

聖靈與凡軀——論七等生〈目孔赤〉、 〈環虛〉中自我與他者的倫理關懷^{*}

楊建國

南開科技大學通識中心專任講師

摘要

本文嘗試以列維納斯的「他者哲學」、拉岡的「鏡像理論」與七等生（1939-）的〈目孔赤〉、〈環虛〉在自我與他者的倫理關懷上進行對話。兩篇小說分別發表於1984與1987年，作者宣稱在「終於找到自己」後，做了生涯的暫時停筆，故此兩篇不僅做為作者一生漫長創作的關門之作，也因其宣稱的悟道歷程而更形珍貴。然正如作家一向在敘事上採開放性的藝術處理及隱而未宣的留白，〈目孔赤〉的「臉孔」及〈環虛〉的「夢」給詮釋者無盡的想像空間，亦透顯無數幽微的意涵，本文擬以列維納斯的臉孔召喚與拉岡的夢境解析，試圖一探究竟。

關鍵詞：列維納斯、拉岡、七等生、〈目孔赤〉、〈環虛〉、自我與他者

* 本文承蒙匿名審查委員悉心詳閱，惠賜寶貴建議，裨補匡正，俾使本文論述更為周延，謹致謝忱。

The Holy Spirit and the Mortal Body:

On the Ethical Concern of Self and Others in Qi Deng-Sheng's
Mù Kǒng Chì, Huán Xū

Yang Jian-Guo

Lecturer

General Education Center

Nan Kai University of Technology

Abstract

This paper attempts to dialogue the ethical concern of the self and others with Livinas's "other philosophy," Lacan's "mirror theory" and Qi Deng-Sheng's *Mù Kǒng Chì, Huán xū*. The two novels of Qi Deng-Sheng were published in 1984 and 1987 respectively, and the author declared that after the "finally find himself", he temporarily stop his writing career. Therefore, the two novels are not only as the closed works of author's long creation life, but also be more precious because of his declared enlightenment process. However, as Qi Deng-Sheng has always narrated with open artistic processing and hidden undeclared blank, the "face" in *Mù Kǒng Chì* and the "dream" in *Huán xū* not only leave endless imagination space for the interpreters, but also disclose numerous faint implications. This article tries to find out what happened after all with Livinas's face calling and Lacan's dream analysis.

Keywords: Livinas ,Lacan, Qi Deng-Sheng, *Mù Kǒng Chì, Huán Xū*, Self and Others

聖靈與凡軀——論七等生〈目孔赤〉、〈環虛〉中自我與他者的倫理關懷

一、前言

〈環虛〉¹與〈目孔赤〉分別發表於1984與1987年。就一個一生以寫作為職志且筆耕不輟的作家而言，此二篇透顯幾個隱微的面向：一是作者在寫完〈目孔赤〉之後宣稱「終於找到自己」，並就此封筆；²二是在2012年出版的《為何堅持：七等生精選集》中，主編張恆豪透露作者要求在眾多作品中務必將〈目孔赤〉編入；³三是這兩篇乃是作家封筆前的最晚期作品，如以創作歷程的自我斷限而言，當屬作者自覺最成熟之作，也是作家自認為已完成一生寫作使命階段性任務的關門之作。作者從「發現自我的存在」到「找到自己」的這25年創作中，⁴這兩篇透露出何等追尋的信息？其中所隱藏有待探尋的所謂「找到自己」，究竟何指？尤其在這兩篇看似沒有結局的開放性結局中，⁵究竟透顯何種的「自我完成」？如視寫作為探尋生命意義或求道，作者在文本中

- 1 在〈環虛後記〉中，七等生追述他因感動而改寫蘇永安原作〈求道〉為〈環虛〉的機緣與經過，並署名「七等生與蘇永安」為共同作者。詳參七等生著，張恆豪主編，《為何堅持：七等生精選集》（新北：遠景出版事業公司，2012.08），頁343-344。後續引文出自此書，於內文後標註書名及頁碼。
- 2 這句話見於2012.8.25聯合報報導《為何堅持：七等生精選集》新書發表會，撰稿者周美惠提及：「當年他從沒想過會走上文藝這條路，只想畫畫。23歲提筆寫作，因他『自覺我的存在』。直到1987年寫下〈目孔赤〉，他『終於找到自己』，從此不寫了」。詳周美惠，〈從坎坷到神話，七等生談寫作路：《聯合報》報導《為何堅持：七等生精選集》新書發表會〉（來源：http://www.vistaread.com/reviews_dtl.php?action=view&id=156）。事實上，七等生仍於1988年發表〈綠光〉、〈我愛黑眼珠續集〉，1996年發表〈思慕微微〉，1997年發表〈一紙相思〉。詳七等生自撰，張恆豪增補，〈七等生小說年表〉，《為何堅持：七等生精選集》，頁406-413。
- 3 七等生著，張恆豪主編，《為何堅持：七等生精選集》，頁17。
- 4 1962年，作者23歲，發表了第一篇作品〈失業、撲克、炸魷魚〉，同年又陸續發表了〈橋〉、〈圍獵〉、〈午後的男孩〉等11篇作品。根據〈我年輕的時候〉一文，作者自述「突然我意外地發覺我能思想……然後又驚奇地發覺我能說出與別人不同意思的語言」，從此開始踏入純粹的文學創作；直至1987年發表〈目孔赤〉，宣告「終於找到自己」，其間共歷經25年創作生涯。「雖然經歷艱辛的現實生活的折磨，（我）從未改變這條路」。七等生，〈我年輕的時候〉，《散步去黑橋》（台北：遠景出版社，1978.09）。
- 5 劉振琪，〈七等生〈我愛黑眼珠〉的接受美學分析〉，《東海大學圖書館館訊》86期（2008.11），頁46。劉振琪分析〈我愛黑眼珠〉之所以產生爭議，乃是作品本身的空白及未定性，留下許多空間給予讀者填補的機會，正是作品的空白愈多，則對於作品的詮釋愈多。劉振琪引用依瑟爾接受美學的觀點，認為作品的未定性和空白應是七等生作品的藝術特色，而非缺陷。

已展現「證道」的證悟嗎？尤其是兩篇中分別描繪「夢」及「臉孔」的特殊凝視與照面，令人不由得將視角聚焦西方近代佛洛伊德、拉岡及列維納斯關於夢、鏡像及自我與他者的倫理等課題上。本文將由上述視角出發，試圖透過文本與列維納斯、拉岡等的對話，詮釋其中隱含的幽微意義。⁶

二、聖靈／凡軀的二元性——人生理想與現實的矛盾、衝突與共在

（一）臉孔的召喚：目孔赤的形象、身體和「臉孔」

〈目孔赤〉開展於第一人稱的「我」與一位山中村夫相遇。這個在雲煙繚繞山中如鬼魅般偶然遇合的村夫，他的形貌、身體與臉孔令「我」不僅驚訝、怪惑、顫抖乃至不可思議。整個故事隨著村夫與「我」四次相遇，作者用了相當多的篇幅，做了細緻的描繪。第一次在山區的不期而遇，「他從霧氣瀰漫的天地奔出時，我以為看見的是幻象」（《為何堅持：七等生精選集》，頁347）。這個一時難以判別虛實近乎鬼魅形影的人物，在寒冷的二月天竟然穿著一條紅色短褲，上身只穿無袖的素色背心，頭上綁著一條毛巾，在短身材的肩膀上挑著兩頭下垂比他的體重更甚的疊得很整齊的木柴，腳步和搖晃的重擔是一個活生生顫動的整體。……整體樣貌在一般人眼裡或是醜陋卑賤的凡俗樵夫，但「我」卻意外驚覺「他那像是貧賤的矮小身軀上卻豎立著一個異乎尋常的寶貴的頭顱，一個大頭，他的容顏的莊美和掛著的微笑，幾乎在我和他交視的瞬間裡把我懾住了」（《為何堅持：七等生精選集》，頁349）。

以三頁篇幅（《為何堅持：七等生精選集》，頁347-349）在第一節中對人物初逢瞬間印象的細筆描繪，實則甚少出現在作者其他的小說中。這條通往山區的道路上由於清晨雲霧氤氳，所以人車的遭遇幾乎是在險象環生中擦肩，儘管如此，這個村夫給「我」的印象卻充滿了奇異且多層次感受。從以第一人稱的「我」的描寫來看，這個人在常人眼裡，也許醜陋不堪，不僅穿著不合季

6 馬森曾在評論〈環虛〉時認為「作者借著這一個夢境來印證心胸中所鬱積的情緒和思維中對人間問題的深思熟慮」，並試圖跳脫感官的層面，「以心靈的觸覺突破感官的世界，企圖從更深入的層面來挖掘事物的實質」。詳馬森，〈七等生的「環虛」〉，《新書月刊》18期（1985.03），頁43。另外《七十三短篇小說選》亦收錄馬森〈〈環虛〉簡析〉（台北：爾雅出版社，1985.04），頁70-72。

節時宜，皮膚顏色怪異，身材比例也似屬於短矮平庸，既非俊逸出塵，更非熊腰虎背英挺高大之姿，但卻能將「我」震懾住，乃在於一張與身材不成比例的「臉孔」：貧賤矮小的身軀對比於一張高貴莊嚴且面帶微笑的容顏。臉孔形貌的特寫，成了〈目孔赤〉的焦點。

第二次的相遇異於第一次，這次是村夫蓄意前來，前來與「我」照面。人物的形象似乎依舊：紅短褲、無袖上衣（這次是無袖西裝），依然在巨大的頭顱上掛著微笑的面龐；所不同的是，兩人目光已然遙相對視。這次照面相遇的場景在學校教室內外，由於學童將他視為瘋子，引發「我」對村夫的進一步觀察和描述：

其實他並不瘋，童子們的眼睛也不紅，充其言他只不過是不合群而已，他似乎能盡到做人的責任，並不寄生於其他人仰賴他人而生活。他並不像瘋子或乞丐一樣全身充滿污穢；他光潔煥發，冷靜如水；視他的怪異穿著而認為他是瘋子，我卻認為他的打扮合他的情，也合他的理，對他而言是舒暢和禮貌的，因為他的出現不是獨自行走就是工作，如果他不侵犯他人且獨自生活的話，他應享有自己的愛好，任何人不應加以干涉。（《為何堅持：七等生精選集》，頁353-354）

「光潔煥發」、「冷靜如水」的容顏以及「我」認為舒暢而禮貌的打扮，在不侵犯他人且能獨立自存下，村夫的形貌完全迥異於學童或一般人眼中的瘋子。

第三次在山區分岔路口雜貨店前的不期而遇，是兩人距離最近，也是描寫村夫臉孔最細膩入微的一次，並在他的眼睛及笑容做了局部的特寫：

高貴如帝王般的長形眼睛優美地落在寬大的額頭下面，靈活澄澈的眼珠左右快速地移動，一點也不帶懷疑和壞意，不害怕人也不使人害怕。依然是那永恆一般的微笑。他那不裝作的笑容是自然掛在臉面上的，不是見到人才浮上來的，而這樣的展露似乎沒有人世間人情的意味。（《為何堅持：七等生精選集》，頁354）

村夫的笑意很特殊，是「本然有的，也許應稱非笑的笑」，在他淡紅色面孔中的那張嘴「是一張見不到嘴唇的嘴，像利刃在泥偶臉部劃開一線而裂開的橫痕，這與平常見到的人們臉上翻出外面的嘴唇大有分別」（《為何堅持：七等生精選集》，頁354-355）。這次的相遇，透過「我」的眼睛觀看，對於村夫臉孔的特寫無不流露由衷的驚嘆，印象愈來愈鮮明，感受也愈來愈深刻——讓「我」覺得猶如「注視野獸面貌時所感覺到的那種本然和透明」（《為何堅持：七等生精選集》，頁355）；「那是一張我的眼睛所見到過最為脫俗和美麗的臉，沒有半點狡黠或陰惡的色彩，也不單為聰明或智慧顯露采光的那般存在，那是近乎神聖和純潔而毫無人世歷練的形跡」（《為何堅持：七等生精選集》，頁355），甚而連辨識忠奸善惡的眉毛、透露運道的鼻子，似乎在印象中也付之闕如。

本不欲打探村夫底細、深怕破壞這份直覺的「我」，終至按捺不住地聽著雜貨鋪裡對他的背後話。這背後話首次隱微揭露這個村夫有過一段婚姻，並且生了一個小孩。由於他的妻子與人同居，所以他獨自一人生活；這段婚姻並無交代是否終止，比較怪異的是，他將賣柴的微薄錢財奉獻給背叛的妻子和無辜的孩子。這段對村夫生命細節的交代，即使混淆了「我」對他的印象，但實則是讓這擁有聖靈般容顏的村夫，具現出「聖靈／凡軀」的強烈對比——如果凡軀是「存在」，那麼聖靈即是「超存在」。而藉由這個與「我」照面的村夫，七等生透過自述體筆法欲呈現何等領悟？「存在」與「超存在」做為作者開悟的一條線索，那隱微其中的「悟道」內容是什麼？如果單從文本來看，在第三節中抒發的感受，「我」的確表達了對村夫的欽羨與敬佩，也透露為何一再描繪這聖靈般的容顏：

他甚至沒有我們慣常所謂的情緒，他有一個凡身，卻是另一種超然的存在，這可以從他的臉上看出來。他是一個近乎完全的在人的課題裡最困難獨善其身的個人，他以最明白的心態活著，不假借任何事物張放他的欲望。有時，我所敬佩的人是以思想知識存在的，但他卻高勝一籌，不是嗎？知識的世界可以追趕和超越，可是，來自自然的本象是無法模仿和超越的。他的容顏象徵天庭，而他的賤軀落實於人間。（《為何堅

持：七等生精選集》，頁358)

這所謂「超然的存在」，值得「我」敬佩的是——「以最明白的心態活著」；在貧賤齷齪的人世間，不矜不驕如如實實，其中無法模仿超越的是「自然的本象」。然而這「自然的本象」指涉的是什麼？做為探尋「存在」的意義，第四次四目凝視所迸發的體會與感受能否指引出一條方向？

第四節中，記敘「我」沿順一條曲折的溪谷河床欲尋訪睽違十餘年、在婚前所結交的一位女性，「我」的迫切、心急乃至按捺不住的心緒，從作者筆下的刻劃、栩栩如生動人的描述表露無遺：

我的心情既亢奮又憂鬱，我的行動顯然已有相當時間的醞釀。我似乎已經下定決心。而我已經走到溪流的中央，正在踏著那些起伏不齊鬆動不穩的石頭前進。（《為何堅持：七等生精選集》，頁361）

就在這熱切行進中，突然風雲變色，一場大雨撲面而來：

我遽然止步，心中充滿著衝擊而來的遲疑和惶悚。我回轉身軀，抬頭注視距離約有百公尺的石泥橋，在那橫跨溪流的橋面上，有著來往走動的行人，其中一位穿著蓑衣和紅短褲的正是他。我不覺遠遠盯住他轉過來的那張裂開嘴縫的臉孔，感覺從那多麼怪異的妖魔臉上，有兩道光芒穿過密集的雨林投射過來，使我震顫和憤懣；我一時像被那電光擊中，突然喪失神志般僵住了。（《為何堅持：七等生精選集》，頁362）

小說在此——「我」喪失神志般僵住——戛然而止。讀者似乎也被這道電光擊中，僵滯於無數疑惑中。首先，在行文的敘述上，前三節主要情節一直迴繞在與村夫的相遇上，透過對村夫的身體、臉孔乃至道聽塗說所形成的印象，層層敷彩烘染；但第四節突然筆鋒一轉鋪敘一段「我」的往日情懷，與前三節的文本脈絡似乎難以連貫，除了此節仍強化與村夫的「照面」之外，勉強可說的內在理路是接續第三節：「我」自承一生也是「目孔赤」，且「妒慕著別人的成就和榮譽」，「有時獨自悲哀流淚，疑問著不知，該向誰去學習」——難不成

「我」所迫切要尋找的女性曾是影響其一生學習的重要對象？其次，最令人疑惑的是村夫的「臉孔」，不但迥異於前三節所述的「高貴如帝王般」的臉，在此竟然轉變為「多麼怪異的妖魔」的臉，以致當「我」凝視對方所射出的眼光，竟產生「震顫」、「憤懣」，震顫或許說得通，但「憤懣」什麼呢？憤恨煩懣誰呢？是村夫抑或自己？做為關門之作，作者不再做任何解答，也沒任何回應，而歷來所有的研究似乎也對這篇並無特別青睞，⁷ 只是細細追索此一開放性結局，作者似乎留下了開放性詮釋的空間，等待吾人的探尋。

（二）「目孔赤」的意涵：現實糾葛中的自我與他者

以「目孔赤」做為篇名，作者在文本中透過「我」的感受體悟，對這個詞語提出了詮釋。故事中因何會有這個詞彙出現？當學校群童發現在圍牆邊探頭狀如窺視的村夫，而眾口齊力呼喊「瘋子」時，村夫回答了「目孔赤」三個字。在「我」看來，這是一種錯置對錯置；換言之，村夫既非瘋子，而群童也非一群「目孔赤」者。「目孔赤」是一句罵人的台語俚語，說這句話的人覺得自己被對方（他者）以嫉妒仇恨的態度對待，所以指責他者：「你目孔赤吼」；而被罵「目孔赤」者也往往因為眼紅於別人的好而心生怨妒，以自我的角度對他者投射一種不友善乃至仇視的態度。歸根究柢，無非是衝突雙方均以「自我」本身的主觀角度或自我膨脹或不容異己，或嫉妒或仇視，以致陷溺於自我與他者的對峙、糾葛中。「我」回憶童年時人們之間因「互相敵視和出賣」，常常從口中吐出這句話，「這三個字在整個市鎮甚為囂騰」、「它帶著嚴厲的責批意味」。它的出現常在一個變動和變遷時期：

可以感覺到觀念與觀念之間的衝擊和搏鬥，就像兄弟之間久壓的不平情緒突然高張而顯明在赤紅的眼眶裡一樣，使我們在議事堂裡聽到有人站起來大聲叫罵，在街頭看到人們和警察的拉扯和互擲石頭。夫妻也在吵架。朋友在酒肆之際毫無諒意地互相痛責。……無論貧窮的時代或富

7 根據蕭義玲編選，《台灣當代作家研究資料彙編47 七等生》（台南：國立台灣文學館，2013.12）一書的研究成果顯示，截至目前為止，尚未有評論〈目孔赤〉的單篇論文發表。

裕的時代都有這種親痛仇快的眼紅現象，意味著嫉妒的情慾不易從人的心中去除，那誹謗之毒隨之而至。（《為何堅持：七等生精選集》，頁352-353）

作者在文中也引用耶穌在曠野佈道、多人跟隨，而遭猶太法老向希律王指責為異端的故事，嫉妒、誹謗之毒，即使世俗智者如猶太法老亦不能避免，遑論市井的俗人凡軀？透過「我」的體會，「目孔赤是一種嫉憤仇視的現象」：

我曾目睹臉色蒼白眼眶空洞的知識青年三三兩兩走進了咖啡室，不久就不知為何事而爭得面紅耳赤，眼睛冒火。還有那些口嚼檳榔無事站在街角的男人，兩眼充滿了紅紅的血絲瞪著行人。（《為何堅持：七等生精選集》，頁358-359）

「我」曾是一個目孔赤者，「妒慕著別人的成就和榮譽」。坦承自己過去也是一個目孔赤者，並「悲哀流淚，疑問著不知，向誰去學習」。做為自傳體第一人稱的小說類型，⁸如果說這個村夫以「聖靈／凡軀」的臉龐與身形給予作者悟道般的體悟，並由此悟得一個學習的「對象」，從而安頓了多年苦苦探尋的自我，那麼作者用了如許溢量的筆墨仔細描寫那張「臉孔」以及隱身可見臉孔裡不可見的心靈，進而剖析人類社會爭執鬥爭背後的緣由、亂象、憤懣、痛苦、悲傷及「我」意圖所做的反思，並宣稱「我找到我自己」，似乎可以一一聯綴起來，進一步探蹟索隱，洞悉其中深意。

關於「臉孔」的呈現及意義，不由令人想到法國列維納斯⁹在倫理學上所提出的「他者哲學」。西方現代哲學從笛卡兒提出「我思故我在」¹⁰開始，最

8 七等生小說中的一個鮮明特質便是自傳性色彩濃厚，因而其作品中的「現實自我」與「文本自我」關係向來為評論者所注意。關於七等生自傳體小說的特色，詳蕭義玲，《七等生及其作品詮釋：藝術·家園·自我認同》（台北：里仁書局，2010.11），頁4，註9；另詳廖淑芳，〈七等生作品中的個人觀、群體觀及其形成過程〉，《文學台灣》3期（1992.06），頁168-169。

9 列維納斯（1906-1995）為法國猶太裔思想家，畢生致力於哲學論述可稱為「他者哲學」。關於其生平及思想介紹，可參閱賴俊雄，《回應他者——列維納斯再探》（台北：書林出版公司，2014.08）。西恩·漢德著，王嘉軍譯，《導讀列維納斯》（中國四川：重慶大學出版社，2014.09）。

10 傅佩榮，《一本就通：西方哲學史》（台北：聯經出版事業公司，2011.04），頁183-189。

大的貢獻不僅是確立一套認識事物的方法，更是確立了「人的主體性」，一切事物必須由人主體經過懷疑、審慎辨別以確立它的真偽。基本上，這是主體反思自我存在的一項重大發現，但「我思」發展之流弊在於：以人的主體為中心，將外在於主體的所有一切都視為「客體」，從而形成二元對立的格局。二元對立觀雖是區別主體與客體，乃至認識世界的一種方法，但當以主體立場統攝一切，化異為同、化多為一的過程中，主體便成為唯一命令的指揮者或統治者，這種過度膨脹自我所衍生的流弊，論者甚至認為是二次大戰德國屠殺猶太人或是所謂「現代化」暴力最大的惡源。¹¹自我與他者，永遠是人類社會無所逃於天地間的一種關係，無論稍後胡塞爾提出的「回到事物自身」¹²或海德格提出的「此在」¹³與「主體際性」，¹⁴都在處理自我與他者的關聯。然論者以為胡塞爾的「回到現象自身」的所謂「意識」，仍預設一個先驗的意識主體；而海德格的「在世存有」雖強調人與存在世界的整體關係及相互「開顯」的寶貴貢獻，但仍然未脫離以主體為第一存在的考量。¹⁵列維納斯，這位原本海德格思想的忠實信徒，在歷經二戰家人殉於大屠殺的慘劇及海德格發表大學校長講詞公開支持納粹後，便脫離海德格，進而提出「他者哲學」——主體性不是為己的，首先是為他的。¹⁶簡言之，「主體際性」或稱為「互為主體」哲學，

11 顧紅亮，〈責任與他者——列維納斯的責任觀〉，《社會科學研究》1期（2006.01），頁38。

12 回到事物自身，是對事物做直觀，讓事物透過意識及意向，讓現象清晰呈現。所謂「現象」，是指：任何事物，不論是想像中的或確實存在的、理想的或現實的，也不論以何種方式，只要能使它自身呈現於人的意識者，就是現象。現象學的目的是：界定一種方法，使現象不受曲解，並在它出現時予以正確描述。詳參註10，頁289-291。

13 海德格在探討存有問題時，認為只有人能提出存有問題，而人這種存有者，可以稱為「此有」（dasein）。「此有」或可譯為「此在」，強調「存有」是通過「此有」（人）所展開的「場合與場景」。人為了認識自己，必須走出自己，轉向世界，因而稱為「在世存有者」（being-in-the-world），人的存有只能通過此有對世界的關係來理解。詳參註10，頁311-312。

14 主體際性又稱為相互主體性，亦即打破主體、客體的認識關係，將客體也視為主體，認為認識事物不能單從主體這方主觀認定，而是兩個主體互相共通參與，達成相互開顯的存在意義。詳參孫小玲，〈從絕對自我到絕對他者：胡塞爾到列維納斯哲學中的主體際性問題〉（中國上海：人民出版社，2009.03）。另外，曾昭旭對主體際性也做了極好的闡述。曾昭旭，〈愛情學之本體論與工夫論——再論心性學與愛情學〉，《淡江中文學報》14期（2006.06），頁1-14。

15 賴俊雄，〈回應他者——列維納斯再探〉，頁35。賴俊雄認為西方千年的哲學歷史都是以自以為是的方式來理解他者、化約他者、利用他者、壓迫他者；此說雖然過激，但證之於胡塞爾的「回到現象自身」，仍然必須預設有一「先驗的主體」；而海德格的「在世存有」雖然強調人與世界的相互開顯，但也必須預設「此在」為其哲思的第一理序。

16 列維納斯認為：人活著，生命有時盡，責任無窮時。自我對責任應承的肯定性，讓意識逃離對自身自由的狹隘想像，傳達對他者的無盡關懷。質言之，人群間有意義的自由才是真自由。真正有意義的自

已站在自我與他者「共在」¹⁷角度達成人與世界的相互「開顯」；而列維納斯更往前推進一層，提出「以他者為主體」的「他者哲學」：

列維納斯提出一個新的主體觀，即責任主體觀：「我」擔負著關心他人的重任。這個主體不同於近現代哲學中與客體相對佔有性的主體，而是帶有主體間性的主體。這個主體的挺立是以他者為前提的。正是以他者的關係提示了主體之為主體的獨特性。¹⁸

在學說中，他提出「責任」做為「主體」。以他者為主體的他者哲學，人的主體依然沒有消失，而是確立「責任」的維度，在關注自我的同時，不可忽視他者；在關注為己責任的同時，不可忽視為他責任。¹⁹其中，他者的「臉」乃成為他者哲學一個詮釋隱喻，開顯人類由有限通往無限的悲憫之源。

「臉孔」（或稱為「面貌」）為何成為列維納斯談「他者哲學」的主要媒介？又為何因著「臉孔」的召喚而使「他者」成為自我的責任？臉孔會說話嗎？臉孔只是顯現可見的形貌而已嗎？或者它還隱藏著些什麼？關於這些問題，或可切入〈目孔赤〉中關於村夫的臉孔與「我」的四次乍見，以及其中作者隱約想表達之自我探尋的求道體悟。孫小玲指出：

面貌是身體最易暴露的部份，……又是人體最脆弱、最易受傷害的部份，但也正是這種暴露性構成其不可抗拒性。……面貌同時意味著「被看」與「看」，故面貌總是指示我與他人「面對面」的關係。²⁰

由並非自我封閉意識內的選擇意志或為所欲為的意圖，而是道德意識內部一種面向他者的意圖，願意回應與關懷他者。賴俊雄，〈回應他者——列維納斯再探〉，頁39。

17 關於「共在」，猶如祭神如神在，在祭典中，若神是在的，則神不是一個站在那邊與我遙遙相對的冷漠事物，而是神與我共在——神與我相通感應。這是我開放我自己，讓神充塞在我的開放中，由此我與祂共在。高達美指出，共在是指參與。與之共在是指參與了它，與它合一，在合一中得到了解。而且，這種參與的合一，不是指我是主體，主導著自己專注於其中，去了解它；而是我開放我自己，讓它進來，與它共同浮沉，合而為一。陳榮華，〈海德格與高達美的時間概念〉，《國立臺灣大學哲學論評》28期（2004.10），頁24-28。

18 顧紅亮，〈責任與他者——列維納斯的責任觀〉，《社會科學研究》1期，頁39-40。

19 顧紅亮，〈責任與他者——列維納斯的責任觀〉，《社會科學研究》1期，頁38。

20 孫小玲，〈從絕對自我到絕對他者：胡塞爾到列維納斯哲學中的主體際性問題〉，頁241。

看與被看，毫無遮掩的四目凝視，在面對面的交會時，其實臉孔已經在說話。首先，臉孔即率先表達「由於他人面貌的主顯，世界不復為我的世界、我的佔有物，因為臉孔要求我讓他人在我的世界上占有一席之地。」²¹這是列維納斯針對「臉孔面對自我」時首先呈現的關於自我與他者的意識。如果這已經是一種交談，那麼隱含在背後的「不可見」，就是一種「回應」。

列維納斯指出，當「我」看著「他」人的「臉」的時候，「我」不僅是在觀察「他」，更重要是回應他的訴求，這種回應是一種責任。²²此「責任」感之體悟，於其早期著作《從存在到存在者》已見端倪。人之所以要對他人負有責任，乃在於這個世界是因先有外在於「存在者」的「存在」才有意義，是當我意識到存在事實時，已由存在空間哺育了我——「從存在到存在者」，這正是為他者負責的倫理前提。不同於海德格、胡塞爾等現象學家所提出的「從存在者到存在」，「其整體思想都關注於存在者通往存在的存有論途徑上，太過於重視自我，卻忽略了人群間普遍存在的優先性」。²³他者是外於我的存在，他不同於我又外在於我，而我又是因他而開顯了意義，職是當他者「面孔」召喚時，他便對我喚起一道德指令：我必須對他肩負起責任。因為這份責任，才使得做為存在者的「自我」有了意義。

「被我所背負卻又無法同一於我的相異性」，列維納斯以此標示他者的無限。²⁴關於「無限與整體」，臉孔召喚「自我」而逼顯「自我與他者」的倫理關係與悲憫情懷，賴俊雄有如下精闢的衍義：

當自我的欲望意識全然不涉及私欲私利，即是善。自我意識無盡地朝向他者移動是一種倫理關係中不可或缺的向善意識。現實生活中，此種經常性向善移動的意識運動，即是一種形上超越的倫理欲望。……與他者關係的建立，將迫使自我不斷質疑與反省生活中各種認同整體化的傾向

21 孫小玲，《從絕對自我到絕對他者：胡塞爾到列維納斯哲學中的主體際性問題》，頁243。

22 顧紅亮，〈責任與他者——列維納斯的責任觀〉，《社會科學研究》1期，頁38。

23 賴俊雄，〈回應他者——列維納斯再探〉，頁36。

24 楊婉儀，〈生存與超越——對列維納斯哲學中倫理意義的反思〉，《東海大學文學院學報》50卷（2009.07），頁166。

與問題。因此，自我得以轉向面對絕對他者的臉龐，並在服膺其凝視命令過程中，以無限之姿，不斷超越自我中心的封閉意識與視域。²⁵

人與人共生的社會之所以會互相踐踏互相欺凌，以其所是、非其所非，究其根源都是「一切圍繞我來行動」的總體性、化約性、同一性²⁶在作祟，表面上彷彿突顯人的主體，實則隱含對人之尊嚴、對己之人性的踐踏，一旦衝突發生，最壞的後果乃至對人之存在本身的漠視摧毀。²⁷「臉」是列維納斯「他者哲學」一個極好的仲介，使我在面對每一張臉的同時，喚起「我要生存」的權利，這猶如一道指令，讓我必須對他者的生存負起責任。

尤有進者，如果把「他者哲學」視為主體脫離對自身的關注而朝向無限界的超越，則是對「他者哲學」片斷不全的理解。²⁸因為「我的生存」對「我」而言，也是另一個「他者」，「我的存在已經是無可選擇的事實，使人類的存在陷入困境的正是人類否定自身存在卻又無法逃避對於生存的責任這一事實。因之，孤獨揭示了生存者是其生存責任的唯一擔負者，在生存者與其生存締約中，意味著我只能肩負我的生存，正如同他人也是其生存的唯一擔負者；我也許可以為他人而死，但卻不能替他去死，與他人的關係所能達到的最高價值因而只能是『為』他人」。²⁹楊婉儀進一步指出「孤獨」在生存的不可交換性中顯出的兩個面向：一是只能由我承擔自己的生存的無法逃避，二是成為他人的不可能。前者開啟了當下承擔自己的生存實相，不管富貴窮通壽夭美醜高下，一概責無旁貸的概括承受，這點頗類似莊子《齊物論》中無所逃於天地間的命與義，這是以生存者為主體而開展的生存真實；而後者則是「為他人」的倫理。³⁰

25 賴俊雄，《回應他者——列維納斯再探》，頁38。

26 蔣興儀，〈在「他人之主體性」之中的「主體之它者性」〉，《應用心理研究》32期（2006.11），頁30。

27 吳迪，〈列維納斯：臉的二重性〉（來源：<http://www.jianshu.com/p/cac9d0e81765>）。

28 楊婉儀，〈以「在同一當中的大寫他者」論萊維納斯的責任與倫理意涵〉，《東吳哲學學報》26期（2012.08），頁109-136。

29 同28，頁127。楊婉儀的洞見指出：要將倫理從生存的真實中區分出來是不可能的，「對他人的責任」與「對自己生命的承擔」皆來自列維納斯以「孤獨」所揭示的生存真實。楊婉儀破除列維納斯哲學「與他人關係」無限上綱到神性倫理學的說法。

30 此為「他者哲學」的兩面性，一方面要面對生存者的「自我主體」，一方面要承應「為他人」的倫理關懷，兩者並行不悖。

行文至此，〈目孔赤〉隱含生存者在生存中面對自我與他者之省思已慢慢浮現。對作者而言，透過「我」與村夫四次不同境域的照面，可見的「臉孔」究竟言說了什麼？作者透過「目孔赤」這粗鄙寓含仇視的語言意圖告訴我們什麼？「可見的」臉孔，說出了什麼「不可見」的道？

（三）存在的真相——開顯與封閉

做為開啟作者悟道的四次相遇及四張臉孔，在「我」的眼中、心靈呈現出可堪玩味的漸次性意涵：

1. 瘋子與聖靈：在當地百姓乃至小孩眼中，村夫的形象實則是「瘋子」，不僅形貌、穿著怪異，就連行為、舉止、想法、處事恐怕都被一般人視為不正常：

但我想這山區的人們凡見到他的包括孩童在內一定都把他視為瘋子罷？

（《為何堅持：七等生精選集》，頁358）

人們視村夫為瘋子的理由，迥異於「我」所認為的瘋子：

我親眼見過一種溫和一種凶暴的兩類瘋子在市鎮上出現，前者害羞畏縮在住屋堆積物的角隅，後者握棍在寺廟前逢人亂舞，他們都有一個共同特徵，身體積污不能自潔，生活靠人不能自謀，並且口不遮言，胡言亂語，毫無意義。（《為何堅持：七等生精選集》，頁354）

對於「我」而言，與村夫的前三次照面及所聽聞的背後話反而一再深刻地形塑出這個村夫猶如聖者一般：一個在世俗社會中，看似貧困卑微無以為繼、行徑怪異的人，卻能活出「人」難能可貴的品質。這品質令「我」反思、令「我」震懾：一者，村夫以一介賤軀，卻能仰不愧於天俯不忤於地，慨慨然、光明磊落、坦坦蕩蕩地為己負責的獨立生存於世上；二者，他的容顏行止非但無受迫屈從於社會殘酷現實，也從未以「目孔赤」的心態妒恨社會群體或他者，那自然表露的容顏高貴純潔，一如聖者；三者，對於背叛的妻子及無辜的孩子毫

無責難，並對已經離去別居的妻兒無悔無止盡地施予悲憫的責任。這些一如列維納斯他者哲學的倫理情懷在透過「臉孔」的呈現，給予「我」（亦是自傳體筆法中「作者自己」）強烈震撼，而如果沒有以心印心般的凝視與照面，作者恐無緣體會到：做為一個人、一個存在者，在存在現實的環境時空中應如何自處。

這個村夫應世的模本，無疑開啟「我」直面承擔生存中諸多忐忑的人生態度，所以「我」垂淚了，所以作者坦承一生寫作至此「我終於找到自己」。這個「自己」，猶如村夫那聖靈般的天庭卻必須落實於凡軀般的現實；生命的真相是理想與現實共在、聖與凡並存。人最可貴的是能在與他者所型範的天地間，在無所逃於存在的束縛裡，坦然面對，對他者既非妒恨，也不自怨自艾，而是透過臉孔的照面，以悲憫之心善待周遭的每一個人。臉孔有盡而心靈無限，這是吾人以他者哲學的視角重新審視的第一層。

2. 聖靈與妖魔：文本中四次照面最令人不解的是因何聖者的臉變成妖魔的臉？從以心印心或拉岡的鏡像理論可推知，他人的面貌實則是吾人內心世界的投射，吾人透過他人的面貌隱微透露自我內在的心之所向。文中「我」與村夫的四次照面其實分屬不同的四個場景，從險象環生的驚鴻一瞥、村夫的蓄意窺視、雜貨鋪的不期而遇，到「我」忐忑不安、顧忌他人目光、心虛閃躲地走在一條險阻曲徑；前三次都在偶然地不期相遇，且境況單純，第四次則在一個「特殊」場景照面：

我自己心裡明白，我要在假日外出當然是有事，只是心中的事不便坦白地道出來。……我心中突然渴念著一個女人的影像。……我迫切地思念著她。……但此刻，我再也按捺不住了，我必須不顧一切去找她，不論此刻她還在那裡或者不在。……我現在清楚著我的心情因為時光的壓積，恐怕要比年輕時更為急切和堅持。……我的心情既亢奮又憂鬱，我的行動顯然已有相當時間的醞釀。我似乎已經下定決心。（《為何堅持：七等生精選集》，頁359-362）

我們不禁要問，僅僅去會見一個過去的朋友有需要如此像做虧心事一樣？除非

並非單純的會面，而是欲圖重溫往日情欲的纏綿？而即便是這樣幽微的內心欲圖，需要「避免讓人看見」，需要「隱身而去」？有「誰」會無聊地一路尾隨窺視旁人的舉動？或貼近文本的「目孔赤」之喻，有「誰」會因妒忌仇恨，而背後耳語或造謠生事地去絮說傳佈這位身居教職傳道授業的夫子暗中做了偷情行為？這些讓「我」所顧忌的「誰」，會不會正是「我」自己呢？是被自己禁錮束縛的「我」的心象投射？是「我」擔心著這行為或被世俗稱為悖德敗行、不忠亂倫之行，但透過前三次「臉孔」照面的體道，「我」是否能夠解惑而超越世俗禮教枷鎖？能否恢復本本真真的自然去看待生命本身？如果從這個角度來看待第四次目光投射凝視的「臉孔」，與其說是村夫的面貌，不如說「我」內心的妖魔顯現，但所謂的「妖魔」究竟是指此趟世俗認定的敗德的尋訪之行？抑或內心屈從於世俗羈限而終未開悟得道的「妖魔」？

3. 開顯與封閉：擁有聖靈「臉孔」的村夫，始終以凡軀生存於無可奈何之境，可見聖靈之所以為聖靈乃在於他以本真的態度勇敢面對人世：既對己負責，也對他者負責。對己負責絕非意謂著自己自私自利的活著，對己負責其實也是對他者的負責，自己活得清清明明不亢不卑，不給別人、不給社會留下任何負擔，這基本上已是對他者仁慈的展現；對他者負責，透過臉孔的「面對面」，不應該是為了共識、溝通、一致性，而是要「讓他者仍是他者」、「差異仍然是差異」。³¹一般人提及同理心，大多希望別人與我同理，而即便是我同理於別人，也是「以我為主體」的同理於別人，如此一味求同，不管誰同理於誰，都隱伏著自我膨脹的未爆彈；有鑑於此，佛家講忍辱一定要到「無生法忍」，³²道家講人與萬物的關係也要「以天合天」，³³讓一切如如實實面對、當下承擔，他者與自我俱皆開顯。

〈目孔赤〉中第四次凝視目光交鋒所透顯的，正是列維納斯的「臉孔」要告訴世人的：

31 金惠敏，〈無限的他者——對列維那斯一個核心概念的閱讀〉，《哲學與文化》32卷1期（2005.01），頁129。

32 忍辱波羅蜜為六度波羅蜜之一。所謂「無生法忍」是心中完全沒有「辱」的念頭，忍耐既不為自己，也不為他人，完全是生命真相的如實面對。最重要的是人、我與世界融合為一，其中再無主客對立，也拋除一般世俗所謂的忍耐與辱的觀念。

33 丁孝明，〈《莊子》「以天合天」的美學意涵〉，《正修通識教育學報》11期（2014.06），頁1-17。

用「臉」的概念來表達一種超越「自我主義」的存在性。臉，對於凝視者的自我而言是一種純粹的外在性。「他人之臉」是絕對地顯示於「自我之外」並抵制自我對其進行占有的一種客觀性，他人之臉既不可占有，亦不可被對其凝視的自我所任意建構。因此，對他人之臉的凝視意謂著對他者生存的承認，然而這種承認當然也建立在「我人之臉」同時也被他者所凝視，也就是自我是通過他者之眼的凝視而獲得自我的存在。³⁴

所謂「存在的真相」，³⁵是對存在的承擔；由列維納斯「從存在到存在者」的理路看來，唯有面對具體的他者，從為他人的命運憂慮、害怕讓他人受苦開始。絕對的他者，意謂絕對的尊重，我對他者的責任是無條件的，「我對他者負責而不期待任何互惠，自我生命的意義在於傾聽他者的聲音，肩負對他者的責任」。³⁶自我與他者所構成存在空間，能如實向善向上的產生聯結或意義，謂之「開顯」，反之即是「封閉」。我們由此可以體會到「我」為何如此的迫切想去拜訪那個曾經在生命史上存在的一張臉孔，一張曾經能使生存具有「開顯」意義的「存在真相」：

我給我的良人開了門，我的良人卻已轉身走了。…我因思愛成病。³⁷

《舊約》〈雅各書〉中美麗的少女與良人的寓言，正如「我」與昔日海邊的少女，而當時的錯失良緣，造成此刻如「思愛成病」般的迫切渴盼，如此不可思議的急切，猶如想喚回那曾經可能是生命中具有開顯意義的臉龐。

對比於村夫的自然坦然，「妖魔的臉孔」是映射「我」的生存置於封閉境

34 宋國誠，〈關於臉與列維納斯〉，《破報》320期（來源：http://publish.pots.com.tw/Chinese/currents/2004/07/30/320_3cur）。

35 「存在的真相」是海德格在探究人存在價值或意義時所提出的概念，亦即「本真的存在」。他認為人選擇了我自己而成為真正的自己，他得到「本真的存在」；反之，人不敢也不願面對自我存在是我自己的，從而逃避、接受他人擺佈，於是人失去自己而成為「非本真的存在」。在佛學而言，實相與虛相，也蘊含同樣意義。而列維納斯主張的「存在的真相」迥異於海德格，他的思維起點是從「他者」角度立言；然即便尋求存在真相的方向不同，但「開顯」人與世界的關係與意義則殊途同歸。詳陳榮華、傅佩榮等著，《西洋哲學傳統》（台北：台灣大學出版中心，2006.11），頁196-197。

36 寧東，〈從列維納斯哲學看《受害者》〉，《重慶工商大學學報》社會科學版（2014.12），頁153。

37 這句話出自《舊約》〈雅各書〉第5：6-5：8，轉引自劉文瑾，〈歐洲精神的悲劇與列維那斯的反思〉，《道風：基督教文化評論》33期（2010.07），頁226。

地。而「我」的憤懣與震顫，乃因村夫的凝視逼現了「我」的困頓怯懦——一者，因無法擺脫世俗禮教的框架，而錯失存在可能朝向的開顯之路；二者，所有的開顯之路必須來自「為他者」的承擔，而此承擔必須具備「我」的自發性和意向性，所以不僅不能怯懦與冷漠，更貼切地說是被一種命令式的他人面容之「神顯」所「攫奪」：

與他人相遇即意味著看到他人的脆弱不幸，並接受了來自弱者不可延擱的要求。……我因思愛而成病……這裡的疾病乃是「我」內在的同一性為他者的到來而遭受的創傷。……對於現代人自我中心的牢籠而言，這創傷是出口，也是新生之道。³⁸

做為聖靈隱喻的村夫，四次相遇的啟示，就如行經曠野的耶穌為世人播撒愛的種子與信息；「我」做為自傳體影射的作者自身，透過「臉孔」的啟示而悟得存在的困境或在於冷漠遲疑，以致愛的能力喪失。誠如賴俊雄說：

人活著，頂天立地於世間。我們若不想一生因循從眾、庸庸碌碌、日復一日緊抓著屬於「我」的凌亂欲望，那就應懂得對自己的人生有所期待、有所作為、懂得謙遜學習回應現實的「第三者」與形上的「他者」；懂得開展出潛藏生命內豐富的樣態。³⁹

「妖魔的臉孔」既是作者的自我映射，更是對冷漠的存在予以棒喝的譴責吧！

三、夢、鏡像與歸返——生命存在真理的隱蔽與解蔽

（一）生命的困境與隱蔽——孤獨、疏離與虛無

如果說〈目孔赤〉是透過「臉孔」鋪展求道的歷程，〈環虛〉則透過「夢境」來探索生命存在的困境與自我超越的體悟。這份體悟也展現自我與他者的倫理關懷嗎？

38 劉文瑾，〈歐洲精神的悲劇與列維那斯的反思〉，《道風：基督教文化評論》33期（2010.07），頁227。

39 賴俊雄，〈眾裡尋「他」：列維那斯的倫理洞見〉，《人文與社會科學簡訊》15卷3期（2014.06），頁66。

〈環虛〉一文敘述「我」帶著墓誌銘前往一個偏遠貧窮的漁鎮尋訪墓地，在這段孤獨的探尋中，透過一個奇異的夢境，終至領悟生命存在的意義。這是個「向死存在」的故事，死亡固然是生命的終點，亦屬生命無所逃於天地間的一個環節，但相對於生命存在而言，它永遠是個不可知的巨大黑洞。故事的終點是「我」終於領悟人生實相，並撕毀遺書，「旋繼振臂奮力將紙絮撒向四方」。而所謂領悟人生實相，「圓滿與否」成為故事中一個巨大的呼喊：

我想人生誠然並非圓滿，然一意追求完美圓滿之心不亦是一種圓滿？
（《為何堅持：七等生精選集》，頁341）

「我」是一個對人生充滿疑惑的孤獨者，這個疑惑來自於「人生不圓滿」，但究竟何謂圓滿不圓滿，作者在行文中雖無刻意交代「我」處於何等不堪的處境，但是寫的最多的是「我」的孤獨，而孤獨對「我」而言，竟是真正的「圓滿與澈底」：

我對於「孤獨」確有一種迥異於尋常的虔誠情緒，有人苦心孤詣地贈送我一塊鐫著「耽於孤獨者，非神即獸」的直行小匾，我對於其中戲謔的意味毫不以為意，……（《為何堅持：七等生精選集》，頁331）

在人群中，我感覺不到自己，經常我會遠離塵囂獨行至人跡罕見的山巔，尤其在夜裡，在漫天漫地的漆黑中……擁抱著天地，擁抱著我自己。（《為何堅持：七等生精選集》，頁332）

我想，除卻孤獨世間哪有真正的圓滿與澈底呢？（《為何堅持：七等生精選集》，頁333）

孤獨做為存在哲學的顯題，主要論證來自「人是向死存在」。死是人生必經之路，而且是一條極端孤獨的路，既無法呼朋引伴，亦無法攜伴同行。存在主義以死亡是最大的孤獨，帶領人走向存在孤寂之路。

「我」耽於孤獨，並視孤獨為人所必需且不可免，是因為人與人的疏離帶給「我」巨大的失望。擁抱孤獨是因為除了孤獨，沒有其他的路可走。以愛情

為例：

愛情的最終目的在於結合，但世間並無真正澈底的結合。結合之義，在於免卻孤獨，然則人能夠真正免卻孤獨嗎？（《為何堅持：七等生精選集》，頁333）

人與人甚至人與貓與狗，皆能共處而不必要認同，可是不能認同亦將無法達致最深的溝通，而未有最深的契合，亦無能得到最深的喜悅。（《為何堅持：七等生精選集》，頁333）

「我」對於愛情失望的理由乃在於愛情並不能給予雙方真正的結合，而沒有真正的結合當然也無所謂的認同，更因沒有認同而無法達到最深的溝通與契合；自我與他者如果無法尊重、溝通，將無法達到最深的喜悅。就「我」而言，這是人生的不圓滿之一。選擇孤獨乃成為圓滿的選項，對「我」而言是無奈的反諷。

另一個不圓滿是「虛無」。在邁向死亡之途，所有一切都將趨於毀滅乃至消亡：

如今他已遠離這方土地寄寓於異地，他是否繼續他一貫的尋求呢？或只是在從事一種終致也要被拋棄和遺忘的事物一如過去的足跡呢？現在的我正躺臥在他過往的足跡中，而他所曾在此經驗的一切曾令他痛楚或欣悅的那些深刻感覺都已不復存在，一切有價值或無價值的也都憑空消散，那麼所謂生命的軌轍也只不過是生命一時無意中留下的仍然會消失的物事罷了。（《為何堅持：七等生精選集》，頁334）

做為靈魂的探索者，恆常在思考生命中的孤獨、疏離與虛無，作者在故事中透過一個奇異的夢境，試圖給出解決存在迷津的出路。「我」到底做了什麼夢？夢中的啟示是什麼？孤獨、疏離與虛無是生命的隱蔽，企圖以有限的意識思維來解答人生的無限。人生的答案或許不存在表象或有限的意識之中，夢境往往較能透露出潛意識的趣向。當理性的認知或觀看封閉在有限之中找不到出口，夢境或許是引領人從隱蔽中突圍而出的解蔽良方。

（二）夢、愛欲、鏡像與二元對立

1. 關於「夢」與「潛意識」⁴⁰

20世紀佛洛伊德最大的貢獻乃在於他洞見人類心志內部的不穩定、不統一及互相矛盾，而提出深刻的見解。他認為，人類自我理解的意識只是整體意識的一小部份，作為冰山一角以外的潛意識，才是影響人行為的最大因素。而潛意識極大部份會在夢境出現。

佛洛伊德在《夢的解析》與《自我與本我》中論述他的潛意識理論，當意識闔把意識與潛意識給分離開來，潛意識就被壓抑於心理深層隱密之處，成為人類一切動機和行為的內趨力。所謂的被壓抑又牽涉到「需要」、「需求」與「欲望」三種觀念。拉岡認為：「需要」源自於生命的匱乏，生命最初形式乃是嬰兒向母親索求乳汁得以滿足，這是關乎生存的單純需要；而語言促使「需要」轉變成「需求」，就造成了「需要」與「需求」間的分裂或脫離，因為「需求」是以語言的形式渴望被滿足，但被要求聆聽需求的他人卻是主體無法控制的，於是二者斷裂處便產了「欲望」。無法被滿足的欲望潛入潛意識層，成為驅動人類行為意志的重要關鍵。

佛洛伊德認為夢境是了解潛意識一個很好的媒介，換言之，我們的潛意識通常透過夢來呈現，而夢是通往潛意識的最佳通道。但夢境的顯現與解讀並不是直接的，而是透過兩種方式：一是夢的「凝縮作用（condensation）」，又譯為縮合作用，作為隱喻過程；二是夢的「移置作用（déplacement）」，又譯為移情作用，作為換喻過程。佛氏認為，潛意識是由被壓抑的心理內容所構成，由意識闔阻止具原始衝動的潛意識侵入到意識系統中來，即使有些潛意識內容侵入到意識，也是經過改變了的，這種改變主要是透過凝縮作用與移置作用，例如：夢境便是溜過上述的意識闔系統，又經過了這兩種作用的改變或喬裝而被意識知覺到。從臨床的觀察中，他認為一切心理過程都源於潛意識系統之中。潛意識是心理能量的蓄積器，具有強烈的衝動能量，而潛意識的欲望

40 本節資料引自維基百科及吳文成〈試談拉康的鏡像階段〉，筆者在參考引用時，做了一部份理解後的改寫，如有未竟之處，文責當由筆者自負。阿特拉斯，「人文隨談——愛欲、身體與精神分析」，〈試談拉康的鏡像階段〉（來源：<http://www.atlas-zone.com/think/talk/literaeList 6.htm>）。

是我們生存的核心。由此，他提出了「本我」的概念：「本我」存在於潛意識，本我的慾望服從於快樂原則，它不理解時間性、因果關係與邏輯推理。佛洛伊德區分了本我、自我與超我的差別，其重點在於建立主體對於自我的離異性。⁴¹

總之，潛意識理論的確深化了主體對自身的理解，但往往也容易造成主體對自我認識的異化與「曲折離奇」。潛意識理論提出一套方法去檢視主體性的深層徵兆；但也必須追溯與觀察當事人的實際生活歷程，才能確實增益對於個體主體性的多元理解與探索空間。

2.〈環虛〉之「夢」：愛欲與鏡像

文本中那一場「夢」的場景是荒僻小島，有著一片生機盎然的茂密叢林。穿過樹叢之後，一幕幕人與人、人與獸赤裸激情的性愛畫面，令「我」嘔出穢物幾乎將胃部嘔出底來：

眼前是一團相互蠕動著的裸體軀體，激烈動盪著令人目眩神迷，腿與腿的交易，肉與肉的纏鬥……不同的人，不同的獸，誠然是原始的相處方式，而他們彷彿不感覺彼此之不同，那荒淫離奇的行徑卻洋溢著一種和平寧謐的氣氛。（《為何堅持：七等生精選集》，頁336）

那一幕幕人與獸、人與人交合而令「我」作嘔的畫面，已經是匪夷所思，但更怪異的是「卻洋溢著和平寧謐的氣氛」；激烈而荒淫離奇的性交畫面，卻漾溢著「和平寧謐」，夢中小島究竟是地獄？還是天堂？接下來出現一位美得「幾乎令我不能守身的女子」對「我」施予誘惑，其中的對話耐人尋味：

她以微笑友善的面容看我，並以鼓勵誘導著我，我反問著她：「為何？」「並非如你想像。」她說。那意思似乎是：人或獸，皆是我肉眼

41 佛洛伊德在1923年的《自我與本我》中提出，本我又稱欲望我；自我又稱社會我、現實我；超我乃是道德我。拉岡承繼佛氏之說，在其心理結構上又加入主體的角色。主體是語言學上所有言說的主動因素，也是認知心理境界時的一個主動性視點，在現象學上，主體被理解為意向性。所謂主體對自我的離異性，依筆者理解乃是主體在想像界中，認知本我／自我的差異性，這差異性是不可言說的的心理境況，在主體成長後，想像界（包括當中本我／自我的差異）仍然不會離開主體，而且成為心理結構的一部份。另詳石計生，《社會學》（台北：三民書局，2009.09），頁168-174。

所見，心中所想而已。……「我們只見陰與陽，萬物之根源、宇宙之本來，這裡便是生門。」她又說。「生門？」我仍然疑惑著。「你也許喚做死墓。」她在言說間展臂上前欲擁抱著我來。（《為何堅持：七等生精選集》，頁336-337）

夢境終止於「我」掙脫女子的圍抱而奔向大海，躺臥於沙灘，在靜夜、月色、浪濤中，「我任由這自然包圍著我，並且淹沒著我，而我滿足和安詳地沉睡著，猶如在母親的襁褓中」（《為何堅持：七等生精選集》，頁338）。

不論是佛洛伊德或拉岡，在解夢時都已提到夢境呈現潛意識的方式是透過隱喻與換喻，或稱為縮合作用與移置作用，所以夢境基本上都不會是現實情狀的真實呈現。換言之，夢是以偽裝的方式，來呈現吾人心靈過去在需要與需求斷裂處所潛藏的「欲望」。所以佛洛伊德在《夢的解析》中，建立本我、自我及超我的概念，做為析夢的基本架構：「本我」是潛意識中原本的我，「自我」是現實中被社會化的我，「超我」則是立基於精神道德層面的我；本我也可以說是一種欲力或愛欲，它可以創造也可以毀滅，既是創造之源也是毀滅之路。如果從這個角度來透析〈環虛〉的夢境，這個夢或可視為「我」潛藏於內心不可能也無法實現的、被壓抑的欲望；夢境中人與人、人與獸的交合，或可視為本我最原始最透明的本然面貌，男女雌雄無論人或獸都只是代表陰、陽兩種力量，這激烈的肉體交纏是「本我」原欲最原始無任何矯飾的模樣，正如那位引誘「我」的少女所說「並非如你想像」「我們只見陰與陽，萬物之根源，宇宙之本來」。而這原始的欲望，它可以創造，謂之「生門」，也可以毀滅，謂之「死墓」。然而原始欲力之呈現卻往往只被視為荒淫敗德的「淫」，廖咸浩乃引用拉岡理論予以導正：

要理解寶玉的「淫」，我們必須直指淫的根源，也就是欲望（Desire）誕生之處。用拉岡（Lacan）的理論來說，「欲望」的誕生也就是人之為人的伊始。換言之，人之為人就是因為意識到自己有所「缺憾」（lack）。而所缺者就是那人在最初彷彿曾經有過的物我合一的「神漾」（jouissance）感覺。所以在欲望體制化成為人格的根本之後，

人遂開始以尋回神漾為人生的終極目標。欲望的追求出於一種絕對的（absolute）需要。但同時想像法則（the Imaginary）則會因「誤識」而把欲望的對象誤以為是某個「歷史物件」（objet in history），並因此化絕對「欲望」為歷史「需要」（demand），使人藉著可以替換的歷史物件獲得暫時的滿足。這就是「淫」——也就是「執著」和「陷溺」——的起源：淫是「想像」法則的體現，而且人人有之。⁴²

這裡指稱的「欲望」，相當於生之門——欲望的追求出於一種絕對的需要，就像嬰兒向母親渴求乳汁一樣，不僅是必需，甚且一旦缺乏便無以為生；但是如果透過鏡像的想像法則「誤識」，把歷史物件拿來替代欲望對象而獲得滿足，而當這個補償性的代替品發展為戀物式的愛好，乃至沉淪陷溺其中，這才是「淫」的來源，也就是相當於死之墓。生之門與死之墓，其實是欲望的一體兩面，若以生之門的角度看待「淫」，並同情地理解那是人性最原始之根源，就不會一味視之為荒淫敗德；也正因為認清它的本質，進一步了解執著與陷溺所形成的淫才是真正的荒淫敗德，人才能夠掙脫而出。

就人類本然的需要而言，愛欲是基本匱乏所需，沒有善惡之分，只是當需要透過語言轉成需求時，才有所謂的欲望不足。所以如果站在社會化的自我立場，或是在人類語言所建立的道德框架的超我來看，文本中的夢境畫面當然是令人作嘔的荒淫敗德；但如果回歸本我的立場來看，「和平寧謐的氣氛」才是本然應屬的情狀。

依照拉岡的鏡像理論，⁴³自我的形成過程是透過鏡子的映射，鏡子不必然是真實的鏡子，也許是別人的目光、父母的期望、同儕的壓力……。總之，人們透過鏡子所塑造的我，其實只是一個社會化的假我，這個假我依循社會規範、道德禮教及層層框架生活，可是屬於人類原始的本我卻時時刻刻在潛藏的意識中，排除語言的運作，或透過夢或透過下意識的行為向我人召喚內心的渴望，當這些渴望獲得合理的宣洩後，內心才能趨於寧靜。

42 轉引自余德慧，《詮釋現象心理學》（台北：心靈工坊文化事業公司，2001.05），頁99。

43 鏡像認同的弔詭即在於「自我就是他者」，嬰孩將自我認同為一個對象或異己，這個過程是建立在一個錯誤認知的基礎上。鏡像階段是嬰兒生活史的關鍵時期與重要轉折，這是每個人自我認同初步形成的時期，其重要性在於揭示了：自我就是他者，是一個想像的、期望的、異化的、扭曲的與被誤認了

3. 超脫二元對立的迷象

〈環虛〉透過夢境，讓「我」從對欲望執迷中，驀地清醒甦活，直面真實的生命困境。形成困境之因只是看似絕對對立，實則一方是詰問「那令我不能守身的美麗超凡少女竟也是一個敗德的喻象」，另一方是「那荒島卻有一種寧靜圓滿之感覺，有如世外桃源」，兩者都是沙洲的實相，都是欲望的源頭，既可以是荒淫敗德，也可以是寧靜圓滿——「使困頓成為困頓」的是無法跳脫出這二元對立，本我與自我因而相互衝突，互相指責。余德慧指出：

人在一開始就不願意直接讓原初的東西現身，而總是用另一個東西現身來展示早就預先存在的東西，也就是在我們看到的現身者背後，其實有一個未現身的、早就在的東西托住現身者，從來沒有一個東西的現身是單獨的現身，絕對早就存在一個前行者。可是我們不認這個前行者，如此一來就根本誤認了原本的東西。淫是情欲自身，人卻把它看做一個道德的違背，是不應為的，卻沒有發現淫早就做為欲望的前行者而存在。⁴⁴

「在夢境中，我逃離了樹林、選擇了海洋，應是被迫而出於無奈，又何以當時在恐懼中卻能懷抱恩情而安詳睡去？」「死之墓、生之門，來處即是歸處」，超越一連串的疑惑、徬徨、掙扎、痛苦，當生命超脫一切二元對立的迷象之後，來處即是歸處，歸處即是來處，終致本我與自我、我與我的靈魂相惜地抱頭痛哭：

時間已然停頓，淚與哭成為空間裡的唯一存在，這盡情的悲哭，竟成為我一生中唯一經驗到的一次澈底。淚水沖刷著靈魂，滌清了我的心。我悠忽自遙遠的彼端渡回到現實情境；低黯的情緒已經宣洩，平靜了的心一片空明。（《為何堅持：七等生精選集》，頁341）

的對象。詳參蔣興儀，〈源自於想像性同化的「自我」形塑過程：拉崗「鏡子階段」理論之分析〉，《新竹師院學報》18期（2004.06），頁229-258；另外可詳參蕭坤風，〈內我與昇華：以拉康的理論簡析貝律曼的《致敬》與《夢歌》〉，《中外文學》20卷9期（1992.02），頁103-107。

44 余德慧，《詮釋現象心理學》，頁100。

這澈底的痛哭，將生命深處潛在意識層下的委屈盡情宣洩，踏踏實實地安頓了身心。透過夢境所隱喻的怪異景象將人因存在的疏離孤獨漂泊而導致的虛無空茫，一掃盡淨，誠如20世紀的精神分析大師羅洛·梅所言：

愛的反面不是恨，而是冷漠。意志的反面亦非優柔寡斷，而是不願涉入重大事件，對此漠不關心、保持距離。⁴⁵

冷漠與漠不關心，意味著人封鎖了與世界的關聯，而封鎖意謂關閉，意謂著自我對他者不再敞開，不再有任何牽繫；當人與世界呈現「不開顯」的格局，傷廢與暴力自然泉湧，以致陷入自我與他者斷裂的困境：

愛與意志發生失調的主要症狀，便是我們和這個世界相互影響的通道被阻塞。……久而久之，當冷漠或是無憐憫之心成為慣常的反應後，隨之而來的便是感情的萎縮。⁴⁶

幸而〈環虛〉藉由夢境體會的欲望魔性，既可以毀滅，也可以創生。文中的「我」一路迷惑於人與人的無法深契、人與天地萬物的疏離感、人無法在存在中真正體會深沉的喜悅……，這種種「為吾有身」的苦惱封閉，終能於夢境後得一大釋放。無論取徑拉岡的鏡像理論、或佛氏夢的析解，〈環虛〉中的「夢」與「需要、需求及欲望」之夾纏息息相關，也與「本我、自我及超我」所關涉的真實、想像與象徵無可分離，凡此都可以進一步探討統攝為自我與他者的課題。

（三）無意識主體的「自我與他者」——主體去執的解蔽與開顯

如果第七識的意念可形成心智自我，那麼，第八識的阿賴耶識即稱為宇宙意識；宇宙意識也稱為潛意識，它潛藏於人類意識的最底層，並供應前六識與第七識。宇宙意識的體驗會有一種煩惱盡失的舒適感，對某人的愛憎完全消

45 Rollo May（羅洛·梅）著，彭仁郁譯，《愛與意志》（台北：立緒文化事業公司，2010.03），頁24。

46 同註45，頁25。

失，一束龐大的虛空自心底升起，看見整個世界一片安詳快樂。⁴⁷

抹除心智自我，所謂宇宙意識的神性或稱為超我才會顯現。我們以十字型的圓形架構圖做為模型（圖1），⁴⁸則人類心智自我的發展在圖式的右側，是屬於「從無到有」的歷程；宇宙意識則在圖式的左側，是屬於「從有返無」的歷程（圖2）。老子採用「無為」，莊子採用「逍遙無待」，乃至古今中外的所有聖哲的修鍊工夫歷程，都不斷地要從右側進入左側（圖3），亦即「從

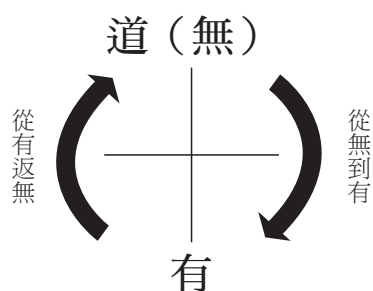


圖1 十字型圓形架構圖

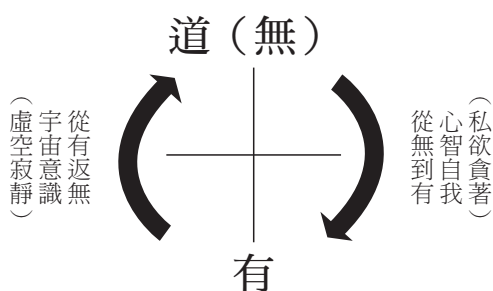


圖2 心智自我與宇宙意識圖



圖3 道家修養工夫圖

47 余德慧，《生死學十四講》（台北：心靈工坊文化事業公司，2003.01），頁181。

48 人類的「心智自我」的發展，依《老子》之意，是一種從無到有、從簡單到繁複、從赤子般的純淨無我到機關算盡私欲貪著的歷程，如果依此歷程無止盡的追索，將發展至「物壯則老」的毀壞結果。所以整部《老子》的思想，依著春夏秋冬、日出日落、陰晴圓缺的宇宙律動，提出「反者道之動」思想，認為「從無到有」的心智發展固然是人類文明進化的動力，但如果欠缺「從有返無」、歸返於自然無為的歷程，便違反自然運轉的律則。詳參拙著，〈歸返之道：創意茶席的精神內涵與茶道美學之建構〉（苗栗：亞太創意技術學院茶陶創意研究所碩士論文，2015），頁12-45。

無到有」（右側）進入「從有返無」（左側），「從無到有」是人類心智的自然發展，「從有返無」則是抹除心智自我而返回虛空寂靜、無為清淨的宇宙意識。值得一提的是，歸返左側時並不意謂著永遠停留於左側，根據老子「反者道之動」原理，歸返是道體運動必然的方式，歸返於道之後再次重返右側是宇宙生生不息的必然途徑。所以當意識從潛意識（宇宙意識）再度返回心智自我，會在心智自我中留下一個宇宙意識的經驗或體驗，吾人可稱之為宗教體驗或冥契體驗，⁴⁹這是每一個修行者、宗教家或藝術家都努力追尋的成長體驗。⁵⁰

心智自我是人類成長必然的形塑過程，但鏡像理論告訴我們：在自我認同形塑的過程中產生的「自我就是他者」，乃是一個透過想像的期望所異化而扭曲的結果。當自我就是他者的幻影殘像不斷形成並建構為自己時，主體自我就會不斷膨脹、扭曲、封限、關閉，並形成無法突破的莫比帶，⁵¹不斷將他者也視為自我，進行一種同一及認同。

所有的愛欲（甚且是性欲）其實都是欲的一部份，是人的身體能夠興起「知覺運動」的重要驅力，也是邁向有意義生命的重要基石，但如果不能了解欲望的結構，將使形塑自我過程產生嚴重的隱蔽，障礙生命可能發展的所有向度。沈清松指出，欲望可分為三種類型，「能欲」是能欲望的欲望，「可欲」是可欲望的欲望，它們都屬中性、無私、本能的，但當它們定著於某一對象

49 關於冥契體驗，詳賴錫三，〈當代學者對《老子》形上學詮釋的評論與重塑——朝向存有論、美學、神話學、冥契主義的四重道路〉，《清華學報》新38卷1期（2008.03），頁35-83；賴錫三，〈神話、變形、冥契、隱喻——老莊的肉身之道與隱喻之道〉，《台大中文學報》33期（2010.12），頁1-44；賴錫三，〈道家的自然體驗與冥契主義——神秘、悖論、自然、倫理〉，《台大文史哲學報》74期（2011.5），頁1-49。

50 杜布菲（Jean Dubuffet，1901-1985，法國畫家）臨終之言：我之所以要畫這些畫，正是要訓練我自己的心靈，去處理那真正有能力使自體從事創造的存在。這種真實創造的心靈，它必是一多元性、多層次之創造的呈現者、學習者。甚至當其從事創作時更是自由自在無所牽掛，盡情躍動般地使一切發生，一如那真正的潛在者，要醒要睡，任情自然。詳史作樞，《讀老子：筆記62則》（台北：典藏文化出版公司，2014.04），頁113。

51 莫比帶是拓樸學之中的典例，由一帶狀的長條矩形所構成的三維造型。把這條長帶子的A端給固定住，而B端經過一次的扭轉後繞回來與A端接合，形成一個封閉的曲線迴圈。就莫比帶上的任何一個定點來看，它都有著明確的正反或內外之分，但是沿著莫比帶繞過一遍就會發現，原本可區分清楚的正反內外反而是連在一起的。拉岡運用莫比帶來談論心理分析的各種二元對立，如內在／外在、愛／恨、符指／意指、真理／表象等，表明這些呈現雖為澈底的二元結構，實際上乃是彼此交連且無法區分的。詳參蔣興儀，〈源自於想像性同化的「自我」形塑過程：拉岡「鏡子階段」理論之分析〉，《新竹師院學報》18期（2004.06），頁250，註26。

時，就變成「所欲」了。「所欲」驅動自我在努力獲取該對象，甚至在享用該對象時，主體將傾向自我封閉，變成為己、自私。自我與他者的倫理關懷一旦斷裂，傷廢與暴力便由之而生。⁵²

當代在討論同一性與差異性的課題上，承繼拉岡的紀傑克在「無意識主體」的理論⁵³上更進一層探討自我與他者複雜的倫理關係。蔣興儀指出：

就主體與他人的關係而言，由於對差異的盲目，造成不容他人的悲慘後果，這主要是因為「不容他人和我之間的差異」。為了扭轉此一盲目，當今社會必須訴求的是「要接受他人和我之間的差異」，亦即，我必須開放向他人，向他人開放即是向差異開放。⁵⁴

但問題是：如此開放如果只是維持自己的同一性，也維持他人的同一性，那麼兩個同一性分別形成單子結構，仍舊是互不往來的封閉狀態。紀傑克因之提出大他者與小他者論點，小他者猶如我的鏡像與分身，我只是用理解我自身的方式來理解他，以自戀的方式來認識他；而大他者對我而言卻是完全陌生與異質的。在這個論點上，紀傑克主張「他者是主體」，又進一步強調「主體是異質」的：

當我和在那邊的大他者遭逢之時，由於我無法認識與掌握到他，他澈底的他者性便引發我進入到我自己這邊的他者性當中，使我無法認識與掌握到我自身，無法完成透明且確定的自我意識。一旦我無法認識與掌握到我自身時，我的存在便失去了實體的中心，這即是拉岡的無意識主體。……與大他者的遭逢，是一段倫理關係的展現，使得主體因為向差異開放而激進的敞開自身，亦即，大他者為主體帶來了的他者性，打開了內在的差異空間，把主體帶離到其自身之外。簡言之，他者性：在我

52 沈清松，〈解構建構與重生：從身體中的欲望談起〉，《中華團體心理治療》21卷1期（2015.03），頁3-28。

53 無意識主體或稱主體的顛覆，是指主體向差異性開放而激進地敞開自身。詳蔣興儀，〈在「他人之主體性」之中的「主體之它者性」〉，《應用心理研究》32期，頁32。

54 同註53，頁31。

之中，讓我出離我自身之外的「存在之匱乏」。⁵⁵

這段極精采又簡潔的論述，展現唯有肯認「他者是異質的主體」，才能真正的敞開自己。所謂真正的敞開自己，也如同馮朝霖所說的「主體的去執」：

「去執」相對於「固著」，後者的意涵在於主體對某個形上學支撐的依附，即無法捨離對於同一性的留戀。「去執」則強調主體去除掉其自身主體之中心，他從此一中心漂流開來，走出自身且遠離自身，這種走出並不是物理空間的距離拉遠，而是當下就從自身之中打開一段距離、打開一個差異的空間。⁵⁶

再回到〈環虛〉中夢境那句「並非如你想像」，其中隱含作者欲表露「去執」或乃是走向敞開自我的解蔽之路。「人生並無完美圓滿」，這是凡軀落實於人間的真正如實面對，姑且「把一意追求完美圓滿之心」也視為另一種完美與圓滿吧！故事終止於掙脫束縛後的坦然舒暢，並投身於更遙遠遼闊的人生未知之途：

那久來的無形壓力與束縛已在此刻解除，我旋繼振臂奮力將紙絮撒向四方，對那迷幻的沙洲注視最後一眼，再遙望那相連接——的海與天，我毫不猶豫地轉身離開了。（《為何堅持：七等生精選集》，頁341）

四、結論：「存在與超存在」／生命二元性的回歸——本來面目、找到真正的我

真實的存在，超越概念化和語言化的活動。在超越概念、語言，真我才能如實展現本真的面貌。事實上，人生的旅途總是不斷地與這些無形有形的框架搏鬥，概念、語言原是形塑存在與建構自我最便捷的工具，但弔詭的是人間所

55 同註53，頁32。

56 同註53，頁33。

有自私、貪婪、侵略、自戀卻由此而生，從而可能陷落最大的困境——自我的錯誤扭曲，掩蓋了真我的真實存在。「自我擺蕩於疏離／統合、差異／同一等雙向的交換與交錯之中，因此自我同一性的同化狀態同時也是一種侵略的封閉狀態，將二元對立封閉其中，形成如莫比帶般的內外交織，造成無窮的惡性循環」，⁵⁷「自戀」只愛自己，「侵略」是不愛他人，兩者都是只有自我，沒有他者。「自我與他者」永遠是人與人的社會最重要的倫理關係，本文嘗試以列維納斯的「絕對他者」、拉岡的「鏡像理論」與〈目孔赤〉及〈環虛〉對話，或許提供一條如實的方法論。

在〈目孔赤〉中，作者一再讚嘆的村夫乃在於其臉孔形貌透顯的「如如實實的自然本性」，這自然本性正如《六祖壇經》中所揭示的本來面目。本來面目，意指超越善與惡的本真性存在。面貌是赤裸的，不被符號所遮蔽，不藉由寓言隱喻表明。面貌就是面面相視，⁵⁸不再冷漠，直下承擔，一如莊子所說：相視而笑，莫逆於心。於是，自我與他者之隔閡泯然化於無形。

〈環虛〉乃作者透過夢境，揭露自我形構與欲望、本我之扭曲衝突所陷溺的困境，繼而藉由夢境「生門死墓」的寓言棒喝，在轉身、離開，反思、開悟後再度投入遙遠漫長的人生旅途。事實上，人生並無確切的答案，人生也無必然預期的結果，所有的「不測」在在顯示：人性最可貴的乃是擁有不斷開顯意義的海闊天空的胸襟。

藉由這兩篇作者的關門之作，實則啟示了多重面向，而本文將論旨聚焦於「自我與他者」的倫理關懷，一者是呼應作者自我探尋、苦心孤詣、跋涉千山萬水不斷追問的「真實存在」；二者，從字裡行間所領略透顯的冷漠、疏離、孤獨、蒼涼、漂泊與虛無，必須回歸「自我與他者」的倫理關懷。這或許也是隱藏在「個人主義」「一意孤行」身影下的作家，⁵⁹真正想對人間世事表達的悲憫情懷。最後容許筆者跳脫這兩篇文本，以作者在《耶穌的藝術》裡一段動

57 蔣興儀，〈源自於想像性同化的「自我」形塑過程：拉岡「鏡子階段」理論之分析〉，《新竹師院學報》18期，頁231。

58 林鎮國，〈空性與暴力：龍樹、德里達與列維納斯不期而遇的交談〉，《法鼓人文學報》2（2005.12），頁110。

59 劉懷拙，〈個人主義的前瞻者——給勇於自我的年輕人及敬愛的七等生〉，七等生著，張恆豪主編，《為何堅持：七等生精選集》，頁392-405。

人的話語做為總結：

我活著只有一條天律，勤勞工作和保持自身的健康，時時具有清明的理智，而不被幻象所迷惑，而能聚精會神來追求真理。⁶⁰



60 七等生，《耶穌的藝術》（台北：洪範書店，1979.04），頁180。

參考資料

一、專書

- 七等生，《耶穌的藝術》（台北：洪範書店，1979.04）。
- ，《散步去黑橋》（台北：遠景出版社，1978.09）。
- 七等生著，張恆豪主編，《為何堅持：七等生精選集》（新北：遠景出版事業公司，2012.08）。
- 史作檉，《讀老子：筆記62則》（台北：典藏文化出版公司，2014.04）。
- 石計生，《社會學》（台北：三民書局，2009.09）。
- 西恩·漢德著，王嘉軍譯，《導讀列維納斯》（中國四川：重慶大學出版社，2014.09）。
- 余德慧，《生死學十四講》（台北：心靈工坊文化事業公司，2003.01）。
- ，《詮釋現象心理學》（台北：心靈工坊文化事業公司，2001.05）。
- 孫小玲，《從絕對自我到絕對他者：胡塞爾到列維納斯哲學中的主體際性問題》（中國上海：人民出版社，2009.03）。
- 馬森編，《七十三年短篇小說選》（台北：爾雅出版社，1985.04）。
- 陳榮華、傅佩榮等著，《西洋哲學傳統》（台北：台灣大學出版中心，2006.11）。
- 傅佩榮，《一本就通：西方哲學史》（台北：聯經出版事業公司，2011.04）。
- 蕭義玲，《七等生及其作品詮釋：藝術·家園·自我認同》（台北：里仁書局，2010.11）。
- 蕭義玲編選，《台灣當代作家研究資料彙編47 七等生》（台南：國立台灣文學館，2013.12）。
- 賴俊雄，《回應他者——列維納斯再探》（台北：書林出版公司，2014.08）。
- Rollo May（羅洛·梅）著，彭仁郁譯，《愛與意志》（台北：立緒文化事業公司，2001.03）。

二、論文

（一）期刊論文

- 丁孝明，〈《莊子》「以天合天」的美學意涵〉，《正修通識教育學報》11期（2014.06），頁1-17。
- 沈清松，〈解構建構與重生：從身體中的欲望談起〉，《中華團體心理治療》21卷1

- 期（2015.03），頁3-28。
- 林鎮國，〈空性與暴力：龍樹、德里達與列維納斯不期而遇的交談〉，《法鼓人文學報》2期（2005.12），頁110。
- 金惠敏，〈無限的他者——對列維那斯一個核心概念的閱讀〉，《哲學與文化》32卷1期（2005.01），頁129-144。
- 馬森，〈七等生的「環虛」〉，《新書月刊》18期（1985.03），頁43。
- 陳榮華，〈海德格與高達美的時間概念〉，《國立臺灣大學哲學論評》28期（2004.10），頁24-28。
- 曾昭旭，〈愛情學之本體論與工夫論——再論心性學與愛情學〉，《淡江中文學報》14期（2006.06），頁1-14。
- 楊婉儀，〈以「在同一當中的大寫他者」論萊維納斯的責任與倫理意涵〉，《東吳哲學學報》26期（2012.08），頁109-136。
- ，〈生存與超越——對萊維納斯哲學中倫理意義的反思〉，《東海大學文學院學報》50卷（2009.07），頁155-168。
- 寧東，〈從列維納斯哲學看《受害者》〉，《重慶工商大學學報》社會科學版，（2014.12），頁153。
- 廖淑芳，〈七等生作品中的個人觀、群體觀及其形成過程〉，《文學台灣》3期（1992.06），頁168-169。
- 劉文瑾，〈歐洲精神的悲劇與列維那斯的反思〉，《道風：基督教文化評論》33期（2010.07），頁226、227。
- 劉振琪，〈七等生〈我愛黑眼珠〉的接受美學分析〉，《東海大學圖書館館訊》86期（2008.11），頁40-52。
- 蔣興儀，〈在「他人之主體性」之中的「主體之它者性」〉，《應用心理研究》32期（2006.11），頁29-33。
- ，〈源自於想像性同化的「自我」形塑過程：拉崗「鏡子階段」理論之分析〉，《新竹師院學報》18期（2004.06），頁229-258。
- 蕭坤風，〈內我與昇華：以拉康的理論簡析貝律曼的《致敬》與《夢歌》〉，《中外文學》20卷9期（1992.02），頁103-107。
- 賴俊雄，〈眾裡尋「他」：列維納斯的倫理洞見〉，《人文與社會科學簡訊》15卷3期（2014.06），頁66。
- 賴錫三，〈神話、變形、冥契、隱喻——老莊的肉身之道與隱喻之道〉，《台大中文