

# 面容與動物生命： 從列維納斯到朱迪斯·巴特勒\*

龐紅蕊

[提 要] “面容”是伊曼紐爾·列維納斯的一個關鍵概念，該概念與動物生命並無多大關聯，它甚至是排斥動物生命的，具有濃厚的人本主義傾向。然而，這無法遮掩它的重要性，它是一筆寶貴的思想資源，對當下倫理和政治秩序的建構有重要的啟示意義。德里達和朱迪斯·巴特勒分別從兩個不同維度對列維納斯的“面容”概念進行了拓展和改造。德里達從動物問題視角出發，以家宅生活中的人與動物的遭際為例，從經驗角度探討了動物的面容。他的重要貢獻在於，他突破了人類中心主義的思維框架，將動物納入他者的範疇。這一思想為動物倫理開辟了一條新的思路。朱迪斯·巴特勒將“面容”概念與阿甘本的“赤裸生命”思想相結合，分析了當代權力機器利用媒介生產（扭曲、抹殺）面容以製造動物生命的內在機制。如果說列維納斯對“面容”的探討集中在倫理學層面，那麼巴特勒則將其引入現實政治的場域。主權權力利用媒介生產面容，上演了一出出褫奪人性的悲劇。媒介的視聽框架塑造了民眾的識別框架，引起了人們在情感上的“認同”和“認異”反應。

[關鍵詞] 面容 動物生命 列維納斯 德里達 朱迪斯·巴特勒

[中圖分類號] B82-058 [文獻標識碼] A [文章編號] 0874-1824(2020)04-0071-12

“面容”(le visage)是猶太哲學家伊曼紐爾·列維納斯(Emmanuel Levinas)的一個關鍵概念，其英文對應詞是“face”。<sup>①</sup>該概念散佈於列維納斯的多部著作，但最集中的探討體現在《總體與無限》(*Totalité et Infini*, 1961)中。兩次世界大戰使歐洲引以為傲的傳統文明和價值蕩然無存。世界破碎，生命野蠻，種族主義肆虐，啟蒙理性的承諾化為泡沫。“人世現實與理性秩序之間差距甚遠；陰暗封閉的心靈之間如物質一般互不相通；各種邏輯層出不窮又相互抵觸；你我之間無法相遇相知；智識因此竟不能履行它原先最本質的職責——這麼多的事實，在世界的黃昏中，喚醒了關於世界末日的古老夢魘。”<sup>②</sup>1939年，列維納斯應召入伍，但很快被納粹俘獲，被關押了四年之久。他的妻子和女兒因布朗肖的庇護而幸免於難，其餘家人全部被納粹殺害了。<sup>③</sup>這種刻骨銘心的經歷使

\* 本文係 2020 年度河北省教育廳人文社會科學研究項目“德里達與庫切的動物思想之比較研究”(項目號:SQ201152)的階段性成果。

“幸存者”列維納斯意識到自己對家人以及 600 萬慘死的猶太兄弟姐妹“有著無法讓與的責任”。<sup>④</sup>在歷史斷裂的時刻，在存在的茫茫黑夜，他對西方哲學的根基發起了詰問。他指出，西方哲學本質上是一種同一化哲學，這種哲學範式是總體性的，只關注自我的內在性，缺乏超越之維，其最直接的後果是抹去了個體的面容，消滅了總體之外的他者。受這種思維方式的熏染，人們只操心自身，不關注他者。他者與我有何關聯呢？“赫卡柏算我的什麼人呢？我是我兄弟的看守者嗎？”<sup>⑤</sup>批判總體性哲學，呼喚他者，強調倫理學的優先性，這一思想貫穿列維納斯的著作始終。

在《總體與無限》中，列維納斯指出，面容是絕對他者在我面前“呈現自身”的樣式。與此同時，他又認為，“絕對他者”只能是人類。他的“面容”和“他者”等概念與動物生命並無多大關聯，它們甚至是排斥動物生命的，具有濃厚的人本主義傾向。然而，他的思想啟發了後世的哲學家們。雅克·德里達(Jacques Derrida)從動物問題角度出發，拓展了列維納斯的“他者”範圍，將動物生命納入其中。在《野獸與主權者》( *The Beast and The Sovereign* )中，他通過解讀勞倫斯的詩歌《蛇》，批判了列維納斯的觀點，認為動物也擁有面容，也可以引發人們的倫理回應。朱迪斯·巴特勒(Judith Butler)則在《脆弱不安的生命》( *Precarious Life* )一文中將列維納斯的“面容”概念與阿甘本的“赤裸生命”思想結合起來，探討了面容的現實政治學，揭示了主權權力製造動物生命的內在邏輯。如果說德里達是從動物倫理視域中延續了對“面容”問題的探討，那麼朱迪斯·巴特勒則立足現實政治，關注“面容”的識別機制。不論是哪一種脈絡，都從列維納斯的“面容”概念汲取了思想資源。列維納斯是如何探討“面容”的？在探討此概念時，他不自覺地將動物生命排除在外，其背後的深層邏輯是什麼？德里達以及巴特勒又是如何在各自的視域中探討“面容”的？他們將此概念與動物生命關聯起來，對當下的我們而言，有何啟發意義？這些問題將是本文探討的重點。

## 一、列維納斯：“人”的誕生與他者的面容

《總體與無限》的主旨是探討自我與他者之間的倫理關係。然而，在談及“他者”、“贈予”、“面容”、“外在性”等主題之前，列維納斯先探討了“自我”、“佔有”、“家政”以及“內在性”等概念，這是因為，“自我”是這一倫理關係的入口，是趨向他者運動的起點。那麼，“自我”是如何構建的呢？列維納斯將“我”還沒有誕生的世界稱之為“il y a”(由匿名的第三人稱代詞“il”和“avoir”的變位“a”組成，相當於英文的“there is”)，這是中性的黑夜，是混沌的海洋，是無人格性的自然實存。<sup>⑥</sup>“il y a”的世界並非空洞無物，它充滿了元素，匿名的存在之流浸透了眾生萬物。元素並非由“我”所創，它們從“無何有之鄉”而來，保持匿名。<sup>⑦</sup>它們是“被給予之物”(le donné)，等待“我”接受和享受它們。<sup>⑧</sup>列維納斯認為，“自我”便是在生活的享受(vivre de...)中誕生的。<sup>⑨</sup>“我”沐浴在元素中，任它們浸潤著“我”，“我”以一種感性的方式來體驗和享受它們。享受作為一個事件，意味著原初狀態的中斷，意味著從元素的海洋中回撤，意味著自我內在性的建立。然而，僅僅通過享受建立起來的自我缺乏穩固性，隨時有被“il y a”洪流吞沒的危險。只有通過建立棲居之所，才能真正實現內在生活。

有了居所，我們便可以開展勞動，將元素“在家的四壁內固定下來，在佔有中平息下來”。<sup>⑩</sup>最終，元素轉變為事物，自然轉化為世界。從此，“我們再也不是植物般地直接紮根於杳無邊際且深不可測的元素之純有亦即虛無中了”。<sup>⑪</sup>我們以一種家政的方式存在，通過勞動思考和佔有事物，將它們納入我們的同一性中。雖然家政性的實存脫離了植物性的生活方式，但它“完全是動物性的”，是一種向心性的(centripète)運動。<sup>⑫</sup>正如居所設置了門和窗，具有遮蔽和敞開二重性，在家中

逗留和享受的我們也有朝向他者的欲望。正是這種形而上學的欲望才使我們沖破了“作為生物者而具有的輝煌的勝利”，使我們成為真正意義上的人。<sup>⑬</sup>同“享受”一樣，“向他者敞開”也是一個事件，它打破了我們的家政式生存方式，將佔有變成贈予，將事物變成禮物，將向心性的自我主義變成離心性的利他主義。由此可見，在《總體與無限》中，列維納斯描述了人的創生過程：沐浴在“il y a”中的無我——以家政方式生存的自我——向他者敞開家門的我，這三個階段分別對應的是：植物性的生存方式——動物性的生存方式——人的生存方式。一方面，他極為激進地反對傳統形而上學“對他者的壓制”，強調自我對他者的責任；另一方面，他又不加批判地接受了傳統哲學話語的人類中心主義面向，按照“等級差異”來區分世間眾生。在他的筆下，動物性的生存方式總被賦予“居間”特性，天然地比人的生存方式貧乏。在這一點上，列維納斯並沒有擺脫傳統哲學話語的窠臼，與其導師海德格爾的思想有著驚人的一致性。<sup>⑭</sup>

在西方現代哲學中，大體有以下幾種不同的描述“自我與他者之關係”的範式。黑格爾突破了笛卡爾的“我思故我在”的認識論框架，從關係角度來探討人之存在，但在他的“主奴辯證法”思想中，自我和他者呈現出一種非情感的對抗性關係。海德格爾探討了此在與他人共在的生存狀態，然而這種狀態並不本真，此在常常沉淪於常人的意見和獨裁中，庸庸碌碌地生活。在海德格爾這裡，他者是一種負面的存在，此在若要達到本真的狀態，須聽從良知的呼聲，從共在的平均狀態中綻出。胡塞爾認為，自我往往通過“相似邏輯”來承認他者的存在，通過“移情作用”（*Einfühlung*）來經驗他者。<sup>⑮</sup>這種觀念將他者看作是自我的複制品，他者從未真正呈現自身。縱觀這幾種研究範式，他者或被壓制，或被消極化，或從未真正顯現。列維納斯清楚地意識到這些觀念所導致的暴力性後果，他通過探討“面容”概念建構了一種別樣的“他者中心主義”思想。如果說在黑格爾那裡，自我高高在上，他者是被壓制的對象，那麼在列維納斯這裡，他者是高高在上的主人，我聽從他者的命令。如果說在海德格爾那裡，自我與他者的共在意味著沉淪，意味著非本真狀態，那麼在列維納斯這裡，與他者共在顯示了人的神聖之維，意味著本真狀態。如果說在胡塞爾那裡，他者被看作是“第二我”，被設定為“與我相似者”，那麼在列維納斯這裡，他者恰恰是“我所不是”，是“與我相異者”。

所謂“面容”，遠非“人們所看到的由鼻子、眼睛、額頭、下巴等組成的臉”。<sup>⑯</sup>為了論證這一點，在《和平與切近》（*Peace and Proximity*, 1984）一文中，列維納斯援引了瓦西里·格羅斯曼（*Vassili Grossman*）的小說《生存與命運》（*Life and Fate*）中的一個情節：男主人公克雷莫夫是政治犯，妻子葉尼婭趕赴監獄，希望能與丈夫見上一面。她在接待台前排著隊，看著前方人們的背影和彼此起伏的肩膀，心中感慨萬千。列維納斯指出，這些身體部位“可以敏銳地傳達人們的心境……此起彼伏的肩膀如泉水，或啜泣，或嗚咽，或嚎啕”，它們同樣也具有面容的意義。<sup>⑰</sup>可以說，面容是“是一個倫理相遇發生的場所和時刻”。<sup>⑱</sup>在這一時空中，自我發生了質變，人的神聖之維凸顯。首先，面容並不由我的意識之光所揭示，它自行呈現、自行表達。它獨立於我之外，呈現出絕對的外在性。自我與他者面對面（*face-à-face*）遭遇，與我保持疏離。於我而言，他者並不親熟，恰恰相反，他（她）是陌異者。通常情況下，我通過觀看（*la vision*）來接近存在者，在通達之際將它們納入同一性中。然而，他者的面容是反視覺（甚至是反觸覺）的，因為“在視覺或觸覺中，我的同一性會吞噬面容的他異性，將之變為內容的對象”。<sup>⑲</sup>它不可被佔有或掌握，拒絕被我納入家政範圍之內。它“在任何時候都摧毀和溢出它留給我的可塑的形象”，表現為一種無限和超越。<sup>⑳</sup>其次，面容意味著真誠、貧乏以及無家可歸。在我們所生活的社會裡面，“和我們打交道的都是一些著衣的存在者。人類已經對其外表進行了最起碼的修飾……他已經梳洗完畢，從臉上抹去了夜和一切本能持久的痕跡”。<sup>㉑</sup>

人們總是穿著體面的社會性外衣，將自己打磨得“乾淨而抽象”。<sup>22</sup>人們常常“通過參與某個共同事務”進行互通(communion)，“通過一個看法、一項利益、一份工作、一場會飲”進行交往(communication)。<sup>23</sup>這種社會性的交流將所有個體塑造成同一模式。列維納斯指出，遭遇他者面容的倫理時刻恰恰是社會性斷裂的時刻。他者摘掉了面具，以裸露的面容坦誠相見。自我與他者去除了所有的“第三項”(troisième terme)，彼此袒露襟懷。<sup>24</sup>“與”字並不意味著在兩者之間建立某種共通的關係，它恰恰是反交融、反共通的，兩者之間呈現為一種“沒有關係的關係”。面容的真誠便是貧乏，是無家可歸。這裡的“貧乏”和“無家可歸”都被賦予了積極的意義。列維納斯所說的“貧乏”，絕非海德格爾意義上的“無建構世界之能力”，而指的是無包裝、無屬性、無修飾的本真狀態。列維納斯所說的“無家可歸”，也絕非海德格爾意義上的“存在者的存在之被離棄狀態”(Seinsverlassenheit des Seienden)，<sup>25</sup>而指的是不被家政化、不被佔有的絕對陌異性。再者，他者的面容一方面激起了我的殺意，另一方面又激發出我的責任。“他人(Autru)是我能夠且想要殺死(je peux vouloir tuer)的唯一存在者”。<sup>26</sup>一方面，他人的面容拒絕佔有和統握，拒絕我的權能，因此，我“想要”(vouloir)殺死這個“絕對獨立的存在者”(un étant absolument indépendant)。<sup>27</sup>另一方面，我“能夠”(pouvoir)殺死他，有能力完全否定他。既然我“想要”又“能夠”對他者施以暴力，那麼為何我沒有這麼做呢？列維納斯認為，面容毫無防禦，袒露在我面前，它並不用暴力來抵抗我的權能，而用脆弱懸置了“我能”。這是一種不抵抗者的抵抗，是一種倫理的抵抗，“這種抵抗，堅定而不可逾越的抵抗，閃現在他人的面容中，閃現在他人的毫無防禦的雙眼的完全裸露中，閃現在超越者絕對敞開的赤裸中”。<sup>28</sup>這一脆弱的面容不僅抵抗我的施暴，還在高處召喚我、煩擾我、命令我。他者與我的關係絕不是布伯意義上的“你與我”的平等對話關係，而是“您(vous)與我”的不對稱關係。他者是主人，是君王，其面容向我發佈“汝勿殺”的律令，我必須無條件地回應他者、服從他者，對他者負責。我甚至不能兩手空空地歡迎這脆弱的面容，而應將家中之物變成禮物，不求回報地贈予他者。

在《總體與無限》中，列維納斯多次強調，“面容的臨顯”(épiphanie dans le visage)只能用來形容人類。唯有人類可以瓦解我的“自我中心主義”，使我的權能癱瘓，對我的佔有提出異議。<sup>29</sup>絕對陌異者“抗拒一切類型學，抗拒任何種屬，抗拒任何性格學”，而“對我來說，他們只能是人類”。<sup>30</sup>列維納斯指出，自我與他者的面對面遭遇不會在“家政以外”上演。<sup>31</sup>然而，我對動物的捕獲也最終歸於家政領域，同是在家政空間上演，這其中的區別何在？列維納斯將捕獵動物劃為勞動的範疇，動物服務於家政學的目的，被我所居有，成為我的食物、衣裝、牲畜、寵物等。但人類他者則不同，他來到我家的門口，以其脆弱和赤裸要求我的好客。此時，我必須敞開家門，將我的食物變成禮物，將我的家宅變成客棧，這是一種原初的倫理責任。由此可見，列維納斯對動物缺乏倫理的激情，在他看來，動物並沒有面容，無法引起我的倫理回應，“面容”概念只適用於人類。他將他的思想命名為“他人的人本主義”(humanisme de l'autre homme)，這一定位頗為精準。

在《艱難的自由》(*Difficile Liberté*, 1963)中，列維納斯回憶了自己在二戰期間被納粹囚禁的悲慘經歷：“我們中的七十人被關押在一個森林突擊營裡，這個突擊營的主要任務是關押納粹德國的猶太戰俘……我們因身穿法國人的制服，才免於被希特勒屠殺”。<sup>32</sup>不論是突擊營的看守，還是過路的婦孺，都不將這些猶太戰俘當作人來看待。在這種艱難的境遇中，一只流浪狗給他們帶來了些許溫暖。“這只狗在我們早晨集合的時候出現，等待我們回來。他一見到我們，便跳上跳下，興高采烈地吠叫”。<sup>33</sup>當眾人將他們降格為動物生命的時候，這只狗卻給予他們倫理回應。與眾人相比，這只狗反而更具“人性”，因此，列維納斯稱它為“納粹德國的最後一個康德主義者”。然而，他筆鋒

一轉,又指出,畢竟動物與人有著本質的不同,這只狗缺乏“將真理普遍化的頭腦”。<sup>34</sup>此處,我們可以看到,列維納斯對這只狗的態度是極其矛盾的:一方面,他在情感和個人體驗方面肯定了人與狗之間的倫理性關聯;另一方面,他在理性和認知方面又堅定地捍衛傳統形而上學的人類中心主義邏輯。

1986年,華威克大學的三名研究生對列維納斯進行了一次訪談。在他們準備的諸多問題中,有一部分與動物相關,如:較之動物,人類的面容有何獨特性?動物的面容是否也可以頒佈“汝勿殺”的誡命?絕對他者是否也包含動物?<sup>35</sup>在1960年代,列維納斯的立場非常堅定,在他看來,動物之臉無法與人類的面容相提並論,畢竟前者毫無倫理意味。然而,多年過去了,列維納斯的立場發生了一些變化。一方面,他仍然捍衛人類與動物之間的界線,認為動物的本質是“為生存而鬥爭”,而人類的本質則是一種倫理性存在。<sup>36</sup>另一方面,他又認為,我們“無法完全拒絕動物的面容”,以狗為例,雖然面容並不是狗的“最純粹形式”,但我們“正是通過面容理解了一只狗”。<sup>37</sup>然而,其他動物是否擁有面容呢?列維納斯的回答顯得頗為猶疑:“你何時有權被稱為‘面容’?對此,我無法斷定。人的面容截然不同,爾後,我們才能發現動物的面容。我不知道蛇是否擁有面容。我無法回答這個問題,這需要更專門的分析論證。”<sup>38</sup>這一回答帶有濃重的不可知論色彩,從中可知,他對形而上學的人類中心主義面向進行了有限度的反思。

## 二、德里達:“人”的終結與動物他者

動物問題是德里達思想中的一個重要維度,一方面,他的著述中有很多動物形象,如《海德格爾的手》中的“猿猴”、《馬刺》中的“馬”、《友愛的政治學》中的“兔子”與“黑天鵝”等;<sup>39</sup>一方面,他的諸多核心概念和思想(如蹤跡、好客、正義、即將到來的民主等)都將動物生命包含其中。正如西蒙·格倫迪寧(Simon Glendinning)指出,從早期著作開始,德里達便致力於解構“自然/文化、動物性/人性”之間的二元對立,對人類的邏各斯中心主義(the logos-centered idea of Man)以及人本主義的批判貫穿其思想始終。<sup>40</sup>德里達對動物問題的探討很大程度上源自他對列維納斯“面容”概念的繼承與批判。在《暴力與形而上學》(Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas, 1964)一文中,德里達敏銳地分析了列維納斯思想中的矛盾性:一方面,他籌劃了一場哲學革命,不僅想脫離傳統形而上學話語的魔咒,還試圖與老師海德格爾、胡塞爾保持距離;另一方面,他不加批判地接受了形而上學話語的諸多先驗預設,與前輩哲學家們的思想有著千絲萬縷的聯繫,其哲學革命並不徹底。以“面容”概念為例,德里達指出,列維納斯意義上的“面容”僅僅局限於人類,這一點帶有神學的意味。在《聖經·創世紀》中,神按照自己的形象創造了人,照此邏輯,人的面容與上帝的面容具有相似性,這一點“以最古典的方式將人類與動物區分開來”。<sup>41</sup>不妨說,列維納斯的“面容”概念帶有神學—人本主義色彩。

1997年7月,法國小鎮瑟里斯-拉薩勒(Cerisy-la-Salle)舉辦了第三屆德里達著作研討會。在會上,德里達以《因動物,故我在》(L'animal que donc je suis)為題發表了長達10小時的演講。值得注意的是,該標題富有多義性,其對應的英文標題“The Animal That Therefore I Am”以及中文標題“因動物,故我在”只把握住了其中一層含義。在法語中,“suis”既是“être”(I am)的變位,又是“suivre”(to follow)的變位。<sup>42</sup>一方面,它是對笛卡爾的經典命題“我思故我在”的戲仿和批判。“我”之“我”性並不由“我思”所建構,而是由動物所建構。另一方面,它又強調動物與“我”的方位,“我”在它之後,緊隨著它。從“follow”一詞又可以引申出兩種截然不同的含義,首先,“我”跟

在動物後面，像獵人一樣追捕它，將它據為己有。其次，“我”在動物之後（after），動物是先我而來者，“我”應對它說一句“您先請”（“after you”）。前者是一種自我中心主義的存在論姿態，而後者則是一種他者中心主義的倫理姿態。

在大部分歐陸哲學家那裡，“動物問題壓根稱不上是問題”，包括列維納斯、布朗肖、阿甘本在內的哲學家們都不加批判地接受了傳統哲學話語書寫動物的方式。<sup>43</sup>在講稿中，德里達用“動物問題”（the question of the animal）這一措辭意在打破這種認知方式的自動性。雖然他多次提到了列維納斯，但大都將之作為批判的對象來審視。他將列維納斯與海德格爾、拉康等哲學家放置在一起討論，從動物問題角度批判了他們的思想局限性：他們都不自覺地接受了笛卡爾的動物觀，將動物降格為被動的客體，忽視了動物的主動之維。如果說在《總體與無限》中，列維納斯探討的是“倫理”意義上的人的誕生，那麼在《因動物，故我在》中，德里達則探討的是“人本主義”意義上的人的終結；如果說列維納斯探討的是人類他者，那麼德里達則關注的是動物他者。在探討“動物他者”概念時，德里達並未提及列維納斯，但顯然，他的論述裡有列維納斯的思想蹤跡。

在《因動物，故我在》中，德里達突破了傳統哲學的抽象性寫作方式，回歸日常經驗，進行了一場冒險的個人化寫作。在文本開端，他描述了一次頗為獨特的裸體經驗：他在家貓面前赤身裸體，而非在人前。<sup>44</sup>在自己的浴室中，在自己的寵物面前赤裸，是一個再普通不過的日常場景，然而，德里達卻有一種心神不安之感（malaise）。<sup>45</sup>他抓住了這一情緒，對之進行深刻反思，因為這種不熟悉的情緒可能意味著存在論的轉變和知識層的斷裂。<sup>46</sup>長久以來，在這個家宅空間中，都是穿著衣服（“不赤裸”）的“我”注視和觀察赤身裸體的貓，然而在此刻，貓卻突然闖進了浴室，注視著像野獸一樣渾身赤裸的“我”，“我”與家貓的位置發生了顛倒。德里達指出，在這次邂逅發生之前，他從未意識到自己也會被家貓凝視。不僅僅是他，幾乎所有的哲學家 and 理論家也都刻意忽視動物的主觀能动性，因為這關係到人與動物之間的體面界線，關係到人類獨特性的建構。<sup>47</sup>德里達稱這只貓為“我的貓咪”（my pussycat），<sup>48</sup>“我”是家宅空間的主人，是凝視者，是發號施令者，而貓是寵物，是被凝視的對象，是聽從命令者。它與“我”十分親近，然而這種親近的關係之中卻暗含暴力，作為“寵物”的貓被“我”居有，被納入家政空間，被“我”的同一性結構所吞噬。然而，貓的凝視打破了“我”的家政性生存，它與“我”面對面遭遇，用深淵般的眼神打量赤身裸體的“我”。在這一時刻，它是觀看的主體，拒絕被認知，與“我”保持絕對差異。它逃離出家政範圍，“不再是我的貓咪”，<sup>49</sup>成為“無家”可歸者。它卸去了一切文化承載，以輕盈之身坦誠相向，與“我”建立起一種“沒有關係的關係”。德里達指出，這只貓是全然他者（wholly other）。<sup>50</sup>他從貓的眼睛中看到了界線的逾越（border-crossing），看到了人類的終結。<sup>51</sup>這是作為主宰者的人的終結，是人類中心主義意義上的人的終結，它開啟了重塑人與動物之關係的可能性。可以說，此刻的人不再是“人”，貓不再是“貓”，而是兩個因赤裸而純粹的鮮活生命，沒有等級，沒有統治。人與貓的這場邂逅具有“事件性”，它在哲學家毫無防備的情況下發生，卻打破了他的生活節奏和認知框架。此處，貓“深不可測”的眼神就是列維納斯意義上的面容。

在德里達的筆下，這場邂逅不僅具有“事件性”，還具有“原初性”。在這一場景中，沒有第三方，只有“我”與貓。它們卸去了人類歷史加載在它們身上的文化所指，以“赤裸”和“貧乏”之身面對面遭遇。“這一場景仿佛將他置身於時間出現之前，置身於亞當命名動物之前的時刻。可以說，浴室裡的原初場景是對《創世紀》中亞當命名動物場景的替換。”<sup>52</sup>眼前的這只動物用其深淵般的眼神召喚“我”為它重新命名，召喚“我”反思人與動物之間的界線。在人與動物之分界的問題上，大

致有兩種相反的立場：一種是經典的人本主義觀念，一種是生物的連續主義立場。人本主義觀念強調人與動物之間的本質差異，德里達將之稱為“邏各斯中心主義”，其希臘源頭是亞里士多德對人的規定（“理性的動物”，希臘語是 *zōon logon echon*，拉丁語是 *animal rationale*），其基督教源頭是上帝以自己的形象造人的神形說。<sup>53</sup>邏各斯中心主義觀念以人為基準，從否定性角度來認知動物，剝奪了“動物的邏各斯和能夠擁有邏各斯的特權”。<sup>54</sup>連續主義觀念源自於達爾文，它主張，人類與動物之間只有程度上的差異，並無本質的不同。人本主義立場堅持人與動物之間的斷裂性，連續主義立場則強調人與動物之間的同質性。那麼，德里達持哪一種立場呢？他既不讚同斷裂觀，也不讚同連續觀，而是致力於“在非此即彼的境域中”開辟出第三種立場。<sup>55</sup>一方面，他認為，連續主義的立場忽視了生命的差異，將人類生命和動物生命同質化了。另一方面，他認為，人本主義持“人/動物”的二元論觀點，此界線太過單一化，忽視了動物生命的多樣性。德里達強調生命的異質性和差異性，為此，他自創了“limitrophy”（limit+trophy）一詞。該詞與“limitrophe”（“臨近邊界的”、“靠近邊境的”）一詞形似，但德里達強調“trophy”一詞的詞源義：給予營養、發展、成長。<sup>56</sup>該詞可譯為“界線拓殖”，其含義是“在維持界線的情況下，在邊界處發芽、成長，與此同時，滋養它，培育它，使其繁殖，使其複雜化”。<sup>57</sup>這個詞透露出德里達的解構策略：一方面，認清人本主義話語區分人與動物的運作機制，揭示其內在的暴力色彩；另一方面，在解構“人/動物”之二元區分的同時，使界線複雜化，還原生命的多樣性和豐富性。

在這一原初的時刻，德里達為動物重新命名，用“animot”取代了“animal”一詞。他指出，“animal”是單數總稱，指涉一切非人類的生物，“完全不顧蜥蜴與狗、原蟲與海豚、鯊魚與綿羊、鸚鵡與猩猩、駱駝與老鷹、松鼠與老虎、大象與貓、螞蟻與蠶、刺蝟與針鼹之間的差異”。<sup>58</sup>德里達自創的“animot”一詞由“animal”和“mot”（法語詞，“詞語”之義）組成。首先，該詞在發音上與法語詞“animaux”（“animal”的複數形式）相近，“德里達希望我們在“animot”一詞中聽到的是具有多重（複數）獨特性的動物，而不是概括性的動物”。<sup>59</sup>其次，“animot”的後綴“mot”（“詞語”）一詞揭示了人本主義形而上學區分人與動物的機制。人本主義形而上學通常從“使用語言的能力”角度區分人與動物，人類能夠使用詞語，動物則被剝奪了使用詞語的能力。這種思維方式慣於從否定角度來思考動物生命，帶有濃重的“人類中心主義偏見”。<sup>60</sup>

在 2001~2003 年期間，德里達在法國高等社會科學院做了一系列以“野獸與主權者”（The Beast and The Sovereign）為主題的演講。在第九次研討課（2002 年 2 月 27 日）上，德里達重點分析了勞倫斯的詩歌《蛇》，恰好與 1986 年列維納斯訪談中的一個問題相互呼應。“蛇有沒有面容？”這是列維納斯提出的問題，他的回答是猶疑的，然而德里達卻給出了肯定的答案。“在一個炎炎夏日/我著一身睡衣/一條蛇來到我的水槽飲水/茂密的角豆樹散發著異香/在樹之濃蔭的遮蔽下/我提著水罐走下台階/我必須等待，必須等待/因為他先我而來……我所接受的教育囑咐我/我必須要將他殺死/因為在西西里/黑色的蛇無害，而金色的蛇有毒……/他安靜地來到我的家門，到我的水槽邊飲水/像一個賓客一樣/對此我欣喜不已/然後再悄然離去，沒有答謝（thankless）……/我四下張望，擱下水罐/拾起一根粗糙的木棍/扔向水槽/我即刻便懊悔不已……/因為於我而言，他像是一個君主/一個被放逐的君主，幽暗世界的無冕之王……”<sup>61</sup>在一個意料之外的時刻，一條蛇冒冒失失地闖入“我”的家宅，與作為主人的“我”在水槽邊邂逅。<sup>62</sup>詩歌詳盡描繪了“我”的情緒變化：駐足等待、欣喜不已——細致觀察、施以暴力——懊悔不已、反思自身。相應地，這條蛇在“我”心中的地位也發生了變化：賓客——敵人——君王。“駐足等待”和“欣喜不已”是“我”的第一反應，這種情緒是原

初的,它早於一切認知。德里達指出,這種原初的情緒反應意味著“我”對這條蛇負有責任,<sup>63</sup>意味著它可以引起我的倫理反應。當“我”意識到它是一條毒蛇的時候,“我”的情緒發生了變化,一團和氣的待客場景頃刻間變成了劍拔弩張的生死之戰。當對蛇施以暴力之後,“我”懊悔不已。德里達指出,沒有道德律,就無所謂懊悔或贖罪。<sup>64</sup>可見,在“我”施以暴力之前,“汝勿殺”的道德律令便原初地印在“蛇”的面容上。這條口渴難耐的蛇來到“我”的家門,尋求“我”的幫助。“我”須將我的水源變成贈禮,敬獻給它,不求任何回報。於“我”而言,它像一位“君王”,高高在上召喚“我”,“我”回應(response)它,對它負責(responsible for)。在這篇稿件裡,德里達並未提及“面容”一詞,然而很顯然,他借鑒了列維納斯對“面容”概念的探討。可以說,蛇伏在水槽旁飲水的這一姿態引發了我的倫理責任。

由是觀之,在《因動物,故我在》中,德里達描繪了他與家貓的一場邂逅,在《野獸與主權者》中,他分析了詩人勞倫斯與蛇的一次照面。這兩場遭遇都是家宅生活中的日常場景,但卻有非凡的事件性意義。與人照面的動物,一個是貓,一個是蛇,前者原是親熟的寵物,為人所居有,後者本是原野的動物,與“我”從無交集。在《因動物,故我在》中,德里達致力於去除貓的親熟性,將它從家宅動物變成無家可歸者,恢復其陌異性。在解讀勞倫斯的《蛇》時,他則致力於拉近“我”與蛇的距離,將蛇看作是賓客和君王。其實,貓的眼神以及蛇飲水之姿態都是列維納斯意義上的面容,前者強調的是面容的陌異性,後者則強調的是“我”對他者之面容的不對稱責任。

### 三、朱迪斯·巴特勒:他者的面容與動物生命

2004年,朱迪斯·巴特勒出版了《脆弱不安的生命》(*Precarious Life*),書中收錄的五篇文章均寫於2001~2002年間,“目的是回應9·11事件之後加劇的不安全感和侵略行為”。<sup>65</sup>其中,《脆弱不安的生命》一文以列維納斯的“面容”概念為切入點,結合阿甘本的“赤裸生命”思想,探討了當代政治語境中的生命之遭際。巴特勒認為,在與理查德·基爾尼(Richard Kearney)的訪談中,列維納斯道出了“面容”的精髓之處:

“愛他者”的倫理關係源自這一事實:自我無法獨自生存,自我無法從孑然一身的在世存在中獲得意義……直面面容的脆弱性意味著質疑我本體層面的生存權。在倫理學中,他者的生存權優先於我自身的生存權,這一優先性可用如下倫理律令概括:不得殺人,不可危及他人生命。<sup>66</sup>

在列維納斯看來,倫理學關注他者之維,與其說是一種理論,不如說是一種運動,一次決裂。它意味著敞開家門,直面脆弱的面容,迎接他者;它意味著“我”家政性自保生存方式的瓦解,從自我中心主義轉變為他者中心主義。人之人性就是在這種運動和決裂中產生的。巴特勒指出,脆弱性(*precariousness*)是面容的最重要特質,也是生命內在本質。生命本就脆弱,任何偶然狀況都會使生命隕滅,生命之存續並無十足保障。<sup>67</sup>只有領悟了他者的脆弱性,才能真正走向和平。“這並不是首先領悟自己的生命,再推己及人,由領悟自身的脆弱不安導向理解他人的脆弱生命”,因為這種“推己及人”式的移情以相似性為前提,將他者看作是另外一個自我,並沒有突破自我中心主義的框架。<sup>68</sup>領悟他者的脆弱性帶有一種直接性,自我直面毫無防禦的他者面容,聽從他的召喚。在遭遇他者脆弱的面容之際,自我陷於矛盾中:一方面,因面容溢出了“我”的認知和理解框架,挑戰了我的權能,呈現為一種無限,因此,“我”想要殺死它;另一方面,面容傳達“汝勿殺”的道德律令,引發我的倫理責任。在這一事件性遭遇中,他者之面容將“我”置於困境,令“我”產生倫理焦慮:一方

面，“我”害怕他者會破壞“我”原有的生存方式；另一方面，“我”又擔心自己對他者施以暴力，成為殺人的劊子手。

兩股衝動廝殺角力，如手足相殘。然而問題似乎恰恰在於：兩種沖動之所以掙扎較量，正是為了避免戰爭。因為列維納斯主張的非暴力觀點並非得自於平和的狀態，而是來自於持久的張力狀態：懼怕遭受暴力同擔憂挑起暴力之間相互糾結的狀態。<sup>⑥</sup>

於“我”而言，他者是最大的威脅，因此，“我”可能會選擇殺死他。然而，為了讓自己不淪為劊子手，“我”會為自己的暴力行為尋找各種倫理幌子，以證明自己行為的正當性。由此，“面容”倫理學就進入了政治的場域。巴特勒對“面容”概念最大的改造在於，她將此概念與阿甘本的“赤裸生命”概念相勾連，清晰地展示了當代權力機器制造動物生命的內在機制。在《神聖人：至高權力與赤裸生命》( *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* ) 的開篇，阿甘本指出，古希臘人用“zoē”與“bios”來指涉“生命”，前者表示生物學意義上的自然生命，後者則表示人之為人的獨特生活方式。<sup>⑦</sup>生命政治的奧秘在於人類生命內部“zoē”與“bios”的可區分性，一旦人的“bios”被抹去，他就淪為赤裸生命。那麼抹去“bios”的機制是什麼？阿甘本指出，一旦國家啟動緊急狀態，特定人群的政治身份就會遭到褫奪，成為不受法律保護的動物生命。鑒於生命的可區分性，我們每個人都有可能淪為赤裸生命，成為主權權力的目標。巴特勒認同阿甘本的這一觀點，並在此基礎上進行了補充。如果說阿甘本從法律的視角探討了主權權力制造赤裸生命的內在機制，那麼巴特勒則從媒介的視角分析了這一內在機制。在她看來，當代的權力機器甚至不需要宣佈緊急狀態，直接利用媒介和影像就可以來制造動物生命。她認為，列維納斯的“面容”概念對當下的政治局勢來說有重要的啟示意義，我們可以在列維納斯基礎上思考如下問題：在當前的政治語境下，權力機制是如何利用媒體來扭曲甚至忽視“面容”的？它是如何“褫奪人性”的？它是如何將一部分人降格為動物生命的？如果說在列維納斯這裡，“面容”呈現為一種召喚，一種責任，一種原初的非暴力倫理主張，那麼在巴特勒這裡，“面容”則是當代權力機器制造動物生命的手段，是施暴和發動戰爭的完美借口；如果說在列維納斯這裡，“面容”是人類他者的客觀存在和穩固事實，那麼在巴特勒這裡，“面容”則是可被賦予或剝奪之物。“面容”是人之為人的條件，被賦予面容者，便可以稱之為人，被剝奪面容者，便不能稱之為人。以此為前提，巴特勒對大眾媒介“賦予人性及褫奪人性的各種方式”進行了細緻分析。<sup>⑧</sup>

巴特勒指出，我們所接觸的影像畫面和新聞報導並不一定盡是真實的情況，它們背後隱藏著一個“可理解性”的框架( *frame* )，這個框架“限定了‘視聽領域’的界限”，“規定了我們可見、可知事物的範圍”。<sup>⑨</sup>除了大眾媒介的框架外，還有主權權力的決策框架、民眾的思維框架等。這幾種框架密不可分，決策框架決定了媒介的框架，而媒介的框架又塑造了民眾的思維框架。框架遵循的是排除邏輯，“總有框架無法框定的事物，它們位於框架之外，正是它們使框架之內的事物擁有得到識別、得到承認的可能”。<sup>⑩</sup>換言之，框架之外的生命構成了人性的建構性外界，他們無法成為框架中的一分子，卻被這個框架以例外的形式標識，從而確立了人性的有效性。當代人就生活在這諸多框架( *frames* )中，隨時有被排除的風險。<sup>⑪</sup>當代權力機器利用影像媒介生產“理想的面容”，以此來“評判區分人們是否符合這一標準”；它制造“類人的面容”，以此來警示我們不要被這些面容所蠱惑；它甚至會抹殺面容，對苦難、遭際、暴行絕口不提，就像一切未發生過一樣。<sup>⑫</sup>巴特勒以戰爭時期的媒體影像為例，對這三種“面容”進行了分析。端坐在《格爾尼卡》畫布前的科林·鮑威爾( *Colin Powell* ) 的面容被媒體塑造成了理想的面容，其實，這是一張“憑借抹殺其他面容而得以凸顯的面

容”。<sup>⑥</sup>本·拉登、薩達姆等人的面容被塑造成“非人”的面容，或陰森恐怖，或詭計多端，人們會對這些面容產生敵意甚至殺意。在美阿戰爭期間，《紐約時報》刊登了一些阿富汗少女的照片，她們摘掉了罩袍，露出面容，仿佛在感謝美國軍隊解救了她們。然而，這些面容粉飾了戰爭的目的，遮掩了戰爭的暴力，抹去了那些因戰爭而去世的無辜民眾的面容。不論是理想的面容，非人的面容，還是被抹去的面容，都不同於列維納斯意義上的“面容”，在這些面容中，“我們看不到、聽不見任何悲傷與苦難的聲音”，也“無法體會生命的脆弱不安”。<sup>⑦</sup>在《戰爭的框架》中，巴特勒對脆弱特質（precariousness）與脆弱處境（precarity）進行了區分，前者是生命的本相，是與生俱來的屬性，它指向的是責任和和平，建構的是倫理主體，而後者則是“外界強加給生命的不安現狀”，是“分殊不均的政治後果”，<sup>⑧</sup>它指向的是暴力與戰爭，制造的是動物生命。

由是觀之，巴特勒和阿甘本都探討的是權力機器制造動物生命的內在邏輯，阿甘本關注的是律法之維，而巴特勒則關注的是媒介之維。除此之外，巴特勒的獨創性還在於，她引入了民眾一極，探討了框架對民眾情感反應的塑造。受框架的影響，我們通常會將人群分為兩類，一類人群與我們“類似”，因此是盟友，是近鄰，是兄弟，是值得呵護的生命；另一類人群則是我們的威脅，他們“不符合我們關於人之為人的定義標準”，是動物生命，是不值得呵護的生命，因此，我們可以對他們暴力相向。<sup>⑨</sup>在《脆弱不安的生命》的結尾，巴特勒指出，在當前的媒介社會，恰恰是“面容”的影像畫面讓我們無法接近真正的面容。<sup>⑩</sup>這些“偽面容”喪失了列維納斯意義上的赤裸性和坦誠性，成為戰爭和暴力的共謀者。

#### 四、結論

儘管列維納斯對“面容”概念的探討帶有濃厚的人類中心主義傾向，然而這無法遮掩它的重要性。它是一筆寶貴的思想資源，對當下倫理和政治秩序的建構有重要的啟示意義。德里達和朱迪斯·巴特勒分別從兩個不同維度對列維納斯的“面容”概念進行了拓展和改造。德里達從動物問題視角出發，以家宅生活中的人與動物的遭際為例，從經驗角度探討了動物的面容。他的重要貢獻在於，他突破了人類中心主義的思維框架，將動物納入他者的範疇中。這一思想為動物倫理開辟了一條新的思路。主流的動物倫理學通常致力於在動物身上尋找與人類“相似”的證據，擴大倫理關懷的範圍，然而這種思維方式以“同類邏輯”為根基，並未突破人類中心主義的框架。因此，在探索前進的道路上，這種動物倫理學往往會陷入絕境。倫理關懷的範圍可拓展至多廣？人類可以給予動物倫理關懷，但動物無法像人類那樣給予倫理回應，那麼動物可以是倫理主體嗎？主流的動物倫理學無法回應這些問題。德里達的“動物他者”思想恰恰反對的是同類邏輯，反對的是責任的對稱性。他關注動物的能動性和陌異性，強調人對動物的不對稱責任，強調不求回報的饋贈，這難道不正是倫理學的真諦嗎？當下，新型冠狀病毒正在全球蔓延，面對這一災異性事件，人們須認真反思人與動物之間的關係，而列維納斯的“面容”以及德里達的“動物他者”思想為我們打開了一個全新的視野，為我們提供了一種別樣的感受動物生命的方式。

與德里達不同，朱迪斯·巴特勒探討的是人類共同體內部的排斥與區分問題。她將列維納斯的“面容”概念與阿甘本的“赤裸生命”思想相結合，分析了當代權力機器通過生產（扭曲、抹殺）面容以制造動物生命的內在機制。如果說列維納斯對“面容”的探討集中在倫理學層面，那麼巴特勒則將其引入現實政治的場域。現實政治場域有諸多框架构成，主權權力的決策框架位於最上層，媒介影像的視聽框架位於中間，民眾的識別框架位於最下層。主權權力利用媒介生產面容，上演一出

出褫奪人性的悲劇。媒介的視聽框架塑造了民眾的識別框架,引起了人們在情感上的“認同”和“認異”反應。對於框架之內的生命,人們會倍加呵護,而對於框架之外的生命,人們會漠然視之。若這幾層框架高度重疊,那麼整個社會的氛圍便是可怖的,人們也會因此喪失體會生命之脆弱的力量,甚至會成為暴力的合謀者。前不久,“弗洛伊德事件”在大洋彼岸上演,“我不能呼吸”的呼喊在耳邊縈繞,施暴的警察忽視他人的面容,對他人的遭際置若罔聞,這不僅僅是一種個人行為,更是諸框架運作的結果。

災異的時刻是斷裂的時刻,同時也蘊含著重整乾坤的契機。作為文化批評者的我們應突破人類中心主義的思維方式,重塑人與動物之間的倫理關係;應洞察當代權力機器運轉的內在邏輯,揭示框架制造動物生命的奧秘;應理解生命(包括人類和動物)的脆弱不安,恢復他者的面容和尊嚴。

①有關該詞,中文學界有多種譯法,如“面容”、“面貌”、“面孔”、“臉”等,本文遵從朱剛在《總體與無限》中的譯法,譯為“面容”。

②⑥②②列維納斯:《從存在到存在者》,吳蕙儀譯,南京:江蘇教育出版社,2006年,第9頁;第62~73頁;第37頁;第37頁。

③西恩·漢德:《導讀列維納斯》,王嘉軍譯,重慶:重慶大學出版社,2014年,第21~22頁。

④單士宏:《列維納斯:與神聖性的對話》,姜丹丹等譯,上海:華東師範大學出版社,2018年,第12頁。

⑤列維納斯:《另外於是,或在超過其所是之處》,吳曉明譯注,北京:北京大學出版社,2019年,第281頁,赫卡柏(Hecuba)是莎士比亞戲劇《哈姆雷特》中所提及的人物。

⑦⑩⑬⑲⑳列維納斯:《總體與無限》,朱剛譯,北京:北京大學出版社,2016年,第113頁;第140頁;第164頁;第23頁;第183頁。

⑧⑳⑳ Emmanuel Levinas, *De l'Existence à l'Existant*, Librairie Philosophique J. Vrin, 2004, p. 58, pp. 61-62, p. 62.

⑨⑫⑱⑳⑳⑳ Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*, Kluwer Academic, 1987, p. 117, p. 191, p. 211, p. 216, p. 185, p. 71, p. 187.

⑪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年,第63頁。

⑫在《形而上學的基本概念》(*The Fundamental Concepts of Metaphysics*)中,海德格爾從“世界”角度區分了世間萬物:石頭沒有世界,動物貧乏於世,人類

建構世界。在他看來,動物完全沉浸在環境中,無法區分自身與環境,因此缺乏建構意義的能力。他對動物生命的解讀帶有濃厚的人本主義目的論傾向。

⑬柯林·戴維斯:《列維納斯》,李瑞華譯,南京:江蘇人民出版社,2006年,第29頁。

⑭杜小真:《勒維納斯》,台北:遠流出版社,1994年,第42頁。

⑮Emmanuel Levinas, *Basic Philosophical Writings*, ed. Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley, and Robert Bernasconi, Indiana University Press, 1996, p. 167.

⑯王嘉軍:《存在、異在與他者:利維納斯與法國當代文論》,上海:上海社會科學院出版社,2019年,第53頁。

⑰海德格爾:《關於人道主義的書信》,《路標》,孫周與譯,北京:商務印書館,2000年,第399頁。

⑱Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*, p. 216. 此處,列維納斯用的是“autrui”一詞,將動物生命排除在外。在談及“殺死動物”時,列維納斯用的是動詞“exterminer”;在說到“殺死他人”的時候,他用的是動詞“tuer”。“exterminer”是一種無情感的滅殺行為,而“tuer”則是一種帶有情感色彩的殺戮行為。“tuer”一詞源於拉丁語“tutāre”,意思是“保護”(protect)、“守衛”(guard),後來又有“滅絕”、“謀殺”等義。在他看來,殺死動物是一種勞動,是一種家政式的佔有,是一種同一化的運動,從根本上來說,這種否定帶有肯定意味。但對人的殺戮是一種完全否定,是對掙脫我之權能者所展開的清除運動。他人掙脫我的權能,拒絕被我佔有,這激起了我的先天敵意。因“守衛”自己的權能,我想要“殺

死”他。

③③③④ Emmanuel Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, The Johns Hopkins University Press, 1990, p. 152, p. 153, p. 153.

③⑤③⑥③⑦③⑧ The Provocation of Levinas, *Rethinking The Other*, ed. Robert Bernasconi and David Wood, Taylor & Francis e-Library, 2003, p. 169, p. 172, p. 169, p. 172. ③⑨④④⑤④⑦④⑧④⑨⑤①⑤⑥⑤⑦⑤⑧ Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, ed. Marie-Luise Mallet, trans. David Wills, Fordham University Press, 2008, pp. 35-36, pp. 3-4, p. 4, p. 14, p. 7, p. 9, p. 12, p. 12, p. 29, p. 29, p. 34.

④⑤⑤ 西蒙·格倫迪寧:《德里達》,李永毅譯,南京:譯林出版社,2019年,第101頁;第104頁。本書為中英對照版本,此處援引的是英文部分。

④① 德里達:《書寫與差異》,張寧譯,北京:三聯書店,2001年,第185頁。

④② Michelle B. Slater, Rethinking Human-Animal Ontological Differences: Derrida's "Animot" and Cixous' "FIPS", *Contemporary French and Francophone Studies*, Vol. 16, No. 5, December 2012, p. 686.

④③ Matthew Calarco, On the Borders of Language and Death: Derrida and the Question of the Animal, *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 2002, p. 18.

④④ Matthew Senior, "L'animal que donc je suis": Self-Humaning in Descartes and Derrida, *Yale French Studies*, No. 127, *Animots: Postanimality in French Thought (2015)*, Yale University Press, p. 65.

⑤② 龐紅蕊:《原初場景與動物處境》,《中國語言文學研究》,2019年秋之卷,北京:社會科學文獻出版社,第178頁。

⑤③⑤④ 西蒙·格倫迪寧:《德里達》,中文部分,第112頁;第111頁。

⑤⑨⑥① Matthew Calarco, *Zoographies: The Question of The Animal from Heidegger to Derrida*, Columbia Uni-

versity Press, 2008, p. 144, p. 145. 該書中譯本即出,馬修·卡拉爾科:《動物志:從海德格爾到德里達以來的動物問題》,龐紅蕊譯,河南開封:河南大學出版社。

⑥① 轉引自 Jacques Derrida, *The Beast and The Sovereign, volume I*, trans. Geoffrey Bennington, The University of Chicago Press, 2009, pp. 238-244. 在《蛇》這首詩中,勞倫斯用“he”來指稱“蛇”。

⑥② 參見龐紅蕊:《蛇有沒有面孔?》,北京:《中國圖書評論》,2016年第6期。

⑥③④ Jacques Derrida, *The Beast and The Sovereign, volume I*, p.238, p.245.

⑥⑤⑥⑥⑥⑦①⑦②⑦⑤⑦⑥⑦⑦⑧ 朱迪斯·巴特勒:《脆弱不安的生命》,何磊、趙英男譯,河南開封:河南大學出版社,2013年,前言第1頁;第117頁;第120頁;第128頁;第129頁;第129頁;第124頁;第125頁;第133頁。

⑥⑥ 轉引自朱迪斯·巴特勒:《脆弱不安的生命》,第114頁。譯者將英文的“face”一詞譯成了“面孔”,為避免概念混亂,筆者遵從朱剛先生的譯法,將巴特勒筆下的“face”一詞統一改譯為“面容”。原文參見 Levinas & Kearney: "Dialogue with Levinas", *Face to Face with Levinas*, SUNY Press, 1986, pp. 23-24.

⑥⑦⑦③⑦⑨ 朱迪斯·巴特勒:《戰爭的框架》,何磊譯,河南開封:河南大學出版社,2016年,第74頁;第49頁;第98頁。

⑦① 阿甘本:《神聖人:至高權力與赤裸生命》,吳冠軍譯,北京:中央編譯出版社,2016年,第3頁。

⑦④ “frames”是巴特勒的一個重要概念,可參見《戰爭的框架》,第47~49頁。

⑦⑧ 何磊:《生命、框架與倫理》,北京:《馬克思主義與現實》,2016年第6期。

作者簡介:龐紅蕊,河北師範大學文學院講師,博士。石家莊 050024

[責任編輯 桑海]