構

同為 20 世紀中後葉法國哲學界和現象學界的關鍵人物，德希達（Jacques Derrida, 1930-2004）對列維納斯（Emmanuel Lévinas, 1906-1995）極為認可，譬如在 1967 年的長文〈暴力與形而上學：論伊曼紐爾·列維納斯的思想〉¹將當時影響仍然有限的列維納斯思想傳播開來，而他在列維納斯葬禮上的演講²無疑是對這位哲學家的思想貢獻所作的出色總結。不僅如此，列維納斯對他異性（*altérité*）的思考還滲透到德希達本人的概念星叢裡，有學者甚至稱在德希達的寫作軌跡中存在一個「列維納斯式轉向」，³皆因他的後期哲學處處可見列維納斯的哲學「蹤跡」。

以此為出發點，本文關注的是德希達在動物問題上對列維納斯的考察，行文上圍繞著他的《故我所是／我所跟隨的動物》（*L'animal que donc je suis*，後文簡稱《動物》）⁴一書展開，嘗試

¹ Jacques Derrida, "Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas," in *L'écriture et la différence* (Paris: Éditions du Seuil, 1967), pp. 117-228; 中譯見雅克·德里達：〈暴力與形而上學論埃馬紐埃爾·勒維納斯的思想〉，收入雅克·德里達：《書寫與差異》，張寧譯（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001），頁 128-276。

² 參見 Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas* (Paris: Édition Galilée, 1997).

³ Jean-Michel Salanskis, *Derrida* (Paris: Les Belles Lettres, 2010), p. 105.

⁴ 「*L'animal que donc je suis*」的翻譯堪稱「絕境」，我們可以列舉一下目前常用的中

去探索德希達是如何將他者、好客 (*hospitalité*)、多元性 (*pluralité*) 等等「列維納斯問題」嫁接到一個列維納斯本人的寫作少有問津的領域，即動物問題及動物—他者，從而拓寬列維納斯哲學的可能性。首先，我們將回答為什麼是「動物問題」，或者說，為什麼動物能構成一個問題；然後我們將分析動物問題為什麼能與列維納斯的哲學產生互動；最後我們會深入到德希達對列維納斯的解構之中，來揭示出列維納斯的複雜地位：一方面他是解構的對象，另一方面，他的思想又實際上被德希達借為己用，為一種他異性的動物哲學指明道路。

一、德希達論西方哲學傳統裡的動物問題

所以，我們為什麼要在哲學裡討論動物問題？

要知道在漫長的哲學史裡，動物和動物性很少處於思想的風暴眼當中。有時候它們隱身在哲學的子學科（倫理學）的子問題

譯：「動物故我在」、「故我在」的動物」（史安斌譯，收入汪民安主編：《生產（第三輯）》（桂林：廣西師範大學出版社，2006），頁 69-132）、「我所是的動物」（朱玲琳、夏可君譯，收入德里達：《解構與思想的未來（上）》，杜小真等譯（長春：吉林人民出版社，2011），頁 110-170）……毫無疑問，德希達致敬的是笛卡爾的「我思故我在」（*je pense, donc je suis*），但「*l'animal que donc je suis*」是一個定語從句結構的短語，跟「*je pense, donc je suis*」的句式迥然不同，句序轉換之後是「*donc je suis l'animal*」（故我是動物）：我們可以看到德希達刻意省略了「故」（*donc*）之前的「我思」（*je pense*），因為「正是這個『我思』是動物所無法言明的」（Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis* (Paris: Édition Galilée, 2006), p. 122)，如果我們還按照「我思故我在」的格式去翻譯的話可能會錯失德希達置於其中的深意；此外，「*suis*」同時是「*être*」（是，存在）和「*suivre*」（跟隨）的第一人稱直陳式現在時變位，德希達亦有意識地且頻繁地在「*je suis*」當中嵌入此種兩可性，忽略「跟隨」一義恐怕不妥。綜上所述，筆者提議譯為「故我所是／我所跟隨的動物」。

（動物倫理）裡，有時候它們是懸而未決的疑難，⁵但在更多的時候，它們並不夠資格成為哲學的論題而被打發到詩歌和文學之中，⁶遑論構成一個專門的問題域。

笛卡爾（René Descartes, 1596-1650）對動物的看法便是一例。在《談談方法》的第五部分裡他用兩條標準區分開人和動物：首先是動物不會像人一樣說話，沒有回應的能力，而只是將字句拼接在一起；其次，笛卡爾將動物比作鐘錶，看作一台又一台動物—機器：儘管在有些方面它們能夠「做得比我們這些非常審慎的人還要準確」，⁷但它們缺乏理性的靈魂，可是「理性是萬能的工具」，⁸這就註定了動物能做好的地方少之又少。

在德希達看來，笛卡爾的做法十分有代表性：縱觀西方哲學史，從「亞里斯多德到海德格，從笛卡爾到康德、列維納斯和拉岡」，⁹無論他們的分歧為何，對動物卻有著一致的立場，即動物總是與某種缺乏相生相隨，相較於人而言總是不健全的。我們知道，所謂的「傳統」永遠是異質的、不均一的，而非鐵板一塊，但諸如「理性動物」、「城邦動物」等等的古老說辭其實已經表示

⁵ 比如海德格會稱：「動物之類的一般存在又如何以及在何處是由一種『時間』組建的，這些當然還是未被解決的問題」（馬丁·海德格爾：《存在與時間（中文修訂第二版）》，陳嘉映、王慶節譯（北京：商務印書館，2018），頁425；列維納斯則遲疑道：「我不知道蛇是否有面容。」（Emmanuel Levinas et al., "Un entretien avec Emanuel Levinas," *Revue Philosophie*, n° 112 (2012), p. 15.）

⁶ Cf. Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, p. 23.

⁷ 勒內·笛卡爾：《談談方法》，王太慶譯（北京：商務印書館，2000），頁46。

⁸ 同前註，頁45。

⁹ Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, p. 48.

著在所有動物之中為人賦予特權的歷史傾向性。人因為有邏各斯、有政治架構，或是因為有別的什麼「專有特徵」(*propre*)而能夠從眾多動物之中脫穎而出，儘管人不外乎是動物之一種，譬如康德 (Immanuel Kant, 1724-1804) 在《實用人類學》的正文第一句話即開宗明義：「人能夠在其表象中具有自我，這把他無限地提升到其他一切生活在地球上的存在者之上」。¹⁰ 而即使在當代，即使在進化論已經揭示了人和動物之間的連續性的當代，在海德格 (Martin Heidegger, 1889-1976) 那裡，他也為此在 (即使我們不能完全將此在等同於人) 的與眾不同辯護：「此在是一種存在者，但並不僅僅是置於眾存在者之中的一種存在者」。¹¹ 我們有必要多加留心海德格的說法，畢竟德希達在一次與讓-呂克·南希 (Jean-Luc Nancy, 1940-2021) 的對話裡稱：「在西方哲學的傳統裡，動物 (沒有此在或者說不是此在) 和人之間的區分從來沒有像在海德格的作品裡那樣激進和嚴格過」。¹² 假如德希達的論斷是有理可循的，那麼海德格不僅維持著哲學史賦予人之於動物的特權，甚至正是他將這種特權地位發揮到極致；此外，海德格對本文的重要性還體現在他的名字在我們的兩位主人公——德希達和列維納斯——書裡頻繁出沒，「此在的哲

¹⁰ 伊曼紐爾·康德：《實用人類學》，李秋零譯，收入李秋零主編《康德著作全集（第7卷）》（北京：中國人民大學出版社，2005），頁119。

¹¹ 馬丁·海德格爾：《存在與時間》，頁15。

¹² Jacques Derrida, “‘Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet,” in *Points de suspension: Entretiens* (Paris: Éditions Galilée, 1992), p. 283.

學家」被他們視為西方歷史上最重要的哲學家之一，同時也是他們最主要的批評對象之一。所以，我們不妨直接抵達海德格的文字，來看看他將動物安放於何處。

在《形而上學的基本概念》裡追問「什麼是世界」時，海德格稱「石頭無世界，動物缺乏世界，人形成著世界」。¹³ 根據德希達的評論，動物的「缺乏」不是指動物有相對於人而言較少的世界，從而嵌在基於「完善性程度的等級差別」¹⁴ 之中，而是說相對於人而言，它與存在者之間「有一種別樣的 (*autre*) 關係」：¹⁵ 動物有世界（而不是像石頭一樣無世界），可以通達存在者，但不能通達存在者本身。「別樣的」關係不代表海德格的動物像列維納斯筆下的他人一樣，有無法還原的他異性，毋寧說，它「註定要重新引入人類的尺度」，¹⁶ 皆因動物所不能通達的「本身」(*comme tel/en tant que tel*) 正是存在者的存在，而只有此在一人類能夠借由存在領會通達存在者的存在。對動物而言，它們通達的存在者是被塗抹的，因此，德希達稱「動物缺乏世界」裡面的「否定性」依然是以「形成著世界的」人為參照的，它們的「沒一有」世界是「能一有」世界的一種方式，「動物缺

¹³ 馬丁·海德格爾：《形而上學的基本概念：世界—有限性—孤獨性》，趙衛國譯（北京：商務印書館，2017），頁 261。

¹⁴ 同前註，頁 284。

¹⁵ 雅克·德里達：《論精神：海德格爾與問題》，朱剛譯（上海：上海譯文出版社，2014），頁 73。

¹⁶ 同前註，頁 73。

乏世界」的否定性依然是以「形成著世界」的人為參照的。如果動物只有「能一有」的潛能／可能性，而人則是一個潛在的終點的話，那麼海德格所持的依然是一種傳統的人本主義目的論話語。

同樣的邏輯我們可以在〈海德格之手〉（“La main de Heidegger (Geschlecht II)”）裡面看到。¹⁷ 海德格不僅將人的世界區別於動物的世界，而且也將人的手和動物的手對立起來，德希達稱之為「非常經典、非常教條化而且形而上學的對立」：¹⁸ 人的手不僅是生物學意義上的身體器官，它與動物的爪子、蹄子等等生理性結構不可相提並論，「猴子也有抓握器官，但它們卻沒有手」。¹⁹ 在此，德希達的思路跟在《論精神》裡是一致的，人的手可以給出，也可以抓取，而且它是「如其所是地給出／抓取事物」，而動物的爪「在給出／抓取的時候沒有這個『如其所是／本身』，總之沒有實事本身」。²⁰ 可以看出，動物在海德格眼裡不單像在《論精神》裡說的一樣，因為「缺乏世界」而不能通達存在者本身，而且它們的「手」只是可憐的攫握器官，不能幫助它們與「本身」相觸。

¹⁷ 德希達也稱在《論精神》裡的討論「構成了我在此所作的探尋的根據」。（Jacques Derrida, “La main de Heidegger (Geschlecht II),” in *Psyché: Invention de l'autre II* (Paris: Éditions Galilée, 2003), p. 48, note de bas.)

¹⁸ Jacques Derrida, “La main de Heidegger (Geschlecht II),” p. 42.

¹⁹ 馬丁·海德格爾：《什麼叫思想》，孫周興譯（北京：商務印書館，2017），頁 23。

²⁰ Jacques Derrida, “La main de Heidegger (Geschlecht II),” p. 50.

在德希達的讀解裡，儘管海德格的哲學工作立足在「解構整個形而上學傳統，尤其是主體性傳統、笛卡爾的主體性傳統等等」，但「海德格的姿態依然從根底上是笛卡爾式的」，所謂笛卡爾式的姿態，便是堅持人有區別於動物的專有特徵²¹（至於海德格「本身」是否如同德希達書寫的那樣，可能要另外的研究來仔細探討），最顯眼的例子便是上面所說的通達「本身」的能力（「動物的行為不會將某物作為某物來知覺」²²），它與海德格的存在論哲學緊密相連：「『缺乏世界』或者『無世界』這種表達，正如支持著它的現象學一樣包含著一種價值論，這種價值論不僅受存在論支配，而且受〔…〕通往存在者之存在的道路的支配。」²³ 相似的例子我們還能舉出更多（比如動物不會死只會亡故²⁴、動物沒有歷史、動物沒有時間等等），跟德希達一樣，在許多學者眼裡，海德格的存在論對動物的排斥並不是偶然的，比如艾爾登（Stuart Elden）稱「幾乎每個海德格用以討論人類此在的範疇都以某種貧乏的方式出現在動物身上」，²⁵ 或者是根據鄭辟瑞所言，「海德格爾所謂的『比較觀察』的道路似乎必然會走向

²¹ Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, p. 201.

²² 馬丁·海德格爾：《形而上學的基本概念》，頁 442，根據法譯本有修改。

²³ 雅克·德里達：《論精神》，頁 82。

²⁴ 馬丁·海德格爾：《存在與時間》，頁 307-310。

²⁵ Stuart Elden, "Heidegger's animals," *Continental Philosophy Review*, vol. 39, no. 3 (2006), p. 280.

人類中心主義」。²⁶至此，我們大概能明白為什麼德希達會稱海德格對人和動物之間的區分是前所未有的「激進和嚴格」：動物不能抵達海德格的哲學大廈，它們彼此在的存在論系統性地排斥，只能充當人類／此在用來自證的「比較性考察」²⁷對象。

列維納斯的讀者們可能會或多或少感受到德希達在此處所作的其實是一個「列維納斯式批評」²⁸（即使他本人沒有挑明這一點），皆因他們兩人的出發點別無二致：兩位法國現象學家意在表明西方哲學史由一個總體性的趨向所主導，高揚存在論而忽視他人（列維納斯）或是貶低動物（德希達），而其中的代表人物便是海德格。在二戰前，列維納斯是海德格哲學的門徒，但在海德格與納粹合作之後，作為猶太人的他竭盡全力想走出海德格的「思想氣候」²⁹，想用自我與他人之間的倫理學超逾海德格的存在論。比如他在《總體與無限》裡稱：「海德格爾認為，人的全

²⁶ 鄭辟瑞：〈海德格爾，德里達與動物〉，《「現象學與政治學」國際現象學學術研討會暨中國第十二屆現象學年會論文集》（2007），頁 4。

²⁷ 馬丁·海德格爾：《形而上學的基本概念》，頁 263。

²⁸ 相比起本文第三部分所論的德希達對列維納斯的「解構」，我們之所以會說此處是一個列維納斯式「批評」，是因為我們的論述重點並不落在「德希達用海德格的思路、術語來超越海德格自己」（典型的解構姿態），而是一個對西方哲學總體趨勢（忽視動物）的診斷。我們可以在列維納斯的哲學裡識別出諸多類似的、對總體性西方歷史的診斷，只是他談到的不是動物，而是他人。至於德希達是如何踐行所謂「列維納斯式轉向」（或者說這種轉向到底在何種程度上有正當性），恐怕需要另以專文討論，但本文的結論之一便是：德希達對動物他者的討論沿襲了列維納斯的概念，乃至整個問題意識。從這個角度而言，我們認為德希達的晚期寫作確實受列維納斯影響頗深。讀者如想更全面了解德希達在這個時期對列維納斯的接受，或可參照近期出版的《好客》研討班第二卷（Jacques Derrida, *Hospitalité. Volume II* (Paris: Éditions du Seuil, 2022)）。

²⁹ Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant* (Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 2004), p. 19. 中譯見伊曼紐爾·列維納斯：《從存在到存在者》，吳蕙儀譯，王恒校（南京：江蘇教育出版社，2006），頁 4，翻譯有修改。

部才能就在於『揭示』，³⁰而要「揭示」的正是存在者的存在，「對存在者的理解正在於超逾存在者而走進這種敞開者之中」。³¹一旦我們接受海德格的論斷，即接受存在論的基礎地位的話，那麼便很可能會暴露在「存在者之存在的全景統治」³²之中。無論是對德希達還是對列維納斯而言，這麼一種「全景統治」顯然都是不可接受的，皆因它會消融掉他者（他人、動物）的他異性，將其併入到一個以同一性為尺規的總體裡。列維納斯稱他人是「絕對他者」，而法語裡的「絕對他者」是將「*absolument autre*」名詞化，副詞「*absolument*」（絕對地）修飾「*autre*」（他異的），列維納斯要表達的正是這種他者的他異性是無法被抹消的，並不處於與同一的辯證結構中。

既然列維納斯的哲學能夠在我們以上所言的哲學傳統裡的「動物問題」裡找到回聲，那麼他的他人（作為絕對他者）與動物—他者有可比性嗎？我們能夠在列維納斯的哲學裡找到動物的容身之所嗎？

³⁰ 伊曼紐爾·列維納斯：《總體與無限：論外在性》，朱剛譯（北京：北京大學出版社，2016），頁286。

³¹ 同前註，頁174。

³² 同前註，頁286。

二、列維納斯的「他者」容得下動物嗎？

作為「他者的哲學家」，列維納斯哲學的主線清晰而鏗鏘有力：以現象學的方法「拯救」向來被哲學傳統乃至現象學本身所排斥的、作為絕對他者的他人。他的工作對後世影響甚深，但作為列維納斯的研究者，在動物問題日益受到關注的今天，我們是否能將列維納斯與動物和動物性聯繫在一起？顯然，以「他者」為軸心的列維納斯哲學與動物—他者之間有著概念上的親緣性（至少從我們今天的視角看來），但令人摸不著頭腦的是，列維納斯所關心的「他者」在多數情況下僅指是人類—他者，即他人；而動物—他者的蹤影則只能在隻言片語裡找到。

列維納斯有一篇著名的小短文名為〈一隻狗的名字，或自然權利〉（“Nom d’un chien ou le droit naturel”，下文簡稱〈一隻狗的名字〉）是他為數不多（可能是絕無僅有）以動物為主角的寫作。讀者能看到他對一隻名為鮑比的狗作頌詞，稱它為「納粹德國的最後一個康德主義者」，³³ 因為只有從熱情的鮑比身上，作為戰俘的列維納斯才能感覺到自己被當成一個人看待。但緊接著「納粹德國的最後一個康德主義者」的後半句是「沒有頭腦來將他的衝動普遍化為準則」，換言之，一方面，鮑比是一隻康德主

³³ Emmanuel Levinas, “Nom d’un chien ou le droit naturel,” in *Difficile liberté* (Paris: Le Livre de Poche, 2010), pp. 234-235.

義狗，因為它不像納粹，它會平等對待每一個人；另一方面，鮑比沒有「哲學的頭腦」，缺乏上升到普遍準則的能力，不能成為一位名符其實的康德主義者；儘管它用吠叫、用蹦蹦跳跳來展示自己的歡迎，但鮑比所做的一切只是憑「衝動」驅使，不是列維納斯所言的迎接／歡迎（*accueil*）：「在話語中接近他人，就是歡迎他的表達：在這種表達中，他人每時每刻都溢出思想會從此表達中引進的觀念」。³⁴ 鮑比沒有話語可言，只有驅力而沒有觀念化的能力，奢談對觀念的「溢出」。梁孫傑的評論精準無比：在列維納斯的「每個例子裡，狗都先被賦予人類積極正面的特色，然後再予以解除，恢復狗的本性」，³⁵ 正如鮑比有人的名字，它是人類的朋友（「人類積極正面的特色」），但只會發出「親如朋友的吠叫」而不會說話，因為說話（和普遍化）不是一隻狗能夠企及的，它的「本性」是動物的衝動、是吠叫。正因如此，德希達三番四次強調列維納斯依然沒擺脫哲學傳統的傾向性（一個「從亞里斯多德到海德格，從笛卡爾到康德、列維納斯和拉岡」³⁶ 延續著的傾向性），根據哈蒙（Charles Ramond）的評論，德希

³⁴ 伊曼紐爾·列維納斯：《總體與無限》，頁 23，加粗為中譯原有，對應法文版裡大寫的「Autrui」。德希達在 *Adieu à Emmanuel Levinas* 裡面引用過這段話，儘管與這篇文章的關聯比較微弱，但值得注意的是他稱「列維納斯提議從好客或者從歡迎出發來思考普遍意義上的敞開（*ouverture en général*）——而不是相反。」（*Adieu à Emmanuel Levinas*, p. 44.）或許我們應該思考「歡迎」會怎樣限制敞開的「普遍意義」。

³⁵ 梁孫傑：〈狗臉的歲／水月：列維納斯與動物〉，《中外文學》，第 34 卷，第 8 期（2006），頁 143。

³⁶ Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, p. 48.

達在《動物》裡想要做的是揭示出列維納斯等人「以為自己在質疑笛卡爾的姿態或是已經擺脫掉它的時候，有意或無意間對其進行著模仿」。³⁷ 我們目前的焦點也跟哈蒙所寫的一致，即對列維納斯而言，動物—他者與作為絕對他者的他人之間有著不可跨越的裂隙，一方面，他的「他人」無法被任何以普遍性為名的話語所同化，因此有著「絕對」的他異性，但另一方面，同樣作為他者的「動物」滯後在哲學傳統的無意識³⁸裡，無法「普遍化」的鮑比與海德格筆下無法通達「本身」的猿猴殊途同歸。

或許只憑藉〈一隻狗的名字〉這篇四五頁的小短文來對列維納斯的動物思想下結論有點操之過急，我們不妨結合他的哲學整體來繼續我們的探尋。在列維納斯的代表作《總體與無限》裡，第三部分「面容與外在性」是列維納斯最為矚目和最具爆發力的思想，受到的關注也最多（比如貝納斯科尼（Robert Bernasconi）稱對《總體與無限》的閱讀「焦點落在第三部分開頭的三十頁裡」³⁹），第一部分「同一與他者」和第四部分「超逾面容」在中文世界裡也有不少研究。相比起來，第二部分「內在性與家政」受到的關注要少上許多（包括這一部分與動物之間的

³⁷ Charles Ramond, *Dictionnaire Derrida* (Paris: Édition Ellipses, 2016), p. 18.

³⁸ 古往今來忽視動物的哲學家們到底是有選擇地、有「意識」地不談論動物問題，還是根本沒有意識到動物，只讓它們滯留在「無意識」裡？本篇論文不會涉及這個問題，但我們或許也可以結合精神分析的視角來分析動物問題與哲學的關係。

³⁹ Robert Bernasconi, "Rereading Totality and infinity," in Claire Katz & Lara Trout (ed.), *Emmanuel Levinas: Critical Assessments of Leading Philosophers (Volume I)* (London and New York: Routledge, 2005), p. 32. 嚴謹一點的話應該加上「上世紀末的英語世界」的限定詞。

關係也少有人研究)，但動物—他者恰恰與內在性之間有直接的聯繫。

在《總體與無限》的術語流通裡，「內在性」(*intériorité*)是相對「外在性」(*extériorité*)而言的，外在性為他者所有，而內在性則關乎自我和主體性。內在性此條概念線索接續的是列維納斯早期作品裡的思路，無論是《論逃離》也好，或者是《從存在到存在者》也好，它們的主線均是從存在（《從存在到存在者》裡稱之為「有……」[*il y a*]）的恐怖氛圍裡脫身，並作為存在者實體化的過程。《總體與無限》的第二部分也沿用著相似的思路來展示主體性的起源，只不過這一次圍繞著一套嶄新的術語展開，其核心是享受（*jouissance*）／享用（*vivre de*），「主體性……在享受的主權中，有其本原」。⁴⁰

享受是比客體化意識在前的感性生活，人們可以說享受「勞動、觀念、睡眠」，⁴¹但享受的範本莫過於享用食物。食物跟他人一樣屬於他者，但他人是絕對他者，他／她的外在性和他異性（*altérité*）絕對無法抹消，而人以外的事物（包括食物以及「從屬於享受」的「日常使用對象」⁴²等等相對他者）儘管也是相對於自我而言的他者，但「大地的陌異性」⁴³能夠被自我在享受

⁴⁰ 伊曼紐爾·列維納斯：《總體與無限》，頁 93。

⁴¹ 同前註，頁 88。

⁴² 同前註，頁 113。

⁴³ 同前註，頁 123。

中、在進食時同一化，自我由此建立起自己的主體性。我們可以看出，對食物的享受無比直觀地揭示了主體化的過程，即作為同一（*même*）的自我吞噬他者的過程。狹義言之，我們將飯桌上的牛排吞下肚子，再消化成養料的過程是一次進食；廣義言之，從古人將野生動物馴化成家畜，到今日將鮮肉加工成香腸等等，都可以看作是加引號的「進食」，都是在借助機器和工廠的「胃」來「消化」與同一體相異的自然界。在「享受的主權」裡，沒有活生生的動物、沒有動物—他者本身，而只有作為養料、作為工具的「動物」：餐盤裡的牛排、骨制的筷子、披在身上的皮草，動物的他異性被消解到人類生活⁴⁴之中。

我們可以說，在《總體與無限》裡，即使列維納斯一直是傳統西方哲學和海德格的批評者，即使他哲學裡的「主體」是一個要對他人負責的「倫理主體」，但他在動物問題上卻沒有作出相當分量的回應。德希達進一步將列維納斯對動物問題的忽視與猶太—基督的犧牲傳統嫁接在一起：當列維納斯反覆借用宗教典故高揚「汝勿殺」（*Tu ne tuera point*）的倫理禁令的時候，不可殺的對象只是他人，動物他者之死則僅是犧牲。從現象學的視角來看，「汝勿殺」的意向性是欲望（*désir*），而指向動物等等相對他

⁴⁴ 生活（*vie*）同樣是《總體與無限》第二部分的關鍵字之一，「人們生活著他們的生活」（伊曼紐爾·列維納斯：《總體與無限》，頁 89），享受的現象學特徵是「沉湎在」生活裡，要先於表象及思維。

者的意向性則是需要 (*besoin*)。需要是可以滿足的，或者說是可以充實 (*Erfüllung*)⁴⁵ 的，即是與所予物契合一致的，《總體與無限》稱需要為「動物性的」；⁴⁶ 欲望則指向他人，「在欲望中，則並沒有對存在的齧食，沒有滿足」，⁴⁷ 我們在此無法展開列維納斯的「欲望」概念，但可以明確的是，它跟需要截然不同，只有向無限（作為無限的他人）敞開的才是欲望，它不是動物性的。卡拉柯 (Matthew Calarco) 言辭激烈地批評說：「列維納斯在這個問題上〔注：文中指利他主義〕將人和動物截然分開的努力……強化了西方哲學傳統中的形而上學人類中心主義傾向」。⁴⁸ 或許稱列維納斯在「強化」哲學傳統未必十分有說服力，因為他並不像眾多我們之前列舉的哲學家一樣以動物的無能襯托人類的榮光，但他也的確跟海德格等人一樣沒有擺脫西方哲學的歷史傾向性，我們不妨參考一下德希達的評論：

主體（在列維納斯的意義上）以及此在是世界裡的
「人」，在這個世界裡犧牲是可能的，在這個世界裡謀害
一般生命 (*la vie en général*) 是不被禁止的，被禁止的只

⁴⁵ Cf. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haye: Martinus Nijhoff, 1974), p. 91.

⁴⁶ 伊曼紐爾·列維納斯：《總體與無限》，頁 96。

⁴⁷ 同前註，頁 97。

⁴⁸ 馬修·卡拉柯：《動物志：從海德格爾到德里達的動物問題》，龐紅蕊譯（武漢：長江文藝出版社，2022），頁 76。

有謀害人的生命、謀害鄰人的生命、謀害作為此在的他者的生命。海德格爾沒有這樣說出來。但他將之置於道德意識（或者說良知）的起源處的東西顯然拒斥動物。就像此在一樣，共在（*Mitsein*）也不適用於——如果能這麼說的話——一般生命。⁴⁹

或許我們可以說，在德希達眼裡，列維納斯對他者的「拯救」是不夠徹底的：他將哲學傳統裡長期被忽視的他人拔高的同時，沒有為「一般生命」的他異性發聲。德希達將肉食文化與他長期以來試圖解構的邏各斯中心主義、菲勒斯中心主義等等締結在一起，⁵⁰ 在此展開的話恐怕會稍顯離題，但我們的確可以思考「謀害一般生命」（比如動物）的合法性與更為廣闊的思想格局、與猶太—基督傳統之間是否有更深層的聯繫，以及列維納斯面對動物的沉默是否與他身後的哲學傳統密不可分。可是，儘管

⁴⁹ Jacques Derrida, “‘Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet,” p. 294.

⁵⁰ Cf. *ibid.*, p. 294. 我們或許可以思考一下這種「締結」是否是西方文化專屬，它對中文讀者而言是否會沒那麼理所當然。德希達說：「我談論的是一種『肉食—菲勒斯—邏各斯中心主義』（*carno-phallogocentrisme*），如果說這裡有一種同義反覆，乃至是一種如先天綜合一般的異義反覆（*hétéro-tautologie*）的話，你可以把這個詞翻譯成『思辨觀念論』、『實體的成為—主體』、『絕對知識』，也可以是『思辨性的耶穌受難日』（*vendredi saint spéculatif*）」。

德希達稱「肉食（中心主義）」和「菲勒斯（中心主義）」是一種「同義反覆」，並且說後面這一連串拗口的概念可以用來「翻譯」「肉食—菲勒斯—邏各斯中心主義」。這種「翻譯」（實質上是將西方哲學看成是歐洲文化的折射鏡）對中文讀者來說當然要困難許多，畢竟我們從小所修習的思想不常會是「實體」、「思辨觀念論」。本文後面也會提到德希達對列維納斯的解構很大程度上是在指出列維納斯無法出離他所處的猶太—基督的犧牲文化。德希達的整個論證都是依託西方語境的，我們很難抽出其中一部分，來套用到中文之中。或許我們需要構想一種在中文語境裡的「德希達式批評」，才能恰當地應對我們時代的風雲。

列維納斯本人沒有在他的作品裡為動物留出位置，但他的哲學難道不能用來思考動物—他者嗎？還是說「列維納斯式」的現象學其實本就有思考動物問題的能力？

三、列維納斯式的動物—他者

在《動物》裡，德希達不僅僅在批判前人（一如我們上兩節的內容），而且有給出他自己對動物和動物性的思考。他的解構很容易受到誤解。解構從來不能被歸結為片面的論戰，「揭醜」不是解構的目的所在。如德希達自己所言，解構（*déconstruire*）的工作「與其說是摧毀（*détruire*），倒不如說是要理解一個『整體』是如何被構建的，並為此將它重建（*reconstruire*）起來」。⁵¹換言之，解構是一門生產活動。至於生產的智識成果，德希達稱之為「譜系衍異」（*dérivation généalogique*）：因為「重建」不是在無中生有，而是在辨識出盧梭（Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778）、胡塞爾（Edmund Husserl, 1859-1938），或者列維納斯思想的原創性的同時，揭示出他們本應走到卻因為各種原因沒有到達的地方，並且生產出一個「衍異」，一條始料未及卻又意料之中的道路，衍生自原來的路徑。從某種程度上來說，現象學的

⁵¹ Jacques Derrida, "Lettre à un amis japonais," in *Psyché: Invention de l'autre II* (Paris: Édition Galilée, 2003), p. 11. 可以稍微留意幾個法語詞在詞根上的共通。

「回到實事本身」的回聲在解構裡回蕩響徹。在列維納斯的例子裡，解構可以幫助我們用列維納斯的哲學看待動物—他者，思考「列維納斯式的」動物—他者。少有研究者留意到的是，其實德希達在《動物》裡對動物問題的回答幾乎是在沿用列維納斯的思路，正是在給讀者展現譜系衍異的可能性。

我們可以從前面沒有深入探索的「面容」來展開論述。列維納斯在一次對盧埃林（John Llewellyn, 1928-2021）的答覆裡稱：「人的面容是完全不一樣的，只有在此之後（*après coup*）我們才能發現動物的面容」。⁵² 德希達很關注這句話裡的「在此之後」，在他看來，這意味著我們要「借助類比轉換（*transposition analogique*）或者擬人」⁵³ 才能夠在列維納斯的語境裡觸及動物的面容。「類比轉換」與列維納斯在翻譯胡塞爾的「第五沉思」的時候用到的詞幾乎一致：「我們日常經驗裡的每一個要素都包含有對象意義的類比轉換（*transposition par analogie*），也就是把原初創立的對象意義轉換成新的意義，並把後者預期為類比對象的意義」。⁵⁴ 我們可以看到胡塞爾在此劃分了「原初創立的對象意義」和「類比對象的意義」，緊接著，他馬上將「他我」（*alter-*

⁵² 德希達所引，參見 Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, p. 149.

⁵³ Ibid., p. 149.

⁵⁴ Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes: introduction à la phénoménologie*, Gabrielle Perffer et Emmanuel Levinas (trad.) (Paris: Vrin, 2000), p. 181; 中譯見艾德蒙德·胡塞爾：《笛卡爾式的沉思》，張廷國譯（北京：中國城市出版社，2022），頁 181。參照列維納斯的法譯本有改動。

ego) 擺到「類比對象」一列，詳細展開如何從自我出發來構想他我，總之，他我是在原初的自我「之後」的，並不處於胡塞爾所謂的「原真領域」之中。但在列維納斯眼裡，像「類比轉換」，或是另外的胡塞爾會用到的詞（比如著名的「結對」〔*accouplement*〕），它們「都掩蓋了這樣一些轉化：從對象的構造到與他人之關係的轉化，而與他人的關係是與這種關係被從中引申出來的那種構造同樣原初的。」⁵⁵ 胡塞爾稱類比轉換是「我們日常經驗裡的每一個要素」都包含的，但他可能太過迅速地將「他我」等同於一種「類比對象」，從而導致他人只能在類比轉換中才能被自我所構想。顯然，德希達的術語「挪用」暗示的是，列維納斯原封不動地複用著胡塞爾的論證，將動物驅逐到胡塞爾所謂的「原真領域」之外，認為動物的面容並沒有他人的面容那麼原初，只能在類比轉換「之後」才能擁有自己的身份，不僅維持了動物和人之間的分水嶺，而且奠定了動物的次要性地位。

但如果動物不僅是「在此之後」的類比物呢？德希達有一次評論列維納斯的獨到之處的時候說到，他的思想「忠實於直接的、但被掩埋的經驗本身的赤裸性」，⁵⁶ 即與他人面對面的經驗的赤裸性。那動物呢？我們與動物之間的經驗呢？《動物》開頭

⁵⁵ 伊曼紐爾·列維納斯：《總體與無限》，頁 42-43。

⁵⁶ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, p. 122.

不久，我們能看到德希達在談論他的貓：一人和一貓對上視線，被拋入「面對面」(*face-à-face*) 的場景之中，他意識到自己所面對的是「一隻真實的貓」，而不是「貓的形象」，⁵⁷ 而且它不是任意一隻貓，而是「那只」貓，是有獨一性 (*singularité*) 的貓，是「一個抵抗所有概念的實存 (*existence*)」⁵⁸。以這樣的面對面經驗為基礎，德希達建議我們應該停止將動物思考為一個概念（法語裡的 *l'animal*），而是思考為擁有多元性 (*pluralité*) 的、複數的「動物們」(*les animaux*)，因為我們日常用「動物」一詞時，便已經在語言結構上抹去了由千千萬萬個「它」所擁有的獨一性，只想如海德格一樣給出一個「適用於一切動物」⁵⁹ 的「本質陳述」，就像《總體與無限》裡所論述的總體想要取消每個人所具有的差異，而只想把他們看作「總體之部分」⁶⁰，只不過這一次主角從「他人」變為「非人生命」：「就好像所有的非人生命都可以被整合到這常識的『陳腔濫調』——**動物**——之中，無論從本質上來說有多少深淵一樣的差異、有多少結構性的邊界將諸種『動物』（因此是一個應該先放在引號裡的名稱）區隔開」。⁶¹

⁵⁷ Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, p. 20.

⁵⁸ Ibid., p. 26.

⁵⁹ 馬丁·海德格爾：《形而上學的基本概念》，頁 275。

⁶⁰ 伊曼紐爾·列維納斯：《總體與無限》，頁 209-210。

⁶¹ Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, p. 56; cf. aussi ibid. p. 217：「動物吃東西的方法跟我們不一樣，但就算是人，也各有各的吃法，有許許多多的結構性差異，即使我們吃著同一碗飯！…但我想說的是〔…〕這些差異不再是『本身』（*en tant que tel*）和『不是本身』之間的區別。」

在此，德希達令人驚訝地採用了《總體與無限》保留給他人的術語（「面對面」、「抵抗所有概念的實存」、「獨一性」、「多元性」），來描述面前這只在列維納斯眼裡不能算作絕對他者的貓，將動物的他異性從「需要」（食物等相對他者）的層面抽出，向我們展示它們的他異性如他人一樣，同樣是不可還原的，從而將列維納斯哲學激進化、開啟它的「譜系衍異」。

我們可以從德希達的寫作裡歸納出他為什麼要從列維納斯意義上的他人走到動物—他者：首先，他提到動物所遭受的系統性暴力（比如工廠化養殖、基因改造等等）可以與二戰時期猶太人的境遇作比，它們均被視為可以被同一化、總體化的存在。我們知道，列維納斯作為一名經歷過戰爭的猶太人，他的寫作在某種程度上是在回應納粹的暴行，而德希達則跟列維納斯共用同樣創傷性的理論出發點，⁶² 同樣在回應暴力，但他看到的暴力不僅有人對人的暴力，而且還有人對動物的暴力。有研究者亦稱必須將德希達對動物問題的探討嵌入上世紀「將反猶主義的暴力與對動物的物種主義暴力相等同」⁶³ 的思想格局裡。其次，德希達敏銳地察覺到，當列維納斯談及「動物是否有面容」的問題時，他所

⁶² 我們能看到列維納斯寫道：「人的思考可能始於創傷或探索，一些我們甚至不知道如何用語言表達出來的創傷或探索：一次分離、一個暴力事件。」（伊曼紐爾·列維納斯：《倫理與無限：與菲力浦·尼莫的對話》，王士盛譯，王恒校譯（南京：南京大學出版社，2020），頁4）

⁶³ Patrick Llored, *Jacques Derrida: Politique et éthique de l'animalité* (Mon: Les Éditions Sils Maria asbl, 2012), p. 10.

舉的例子是蛇——「我不知道蛇是否有面容」，⁶⁴ 作為猶太基督宗教中的惡的化身，蛇在列維納斯眼中並不具有與他人一樣一眼可睹的他異性（即面容）；然而除此之外，列維納斯卻也從未談論過諸如貓、狗、大猩猩這類「更難否認有目光和面容」⁶⁵ 的動物究竟更接近具備面容的他者，還是更接近不可知其面容的蛇。在列維納斯眼裡，面容「首先且僅僅是人類的面容，是兄弟關係的面容」，⁶⁶ 以至於涉及到動物時，面容與他異性的概念被置入了一個未經列維納斯本人探明的模糊地帶。在德希達看來，如同我們上一節裡所提到的那樣，這種對於動物面容的忽視，與根植於猶太基督宗教傳統中的「犧牲」觀念密不可分：動物總是被「汝勿殺」的要求排除在外，總是無所謂被獻祭或犧牲。德希達準確地捕捉到猶太基督宗教傳統遺留在列維納斯哲學中的預設，這種預設從一開始就將「面容」概念建立在人之於動物的特權地位上：「在我們的文化裡，」德希達指出，「它〔注：這裡指主宰著主體概念的範式〕接受犧牲，它吞食肉體」。⁶⁷ 假如繼續停留在從倫理上斥責對他人的暴力，卻忽略包括動物在內的更普遍意義上的「每一個他者」（*tout autre*）經受的暴力，那麼，他異性哲學便始終是不徹底的。

⁶⁴ Emmanuel Levinas et al., “Un entretien avec Emanuel Levinas,” p. 15.

⁶⁵ Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, p. 152.

⁶⁶ Ibid. p. 147.

⁶⁷ Jacques Derrida, “‘Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet,” p. 295.

進一步而言，我們可以發現德希達對動物性的論述與現象學裡的「自身」(*soi*)問題關係密切：即使德希達的寫作重心不是讓動物變成一個現象學問題，但他的回答的確確是現象學式的。德希達被邊沁的「*can they suffer*」(動物會受苦嗎?)之問觸動，或許我們不能在動物身上得出我思的確鑿無疑(*indubitable*)，但它們的苦痛是不可否認的(*indéniable*)，因為它們跟我們人類一樣是一般生命：動物之為動物，要緊的是它們作為生命的被動性，是「感性、應激性以及發動自身的能力(*auto-motricité*)」。⁶⁸「確鑿無疑」即笛卡爾在主動排除掉所有基於感覺的信念以後才得出來的「我思的確鑿無疑」(與哲學傳統想要歸給人類動物所不具有的「本質特徵」同構)，但在現象學裡，許多思想家都想回溯到比主動反思得出的「確鑿無疑」更原初的思，嘗試探尋比反思著的自我(*moi*)更在先的一般生命之自身：在晚期胡塞爾那裡，我們能看到從主動綜合(意識行動的統攝)到被動綜合(「即使在『自我不做』時也發生的綜合行為」⁶⁹)的目光轉向；在米歇爾·亨利(Michel Henry, 1922-2002)那裡，我們能看到「生命的本質在於自身—觸發(*auto-affection*)」，⁷⁰即使生命本身沒有任何現象性可言；甚至在列維

⁶⁸ Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, p. 75.

⁶⁹ 倪梁康：《胡塞爾現象學概念通釋（修訂版）》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2007），頁456。

⁷⁰ Michel Henry, *Phénoménologie de la vie. I. De la phénoménologie* (Paris: PUF, 2003), p. 49.

納斯那裡，我們能看到他在晚期（《總體與無限》可以看作他的中期代表作）也對「自身」有更多的思考：絕對的被動性體現在自我身上便是一個賓格的小寫之我（而不是反思著的主格的自我），從一開始便是他人的人質（*otage*），與現象學的倫理維度不可分割。因篇幅所限我們無法一一展開，在此我們只能列舉諸位現象學家們的思考，但我們可以從中明瞭現象學（以及列維納斯哲學）早已經在探索一般生命的問題，只不過作為一般生命的動物一直停留在未思（*impensé*）之中，正如海德格所言：「思想越原初，它的未一思就變得越豐富。未思是思想所能給出的最高禮物」⁷¹，而動物問題正是有待我們思考的「禮物」。

最後，我們可以討論一下德希達的對動物問題的解構姿態意味著什麼：他是想消解一切人與動物之間的界限嗎？他是想說人和動物從本質上來說是一回事嗎？在這點上，我們可以參考派翠克·洛雷德（Patrick Llored）的看法，即「解構根本不是一種在所有生物之間建立起連續性的自然主義」，它的工作毋寧是要「徹底拒絕在人和動物之間劃出一條不可分割的單一界限」。⁷² 德希達對一切劃界行為、一切二分法保持著警惕，這也體現在他其他的著作裡，比如《論文字學》裡的自然／文化之對立、《生

⁷¹ 馬丁·海德格爾：《何謂思？》，法譯本，頁 118，轉引自雅克·德里達：《論精神》，頁 22。

⁷² Patrick Llored, *Jacques Derrida: Politique et éthique de l'animalité*, p. 51.

死》(*La vie la mort*)⁷³ 裡的生命／死亡之對立。德希達並不是要鼓吹瓦解一切秩序，而只是想提醒我們劃界行為的人工性，從而讓我們能更為「如其所是地」看待以往被匆匆打發、歸類的一切，比如面前的「動物」。

結語

我們可以看出德希達的解構與列維納斯的哲學有著深刻的共鳴：列維納斯對存在論、對總體的反對是在為他人無法還原的他異性辯護，他哲學的主導問題是要解構西方哲學「一元開端論」；⁷⁴ 德希達則借「列維納斯式問題」來叩問動物—他者，警醒我們生命本身的複雜性和差異會被暴力的劃界行為所同質化為「動物」和「人類」的兩極，而動物們的「絕對」他異性意味著它們無法被劃歸到一個單一的概念系統裡，而是說，每隻動物（譬如德希達面對著的貓）都有自己的獨一性。他將對「一元開端論」的解構推展得更遠，向讀者展示了用列維納斯哲學來探討動物問題的可能性，他既不是要走出列維納斯哲學，也不是固守在它的界限之內，而是揭示出那早已蘊含在列維納斯的視域、他哲學的「譜系」裡的動物—他者。或許，德希達最終正是要將作

⁷³ Cf. Jacques Derrida, *La vie la mort* (Paris: Éditions du Seuil, 2019).

⁷⁴ 關於「一元開端論」及對其的解構，可以參考朱剛：《多元與無端：列維納斯對西方哲學中一元開端論的解構》（南京：江蘇人民出版社，2016），頁 1-6。

為哲學家的獨一性歸還給列維納斯，讓列維納斯哲學走到它的邊界，讓它面對面直視「動物問題」這個他者，在對視中驚覺動物及其問題早已潛藏在他的視野裡——那未思的動物。

莫恒康 作為絕對他者的動物——德希達對列維納斯動物問題的解構

參考文獻

中文書目

卡拉柯，《動物志：從海德格爾到德里達的動物問題》，龐紅蕊譯
（武漢：長江文藝出版社，2022）。

列維納斯，《總體與無限：論外在性》，朱剛譯（北京：北京大學出版社，2016）。

——，《倫理與無限：與菲力浦·尼莫的對話》，王士盛譯，王恒校譯（南京：南京大學出版社，2020）。

朱剛，《多元與無端：列維納斯對西方哲學中一元開端論的解構》（南京：江蘇人民出版社，2016）。

鄭辟瑞，〈海德格爾，德里達與動物〉，《「現象學與政治學」國際現象學學術研討會暨中國第十二屆現象學年會論文集》（2007）。

倪梁康，《胡塞爾現象學概念通釋（修訂版）》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2007）。

海德格爾，《什麼叫思想》，孫周興譯（北京：商務印書館，2017）。

——，《形而上學的基本概念：世界—有限性—孤獨性》，趙衛國譯（北京：商務印書館，2017）。

——，《存在與時間（中文修訂第二版）》，陳嘉映、王慶節譯（北京：商務印書館，2018）。

笛卡爾，《談談方法》，王太慶譯（北京：商務印書館，2000）。

康德，《實用人類學》，李秋零譯，收入李秋零主編《康德著作全集（第 7 卷）》（北京：中國人民大學出版社，2005）。

梁孫傑，〈狗臉的歲／水月：列維納斯與動物〉，《中外文學》第 34 卷第 8 期（2006），頁 123-150。

德里達，《論精神：海德格爾與問題》，朱剛譯（上海：上海譯文出版社，2014）。

西文書目

Bernasconi, Robert. “Rereading Totality and infinity”, in Claire Katz & Lara Trout (ed.), *Emmanuel Levinas: Critical Assessments of Leading Philosophers (Volume I)* (London and New York: Routledge, 2005), pp. 32-44.

Derrida, Jacques. *Adieu à Emmanuel Levinas* (Paris: Édition Galilée, 1997).

———. *Hospitalité. Volume II* (Paris: Éditions du Seuil, 2022).

———. “La main de Heidegger (Geschlecht II)”, in *Psyché: Inventions de l'autre II* (Paris: Éditions Galilée, 2003), pp.

35-68.

——. “‘Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet”, in *Points de suspension: Entretiens* (Paris: Éditions Galilée, 1992), pp. 269-301.

——. *La vie la mort* (Paris: Éditions du Seuil, 2019).

——. *L’animal que donc je suis* (Paris: Édition Galilée, 2006).

——. “Lettre à un amis japonais”, in *Psyché. Inventions de l’autre II* (Paris: Édition Galilée, 2003), pp. 9-14.

——. “Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas,” in *L’écriture et la différence* (Paris: Éditions du Seuil, 1967), pp. 117-228.

Elden, Stuart. “Heidegger’s animals,” *Continental Philosophy Review*, vol. 39, no. 3 (2006), pp. 273-291.

Henry, Michel. *Phénoménologie de la vie. I. De la phénoménologie* (Paris: PUF, 2003).

Husserl, Edmund. *Méditations cartésiennes: introduction à la phénoménologie*, Gabrielle Perffer et Emmanuel Levinas (trad.) (Paris: Vrin, 2000).

Levinas, Emmanuel. Levinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (La Haye: Martinus Nijhoff, 1974).

——. *De l’existence à l’existant* (Paris: Librairie Philosophique

J. Vrin, 2004).

———. “Nom d’un chien ou le droit naturel,” in *Difficile liberté* (Paris: Le Livre de Poche, 2010), pp. 231-235.

Levinas, Emmanuel et al.. “Un entretien avec Emanuel Levinas,” *Revue Philosophie*, n° 112 (2012), pp. 12-22.

Llored, Patrick. *Jacques Derrida: Politique et éthique de l’animalité* (Mon: Les Éditions Sils Maria asbl, 2012).

Ramond, Charles. *Dictionnaire Derrida* (Paris: Édition Ellipses, 2016).

Salanskis, Jean-Michel. *Derrida* (Paris: Les Belles Lettres, 2010).

莫恒康 作為絕對他者的動物——德希達對列維納斯動物問題的解構

**Animals as the Absolutely Other
——Derrida’s Deconstruction of Levinas’s
Question of the Animal**

Mo, Heng-Kang

Department of Philosophy, University Paris Nanterre

Abstract

Animals are rarely the focus in the history of Western philosophy. Humans distinguish themselves from other animals through their “property”, with Heidegger being a representative advocate of this distinction. Levinas attempts to go beyond Heidegger’s ontology through an ethics grounded in the relationship between the self and the Other. However, his ethics still centers on the human Other, marginalizing the animal-other. Derrida criticizes him for failing to escape the philosophical tradition’s tendency to devalue animals. This paper aims to show that Derrida, through his discussion of the animal-other, reveals the possibilities of addressing the question of the animal using Levinas’s philosophy and articulating the “Levinasian” animal-other within the phenomenological context.

《現象學與人文科學》第 16 期

Keywords: Derrida, Levinas, the Other, Deconstruction, Animal