

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a solid blue rectangular background.

鄰居與他者：倫理暴行批判 [Neighbor and Other: A Critique of Ethical Violence]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	MA, Yuanlong
Publisher	Institute of Sino-Christian Studies; Institute for the Study of Christian Culture, Renmin University of China
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-14 08:44:04
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/165336

鄰居與他者：倫理暴行批判

Neighbor and Other: A Critique of Ethical Violence

馬元龍

Ma Yuanlong

Abstract: People are accustomed to interpreting the Bible's injunction to "love your neighbor as yourself" from a humanistic point of view because the neighbor or the other person is presumably a subject much like ourselves. However, what gets lost in this formulation is precisely the most precious and radical aspects of this commandment. Who is the neighbor/other? What does love mean? Why must we love our neighbor/the other? Slavoj Žižek debated these questions with Butler and Levinas to explain the profound complexity of the "critique of ethical violence". Of course, what is called the "critique of ethical violence" here is not some kind of ideological critique—i.e., not a Foucaultian analysis of the relationship between power and discourse—but a philosophical analysis. It attempts to point out that any ethic with love at its center is necessarily grounded in violence.

Keywords: neighbor/Other, subject, ethics violence

自從上帝在西奈山上向摩西授予十誡，“你當愛鄰如己”（《舊約·利未記》19：18）就成為一個爭論不休的神學、政治、倫理學

問題。在猶太-基督教世界，人們往往從人道主義出發去理解這條誡命；而在儒家思想中，類似的箴言也比比皆是，比如：“泛愛眾而親仁”（《論語·學而》），“仁者愛人”（《論語·顏淵》），“己所不欲，勿施於人”（《論語·衛靈公》）。但一個不可忽視的事實卻是：鄰居/他者根本不值得我愛，相反，我寧願恨他，因為他也恨我。直到弗洛伊德，這個心照不宣的事實才終於被徹底揭破（他不是第一人，但卻是最重要的揭露者）。^①但從更激進的意義上說，這些法律（最初的法律就是道德律）本身就已經揭露了這個事實，因為凡是法律禁止的必定是人天性樂意為之的，凡是法律提倡的，必定是人天性厭惡的。究其根本而言，政治與倫理對付的基本問題都是人與鄰居/他者的關係，這就逼迫我們不得不深入思考：何為“鄰居”？如果這鄰居本應得到我們的憎恨，那麼我們為何必須愛他？而“愛”又是什麼意思？這就是斯拉沃伊·齊澤克在其《鄰居》（*The Neighbor: Three Inquiries in Political Theory*）（合著）中所欲回答的問題，而這本書的寫作背景則是當今眾所注目的倫理暴行批判。

在當今學術界，對倫理暴行的批評已經無孔不入，裘蒂斯·巴特勒的《說明自己》（*Giving an Account of Oneself*）則是倫理暴行批判的最新版本。在這本書中，裘蒂斯·巴特勒發展出了一種新型的倫理學，這種倫理學的基礎是自我認識的局限，即巴特勒所說的“主體對自己的不透明性”——毫無疑問，這個基礎的基礎是弗洛伊德以無意識為中心的精神分析學。這種倫理學的理論依據是巴特勒對主體之形成所持的哲學思想：主體不是別的，而是個體與社會

^① 弗洛伊德：《文明及其缺憾》（第5章），見《弗洛伊德文集》第8卷（吉林：長春出版社，2004年）。

之間的關係，而社會則是他人及其規範構成的共同體；社會不是主體所能控制的，它是形成主體的根本條件，是主體得以被承認為人、得以成為一個語法上的“我”的資源；因此主體被作為其存在之基本條件的他人剝奪了他自己；我只能通過與他人聯繫才能成為我自己，並且因此不能完全成為自己。這種建構性的剝奪就是當代主體對自己的不透明性，我不能認識自己、擁有自己、掌握自己。正是基於這一點，我們可以探查出人道主義的根本盲區：就“己所不欲，勿施於人”、“人同此心，心同此理”而言，也許我們根本誤認了自己的欲與不欲，也許我們自認為明淨澄澈的此心、此理只是一種幻想。

巴特勒由此提出一個倫理學問題：如果我對自己的敘述性說明必然是不完整的，這種說明必然在我被人要求說明這個“我”的基礎、我的起源與本體論時破產，那麼倫理上的代理人/行動者又是誰呢？面對這個困境，巴特勒認為，倫理恰好是建立在自我認識的界限上，這種界限就是倫理責任本身的界限。任何責任概念，只要它要求人自己對自己徹底透明，只要它要求人完全能夠說明自己，完全對自己的行為負責，就必然會導致倫理上的暴行。因此巴特勒設想的是這樣一種倫理學，在這種倫理學中，負責的主體知道他的認知界限，承認自己在向他人說明自己時能力有限，並敬重這些界限為人的界限。在倫理學思考中嚴肅對待人對自己的不透明性，就意味著必須批判性地拷問社會；人首先在社會中成為一個人，但社會仍然是人所無法理解的東西。^①

巴特勒的倫理學是一種有限倫理學，這種倫理學把我們的弱點

^① Judith Butler, *Giving an Account of Oneself: A Critique of Ethical Violence* (Assen: Van Gocum, 2003), 78.

變成美德，它把尊重我們的局限與無能——沒有能力完全根據責任而行動——提升為最高的倫理價值。巴特勒的基本步伐其實就是標準德里達式的轉折，即從不可能的條件轉向可能的條件：人類主體受制於其集團，被拋入一個既定的複雜處境，而這個處境是他不可理解的、難以說明的；這個事實同時也是倫理行為得以可能的條件，正是這個事實使倫理行為具有了意義；僅僅因為我們全都無一例外地受制於且被拋入這種處境，我們才能對他人負責。

巴特勒正確地指出，每種敘述性重建之不可還原的互主體性語境決定了人不可能完全說明自己：當我在一個敘述中重建我的生命時，我總是在某種確定的互主體性語境中做這件事，回答著他者的呼喚——命令，以某種確定的方式向他者說話。這個背景，包括我敘述時的無意識動機和力比多貫注都決不能在這種敘述中變得完全透明。在象徵敘述中完全說明自己先驗地不可能，因此蘇格拉底的“認識你自己”是不可能完成的。但是齊澤克指出，為巴特勒所忽略的是，主體的身份建構不僅依賴於主體自我認識的界限，即“對自己的不透明性”，不僅依賴於與實質他者之間的聯繫（這個他者不僅是作為我嵌入其中的文化傳統之象徵他者，而且也是他者肉欲的實質），還依賴於這個事實：“在我的存在的核心，我絕對是脆弱的，絕對暴露於他者/他人的攻擊。這種具有構成作用的‘暴露於他者的攻擊’不是限制我的倫理身份（自主），而是為它打基礎：正是個體的有限性和脆弱性使他或她成為一個人，並因此成為我必須為之負責的人，我有義務幫助的人。這種原始的暴露和依賴遠遠不是破壞倫理學，而是打開了個人之間恰當的倫理學關係：他們彼此接受和尊重各自的脆弱性和有限性。這裏的關鍵是他者的不可理解性和我自己對自己的不可理解性之間的關係：因為我自己的存在建基於向他者的原始暴露，所以它們被聯繫了起來。面對他

者，我決不能完全說明自己。”^①

因此倫理學的第一步（“最初姿勢”）就應該是“拋棄”這種立場：主體性是絕對自我確立的。拋棄這種立場便意味著承認人的暴露與被拋狀態，承認人受他者控制；但這種限制絕非限制了我們的人性，相反是人性的積極條件。人對這種限制的意識必然帶來一種理性態度，即根本的寬恕：在他者面前，就“我是誰？”這個問題而言，我永遠都不可能給出一個徹底的答案，因為我對自己已經是不透明的了；同樣，就“你是誰？”這個問題而言，我也永遠不能從他者那裏得到一個完整的答案，因為他者也是一個神秘。因此，要認識他者首先或者最終就不是以某種明確的範疇去認識他，而是在你自己的不可理解性和不透明性這一深淵中去認識你自己。這種關涉到有限性的相互認可因此打開了社會性的空間。

齊澤克認為，巴特勒的“倫理暴行批判”所錯失的正好是猶太人遺產中最寶貴、最革命的東西：關於他者的經驗。在猶太傳統中，神聖的摩西十誡不是約定俗成的，而是外來的、偶然的、蠻橫強加的、創傷性的東西。摩西十誡表明猶太人已經以一種驚人的深刻將他者經驗為一種“制定法律”的不可能的/實在的物(Thing)。西奈山上摩西十誡的發佈（宗教一意識形態訓喚）那幾乎可以論證的一幕終極場景正好與作為自我認知、自我實現之結果的主體相反：

“摩西十誡的發佈是最為純粹的倫理暴行。必須將法律狂暴地強加於人，其原因在於法律覆蓋的領域是一種更加根本的暴行之領域，是我們遭遇鄰居的領域：遠非粗暴地擾亂一個先在且和諧的社會相互作用，法律的強加為某種充滿壓力的‘不可能的’關係引進了少

^① Slavoj Žižek, Eric L. Santner, Kenneth Reinhard, *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theory* (Chicago: the University of Chicago Press, 2005), 138.

許調節。當《舊約》命令你愛並且尊重你的鄰居時，這並非因為你們之間想像的相似，而是因為鄰居乃是作為創傷性的物。”^① 新世紀靈恩運動最終將他者/鄰居還原為我的鏡子形象，或者還原為我實現自我道路中的工具，與此相反，猶太教開創了一個傳統，在這個傳統中，一個異己的創傷性內核永遠固執于我的鄰居身上——鄰居是一個不可理解的、謎一般的、使我歇斯底里的存在。這個存在的內核，當然就是他者的欲望，不僅對我來說是一個謎，對他者自己來說也是一個謎。因此之故，拉康的 *Che vuoi?* 就不僅只是問“你想要什麼？”而尤其是問：折磨你的究竟是什麼？你身上究竟有什麼東西、你自己顯然無法控制的東西，讓你變得難以忍受？——不僅令我們難以忍受你，而且令你自己也難以忍受你？

也許人們正應該在這個背景下去思考和對待偶像破壞論。猶太戒律禁止為神造像，這個戒律是對下面這個命題的正面表述：與鄰居的世俗聯繫是宗教實踐的唯一領域，是神聖的維度呈現於我們世俗生活的唯一地方。禁止為神造像，這不是為了讓人們能更真切地去經驗那超越現實的神聖，因為神聖的事物是超越形象的，而是為了表明倫理學的困難：你想信奉宗教嗎？你想成為一個虔誠的信徒嗎？好吧，用“愛的工作”，用你把你自己聯繫于鄰居的方式來證明你的虔誠。因此當列維納斯將臉作為其倫理學的基石時，他正確地強調了這一點：和人與臉的聯繫相對立的莫過於人與非理性之物、神秘之物（他者）的接觸。^② 正因為此，基督教在偶像破壞論上並沒有動搖，而是通過維護神人同一成為猶太教偶像破壞論的繼承者。正如《聖經·約翰一書》第4章第12節所說的：“從來沒

^① Slavoj Žižek, *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theory*, 140.

^② Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, trans. Sean Hand (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990), 9.

有人見過神。我們若彼此相愛，神就住在我們裏面，愛他的心在我們裏面得以完全了。”據此人們最終會得出這樣的根本結論：追求個人的精神拯救其實是最高形式的自我中心主義，理應受到抨擊。萊昂·布倫斯維格（Leon Brunschvicg）就曾指出：“專注於我們的個人拯救其實是一種殘餘的自私之愛，宗教生活必須把我們與這種自然的自我中心主義分離開。只要你只想到自己的拯救，你就背對了神。只有對那些克服了誘惑、不再為一己之私貶低、利用他的人，神才是神。”^①

自從海德格爾揭示出此在（Dasein）的本質就是超越（transcendence）以來，主體性就與超越緊密聯繫了起來，但這有兩種基本方式，雖然它們都源出海德格爾的存在主義哲學：薩特式的方式與列維納斯式的方式。在薩特的“自我超越”中，自我作為一種否定力量，自我超越，決不會成為一個等同於他自己的實證性的實體。在列維納斯的超越中，主體的生存建基於他面向一個不可還原、莫測高深、超然卓越之他異（Otherness）的敞開——僅僅因為主體不是絕對的、自我建基的（像薩特的自我那樣），而是與一個不可理解的他者始終處於緊張關係中，才會有主體；只有通過參照一個裂縫，一個使他者變得深不可測的裂縫，才會有自由。齊澤克認為，在薩特和列維納斯這兩種極端對立的觀點之間，或許黑格爾的互主體性可以提供某種調停，以維護二者的統一。不僅主體對自己不透明的，也就是說，不僅主體難以接近自己主體性的內核，不僅主體與他自己是離心的，他不能在其中心佔據這個深淵；而且主體也難以接近他者的內核，但我們必須切記的是，他者絕不是與我無關的他者，而是我的主體性得以形成的積極條件，只有當

^① Levinas: *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, 48.

遭遇他者這個深淵主體才會出現。只有通過遭遇另一個自由的主體我才是一個自由的主體：這應該就是黑格爾的互主體性給我們提供的教益。但人們也許會反駁說對黑格爾而言，這種對他者的依賴僅只是一個中介性的（非本質性的）步驟，僅只是為了完全認識處於他者之中、與他者共在的主體，以及完全認識他者，而不得不採取的迂回。對此齊澤克問道：“但事情有這麼簡單嗎？如果黑格爾的‘認可’意味著我不得不在作為我的自由之障礙而出現的不可理解的他者身上認可它實證性—授權性的根基與條件，情況會怎麼樣呢？如果只有在這個意義上他者才能被否定，情況又會怎麼樣呢？”^①

那麼究竟“他者”是什麼意思呢？為了對此有一個基本而必需的認識，有必要對“他者”做一番光譜分析，揭示他者在想像方面、象徵方面和實在方面的特徵。首先是想像的他人，一些類似我的人，我與之打交道的人，我始終和他們處於彼此競爭和相互承認的關係之中；然後是象徵的“大他者”，這是我們的社會性生存的“實質”，是一套無人稱的規則，它調整了我們的共同生存，也就是拉康通常所說的象徵秩序、象徵規範。最後是作為實在的他者，不可能的物，“非人的夥伴”，與它進行對稱性的對話與交流是絕不可能的。關鍵是要知道，這三個維度是相互勾連的。鄰居作為物意味著：在作為我的相似者、我的鏡像的鄰居的下面，總是潛伏著“根本的他異”這個深不可測的深淵，總是潛伏著怪異的物這個深不可測的深淵，這個怪異的物是不可馴化的。在其第三研討班報告中，拉康已經指出了這個維度：

^① Slavoj Žižek, Eric L. Santner, Kenneth Reinhard, *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theory*, 142.

為何他者 (Other) 的首字母要大寫？毫無疑問因為一個瘋狂的理由。每當人們被迫為語言呈現的東西提供一些補充性的姿勢時，就是基於這樣的理由。這種瘋狂的理由可以如下表示：你是我的女人——不管怎麼說，但你是怎麼知道這一點的？你是我的主人——就事實而言，對此你如此肯定嗎？構成這些言語之基本價值的東西正是這種資訊中被瞄準的東西，以及在這種偽裝中透明的東西，正是這個事實：他人在此乃是作為絕對的他者。所謂絕對，就是說他雖然得到了辨認但仍然是未知的。同樣，構成偽裝的是你最終都不知道它是否是偽裝。本質上正是這種對他者之他異性的不知，在這個層面上，即言語是對他人說的這個層面，構成了言語關係的特徵。^①

雖然在此人們可能會將拉康與奧斯丁的言語述行理論聯繫起來，但齊澤克指出，拉康還有更加值得注意之處：“我們需要向述行語和象徵約定求助，但這正好且只是因為我們遭遇的他人不僅是想像的相似者，而且是逃避我們把握的實在之物這個絕對他者，人們與他不能做任何相互交流。為了使我們與物的共同生存在最低程度上可以忍受，作為第三項、作為撫慰性的仲介，象徵秩序必須介入：將他者一物‘改造’ (gentrify) 為一個正常的人類夥伴，這不能通過我們之間直接的相互作用發生，而是必須以我們都必須服

^① Jacques Lacan, *The Seminar Book III. The Psychoses, 1955-1956*, trans. Russell Grigg, notes by Russell Grigg (London: Routledge, 1993), 37-38.

從的第三方為必要條件——沒有非人格的象徵秩序就沒有互主體性。”^①沒有這第三項，想像的他人和實在的他者之間就不可能存在一個中軸：如果大他者的作用被懸置了，友好的鄰居就會與怪異的物相符，安提戈涅就是這樣一個怪異的物。反之亦然，如果沒有作為人類夥伴的鄰居讓我可以與之聯繫，象徵秩序本身就會變成一個怪異的物直接寄身於我身上，就像丹尼爾·保羅·斯瑞博的神，他直接控制了斯瑞博，以充滿快感的光穿透了他^②；如果沒有物支撐我們與他人之間的日常象徵交流，我們就會發現自己置身於一個哈貝馬斯所說的“扁平的”、冷漠的世界，於中主體被剝奪了激情，在受到象徵管制的交流遊戲中被還原為毫無生氣的抵押品。

人們可以在列維納斯對倫理的發生所做的解釋中發現兩個階段。首先，通過勞動和佔有挪用他人的身份，主體作為自我出現，並因此創造了一個他可以在其中居住的親熟領域。經歷了這種“異化”之後，緊接著就是與我親熟的世界分離：當我被迫接受超越了我的世界的絕對他者的致辭時，我對自己生活世界的自信就被打碎了，在回答他者的致辭時，我不得不放棄自我中心主義，放棄安全的家園。當然，他者的呼喚不是一種經驗性的時空事件，而是一種倫理學的超越的先驗。他者的呼喚把我製造成一個主體，在一個永

^① Slavoj Žižek, Eric L. Santner, Kenneth Reinhard, *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theory*, 143–144.

^② 在中年精神症發作之前，斯瑞博是一個成功而且受人尊重的法官。一天早上醒來，他突然產生一種古怪的思想：如果自己能夠作為一個女人與上帝性交將會是一件快樂的事情。從此，他開始患上精神症。隨著病情加重，他開始相信神把他變成了一個女人，並發射光在他身上製造奇跡。斯瑞博將自己病中的經歷寫進了一本回憶錄，弗洛伊德和斯瑞博沒有直接交往，但詳細閱讀了他的回憶錄，並做出了初步的分析：斯瑞博之所以想被上帝變成一個女人，是因為他想成為上帝欲望的唯一對象，而上帝代表了他的父親。拉康後來做出了與弗洛伊德不同的解釋。

遠都不曾出現的過去中，它始終已經發生了。對此米歇尔·韋斯頓說：“不管我實際做出什麼回答，這種召喚始終在發生，因此它是沒有限制的，是無限的，所以它召喚我對他者承擔無限的責任。這樣一種召喚只能來自‘一個絕對他律的呼喚’，這個呼喚對我下達命令，所以來自高處，在它面前我絕對是負有責任的，任何人都不能代替我。”^①

因此主體永遠處於一場反對自己的鬥爭中，這就是主體的根本處境：我被永遠分裂了，我一面自我中心地紮根於一個特殊的親熟世界，我的生命就是圍繞這個世界運動；一面又對他者無條件地承擔起責任。列維納斯說：“作為一個分裂的存在出現於享樂之中的我，在其身上有一個中心，它的生存就是圍繞這個中心運動的；一旦它清除掉自己的這種運動，這個我只能被視為一個怪物；因為‘我’處於分裂之中的根基不可根除，所以這種清除過程也就永無休止。”^② 列維納斯認為，法律的整個領域和普遍性就建基於這種對/為非親熟的他者肩負的責任：當我放棄了我自己的小世界和擁有物，並從他者的立場的看待事情，我就進入了正義和普遍法律的領域。在正義和法律領域，我們始終在與第三者打交道，只與大多數經驗性的他人打交道，這就帶來了倫理問題、規則問題和如何對待他們的問題，因此強迫我們去“比較不可比較的事物”：“先在的結構藉以得到表述的那些觀念通過正義命令變為理性結構中我們更加親熟的觀念：我為他者肩負的無限責任變成了共同生存，這種共同生存被具體化為歷史性世界中的責任。”^③

^① Michael Weston, *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy* (London: Routledge, 1994), 163.

^② Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1979), 44.

^③ Michael Weston, *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy*, 164.

在齊澤克看來，列維納斯的解釋仍然是一種哲學解釋，一種“先驗的”轉向，轉向使倫理學得以可能的那種始終已經存在的條件——倫理呼喚先於任何與他人經驗意義上的遭遇。對列維納斯來說，儘管這個來自高處、對我頤指氣使的呼喚是絕對他律的，但以無條件的呼喚向我致辭並將我建構為倫理主體的他者就是他人，就是臉。對列維納斯來說，既具體又抽象的臉就是鄰居/他者的先驗形式。悖論在於，正因為列維納斯維護了我與鄰居的關係，我為鄰居承擔的無條件責任，將其作為倫理行為的真實領域，他不得不依靠“非人格的”神。正是從這裏，人們可以接近列維納斯的思想核心：與他人的臉遭遇就等於與神遭遇，他人的臉的出現就是神的顯現，這個事件先於真理本身。所以列維納斯說：“為尋求真理，我已經與臉建立了一種關係，臉可以保證真理本身，它的顯現本身不知何故就是一個標示光榮的詞語。作為言辭符號之交流，每種語言都已經求助於這個標示光榮的源始詞語……欺騙與誠實已經以臉之絕對真實性為前提。”^①

當列維納斯聲稱臉“能保證它本身”時，這就意味著臉是非語言學的參照點，這個參照點使我們能夠打破象徵秩序之邪惡迴圈，並為之提供最終的基礎，即“絕對真實性”。因此臉就成了最終的物神，它填補同時也模糊了大他者的欠缺，即迴圈的深淵。這完全是一種物神崇拜，但這種物神崇拜並不只是神學或者哲學思考的結果，在我們與他人的臉的日常經驗中，我們幾乎都將臉當作一個物神來崇拜。我們並不關心臉自然的血肉現實，我們非常清楚臉下面只有血肉的實在，只有骨頭和肉，但儘管如此，我們在行動之際卻仿佛這臉是一扇開在靈魂之上通往神秘內在世界的視窗。人類的臉

^① Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, 202.

“馴順”了可怕的物。在一種根本的意義上，鄰居/他人就是一個可怕的物，這就是鄰居/他人的終極現實。因為呼喚著“能指的主體”（ $\mathcal{S}$ ）之空虛與他者的欠缺密切相關，所以主體與臉是對立的：遭遇他人的臉這一事件並不等於經驗了他人主體性的深淵。列維納斯進一步從哲學上提升了這種馴服工作，引導我們規避那可怕的怪異的物。那麼我們從哪里可以經驗到鄰居/他人的終極現實呢？齊澤克認為，獲得這種經驗的唯一途徑是各種醜化臉的方式，從將臉扭曲的抽搐或者故意為之的怪相，直到完全無臉的可怕之人。當羞愧的主體絕望地試圖抹除自己的存在，同時又爭取獲得一張更容易為環境接受的新臉時，我們可以看到最為純粹的主體化。

對列維納斯來說，主體不是別的什麼，就是對在他人臉上得到具體化的無限呼喚做出的回答，這張臉雖然無助而脆弱，但卻發佈著無條件的命令。因此，列維納斯認為，對他人承擔的責任是非對稱的、非互惠的：我對他人承擔責任，但無權要求他人對我承擔相同的責任。列維納斯在此援引了陀思妥耶夫斯基的話：“我們全都對一切事物負有責任，在每個人面前我們全都是有罪的，但我比其他他人更有責任更有罪。”我應該隨時準備為他人負責，直到代替他，直到為了他變成一個人質：“主體性本身源始地就是一個人質，要負責到為他人而成為犧牲品的地步。”^①列維納斯是這樣定義“和諧性的犧牲”的：犧牲就是一種姿勢，借助這個姿勢，作為人質的同一者取代了他者。這種“和諧性的犧牲”姿勢難道不是出類拔萃的基督的姿勢？基督不就是代替了我們全部人的人質，難道他不就是人之典範？

斯賓諾莎認為，每一個生命實體天生就會為它的自我保存而奮

^① Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, 98.

鬥，就會為完全肯定它的存在以及它固有的權力而奮鬥。但列維納斯在其《倫理學與無限性》中對這一觀念表示了最強烈的質疑：“我有權生存嗎？為了堅持我的生存，我需要剝奪他人的地位嗎？我需要殺死他們嗎？”^①我們應該徹底承認，列維納斯的立場完全是反生物政治的。對列維納斯來說，倫理學關涉的不是生命，而是高於生命的某種東西。正是在這個層面上，列維納斯確定了分割猶太教和基督教的那道裂縫：猶太教的基本倫理使命是如何“生存而不成為殺人犯”：

如果猶太教與下列事情有關，這並非因為它沒有想像超自然秩序的想像力，並非因為對它來說物質代表了某種絕對之物；而是因為良知的第一道光乃是在從人到其鄰居的道路上被點亮的。如果不是一棵樹——樹在生長時攫取營養、空氣和陽光，毫不考慮它所抑制和破壞的一切，個人、孤獨的個人是什麼？如果不是一個篡位者，個人是什麼？如果不僅僅是發現在我旁邊有一具肉體，不僅僅是發現我被人暗殺的恐懼，良知的誕生乃至精神的第一個火花，意味了什麼？意味了關注他人，意味了能夠在他人中間考慮自己，能夠判斷自己——良知就是正義。^②

齊澤克認為，與這種承認世俗生命為倫理活動領域的觀念相反，基督教既走得太遠而又不夠遠：一方面它相信克服世俗的有限

^① Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity: Conversations with Phillip Nemo* (Pittsburgh: Duquesne University Press), 1985.

^② Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, trans. Sean Hand (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990), 100.

性是可能的，大家共同進入一個得到福佑的國度是可能的，實現一個烏托邦是可能的，就像僅憑信仰就能把山移走一樣；但另一方面，它又立即把這個受到福佑的國度改變為一個他鄉，這就迫使它不得不宣佈我們的世俗生活最終只是第二位的，迫使它與這個世界的主宰者達成妥協——“把愷撒的還給愷撒。”靈魂救贖與世俗正義之間的聯繫被縮短了。

愛自己，還是愛他人？為了自己的生存而剝奪、殺死他人，抑或為了他人的生存而犧牲自己？如何將維護自己與為他人負責統一起來？對列維納斯所提倡的以激進責任為核心的倫理學，標準的人道主義回答也許是這樣的：只有當人愛自己時，他才會真正愛別人。但是，在一個更加根本的層面上，齊澤克敏銳地發現，當列維納斯將為/對他人承擔責任與抑制自己的生存權連接起來時，其中有一種內在的悖論。列維納斯說：“如果某個民族感到自己是一個被特別挑選出來的民族，我們決不能把這種觀念當作一種驕傲的標誌。這並不表明他們覺得自己享有特權，而是表明他們覺得自己肩負了特別的責任。這是道德意識本身的特權。它知道它位於世界中央，而且對它來說，世界是非同質的：因為在能夠回答呼喚之際，我始終是孤獨的，在承擔責任問題上，我是責無旁貸的。”^① 如果像列維納斯所說的，這僅僅只是一種“道德意識本身的特權”就好了，但在真實的歷史中，道德意識的特權往往直接就反轉為權力與利益的特權：因為我對你們負責，對你們所有人負責，所以你們所有人都要為我負責。這難道不是這種倫理立場的真理？這難道不是佐證了黑格爾的懷疑：每一種自我貶抑都必然偷偷轉變成自我表揚。自我質疑、自我貶抑本質上就是其對立面。所以，雖然列維納

^① Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, 176–177.

斯斷言倫理責任的非對稱性是普適性的，也就是說，我們任何人都對他人承擔著源始的責任，但當某個特殊的群體為自己或者被人們賦予優勢地位，讓他們為所有其他人承擔起責任，這種普適性也就終結了：自稱要為所有人負責的人其實是要所有人為他負責。

列維納斯雖然高度強調我源始地對他人承擔無條件的責任，強調這種責任源始的非對稱性，但他認為這種非對稱性是普適性的，也就是說，對任何人都適用，所以這種非對稱性不會帶來問題。但正如齊澤克在前文指出的那樣，這種普適性往往只是一種虛構。由此，列維納斯提出的問題，即自我生存與他人生存之間的矛盾就仍然沒有得到回答。從某種意義上說，斯賓諾莎提前回答了列維納斯的問題：斯賓諾莎對自我生存的肯定與尼采高揚權力意志是根本不同的，斯賓諾莎雖然肯定自我的生存權，但他同時指出我們的生存不是以他人的犧牲為代價，而是現實網路的一部分。對斯賓諾莎來說，根本沒有抽離于現實、對立于現實的霍布斯式的自我，我只是我與世界各種關係的網路，在這張網中我完全被外化了。因此，我對自己的維護不是要犧牲世界，而是完全接受這一點：我是世界的一部分。這樣，自我主義與利他主義的對立就被克服了：我完全存在，但不是作為一個孤立的自我，而是在繁榮的現實之中，我就是現實的一部分。正是這個使斯賓諾莎超越了傳統的人道主義者。

借助斯賓諾莎，矛盾似乎到此得到了完滿的解決；但“睿智得令人恐懼的”齊澤克並不善罷甘休，憑藉拉康對主體徹底的顛覆，他在斯賓諾莎的回答中發現了更為尖銳的問題：既然我只是世界、現實的一部分，既然他人先驗地就是建構我的基本條件，沒有他人就沒有我，那麼自我的生存與他人的生存之間根本就是矛盾的，沒有化解的可能。但是，矛盾的產生還不在這裏，齊澤克認為，在此我們應該追問的是一個更加激進的問題：“首先我存在嗎？難道我

不是存在秩序中的一個空洞？這就把我們帶到了最終的悖論，因為這個悖論，列維納斯的回答變得不充分了：我對整個存在秩序是一個威脅，這不是因為我作為這個秩序的一部分確實存在，而是因為我是這個存在秩序中的一個空洞。作為這樣的空洞，作為烏有之物，我是力求出現、力求佔據一切的奮鬥。謝林就曾經把主體定義為無（Nothing）變為有（Everything）的奮鬥。”^①

作為烏有之物，我是力求出現、力求佔據一切的奮鬥。這就是暴行產生的根源。本尼·莫里斯在其訪談《論種族清洗》一文中曾揭露猶太復國運動中的黑暗：為了在中東建立一個猶太國家，包括本·古裏安在內的第一代領導人在 1949 年戰爭中為了將阿拉伯人趕走，曾慫恿甚至策劃了針對阿拉伯婦女、兒童的暗殺與強姦暴行。莫里斯的訪談一經發表就引起了巨大的震驚，有人認為他揭露了真相，有人認為他在污蔑。但最令人震驚的還是他的這個觀點：雖然這些暴行是不可饒恕的，但以色列要想建國，這些暴行是必不可少的，如果不讓阿拉伯人成為絕對的少數民族，以色列就不可能建立起來；古裏安他們的錯誤在於，種族清洗還不夠徹底，如果當初將阿拉伯人從西岸全部趕走，今天的中東就和平了。齊澤克認為，莫里斯的優點在於他冷靜地接受了事實，拋棄了自由主義人道主義者的虛偽：在中東，想要和平就必需進行種族清洗，沒有第三條道路。儘管列維納斯高度強調我非對稱性地對他人承擔無條件的責任，但就他關於自我生存提出的問題而言，最終的回答只能是這樣。

如果情況果真如此，那就意味著列維納斯對“人”的認識是不

^① Slavoj Žižek, Eric L. Santner, Kenneth Reinhard, *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theory*, 156.

徹底的；就“人”這個主題而言，歐洲中心主義者的定義是非常狹窄的，他們的定義偷偷地將非歐洲人當作不完整的人給排除出去；但齊澤克認為，列維納斯的局限不是歐洲中心主義者的局限，未能被他包括進“人”這個範疇的東西恰好是“非人”，“非人”這個維度逃避了人類之間面對面的關係。在《啟蒙辯證法》中，雖然阿多爾諾非常清楚“人”本身內在地包含了暴行，但他仍然將“非人”設想為異化了的人性的儲藏室，最終對阿多爾諾來說，非人就是我們必須與之鬥爭的野蠻力量。阿多爾諾沒有看到這個悖論：只有以一種難以理解的“非人”作為背景，只有以某種模糊而且難以包括進關於“人”所做的任何敘述性建構的事物為背景，才能對“人”得出一個正確的定義。齊澤克認為，列維納斯的失誤也在於此。列維納斯沒有考慮到的不是人類的同一性，而是這種根本的“非人的”他者性本身；納粹集中營中令人恐怖的“活死人”穆斯林人（Muselmann）典型地體現了這種他者性。在齊澤克看來，雖然列維納斯畢其一生都在盡力闡述這場人類浩劫，並且以此聞名，但就他對人自身生存權的質疑和他對非對稱責任的強調而言，有一點是不證自明的：他不是這場浩劫的倖存者，只是一個因為站在安全距離外而心懷愧疚的思考者和寫作者。

在列維納斯對倫理呼喚所做的描述中，他為我們給出了一個意識形態詢喚的座標：當我對來自他人容易受到傷害的臉發出的無窮呼喚回答說“我在這裏！”時，我就成為了一個倫理主體。但這個座標在我們面對穆斯林人時卻失效了，因為不僅穆斯林人恰好就是那種不再能說“我在這裏！”的人，而且在他面前，我也不再能說“我在這裏！”阿甘本認為穆斯林人是一種絕對的/不可能的證人——他是唯一完全見證了集中營之恐怖的人，但也正因為此，他沒有能力

證明它。他被他所看見的黑太陽燒毀了^①。齊澤克認為，如果把這種裂縫移置到證詞的接受者，也就是大他者，我們還可以對阿甘本做進一步的補充：正如穆斯林不能為自己作證一樣，“以一種完全對稱的方式，我也不決不會遇到一個能徹底驗證我證詞的‘真正’接受者：我的證詞總是被不能驗證它們的有限他人所接受。”^② 穆斯林既是一個零度水準，一種把生命貶抑為行屍走肉的徹底還原，同時又是表示純粹超額（*excess*）、沒有正常基礎的超額的名字——之所以說穆斯林是一種超額，乃是因為他們是人但又（被折磨得）不是人。穆斯林彰顯了列維納斯的局限，這可以從下面這個事實得到證明：集中營倖存者、猶太裔意大利作家普裏莫·列維（*Primo Levi*）每當提及穆斯林，總是反復使用 *faceless* 這個謂詞——我們應該嚴格地從字面上把這個詞語理解為“無臉的”。當人們遇到穆斯林時，人們根本不能在他的臉上辨認出無限呼喚我們為之盡責的他者這個深淵。穆斯林就是零度鄰居，要與這個鄰居建立起移情關係是不可能的。

齊澤克認為，正是在此我們遭遇了關鍵的困境：要是正是假借穆斯林的無臉之臉，我們才遭遇了他者最純粹、最根本的呼喚，情況會怎麼樣？要是在面對穆斯林時，人們偶然發現了他們應該對最具傷害性的他者承擔的責任，情況會怎麼樣？總之，要是鄰居的臉既不代表我想像的副本/相似者，也不代表純粹象徵而抽象的“交往夥伴”，而是代表居於實在維度中的他者，情況會怎麼樣？要是臉不是“人性的臉”和諧完整的耀然顯現，而是當我們偶然撞見一

^① Giorgio Agamben, *What Remains of Auschwitz: The Witness and the Archive*, trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 2002)

^② Slavoj Žižek, Eric L. Santner, Kenneth Reinhard, *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theory*, 161.

張怪異扭曲的臉、一張只有在鄰居“丟臉”時我們才突然瞥見的東西，情況會怎麼樣？這種怪異的臉與其說代表了絕對的真實性，不如說它是得到具體體現的模稜兩可的實在，它是極端之點/不可能之點，對立雙方在此會合，他者脆弱的純潔與純粹的邪惡在此會合。總之，在此我們應該聚焦的恰好是鄰居這個術語的含義：猶太—弗洛伊德意義上的鄰居，作為怪異他者性之載體的鄰居，這種完全非人的鄰居，與我們在經驗列維納斯式的他者之臉時遭遇的鄰居顯然不是一回事。如果列維納斯的臉至今仍然是防禦主體之怪異性的藩籬，情況會怎麼樣？如果猶太法律與這種非人的鄰居是嚴格對應的，情況會怎麼樣？換句話說，如果法律的最終作用不是讓我們不要忘記鄰居，不是讓我們與鄰居保持親近，而是相反，把鄰居保持在一個適當的距離上；如果法律的最終作用是充當一面保護牆，以抵禦鄰居的怪異性；如果是這樣，情況會怎麼樣？總之，決不能在倫理學上將鄰居進行中產階級提升，決不能將模稜兩可的、怪異的鄰居一物還原為這樣一個他者：一個深不可測的地點，倫理責任的呼喚就是從這個地方/他者發出的。^①

因此齊澤克認為，我們應該用一個更加激進的立場反駁列維納斯：在倫理學上，他人源始地就是無足輕重的民眾，而愛其實是一個侵犯這些民眾並將某人優選為鄰居的暴力姿勢，因此愛在整體之中造成了根本的不平衡。^②與愛相反，當我們在讓某人獲得特權時想起了“留在陰影中”的沉默的大多數人時，正義就開始了。正義

^① Slavoj Žižek, Eric L. Santner, Kenneth Reinhard, *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theory*, 162–163.

^② 孔子雖然說“仁者愛人”，但他公開承認“愛有差等”；孟子也是“老吾老”才“及人之老”，“幼吾幼”才“及人之幼”。從根本而言，他們是非常坦誠的，並不把自己打扮成一個博愛主義者。

和愛是根本不相容的：正義必須是“盲目的”，它必須無視那個享有特權而且“我真正瞭解”的人，也就是說，必須一視同仁。這就意味著第三者絕不是次要的，第三者始終已經在這裏，源始的倫理義務所面對的就是這第三者，這個第三者不是以面對面的關係出現在此，他處於陰影之中，就像一對愛侶業已失去的愛子。所以，就“我”、“你”、“他”的關係來說，源始的對偶不是“我”和“你”，而是無人稱的“他”和“我”。倫理學的真正領域是愛，而正義則是政治的領域，但無論在哪一個領域，暴行都是必然內在的。

要正確把握愛、恨和冷漠的三角關係，人們就必須徹底把握普遍與其構成性的例外之間的邏輯。普遍判斷或者全稱判斷是不會涉及任何具體物件的，只有例外才會引進具體物件。比如“人必有一死”這個普遍判斷是不涉及任何具體個人的；同樣，當某人說“我愛你們所有人”時，實際上他誰也不愛，除非他進一步補充說“至少有一個人讓我憎恨”。這就表明，要讓“普遍的愛”不成為一句空話，就必須面對某些實際存在的例外之人報以仇恨。也許正是在這個意義上孔子說：“唯仁者能好人，能惡人。”（《論語·裏仁第四》）齊澤克認為，這種對例外者的恨就是“普遍的愛”的“真理”。而“真正的愛”或者“正義”則與此相反，它不是在“普遍的恨”的背景下出現，而只能在“普遍的冷漠”的背景下出現：我對你們所有人都一視同仁，概莫例外，如此，我才真正愛從這個背景中站出來的獨一無二的你們。因此，愛與恨不是對稱的：愛出於普遍的冷漠，而恨出於普遍的愛。齊澤克認為，這就讓我們得出了一個反列維納斯的結論：“真正的倫理學步伐是為了第三者而超越他人之臉的步伐，是懸置了臉的步伐，是不選擇臉的步伐。這種冷

酷是最基本的正義。”^①任何以他或她的臉為幌子，為他者賦予優先權的行為都會將第三者放逐到“無臉的”背景中。正義的基本姿勢不是向我面前的臉表示尊重，不是向它的深處敞開自己，而是從他抽象出這個背景中無臉的第三者，並重新聚焦於這個第三者。只有從我面前的“你”轉移到作為第三者的“他”，才能將正義建基於真正的普遍性。當列維納斯盡力把倫理學建基於他者的臉（優選出來的“你”）時，他仍然依附於倫理授權的終極根源，不管這根源是神學的還是血親的，不敢承認倫理學的唯一基礎乃是“無根的”法律。因此，真正無私的正義不可能建基於與他者之臉的關係，也就是說，不可能建基於與鄰居的關係。

齊澤克批評列維納斯，關鍵不是要批評他外在的頗成問題的社會政治推論，而是要展示其倫理學內在的不足，因為列維納斯的倫理學把他者之臉當作了源始的臉。這種失誤之所以是一種失誤，就在於它沒有覺察到第三者始終一已經在此。“在遭遇作為我面前這張臉的他者之前，他者已經作為一個悖論性的背景——臉在此；換句話說，與他者的最初關係其實是與一個無臉的第三者的關係。第三者純粹是一個形式的、超驗的事實。”^②倫理學不是建基於與他者之臉的關係，這不僅在經驗上是不可能的，在先驗上也是不可能的；因為我們與他者之臉建立關係的能力是有限的，這種有限性正是我們自身之有限性的標誌。齊澤克認為，這種有限性不但不是倫理學的消極條件，反而正好是其積極條件。如果我們否認這一點，如果我們執迷不悟地堅持認為能把作為第三者的“他”轉變為作

^① Slavoj Žižek, Eric L. Santner, Kenneth Reinhard, *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theory*, 183.

^② Slavoj Žižek, Eric L. Santner, Kenneth Reinhard, *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theory*, 184.

為我們面對的他者之臉，也就是轉變為一個“你”，那麼我們就仍然擺脫不了“理解”的惡迴圈。如果置身於這種惡迴圈，那麼一切都是可以理解的，一切都是可以同情的，甚至最駭人聽聞的罪行都有其內在的真與美，都值得原諒、同情、甚至讚美。正義必須是盲目的，必須無視內在的真理。從這個意義上說，臉絕不是要展示神為人賦予的品質，相反它是最終的倫理學誘餌；因此齊澤克認為，猶太教與基督教的區別，不在於猶太教崇尚盲目/一視同仁地嚴厲執行法律，而基督教則致力於為受苦受難的民眾展示愛和憐憫。

“關鍵在於，是猶太教這種嚴格恪守法律條文的宗教最先闡明了這個命令：愛你的鄰居。但是，這個鄰居不是通過一張臉得以展示的，而是處於其根本維度中的無臉的怪物。正是在此，人們不得不忠於猶太遺產：為了抵達我們必須去愛的鄰居，我們必須通過‘死的’法律文字；這種已死的法律文字把鄰居所有想像性的誘餌都清除了，把所有通過他或她的臉展示的‘一個人的內在財富’全都清除了，將他或她還原為一個純粹的主體。”^①

通過對巴特勒，尤其是列維納斯的批判，齊澤克在此提出了一個非常激進的倫理學立場：建基於傳統人道主義的倫理暴行批判，其弊端固不待言，即便是巴特勒的有限倫理學和列維納斯以臉為基石的非對稱倫理學也有其內在的不足，因為他們要麼忽視了他者（巴特勒），要麼對他者的獨特性疏於審視。倫理學的基本境域不是別的，正是我與他者的關係。但他者不是一個可以完全理解的“你”，而是一個根本不可理解、難以忍受的“他”。正是為了理解這個不可理解的怪物，忍受這個不可忍受的怪物，才會有摩西十

^① Slavoj Žižek, Eric L. Santner, Kenneth Reinhard, *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theory*, 184.

誠中的法律：你當愛鄰如己。齊澤克的激進之處並不也絕不在於他要肯定甚至提倡對鄰居/他者的憎恨，相反，他完全贊同人們應當愛鄰如己，但這不是基於通常的人道主義原則——鄰居就是我的副本，值得我愛；而是相反——為了能夠與怪異的鄰居和睦相處，我必須愛他。但這還不是齊澤克的關鍵之處，關鍵在於他進而指出，倫理學的核心不管是愛還是正義，暴行都是題中固有之意：愛必定意味著對他人做區別對待，區別則必定帶來暴行；正義必須盲目/一視同仁，但一視同仁的冷漠必定也會帶來暴行。總之：暴行是倫理不可根除的內核。

參考文獻

1. 弗洛伊德：《文明及其缺憾》，見《弗洛伊德文集》第8卷，
長春：長春出版社，2004年。
2. Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity: Conversations with Phillip Nemo*, (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985.)
3. Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1979.)
4. Emmanuel Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, trans. Sean Hand, Baltimore: (Johns Hopkins University Press, 1990.)
5. Giorgio Agamben, *What Remains of Auschwitz: The Witness and the Archive*, trans. Daniel Heller-Roazen, (Stanford: Stanford University Press, 2002.)
6. Jacques Lacan, *The Seminar Book III. The Psychoses, 1955-56*, trans. Russell Grigg, notes by Russell Grigg, (Lodon:

Routledge, 1993.)

7. Judith Butler, *Giving an Account of Oneself: A Critique of Ethical Violence*, (Assen: Van Gocum, 2003.)
8. Judith Butler, *The Psychic Life of Power*, Stanford, (CA: Stanford University Press.)
9. Michael Weston, *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy*, (London: Routledge 1994.)
10. Slavoj Žižek, Eric L.Santner, Kenneth Reinhard, *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theory*, (Chicago: the University of Chicago Press, 2005.)
11. Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject*, (New York: Verso, 1999.)

作者簡介：馬元龍 中國人民大學文學院副教授，電子郵件：
mikema@263.net

Introduction of the author: Ma Yuanlong, Vice Professor of Literature
at Renmin University of China.