

艱難的自由：列維納斯的倫理哲學 及小川樂的《歐巴桑》¹

陳慧琴

Intergrams 11.2(2011):

<http://benz.nchu.edu.tw/~intergrams/intergrams/112/112-chc.pdf>

ISSN: 1683-4186

摘要

本文以列維納斯的思想為主軸討論日裔加拿大作家小川樂的《歐巴桑》，並主張主角娜歐密找尋母親的愛及追求「自由」的過程回應了來自無限「他者」倫理的呼喚。本文首先討論列氏的倫理哲學，並解釋何謂艱難的自由，再將其以形而上倫理的論述藉由「第三者」(the third party)、「陌生人」(the stranger)、以及「受害者」(the persecuted) 觀念延伸至政治面來探討其思想如何應用於族裔小說的閱讀。接著文章將討論《歐巴桑》的娜歐蜜如何透過「感性」(sensibility) 以及回應他者超越現有的創傷及發言策略，並以列氏的「已說」(the said) 及來自「未說」(the unsaid) 的倫理「言說」(the saying)，討論娜歐蜜的文體及意識流為何是一種倫理「言說」。此感性及倫理語言為艱難的政治議題帶來自由的可能性。藉由本文筆者盼能補充列維納斯尚未深度探討的族裔以及社群倫理，並探討為何列氏的倫理及自由觀必須是「艱難的」。

關鍵字：列維納斯，倫理，自由，族裔小說，《歐巴桑》

在全球化及同化霸權不斷強大、日甚一日的今天，重新探討「自由」的涵義無疑已是當今核心的議題之一。本文以二十世紀主要思想家列維納斯(Emmanuel Levinas)的倫理哲學為出發點，嘗試定義並詮釋當代的自由觀。列維納斯是近年來被熱烈討論的法國哲學家。其思想的重要性，不僅僅是因為他與現象學運動的親緣性，更是因為他一種扭轉西方哲學傳統的原創觀點：「倫理學做為第一哲學」(ethics as first philosophy)的主張。列氏的思想建立於「倫理」及「他者」的基礎，並強調自我對「他者」永恆無盡的責任。列維納斯所關心並重視的倫理是倫理哲學中最根本、即倫理的本質。在列氏思想中，倫理學是先驗性的第一哲學，先於本體論。列維納斯的「他者」為導向的倫理學也為當代哲學注入新血，其思想重新詮釋自我及「他者」的對話關係：讓兩者互動的方向不再是由「自我」霸權到被化約甚至併吞的「他者」，而是由「他者」出發呼喚「自我」的倫理回應。如此自我與「他者」關係的建立不在於取得共識或同化他者，而在於讓「他者」保持其自身完整的前提下，與他者「面對面」，回應「他者」對自我無盡責任的要求。

在這以「他者」為優先順序的倫理哲學中，列維納斯的自由觀是一種「艱難的自由」(difficult freedom)。自由是艱難的，因為建立在「他者」的自由觀並非隨心所欲或沒有限制的，也絕非西方哲學傳統追求的心靈解脫或自我實現。列氏認為傳統西方哲學認知中的自由是自私唯我的(solipsistic)，在「認識自己」(know thyself)的核心觀念引領之下，西方哲學家在自家的文明中「發現」了全世界，但他們在追尋自由的過程中卻化約「他者」並將其與西方世界總體化「同一」(the Same)。在此化約過程主體像吸收養分一般併吞「他者」來滿足自我需求。

因此列維納斯的自由可謂「他者」的自由，因為主體必須尊重「他者」的優先權並首先確定「他者」的自由才能使自己獲得自由。正如倫理學為第一哲學，「他者」先於主體。列維納斯認為自我只有藉於恢復「他者」應有的優先地位，自我才會獲得自由。因此列氏思想中的自由及倫理可視為一體：自由並非唯我的喜樂經驗，而是一種運動(movement)，一種從自我移出、邁向並面對「他者」的決心及舉動(Freedom 10)。易言之，自由應建立在回應「他者」的要求並對「他者」完全負責的決心。此決心的艱難在於，倫理回應不但要求主體質疑以自我為中心的享樂，對於「他者」的呼喚採取歡迎的態度，提供熱情的款待(hospitality)，更要是無條件的奉獻及犧牲，讓自己成為此不平等關係中的「戰俘」(hostage)，屈服於「他者」對自我負起無限責任的命令。

要深入了解列氏有別於西方傳統思想的自由觀，我們可以由他的著作《艱難的自由：評論猶太教》(Difficult Freedom: Essays on Judaism)開始。這本論文集不僅是列維納斯針對猶太教的研讀心得，更是了解列維納斯生平及其思想的重要文獻。列維納斯在此書末尾一篇名為〈署名〉(“Signature”)的五頁短文中，以自傳方式列舉他生命中重要的人事物，並將他被猶太集中營回憶所支配及干擾的自傳敘述，比喻成一份支離破碎的清單(Freedom 291)。由此我們看到列氏的生平如同一本爭取自由的奮鬥史，他的經驗讓我們看到自由非關個人主義或擺脫限

制，而是接受「他者」的干擾束縛，與之面對面，並回應「他者」之倫理呼喚。該書最終篇章談及了「大屠殺時受難的同胞」，而他自身則是這些同胞的守護者(I am my brother's keeper)，因此列維納斯的主體性可謂是他對他弟兄的守護過程中獲得生成。《艱難的自由：評論猶太教》這本書也讓我們看到列維納斯的倫理觀雖然源於形而上「他者」概念，也有其形而下、為自我周遭的他人爭取正義的面向。

本文以列維納斯的思想為主軸閱讀日裔加拿大作家小川樂(Joy Kogawa) 作品《歐巴桑》(Obasan) 中所討論的自由觀及倫理言說。²《歐巴桑》為加拿大經典作品，其相關評論作品不計其數且涉及後現代多元文化中的各種議題：從檢視《歐巴桑》為控訴官方論述之總體性霸權的「另類歷史」(Amoko 49、Quimby 271、Snelling 32)，族群議題探索傷痛記憶及分裂認同 (Goldman 371、Gottlieb 38-39、Lai “Past” 119-21、McGonegal 56、Phu 134-5、Zwicker 170)，以及後現代思潮審視多元文化主義、生態觀及政治意識(Cook 54、Lane 109-10、Lousley 86-88、Zwicker 150-152)。除了族群議題，《歐巴桑》的文獻也論及其他領域：如宗教研究學者認為主角的敘述批判基督教與官方霸權結合，讓身為基督徒的伯父母對官方的欺壓溫順屈服 (Harrison 160)；心理分析及女性議題學者從多元角度檢視書中母親那「不在場」卻極具受難及安慰者的角色 (Cook 87-9、Gottlieb 47、Kruk 86、Potter 137-8、Ueki 79)、母親沉默中其無所不在的愛(Cheong 157、Gottlieb 47-49、Kruk 87-88)、以及文本中以隱喻顛覆傳統讓女性發聲的策略(Lane 132-3、Morris 37)。

即使相關文獻不勝枚舉，筆者期待聚焦在此文本中主角與「他者」的關係及其追求「自由語言」(“the speech that frees”)的過程，獲得新的視角及啟示。本文將首先討論列維納斯自由觀背後的倫理哲學及《歐巴桑》中的正義自由觀，接著以「第三者」(the third party)、「陌生人」(the stranger)、以及「受害者」(the persecuted)概念為出發點連結倫理學以及族裔小說的閱讀。本文也將導入列維納斯倫理觀中的「暴力」並建議娜歐蜜的「用心」(attentive) 款待「他者」讓她克服創傷及找到發言的勇氣。接著我將以列維納斯的「已說」(the Said)及來自「未說」(the Unsaid) 的倫理「言說」(Saying)等概念討論娜歐蜜對於「已說」語言的質疑，並說明娜歐蜜的如詩般的文體及意識流是一種讓她終究獲得自由的倫理「言說」。最後本文將探討為何列維納斯的倫理及自由觀必須是「艱難的」，進而解釋其以猶太教為靈感重新詮釋的「救世主義」：亦即，自由是艱難的，縱使救世主永遠不在場，唯有積極回應其無盡之召喚，方能為我們帶來希望及自由。

一、列維納斯的「他者」倫理

倫理學 (ethics) 在西方傳統是哲學的分支學科之一，研究有關自我如何與他人相處，因其對道德是非對錯的研究，也被稱為道德學。列維納斯的倫理觀有別於西方傳統，其批判始於傳統人文科學的分類基準，他視倫理為第一哲學，並

認為思想界將倫理納入哲學的分支反映了主體以自我為中心的傲慢，以及對「他者」的漠視因而加諸的暴力。「他者」是列氏思想的核心，他認為人類意識源自此「他者」與自我的關係，此關係先於主體而且奠定了主體意識的基礎。列維納斯思想中的「他者」有兩個面向：他者是一種抽象、形而上的存有，擁有「無限性」(infinity)及「超越性」(transcendence)等特性；他者也是如孤兒、寡婦、陌生人等，為一種困苦無依他者臉龐的具體呈現。他者不在傳統形而上學所設定的主體與客體、本質與現象的二元對立框架之內，也無法安頓於任何既成的理序當中，因此他不是理性或傳統的認識論可以定義的客體。他者形而上的特性也絕非宗教學的上帝，尤其不是基督教唯一、排他性的上帝，其具體面向的呈現也不受限於任何社會階級、國族或宗教。雖然「他者」的他異性是無法被主體完全理解，從列維納斯的書寫中我們可以知道「他者」是如寡婦、孤兒、陌生人般的貧苦匱乏，卻也是致高(Most-high)及至善者(Goodness)，它的困窘吸引了自我的注意，其向善的面向卻也命令我，賦予我道德意識以及無限倫理責任(列氏倫理的形而下面向將稍後說明)。

為了說明「他者」如何先於自我，並開啓我的道德意識，列維納斯從笛卡兒思想找到一種可以轉變傳統思維的啓發。首先，列氏清楚指出，「他者」的經驗先於自我的任何客觀經驗：

客觀經驗預先設定的基礎是「他者」的經驗。這是所有經驗中最出類拔萃的。如同「無限」的概念超越笛卡兒思想、「他者」也遠超過自我所認知的力量及自由。「他者」與自我的不均衡精確地說就是道德意識。道德意識並非價值經驗，而是通往外在存有的入口：這外在存有，以最完美的姿態呈現，就是「他者」。(Freedom 293)

列維納斯挪用笛卡兒的無限觀念來說明自我與「他者」是一種「不均衡」的關係。笛卡兒認為，無限的概念並不是客體，因此個人的沉思並非對此觀念的侵犯。同樣地，這外在的「他者」是自我客觀經驗的基礎，主體道德意識的源頭，但是自我對「他者」的感知以及回應不等同對「他者」的吸收同化，因為有限主體無法理解，更不用說簡約，無限。

如是，自我如何感知「他者」的存在呢？列維納斯認為「感性」(sensibility)可被視為主體的源頭，比意識更深入且原始的底層。列維納斯認為這種自我滿足的享受是一種天真幸福的「動物性的滿足」，主體就是在感性的享受中被個體化(Totality 149)。亦即，當主體透過「感性」享受原始感官的喜樂滿足時，主體也由此「感性」開始發展出種種特性。如柯恩(Richard Cohen)定義，「感性」可說是「所有感覺中共有的感知力」(“the very sensing of sensations”)(xiv)。在此深層「感性」之處，「他者」的呼喚也深刻地被感知，導致自我在享樂時作痛，注意到「他者」的存在並受其吸引。「感性」提供自我一個接觸「他者」的入口，帶動了自我對「他者」形而上的慾望(desire)，如此先驗的慾望，因「他者」的至

善及其無盡外在性，雖然無法被滿足，卻也開始主體對唯我論存有的質疑，同時也啓發了主體內在向善的道德性 (*Totality* 50)。針對主體對「同一」的質疑，列維納斯做了以下說明：

對「同一」的質疑(而這種質疑在「同一」自發的唯我性當中是不可能發生的)來自於他者。我們稱這種在他者面前主體自發的質疑為倫理。他者的特異性—他的無法被化約為「我」、我的思想及我的財產—正是主體自發性的質疑其為倫理的結果。形而上學、超越、來自「同一」及「我」對他者的歡迎，這就是他者質疑「同一」的具體結果；換言之，這種倫理哲學讓我們獲得知識中關鍵性的本質。(*Totality* 43)

列維納斯認為「他者」打破了封閉的「同一」，開啓了倫理的可能。主體選擇朝向「他者」而去，張開雙手，打開家門歡迎「他者」，並藉由「款待」與無限(infinity)做面對面的接觸(*Totality* 27)。這種「款待」是一種施予，也是對「他者」的責任，而「他者」賦予我的無限的責任，是一種永遠開放、不直問的接待。

因為他的人生經驗，列維納斯主張的自由不以個人為主，他的自由建立在以「他者」為方向(orientation)以及為「他者」負責的態度。而這樣的信念並非建立在「總體化」的同一，而是以讓他者保持原貌及歡迎款待為基礎(*Totality* 40)。體會到了「他者」，自我才可以邁向自由之路。因此，列氏的自由是艱難的，不受限制的個人主義，而是建立在「他者」與自我的關係，主體因為回應「他者」無限責任的要求而獲得自由。

二、小川樂《歐巴桑》中的正義自由觀

在那草地下是說話的夢而那夢境下是有知覺的海。自由的語言來自那羊膜的深處。我聽到它說，接待那聲音的方法就是擁抱它的不在場。
(《歐巴桑》題詞)

《歐巴桑》是加拿大文學典律中少數由弱勢族群所撰寫的著作，而其在加國文壇的地位卻不容忽視：它不僅是加拿大中學生的教材，其中章節也曾在加國政府對二次世界大戰時，針對日裔加人實施隔離政策而舉行的道歉儀式中朗讀，書中有關主角娜歐蜜(Naomi)的心理及精神層面的成長、及小川的創作手法更獲得許多評論家的重視。作者讓我們看到娜歐蜜如何面對自身支離破碎的生命經驗，尤其是童年時期日裔加人被迫住進集中營以及移居到荒涼內陸的創傷。小說的敘述時間是從戰後三十年，娜歐蜜及哥哥史蒂芬(Stephen)兩兄妹的伯父兼義父的逝世開始。主角回伯父母家奔喪，藉由她對童年及成人時期片段回憶及交叉陳述，迫使讀者由這些分離支解的敘述中獲得一個較完整的故事而逐漸體會他們痛苦的經歷。小說以「守靈者的哀悼沉思」為架構(Gottlieb 36)，呈現戰後生還者

如何以不同的方式處理傷痛，以及主角兼敘述者如何歷經一趟精神之旅，因而邁向愛及正義。娜歐蜜在童年時期經歷的焦慮，阻礙了她在某些心理層次方面的成長。她的內心因為母親消失及家人受難而充滿對自己的罪惡感及對世界的質疑：她必須知道但卻無法確定她的母親是否愛她；她想要理解但卻永遠無法獲知為什麼世界會有不正義。

如小說標題暗示，伯母及阿姨這兩位「歐巴桑」讓娜歐蜜看到東西方兩種不同的人生哲學及生活態度，這兩位長輩也分別代表加拿大日裔移民第一及第二世代的縮影。如小說中的敘述「一位生活在聲音中，另一位則在石頭中」(39)。艾蜜莉阿姨 (Aunt Emily) 是主角母親在加拿大出生長大的妹妹。她充滿生氣、是位直言不諱的改革戰士，她不時提醒姪女負起身為日裔加人的職責：「清楚明白地寫下你所看見的，使之容易閱讀理解。哈巴谷書第二章第二節」(38)。但即使艾蜜莉如同舊約先知哈巴谷(Habakkuk)一般以「堅強卻又溫柔的精神」見證她族人的受難，娜歐蜜卻對艾蜜莉的勸說「沒有什麼感覺」(41)。對這位故事的主角來說，事實 (truth) 是個「比較黝暗、陰沉、及灰黑」的觀念 (38)。

娜歐蜜對政治運動的不自在可能源自於她本身比較沉默的個性以及成長時來自伯母的影響。書中主人翁對於伯母在表面沉默的背後暗中留意家人及族人需求、適時伸出援手的日式傳統精神著墨許多，但是她也看到伯母努力中的不足：因為伯母的日式教育及虔誠的基督徒信仰，這位長輩從來不抱怨或表達對種族歧視的不滿。她及伯父選擇性的忘記過去，被動地「為他們的生命獻上感謝」及無條件的「寬恕他人」(50, 288)。書中似乎暗示娜歐蜜認為伯母溫順屈服的信仰態度是「孩子似的、天真爛漫的、最終是沒有作用的」(Harrison 160)。可確定的是，伯母「稠密的內心隱退」及由她沉默中可感受到的「責備」逼得史蒂芬不得不離家，逃脫到「世界的盡頭」(17)。雖然主角並無意嚴厲批評伯母及阿姨——也就是日裔第一代及第二代，書中卻暗示娜歐蜜本人認為他們所做的是不夠的。也因為伯父辭世，伯母逐漸蒼老，讓她感到一種急迫性，她必須找尋一種適當的回應來替補 (supplement) 長輩方法之不足。

如果伯母的沉默及阿姨的仗義直言是不夠的，那什麼是更適合的發言方式呢？本文的目的在於探討娜歐蜜如何找尋一種她自己的發言方式，一種既可以揭露日裔加人的經驗也同時提升讀者對於倫理自由認知的表達方式。簡言之，《歐巴桑》的主題之一便是探討像娜歐蜜及史蒂芬這樣的第三代加籍日裔可以如何負起對族人的倫理職責。如是，列維納斯的倫理哲學尤適合被應用在閱讀《歐巴桑》。列氏的個人經驗與小川的背景相似。日裔加人因為隔離政策而遭受的痛苦如同猶太人在集中營所遭受的大屠殺。《歐巴桑》書中在多處將加拿大政府的種族歧視政策與納粹主義相比。艾蜜莉阿姨告訴娜歐蜜：在加拿大，「到處都是納粹人」(45)。小說的最後列出一份日裔加人互助會於一九四六年致加拿大國會的備忘錄，其中形容加國議會將日裔加人驅逐出境的決定為「納粹手段的效法採納」(300)。除了類似的族群經驗，小川及列維納斯也同時是戰爭中種族歧視的受害者。如同娜歐蜜，小川在戰爭爆發時只有五歲；列維納斯身為立陶宛猶太人則在

大屠殺中失去親人。小川的創作及列維納斯的哲學不只反映他們的戰爭經驗及從悲痛中恢復的心路歷程，更嘗試藉由寫作來挑戰既存的歷史認知及傳統思想，揭露被世界遺忘的邪惡暴力。藉由書寫，小川挑戰加國政府「同一」的霸權，為受難的族人發聲，因而帶出自由的可能性。

三、從「他者」倫理到政治倫理

相對於族裔小說中捍衛正義的倫理職責，列維納斯的「他者」自由觀源於形而上的他異性。列維納斯的倫理如何適用於閱讀族裔小說中的倫理職責？誠然，列維納斯的思想體系通常在道德哲學的框架下被討論，較少在主流政治論述中被引述。其使用寡婦、孤兒、陌生人等譬喻來形容「他者」的特質或與主體的關係時，指涉的也是抽象概念。然而，列維納斯的倫理觀即使不等同政治論述，卻也充滿政治性。倫理學為第一哲學的思想並不代表存有論必須被全盤否定，而是自我與他者關係的重新定義，因此列維納斯的著作雖然以倫理為核心，卻也涵蓋了政治學主要處理的幾個層面，例如關係、認同、責任。

列維納斯的書寫透過德希達 (Jacques Derrida) 的引介得以跨足思想界。如渥湄克 (Kenneth Womack) 指出，列維納斯的「他者」倫理觀除了剖析自我與他者的根本關係之外，其倫理思想也以干擾的方式橫貫了諸多當代理論思潮，包括女性研究、多元的閱讀模式、與文化批評 (107)。我們可以說，倫理與政治雖然雖屬於不同領域，型而上倫理卻如同「他者」般無限及絕對地干擾與纏繞影響政治。如是，我們有可能建立一種植基在列氏倫理觀的倫理政治嗎？倫理哲學與《歐巴桑》中族裔意識延伸的倫理政治屬於兩個不同層次，兩者有協商的可能性嗎？列維納斯的自由觀又如何呼應小說中的正義自由觀及倫理政治？以下筆者將就三個層面：第三者、陌生人、以及受害者概念，連結上述倫理哲學以及《歐巴桑》題及的倫理職責。

列維納斯的概念「第三者」是列氏思想中自我與「他者」之外的他者的他者 (the others of the Other)。列維納斯在討論自我與「他者」之間的倫理關係之外，使用「第三者」的概念具體化無限責任。「第三者」是「他者」服務的對象，是「他者」貧困指涉的對象 (Totality 213)。「第三者」的概念代表的是「兄弟之間的友愛」 (fraternity)，列維納斯特別指出，這種友愛並不是建立在地緣或族群相似之處 (resemblance)，而是個人的他異性 (difference) 不被化約的多樣性 (multiplicity) 平等 (Totality 214)。這意味著「他者」的無限責任不是孤立的，而是在一個社群中為之，「第三者」代表了責任問題進入了公共的領域，也就是政治學的領域。「第三者」的出現是一種正義的呼喚：「第三者從他者的眼中看著我——語言即是正義」 (Totality 213)。

但是「第三者」的引入卻也問題化自我追求正義的責任，因為「第三者」包括多位他者，決策者更要考量多重需求進行衡量評估，因而增加倫理的困難度。此無限責任在有限資源下執行所面臨的困境是當資源給某一群人時，通常造

成對其他人的不義。列維納斯本身的政治立場就是一例。批評者認為他在以巴衝突中選邊站，他仍然比較偏向於以色列人的立場，而無法為巴勒斯坦人發言。

我們可以說，列維納斯的自由觀建立在回應他者的無限責任，而此無限責任的實踐是自我確保社會正義的實行。倫理不可能化約等同政治，兩者必須保持距離，一種「離開」的狀態，必然存在的內在衝突，才能相互干擾批判。這根植於倫理的政治因有限資源及現實考量有其實施的困境，但是倫理的干擾纏繞卻不容妥協，迫使決策者做出倫理導向的決定，且因為倫理的無限性，主政者必須一再修正調整法律以確保正義的實踐。

如同列維納斯為受害的族人發聲，《歐巴桑》是一本服務族人的「另類歷史」，一種抗議官方霸權的正義實踐。小說中角色個性的差異也讓讀者看到倫理回應的多樣性，從艾蜜莉阿姨的仗義執言、抗議行動的積極作風，到伯母的表面沉默但暗中助人的美德。但是為「第三者」的正義平反也有其困境，在第二次世界大戰受到羈押可能不只是加拿大的日本僑民，美國也有類似的日僑集中營。當小川單為自己旅居加拿大族人發聲時，是否無意中造成排他性的不義？

另一個可以連結「他者」以及《歐巴桑》族群意識的概念是「陌生人」。當列維納斯使用「陌生人」來說明「他者」的面向時，如本章結的第一段提及，在列維納斯書寫中是一種隱喻、論證的工具。列氏「他者」與自我的關係是絕對的，無相對性也無法比較，因此無關貧富親疏，「他者」這個概念對自我是「陌生的」，因為其無限外在性是我無法理解的。即便如此，列維納斯語言的使用卻很難讓人不聯想到自我周遭的他人。「陌生人」的觀念一直存在於人類社會中，從聖經舊約猶太人的放逐流浪，到殖民時期美國黑人離鄉背井的歷史，到族裔小說如《歐巴桑》敘述少數族群身為異鄉人的移民經驗，一再顯示自我與陌生人之間的緊張關係。列維納斯的倫理觀是否可以為這個議題提供不同的思考面向呢？

伯納斯康尼 (Robert Bernasconi)，在一篇有關陌生人及奴隸的文章中，針對列維納斯的「他者的政治」(the politics of otherness) 提出相關的看法。他認為當我們敞開門檻、舉起雙手歡迎款待「他者」時，我們的居住遂增添了倫理向度，但是自我也因此藉由回應他者而經驗了一種主體性及財產被奪取的驅逐，開始無根的漂流，這是倫理主體的共通本質，是回應他者責任義務的結果 (“Strangers” 254)。列維納斯的倫理主體因為「他者」質疑其本體性、財產及家園，主體已經以流亡者 (in exile) 自居，不再眷戀自己的居所。如是，人與人之間似乎無所謂陌生人或鄰居，也就沒有親疏關係。因此，當自我回應「他者」時，自我也選擇成為陌生人，鄰居與陌生人之間的親疏之別因而消失。此陌生人概念似乎幫助我們解構族群間的分裂認同，當加拿大政府質疑日本僑民的忠誠度時，是否意識到白人也一度是北美洲的陌生人？而當日本僑民在加拿大落地生根，當老僑民與新移民發生衝突時，是否也意識到自己的祖先也曾經是這片土地的陌生人？

最後，本章節將藉由列維納斯「受害者」觀念審視《歐巴桑》處理的疼痛記憶。加害者與受害者兩者相互的倫理職責為何呢？列維納斯認為被迫害者對於加害者的倫理責任在於揭露，藉由言語對抗 (*Otherwise* 118)，而揭露的前提是「回

憶」(recollection)。列維納斯藉由回憶來比喻自我朝向倫理，「回憶代表歡迎」(Totality 155)，也就是張開雙手，「悅納異己」的無條件歡迎。列維納斯也認為受害者同時被授與「取代」(substitution) 加害者的責任，代替他們進行懺悔，承受這些錯誤的苦痛 (Otherwise 118)。「取代」在列氏思想簡單的說是一種責任，代替他者行動，說出他者的話語。自我回應「他者」，成為「他者」的「戰俘」，就已經爲了他人 (for the others) 被取代，「我是一個他人」 (I am an other) (Otherwise 118)。在這取代過程中，受害者開始思考如何放棄自我，趨向加害者與之接近，並站在加害者立場思考，一起修補過去的錯誤。唯有此轉換成爲戰俘、取代他人的狀態爲前提，我們的世界才可能有激進的未來性，自我才得以發展憐憫同情心，耐心的學習寬恕並與他人接近。

列維納斯在《艱難的自由：評論猶太教》的獻文中寫到該書是獻給大屠殺受難同胞中的「受害者」，底下則列了他的父母與弟兄名字。此表示了：「他們見證在我的記憶中，他們並未死去」。列維納斯透過回憶，表達了傷痛，也同時大力批判暴力。列維納斯的「受害者」觀念似乎也呼應《歐巴桑》作者小川對族人之貢獻。我們看到娜歐蜜以回憶以及書寫的方式揭露過去的事實，讓歷史的陰影由壓抑中釋放出來，不但讓日裔的後代從其中找回尊嚴，也使官方政府與受害者之間的和解成爲可能。更重要的是，列維納斯與小川同時身爲「受害者」以及受難同胞的守護者，主體在這守護過程中生成。

四、暴力與「受害者」的倫理回應

在討論列維納斯形而上思想如何干擾纏繞現實的族裔政治之後，本章節將討論主體如何藉由回應「他者」以及服務他人中生成。本章節首先探討列維納斯所謂的「暴力」以及日裔加人的種族認同如何受到強勢族群的霸權行爲而被簡化併吞。列維納斯認對暴力的定義是

暴力發生在任何主體自認為是獨立的行爲動作中：彷彿這個世界存在的目的只爲了「接收」主體所發號的指令；暴力因此也是任何我們並無參與但必須忍受的舉止。幾乎任何這類的因果關係就是暴力：虛構的事件，需求的滿足，對某客體的慾望或甚至知識。掙扎與戰爭也是暴力，因為我們可以從他者身上看到的是那背叛主體自身的弱點。
(Freedom 6)

列維納斯認爲自我可以從「他者」身上看到暴力：這種暴力是主體的弱點，是主體自認獨立、背叛「他者」的行爲。這種一意孤行的暴力行爲在《歐巴桑》中處處可見：如娜歐蜜形容，加拿大政府否定了她的族人，其隔離政策「如同捻除雜草一般，猛力拔扯它〔加拿大〕的人民，再將他們遺棄在路旁」(271)。加拿大政府在二次世界大戰中假定所有國內的日本人及日裔加人是無法被信任的。如同

艾蜜莉所言：「戰爭只是原有種族歧視的一種藉口」，而且只要政治家及媒體不斷地在人民恐懼中火上添油，日裔加人即成爲「代罪羔羊」(42)。簡言之，如傳統哲學中的自我，必須藉由否定「他者」以定義主體性，加拿大的白人也必須依賴馬瑞思 (Mike Marais) 所謂的「否定的勞工」(a labor of negation) 宣稱及維持自我(106)。根據波特 (Robin Potter) 所言，這些欺壓的手段不只常被正當化也被神聖化，因此在「政府宗教」及「物化愛國主義」的意識形態下，日裔加人的房屋、財產、及勞力都成爲「祭獻品」(127)。如此，娜歐蜜及其族人的經驗即可爲官方「同一」的簡化及侵犯的暴行作證。

除了上述之財產及人力損失，加拿大政府的隔離政策也拆散了家庭及剝奪了日裔加人的才能及生活方式。他們無法再藉由傳統才藝來表達自己：移民到內陸之後，伯父所引以爲榮的造船技術便無法派上用場，而伯母也不再教授音樂(22)。由娜歐蜜的敘述中，我們得知加拿大政府強迫她的家人由臨海的英屬哥倫比亞省遷移到亞伯大省南部時，許多像伯父一樣愛好航海的船夫被迫成爲農場勞工(21)。搬到葛蘭頓 (Granton) 後，伯父只能望著平原上一望無際的大草地，從山丘上「一波波的草影漣漪、如海洋波浪般的旋律」，夢想著海洋 (2)。伯父去世後將被埋在葛蘭頓附近一座日裔加人的墓地，娜歐蜜想像著：「也許未來的系譜學家看到這一堆遺骸會驚訝爲什麼這麼多船夫死在大草原上」(270)。

在此種族霸權「同一」的暴力過程中，令人意外的是，大多數受害者也間接促成日裔族群認同的消失。第一代移民像伯父母一樣，不願與白人製造更多紛爭，而選擇了沉默；即使在戰後他們的眼睛還總是看著地面，希望藉由隱藏自己尋求安全(38)。這樣的沉默不經意地造成第二度傷害：他們否定自己的他者性，反而促成政府打壓日裔族群的計畫，如艾蜜莉所形容的：以「確認我們永遠不再被看見」(41)。伯父母的沉默讓他們在社區中孤立。伯父去世後，他的雇主貝克先生及其第二任妻子來家中哀悼，他們的拜訪讓我們看到，雖然伯父在農場工作了三十年，他對貝克先生來說和陌生人沒兩樣。貝克先生對伯父的認知只是表面性的，他說：伯父是一個「從來不發一句怨言」的「聰明人」(270)。第一代移民外在的被動性及缺乏反應加強了白人對他們輕視的態度。娜歐蜜身受其害，每當她聽到來自白人沒完沒了的問題(像「你來加拿大多久了？」、「你的英文說得真好」)，感覺就像一個在路上走的好好的人，突然「被提供了一對拐杖」(270)。這些無知但好意的問題不自覺地揭露出說話者對聽者所加諸的輕視。

第一代移民的畏縮不只孤立自己、正當化白人的「同一」暴力，也無意間導致世代隔閡。伯母的沉默讓晚輩有種錯覺，彷彿受難的過去已被塗抹消除。根據娜歐蜜的觀察：「她的世界是進不去的，那道牆又深又厚，連哀悼聲都被淹沒」(270)。因爲第一代的沉默，娜歐蜜無法得知長輩真正的感覺。更令她不解的是伯父對所處環境無條件的「滿足」，他說：「在這世界上，沒有比這兒更好的地方。這個國家是最好的。有食物、有醫療、又有退休金。感恩，感恩」(50)。即使多位評論家讚賞伯父母所代表堅忍不拔及默默留意 (attentive silence) 的傳統精神，娜歐蜜對上一代的沉默似乎感到些許不滿。我們看到伯父母有意地抹去過去

的怨恨，因而不自覺地成為加拿大政府併吞少數民族策略的共犯。

除了世代間認知上的鴻溝，長輩們的沉默似乎也是一種背叛「他者」的「暴力」，當長輩們拒絕面對過去，承擔「受害者」所被賦與的責任時，此行為也不慎地影響了後代的心理成長。雖然伯父母的沉默是「爲了小孩好」，他們也必須爲此決定付出代價：娜歐蜜必須承擔三十年的自責及對母愛的質疑；哥哥史蒂芬選擇忘記過去、與家人切割。長輩對於母親下落的沉默影響主角的自信心甚鉅，比如說娜歐蜜認爲自己長的很醜、沒人會喜愛，並言：「我有家蠅般的社交風度」。對於兩性交往，她說自己的年紀及外貌讓她在「婚姻市場」中毫無「議價條件」(9)。身爲小學教師，她在學生面前也缺乏說服力，一位學生對她說：「我的媽媽說你看起來很年輕，不像老師」(8)。

事實上，本書告訴我們不只第一代移民否定自己的主體性，一些年輕世代也背離了自己的文化傳承。史蒂芬年幼時因爲腳受傷而成爲跛腳，長大後他認爲傳統日式文化也如絆腳石般令他無法自在。根據娜歐蜜的敘述，哥哥總是排斥所有「太過日本式」的東西 (261)。他的態度可能源自於成長過程中被迫分裂的自我認同，如鄰居小孩那充滿種族歧視的語言：「所有日本小孩都要被送走，他們都是壞小孩，你是個小日本〔Jap〕」(83-4)。史蒂芬發現自己處於一個弔詭的困境，也就是「他同時是敵人，也不是敵人」(84)，這個矛盾迫使他必須選擇，而他選擇忘記過去、切斷維繫家人的親情。

或許史蒂芬的離開讓讀者聯想到日本傳說中的「桃太郎離家去征服世界」(258)，但是不同於日本小孩所熟悉的內容，史蒂芬的離開，代表的不是捍衛家鄉或爲家族爭光，而是放棄及拒絕面對自己的過去。張敬珏 (King-kok Cheung) 認爲小說中桃太郎的故事「預示了史蒂芬拒絕所有跟日本有關的人與事物，這其中也包括他的義母」(159)。與桃太郎不同，他背叛自己的文化，選擇站在欺壓者這邊。如同長輩們拒絕討論過去的悲痛，史蒂芬也否認自己的過去；他征服的不是這個世界，而是族人的歷史文化；他讓自己的傳統消失，因此不用再面對歷史的暴力或種族歧視。如果沉默在小說中代表互相關懷，史蒂芬的沉默卻是一種反駁 (Cheung 159)。

小說中大多數的人物似乎藉由各種「暴力」建構自己的人生觀，但也如列維納斯所預測，被否定的「他者」將藉由「感性」回歸，並使自我成爲「戰俘」(hostage)，無法繼續「同一」的工作 (Freedom 295)。因此，不讓人意外的是，史蒂芬夢到自己被監禁在鐵條後面，而他必須「將鐵條變成木琴」，透過音樂逃脫 (264)。但是史蒂芬並沒有特別留意「他者」數次傳來的訊息，他並沒有想到自己的音樂成就來自於父親及祖母的栽培，他也沒有想到自己比長輩們更幸運，更可以發揮自己的天賦，他也沒有看到身爲音樂教師及自己義母的伯母如何崇拜他。史蒂芬忽視了「他者」倫理的呼喚，對於家人採取不聞不問的態度。娜歐蜜如同哥哥般也必須承受失眠及惡夢的干擾(細節將隨後討論)，而我們似乎可以感覺到她也希望像長輩一樣選擇沉默，或如同哥哥一般到他鄉開始新生活。但是她的正義感提醒她保持沉默等於跟欺壓者合作，她的責任感也禁止她追隨哥哥的腳

步。娜歐蜜的迷惑及失落可以由她那差強人意、無法安定下來的生活中看出：書中我們看到她時常往返於葛蘭頓伯父母家及她住的西所市 (Cecil)，及被困在一個常被小學生質疑、而必須不斷捍衛自己的教書工作 (6, 7)。

伯父的去世讓娜歐蜜真正面臨一個正義的「邏輯困境」(aporia)。德希達指出：「解構出現在不可解構的絕對正義及可解構的法律這兩者之間隙」(“Force” 15)，而這個間隔就是正義的疑難困境。「德希達式的正義觀」來自列維納斯的他者，絕對正義及他者均存在於「總體外的永恆無盡」。如同他者無法被語言主體化，絕對正義也不能完全被法律建構 (Totality 21-30)。因此當娜歐蜜決定為族人發言時，她面對的難題好比一位有良知的作家，必須用有限的語言來描述「不可再現且無限的觀念及事物」(Monson “Infinite” 99)。伯父的往生與伯母逐漸凋零提醒娜歐蜜為正義發言的急迫性。在這難題的空隙中，娜歐蜜獲得以下的認知：「所有我們平常的故事總是隨著時間改變，被現在的觀點一再修改，如同現在因過去而成形」(30)。如果娜歐蜜不為長輩發聲，他們的故事會被遺忘，甚至被意識形態的霸權改寫。這也是為何她無法認同中山牧師及伯母無條件寬恕的精神 (288)，她看到揭露暴力的需要，只是不知如何著手進行。因此，在這段為伯父服喪期間，她了解到自己有責任「反轉」霸權如此否定日裔加人的暴力 (Marais 111)。

娜歐蜜明白只有認知是不夠的，她必須先修補和「不在場」母親的倫理關係。小說中的母親讓我們聯想到列維納斯的「他者」，看不到但是存在著，聽不到卻可以透過感性與我們接觸。³ 從小娜歐蜜因為母親「毫無音訊」就因而特別渴望母親的愛 (256)，她的渴望雖然「纖細」卻又「持續」(4)，但她的「失眠」也成為列氏所謂他者的「戰俘」。如小說中第二段題詞，她找尋的是只能藉由擁抱「羊膜最深處」才能獲得的「賜與自由的話語」。換言之，娜歐蜜必須進入黑暗才能找到「賜與生命的話語」以及讓她止渴的「自由話語」。在主體意識的「最基本面」，主角張開雙手，如同款待般來擁抱「他者」。藉此，列維納斯無限的概念似乎獲得極致的呈現。

回應去世母親的呼喚是主角心靈的渴望以及最終的痊癒，最後兩章當娜歐蜜用英文大寫稱呼「沉默母親」(Silent Mother) 及「殉道者母親」(Martyr Mother) 時，我們看到娜歐蜜的母親擁有類似的「他者」特質 (388)。套用列維納斯的倫理語言，小說中的母親也可以解釋為列維納斯「他者」的「臉龐」，是他者的蹤跡⁴。植木 (Ueki) 認為大寫母親在小說中具有「象徵在場」的意義，她扮演雙重卻又似非而是的角色：既代表「基督教上帝般的沉默受難者」，也是「佛教觀音似的溫柔安慰者」(13)。小川本人在被問到小說中母親的重要性時表示：「我覺得在某方面她彷如不在場的上帝，那位看不見的、缺乏力量的上帝，祂除了愛我們以外，並不能做什麼。我們該如何從這個僅有看不見的愛的化身中獲得力量呢」(qtd. in Goldman 363-4)。娜歐蜜「感性」的追求及其對「自由」的渴望讓我們看到她就如列維納斯所敘述的「被捕獲的主體」，她對母親的追求似乎是回應一位「絕對他者」或他者「臉龐」所發出的倫理呼喚。

五、倫理自由的語言

第三者從他者的眼中看著我——語言是正義。

(Levinas *Totality* 213)

雖然娜歐蜜不斷地在找尋賜與生命的話語，她也認知到語言的限制。本文這部份將藉由列維納斯的「未說」(the Unsaid)及倫理「言說」(Saying)來探討娜歐蜜的倫理回應。列氏認為主體與他者的溝通必須靠語言，他者的話語沒有唯我論中總體化或減約併吞的目的，他者的呼喚代表非暴力、象徵和平的話語。但是列維納斯的朋友及哲學摯友德希達在其〈暴力與形而上學〉一文中則指出，列氏企圖用有限的存在論語言為無限的他者發言，這動作本質上就是一種暴力(“Violence” 102)。也就是說，列氏思想矛盾之處在於其使用他所批評攻擊的工具為他者發言。解構思想認為語言因其建立在差異、分類、文法的結構上，所以其本質上是一套充滿暴力的總體化系統。德希達的評析並非要全面否定列氏的倫理觀 (Bernasconi & Critchley xii)，而是認為任何無限概念的嘗試都避免不了暴力，因此決心追求真理的思想家必須在暴力及較少暴力之間取捨，並且要有「知其不可為而為之」的智慧及勇氣。⁵

列維納斯顯然接受了德希達的評論，因為在其第二本重要著作《存在之外或超越本質》列氏就更深入分析語言並依其與他者的關係加以分類 (*Otherwise* 5-9)。⁶ 列氏指出，「他者」的言說是「未說」，而「他者的未說」不斷釋放出倫理的「言說」給有心尋找他者的人，這些倫理「言說」可以用來替補存有論「已說」中的不足，因而降低後者的總體化暴力。如此，即使語言暴力是不可避免的，而且以存有論語言說明的倫理言說嚴格來說也是一種對他者的「背叛」，但此言說還是允許我們在某種程度上為「他者」的激進差異性發言 (*Otherwise* 6)。因此列維納斯的哲學可以延伸到身為作家的職責：想要揭露真理本質的作家也面臨類似的困境，因為「語言是主體轉換事物並使之成為意識中客體的唯一工具」，作家必須先與暴力掛鉤才能使用語言再現。簡言之，當一位作家為了回應他者的呼喚而嘗試「駕馭語言使其超越一般的語言狀態」，倫理言說因而顯現 (Marais 112, 114)。

在我們討論娜歐蜜的意識流及小川詩學中的倫理言說之前，我們需要先了解小說中與種族歧視有關的「已說」暴力。艾蜜莉的日記中有多處形容戰時用來攻擊日裔加人的傷害性語言，如「一朝是小日本，終身是小日本」(99)。這種歧視的心態在戰後三十年仍然不變。貝克先生的來訪更讓娜歐蜜體會到白人及她的族人之間那道永遠不會消失的距離。雖然娜歐蜜已經是第三代移民，陌生人還是根據她的外表加諸一種刻板印象，認定她在日本生長、說著一口破英文、以及在某偏僻角落「經營一家小咖啡館」(271)。一位與娜歐蜜約會的單親家長也不例外，認為她是「外國人」(8)。每逢聽到陌生人「沒完沒了但帶著善意」的問題，

如「你喜歡我們的國家嗎？」，她的直覺是這種「爲了打破僵局的問題」不但沒有拉近雙方的距離，反而這些刻意的動作在兩位對話者中間打造了一道讓聽者感到卑微的冰牆(270-1)。這些無知的善意爲娜歐蜜的歸屬感「畫上一道界限」，降低了她在自己國家的地位而淪爲次等公民 (Lai “Past” 119)。霸權中的「已說」讓日裔加人在加拿大消失，如娜歐蜜所言：「我們在看不見的地方成長，我們在聽不到的地方繁衍，在不利於種植的惡劣下層環境中開花結果」(271)。

已說的暴力也可以在小說中加拿大政府的修辭中出現。艾蜜莉告訴娜歐蜜：「你知道我們被關的監獄嗎？政府稱它們『內政房屋專案』！這樣的語言可以让你掩飾任何罪行」(41)。這樣美化的措辭正當化了政府「以大規模方式，不論何種原因」，對無辜僑民所加諸的「非正義且不人道的作爲」(298, 299)。此外，如波特指出，語言被某種方式用來「欺騙」受害者，誘導他們相信種族歧視並非造成這些暴力行爲的「動機」(124)。除了政府的修辭，艾蜜莉也描述媒體如何在戰亂時期配合政府政策，傳播種族歧視的訊息：「每當我打開收音機或看到新聞標題寫著『小日本』，這個字彷彿不斷地對著我吶喊，因此我就有一個厭惡的感覺」(99)。根據她的日記，報紙報導了一則「毫無掩飾的謊言」：「有個第二代移民的小男生，手上拿著一張照了金屬製午餐盒的照片，報紙便說他是一個擁有無線電發射機の間諜」(101)。

令人感到意外的是，艾蜜莉那一堆堆的文件、陳情書、及備忘錄對娜歐蜜也是一種「已說」。書中的主角質疑：「這些有甚麼用呢」(226)？顯然艾蜜莉的文字不是「賜與生命的話」(226)。即使身爲「高等激進份子及正義實踐者」，這位「改革者」的努力也不可避免化約族人的傷痛爲「那些用打字機打出來的小黑字」(39)。娜歐蜜面對艾蜜莉的決心及其激動的言論，卻意外地感到「麻木」，她說：「那些喋喋不休、不斷述說自己遭遇迫害的人讓我不自在，好像他們把自己的受難當成武器或者某種值得炫耀的胸章。從我多年的教學經驗看來，我知道那些不說話的小孩比會抱怨的更不幸」(41)。

娜歐蜜對這些語言的感受在她的「大審判長」夢境也有類似的對比，這個經驗讓她看到自己也是用指控的態度來面對母親多年來的失聯 (274)。柯克 (Rufus Cook) 指出，娜歐蜜這樣「強勢要求認知」是一種「在無意識中與摧毀她世界的隔離政策的合作，希望藉由與母親及伯父母的對立中，宣示自己的感覺及慾望」(“Penelope” 94)。雖然她的三個夢都與暴力下的無助恐懼有關，例如我們在前兩個夢中看到受害者專注於自身的傷痛，但是第三個夢明顯的不同，因爲在大審判長嚴厲的指控下，娜歐蜜看到母親也是一位與她共患難的受害者。她了解到母親沒有拋棄她，仍然深愛著她，母親的沉默是因爲她不希望兒子女兒知道她的遭遇而必須分擔母親的苦難。娜歐蜜也看到母親即使遍體鱗傷，也仍然照顧已經是孤兒的外甥女，爲了遵守她對已經辭世表妹的承諾，母親寧願放棄回加拿大的機會也不要將外甥女一個人留在日本。第三個夢讓娜歐蜜了解，要去傾聽到母親的話語或石頭的聲音。換言之，要感受母親那種只能藉由夢境傳遞的「隱藏之愛」，她必須「先安靜下來」(274)。

這也是為何娜歐蜜在聽完中山牧師閱讀外祖母敘述母親遭遇的信後，她向母親禱告：「母親，我正在聆聽。請幫助我傾聽你說的話」(288)。她必須向伯父母學習如何傾聽「沉默的大地及天空」。如此她才可以停止張敬珏所謂的「任性」(wagamama)，或「自私及不體貼」的態度(157)，也不再讓此負面態度「拆散自己與母親的慈愛或與她在精神上合而為一的可能性」(Cook “Penelope” 94)。最後她才可以獲得她一直在找尋的信息：那就是她不用再因為母親的離去自責、母親是疼愛她的，而她是有人愛的。

因為「已說」是種暴力，娜歐蜜必須超越艾蜜莉的聲音或伯母如石頭般的沉默，找到一種第三空間來呈現不可能(39)。賴俊雄指出：如果「過去的本質」無法用事實或文字完全揭露，我們必須「將未說的過去性轉換成激進的未來性、使被同化的他者性成為批判的另類性」(“Past” 131)。藉由娜歐蜜的回憶，過去的「未說」釋放出一小部分倫理言說，而此倫理言說批判並中斷歷史的總體性，讓我們可以從新的角度觀看過去。同時史聶苓(Sonia Snelling)也指出，娜歐蜜的敘述不但是種「另類歷史」，也是一條透過感官及想像來認識過去的「另類通路」，而這卻是傳統歷史論表面上所拒絕但又不可避免運用的方法(32)。

在娜歐蜜學習傾聽沉默的過程中，她認識了「悲痛」也聽到其「哭泣的聲音」(295)。她知道自己已經「不再是小孩」，即使母親無法和她在一起，透過用心的聆聽她還是可以感受到母親的「存在」(292)。最後她終於體會到母親的愛，即使她不在身旁，母愛卻在她「墳前的樹根中」川流不息，這個認知讓她終於獲得自由的話語(292)。與先前看到艾蜜莉的文件時那種麻木無感覺不同，此時的話語對娜歐蜜來說，即使母親無法發聲，也已經是「有血有肉」。這個引述來自約翰福音第一章十四節：「道成了肉身，住在我們中間，滿有恩典和真理。我們見過他的榮光，而那正是從父而來的獨生子的榮光」。而娜歐蜜換然一新的感受告訴我們，藉由他者的話語，她獲得精神上的痊癒，並由「未說的過去性」接收到倫理言說來化解自己過去對母親的誤解，也同時挑戰同質化的加拿大歷史。

當娜歐蜜透過聆聽找尋並發現母親後，她回應了他者那「為他人負責」的呼喚，重新述說加拿大官方歷史沒有記載的故事。在小說的最後幾章，從娜歐蜜以意識流的方式與母親的對話中，我們看到了倫理「言說」。她感受到來自日本，「穿過海洋及越過高山」，母親為了「保護」子女所發出「強而有力的無聲」(290)。娜歐蜜的回應將自己帶到母親身旁，她讓讀者「看到」母親的「臉龐」、「淚水」及「流血」。母親的臉因原子彈爆炸而從骨頭上「熔化」，其表皮像「岩漿般起泡」，令人感到這般慘不人賭(290)。

母親的經驗讓我們更了解日本人在第二次世界大戰中所遭受的痛苦，而這樣的事實卻是北美歷史較少著墨的一面。⁷但是不可抹滅的事實是娜歐蜜的母親不但是無辜的受害者，她也是在英屬哥倫比亞省出生的加拿大人。她在長崎被自己祖國的政府「拋棄」而悲憤遺世的故事，娜歐蜜指出，是母親的「五月天之歌」、「憂傷的話語」(290)。而娜歐蜜的敘述來自像「他者」的母親，是一種為了正義中斷「已說」的倫理「言說」。除了上述結尾部分之外，小說中其他意識流的

片段 (如題詞、131 頁)也讓我們看到娜歐蜜的倫理「言說」為第一代日本移民發聲。她告訴讀者已去世的祖父母、父母、伯父的故事；也述說即將凋零、無法也不願為自己發言的伯母及中山牧師的經歷。

書中一個重要轉折點發生在娜歐蜜隨著伯母從溫哥華遷移到內陸的旅程。他們的火車之旅經過毫無「撥雲見日」可能的「沙塵風暴」，是一段駛進「森林」「最黑暗處」的無盡旅程 (131)。那天的空氣「裝載過多的哭泣」，戰亂前舉家歡樂時光的記憶已被北美西岸的海水中淹沒，成為「濕淋淋的訃聞」(131)。雖然這是娜歐蜜自己的回憶，她也同時敘述伯母以及其他因為丈夫被監禁而被迫堅強的日裔女性的故事。我們看到伯母在火車上送禮物給剛生產不久的年輕母親，也看到另一位婦人用自己乾淨的襯裙為小嬰兒做了一條包巾。娜歐蜜不只為第一代移民的伯母發聲，也描述了艾蜜莉及第二代同儕的經歷。阿姨的信件及日記讓讀者體會到第二代移民在戰亂時期的困惑及戰後為了爭取正義所做的努力。艾蜜莉就像一架在天空中「漫遊」的飛機，正找尋一個可以降落的「正義及理性跑道」。娜歐蜜讚賞阿姨及多位第二代日裔加人的勇氣，他們積極熱心的精神並沒有因為不公平政策而「墜落在因為怨恨或無力感所導致的冷漠不關心中」(95)。雖然找不到安全的降落點而被迫繼續在「天空中盤旋」，日裔第二代的女性即使無力扭轉政府政策，也在大多數男性被隔離時，一手撐起維持生計、照顧老幼婦孺的工作。娜歐蜜指出，艾蜜莉就像「世上的白血球，忙碌地從這一端到另一處，她的藥敷在看得及看不到的傷口」(41)。

艾蜜莉的經歷讓我們看到，擁有桃太郎般勇氣及毅力的不是史蒂芬而是她本身。阿姨的故事也讓讀者了解小川的倫理言說如何重新定義英雄觀，她讓女性在「不用屈服於以戰爭勝負為標準的父系社會體系下，得以進入公共場域」(Cheung 159-60)。也確實如此，艾蜜莉參與的政治行動為娜歐蜜及小川的工作鋪路，讓後者能夠站在前輩的肩膀上，打破沉默為族人發言。值得注意的是，在小說的結尾我們看到娜歐蜜在前往她每年與伯父共度的深谷前，披上「艾蜜莉的大衣」(296)。植木指出，這個動作暗示娜歐蜜要以艾蜜莉的語言來傳承歷史的決心 (Ueki 19)。此外，小說的最後四頁刊載一份撰寫於一九四六年、抗議日裔加人被驅逐出境的備忘錄。根據張敬珏，這個安排暗示著作者低調地肯定多位政治運動家為了正義所做的努力 (Cheung 153)。

小說標題「歐巴桑」的日文原意除了表達類似英文的伯母阿姨(aunt)，也可以用來泛指一般的女性，而娜歐蜜生命中的三位重要親人(母親、伯母、阿姨)可以視為作者用來紀念戰亂時期的日裔女性。小說從女性的角度來挑戰也替補歷史中的「已說」，但是《歐巴桑》不單是一部宣揚女性主義的作品，高特立 (Erika Gottlieb) 更指出，故事中的人物如父母、伯父母、祖父母「幾乎是沒有面孔的」，而這些代表性的角色卻讓讀者看到傳統的日本人及他們「在沉默尊嚴中所散發出的自重和捨己及人的精神」(38)。書中有關公共澡堂及默默款待的故事讓小川勾勒出「一幅當人性面對暴力時仍維持尊嚴」的肖像以及「建立在對老幼婦孺柔弱性的深厚關懷」的日式價值觀 (Gottlieb 38)。簡言之，娜歐蜜的倫理言說不只揭

露過去的事實，更讓日裔加人的後代從其中找回尊嚴。賴俊雄指出，此「言說」的價值在於：「過去」已不再是「隱藏在我們背後的陰影」，反成爲一支「帶領我們往前走的火把」；亦即，小川(娜歐蜜)將此批判言說由被壓抑的過去釋放出來，在「當下」的跨文化紀元中爲我們追求正義及自由的任務效勞 (“Past” 131)。

六、艱難的自由

他者的飢餓—無論屬於肉體或麵包層次的一都是聖潔的。只有自我需求是劣質的物質主義。這種先驗的不平等就是猶太教的精神。這般對現有次序的倒置，是一種艱難的條件。(Levinas *Freedom* xiv)

在全球化及同化霸權不斷強大的今天，列維納斯的倫理哲學重新定義「他者」與自我的對話基礎，讓我們重新思考並調整既有的思想模式和概念。列維納斯的核心概念例如和平款待以及追求自由是對傳統二元對立的顛覆，這種面對面交流的前提是對自我需求的溶解(dissolution)。這也是爲何他那博學精深的思想及其有別於傳統的倫理哲學讓德希達「顫抖」 (“Adieu” 1)，因爲列維納斯的倫理追求是一項「艱難的」任務。即使艱難，自我需求的溶解並非完全否定自我的內在性，而是在肯定主體內在性的前提下選擇謙虛自我，尊重「他者」；而當我們選擇回應「他者」時，我們也遵循「他者」的呼喚回應周邊眾多他者的需求。如麥克博依 (Leslie MacAvoy) 指出：

根據列維納斯的解釋，有意義的倫理職責必須涵蓋犧牲的觀念。犧牲代表自我付出及給予他人，而這種動作只有在自我關心並願意放棄我的存有以實現對另一存有的關心才算是犧牲。如果內在性被剔除，外在性的意義及其對我們倫理回應的要求就會完全被抹殺。簡言之，列氏的重點在於內在性不能只關於主體自身；如是，倫理就永遠不會是真的倫理因爲這樣的概念終究總是會建立在利己主義。(115)

這種以他者爲優先的犧牲也是《歐巴桑》的核心觀念。我們看到小川藉由她的書寫爲她那受難飢渴的族人發言。雖然小說中低調的語氣及詩歌風格對積極的政治改革者(如艾蜜莉)來說也許不夠強勢，但《歐巴桑》的文學成就及其政治影響力卻是有目共睹的。有別於傳統的歷史敘述家，小川爲當代的政治論述提供一種另類模式。阿莫柯 (Apollo O. Amoko) 指出，娜歐蜜在戰後多年所「追加的質疑」是一種對官方「原始版本」自許優越性的盤問，也就是對加拿大官方歷史霸權的挑戰 (49)。坤比和何利 (Karen Quimby and John C Hawley) 也指出，《歐巴桑》既是對加國的一種「呼籲」也同時是「控訴」，而小川的成就在於她能夠以平靜、非咆哮的口吻完成這項艱難的任務(271)。如果在追求真理及理解的過程中會不可避免地夾雜先驗暴力，小川非凡的成就即在於她使用有限的語言來尋

求不可訴諸於言語的過去及不可能實現的絕對正義。她運用意識流及詩詞補足現有文獻不足的論述策略就是一種對暴力語言的質詢。孟森 (Tamlyn Monson) 指出，小川在再現絕對他者的過程中，同時也揭露「同一敘述中企圖限定他者的總體性暴力，以及這種敘述的不正當性」(“Alterity” 179)。

不讓人意外的是，娜歐蜜追尋自由的過程也是艱難的，高特立指出，「直到她學習如何放棄追尋之前，也就是在她認知到母親在沉默中其無所不在的愛的奧秘之前，娜歐蜜無法獲得她非常熱切找尋的訊息」(47)。換言之，當她學到如何放下她對母親回應及石頭說話的要求，也就是放下主體意識的意向性，她就可以聽到來自沉默他者「自由的話語」。即使真理的話語，例如外婆信中關於母親的遭遇，是痛苦的，史奈荅指出，這短暫的一瞥「在許多方面，對娜歐蜜來說，即解放了她」(25)。因為小川和列維納斯抵制被強勢的論述同化，或如列氏所言，拒絕「接受自命為法官的官方歷史的判決」(*Freedom* 166)，他們在精神追求中找到倫理及自由。雖然小川及列維納斯分別受到基督教及猶太教的影響，他們都述說著一種回應「他者」呼喚的感性，以及一種無論宗教信徒與否都可以獲得的「自由」，即使過程是「艱難的」。列氏的倫理哲學將「他者」從本體論的總體化釋放出來，也同時為猶太傳統注入尊嚴。娜歐蜜透過外婆的信與母親再度相逢的經歷讓她從創傷中恢復，因為信上的白紙黑字已經化為「有血有肉」，幫助她看到母親的大愛。

小川及列維納斯不屈不撓的毅力讓他們獲得自由，這個過程是艱難的，因為他們必須為獨立的選擇付出代價，他們拒絕扮演主流論述要求他們所扮演的受難者角色，也拒絕屈服於宗教教義所教導的無條件寬恕精神。小川及列維納斯了解他們追尋的過程需要「蠻勇」(temerity) 及「耐心」，而這兩項必備條件，列氏指出，「可能是人類在面對未來時，相較於面對過去時，更需要的」(*Freedom* 166)。同樣地，小川細膩的文筆也充滿勇氣及耐心，她的寫作方式讓我們聯想到書中描述的傳統日本手藝：「有效控制的拉力而非強制的推力」(29)。

當兩位作家回應「他者」的和平呼喚時，他們也了解到「救世主義所指的並非那讓歷史停止的人確實降臨」，而是等待一個重要時刻的來臨，並且對暴力的消除懷抱著希望；在這關鍵時刻，大家將被賜與承擔苦難的力量，也同時被要求擔負起促進世界正義的責任 (*Freedom* 90)。因此救世主義是一種許諾與期待的時間關係。有了救世主再臨的「盼望」猶太人因而能忍受苦難；同樣地，在小川的書寫中，母親那看不見的愛就像受難的基督或慈悲的觀音，賜給娜歐蜜力量及智慧來為不可言的過去發聲。如果娜歐蜜在成長過程中因為日本及加拿大、沉默及語言、過去及現在、生及死的對立而感到無所適從，她的主體分裂最後因為找到永恆而獲得和解。柯克指出，這種「二元論式的分裂思想及感覺的崩潰」最後讓娜歐蜜「重新獲得幼年時期就已失去的完整性」；這樣的歸屬感提醒她：自己是「有著廣大蔭影的樹」的一個「分支」(“Penelope” 86-7)。

小說的另一個題詞也傳遞類似「艱難自由」的訊息。題詞源自於聖經啓示錄第二章十七節：「那克服艱難的人，我會賜給他隱藏的嗎哪，也會給他一塊白

色石頭，而石頭上寫著一個新名字」。換言之，那些回應感性以及擔負起回應看不見他者這個「艱難」任務的，將變成一個全新而且自由的人。而母親的愛、伯父烘培的石頭麵包、以及艾蜜莉那包「重的像伯父那條石頭麵包」的文件資料就是小說題詞中的嗎哪——那注入生命、給我們新名字、賜與我們自由的精神糧食(37)。

當娜歐蜜在故事結尾再度回到伯父常帶她去的深谷時，她已經找到那「賜與生命的話語」，而這個新發現的自由幫助她重建「因為現代客觀思想方式而遺失的血親關係及共存氣氛」(Cook “Memory” 55)。她不再視石頭為沉默也不再要求它說話。她學習用心的聽，她的心靈因為深谷中「水與石頭共舞」及「空氣中甜美的香氣」而獲得洗滌(296)。當她看到並聞到使她聯想起母親的香氣時，那「沿著潺潺小溪旁長的野玫瑰及小野花」的景觀及其芬芳帶領她更接近已辭世的親人(296)。簡言之，與「他者」建立關係就是娜歐蜜在這段為伯父守靈期間的收穫。服喪期過後，娜歐蜜的日子還是要過，就像小說出版後，小川及有心捍衛正義之士的工作仍必須繼續。如賴俊雄指出：「倫理『言說』並不會在『已說』中完全耗盡。它總會存在於『已說』中，永遠堅持後者被中斷也因此是救世主正義將來臨的可能性。它是執行性的；受制於快速惡化的結構緊急性的一種設想，一種對轉變可能性的歡迎」(“Violence” 43)。由上所述，我們可以得知救世主主義不但是「永恆」的無限，更是「當下」的執著。

將小說及列維納斯的倫理觀置放於當下那不可知的未來，我們不但不要侷限於自以為是、井而有序的思想體系，而要重新定義更宏觀的思維，更要學習耐心聆聽、回應、並互相尊重，才能在保存他者原貌的前提下「歡迎」他者。「耐心」的救世主義追求的是一種過去的應許，但是從未在場、尚未實現的許諾；亦即藉由揭露那「從未在場的過去記憶」，為過去負責(qtd in Borradori 172)。這種責任態度不能建立在以自我為中心、為他者作決定的心態上，而必須以「他者性」為基礎及出發點。因此救世主義是那在「邏輯困境」的當下，耐心的審視每一論述的應用及事件的詮釋，以期待在「已說」的過去揭露那被遺忘或壓抑的倫理「言說」。如此我們可以懷抱著希望為過去負責，並面對不可知的未來。當然，《歐巴桑》在出版二十多年後的今天已經成爲一種「已說」，但是如果我們用心留意，讓自己成爲「他者」的工具，我們可以在面對未來時——即使是那被恐怖事件纏繞著的未來——善用耐心及勇氣，問題化當下知識及正義觀，就可以期待更多倫理「言說」以及自由的來臨。

註釋

¹本論文的完成，必須感謝賴俊雄教授以及 *Intergrams* 三位匿名審查老師詳細指正論文疏漏與缺失，並提供建設性的思考方向及修改建議，作者謹此一併致謝。

²在應用列氏倫理哲學閱讀小說時，筆者必須指出，這位執著於追求真理的哲學家對文學作品通常採取保留的態度，如柏拉圖列氏認為文學作品(包括戲劇、小說、詩詞等)表現的只是翻版或影像而非事物本身。他認為文學創作類似巫術或異教徒的魔法，而且將美學納入西方文明「總體化」傳統 (qtd in Robbins 75)。文學語言不等於倫理語言，因為後者溝通的訊息是直接且不容混淆的倫理呼喚。但是列維納斯對文學作品的態度並非一成不變，羅賓指出列氏認為普魯斯特(Proust)的作品有其倫理貢獻 (81-2)。希爾(Leslie Hill)也指出列氏肯定詩人斯蘭(Celan)的作品，稱他為「中斷式詩人」(the poet of interruption)因其作品打斷唯我論的思維，並思考超越現狀的可能性 (991)。筆者認為小川在《歐巴桑》一書中試圖以接近「他者」揭露那被遺忘及壓抑的過去，其追求倫理及正義的精神呼應列維納斯倫理哲學的核心概念。

³細心的讀者可能質疑小說中「不在場」母親是否可被視為列氏思想中的舉足輕重的「他者」，還是母親的愛是一種「他者」的蹤跡(trace)。列維納斯的他者概念可以是女性嗎?列維納斯有關女性及女性特質的書寫是任何研究列維納斯的學者必須正視的議題。在列維納斯的書寫當中，他並沒有特別討論性別議題，其有關女性的描述都是抽象的，明顯地他的目的不在於評論生活中的具體女性。表面上看起來列維納斯的描述不帶任何政治性，但是列維納斯挪用的隱喻例如「女性特質」(the feminine)、「女性」(the women)、及「母職」(maternity) 對多位女性學者來說是有問題的。此外，他的挪用缺乏一致性，因而冒犯了讀者，導致女性學者兩極化的回應。支持者感謝列維納斯藉由「具體化的倫理詮釋」(ethical interpretation of embodiment)情境賦予女性發聲的機會 (Ziarek 84)。批判的學者如伊西嘉黑 (Luce Irigaray) 攻擊列維納斯《總體與無限：評論外在性》曖昧及貶低女性的語言，將女性的概念與「非意義化的」(non-signifying)、「嬰兒」(infant)、及「動物性」(animality)連結。

以下先簡單介紹列維納斯書寫中的女性及母職(有關愛慾關係及母職的討論，請參考林松燕的著作〈時間、多產與父職：列維納斯與女性她者〉)。因為列維納斯的用字隨著時間改變，以下文獻回顧分三個時期：早期著作、《總體與無限：評論外在性》時期、以及《存在之外或超越本質》時期。在維納斯早期 1947 年出版的兩本著作《從存在到存在者》與《時間與他者》，女性特質是「他者的最佳代表」(*Existence* 85)；女性的「核心特質」(very quality)以及「本質」(essence)代表的就是他者性，因為它們都擁有共同的曖昧及隱藏的特性(*Time* 36, 85)。列維納斯早期作品成為西蒙波娃 (Simone de Beauvoir) 批評的目標，在《第二性》

的序論她指出列維納斯利用男性標準為參考值，貶低女性的地位(*The Second Sex* xxii)。伊西嘉黑也行文質問「他者到底是誰，如果他者的性別差異沒有被認定或知道」(“Questions” 112)? 支持者則認為以上的指控有待商榷，列維納斯的思想有別於傳統，他並不附和以父權為中心的歷史傳統，他的書寫清楚說明他者的重要性遠高於主體。錢特 (Tina Chanter) 特別指出西蒙波娃的評論，認為她沒有明確了解列維納斯思想的主軸(*Feminist* 2)。事實上，《總體與無限：評論外在性》出版於《第二性》之後，因此錢特的說法有其正當性。

在《總體與無限：評論外在性》，女性出現於居住及愛慾關係的章節，女性身為住所的管理者，為男性準備一個可以適合居住及省思的家。女性溫柔特質轉化了男性的自負，使其由本體論趨向倫理。夏禮爾 (Catherine Chaliel) 認為男性可享有如此最佳的命運，成為倫理主體，要歸功於女性，但女性似乎被排除在這倫理之外 (123)。此外女性在愛慾關係以及富饒未來(fecundity)雖扮演重要的角色，但似乎也只是個推手。《存在之外或超越本質》的女性是以母職的方式出現，因其身為疼痛、被動、以及犧牲奉獻成為倫理的最佳代表 (*Otherwise* 75, 79)。但珊福 (Stella Sandford) 認為列維納斯不但將母親加以男性化，也將男性主體女性化(184)；夏禮爾則質疑列維納斯的思想，狹窄的認定只有母親才是理想女性 (129)。博蒂(Donna Brody)也質疑列維納斯的女性是否是人性，是否擁有列氏思想的核心概念「臉龐」(63, 65)。

在此筆者比較傾向於肯定列維納斯的倫理貢獻，如波皮區 (Diane Perpich) 指出，女性在列維納斯的書寫中擁有許多正面的特質，女性也絕非男性的對照組(“Caress” 31)。她主張女性研究者更應運用兩種思想觀及方法論的交流，讓列維納斯倫理觀以及女性理論更充實豐富 (Perpich “Sensible” 304)。同樣地，筆者也認同錢特的看法，列維納斯的讀者應該藉由其倫理觀持續干擾與介入，讓女性不要被總體同化，並堅持女性主體被承認的權利 (“Conditions” 331)。

筆者認為《歐巴桑》書中母親的影像，那「不在場」卻極具受難及安慰者的角色，母親沉默中其無所不在的愛，以及文本中以隱喻顛覆傳統讓女性發聲的策略似乎也指向「女性她者」以及女性倫理主體的可能。此「性別化的存有」(sexuated being)正是伊西嘉黑針對本體論的批判與補充，她認為「性別差異代表男人和女人不屬於同一個而且相同的主體性，也代表主體性本身並非中性或普世的」(*Key Writings* xii)，這也呼應伊西嘉黑上述對列維納斯「他者」論述的質疑。此針對形而上主體學或倫理學的干擾介入似乎可以修正列維納斯不合時宜的性別盲點及冒犯性的語言，而且避免傳統者學必須一再正當化看似無性別但卻建立在父權基準的主體或他者論述。

誠然，小說中的母親在結尾時已不再是一般的母親，我們的詮釋不一定要是宗教或倫理性的。柯克認為最後幾章中的「沉默的母親」可以是「大地之母，所有生物的核心」(“Memory” 54)。波特以克麗絲蒂娃 (Julia Kristeva) 的符號學閱讀娜歐密的母親，她認為母親處於語言及發音發聲之前，尚未形成有秩序並具整體性的狀態 (137)。因此娜歐密只能藉由「超越已習得的感覺表面，進入底層下」

才能與不在場的母親成爲共同體 (138)。

⁴「臉龐」是他者顯現的方式(epiphany)，因爲「臉龐」的顯現是倫理的(*Totality* 199)，當它面對我時，我就負起無可迴避的責任。與他者「面對面」讓我了解「臉龐的赤裸就是貧困缺乏。認出他者就是認出飢餓。認出他者就是給予」(*Totality* 75)。《歐巴桑》書中母親的影像似乎也擁有這種「臉龐」顯現的特質。母親雖然「不在場」，她「無聲」的語言可被視爲一種「他者式」的溝通，是那種允許娜歐蜜自我發問及質疑的語言；這語言讓我認知「他者」與我之間無限遙遠的距離，並激發我對無限觀念及追求其所應許的「溢值」(surplus) (*Totality* 210)。

⁵德希達〈暴力與形而上學〉是一篇對列維納斯思想的重量級論述。此文除了評析列氏的主要思想，也顛覆其「他者」概念的先驗性存在。德希達指出，自我在認知「他者」的存在之前，必先認知自己是「他者」的「他者」(126)；也就是說，自我要先認識自己才能知道「他者」的存在。在此筆者必須指出，德希達對列氏倫理哲學的評論並沒有影響前者借用後者的概念。賴俊雄指出：

德希達所謂的「上帝」常與列維納斯的「絕對他者」(the absolute Other) 或「全然他者」(the wholly Other) 互用。但不管那一個時期，德希達的「上帝」絕不可被簡單化約為宗教上的神祇或耶和華，也不可被視爲形上學的某種超級 entity 或整體 teleology。事實上，宗教及形上學「上帝」的論述框架(discursive framework)才是德希達的「上帝」一直要超越及解構。(〈禮物〉173)

⁶一般學者相信列維納斯的第二本主要著作《存在之外或超越本質》是對德希達〈暴力與形而上學〉的一種「間接回應」(Lai “Violence” 28)。在此書中，列氏雖然沒有直接引述德希達的質疑，卻也默認自己提出的他者哲學中的內在暴力。因此《存在之外或超越本質》的重點不在於討論總體及無限的差異或自我及絕對他者的分離，而是藉由「已說」、「言說」、及「未說」的概念爲存在論的語言限制提出一種超越的可能性。

⁷類似的情形也發生在日裔美國文學中的集中營書寫。陳福仁及游素玲以美國西南文學史爲例指出，「美國西南文學史既不承認日裔美國人對集中營的書寫，日裔美國作家也不屑認同美國西南這個不管在想像上或實質上與他們有密切關係的地域空間」(43)。兩位學者也指出，即使在補償條例運動之後，多數日裔美國人對集中營的書寫大都給人一種「創傷未曾發生過的錯覺」或者「創傷影響只於大戰結束」(46-7)。

引用書目

- Amoko, Apollo O. "Moral—in Whose Sense? Joy Kogawa's *Obasan* and Julia Kristeva's *Powers of Horror*." *Studies in Canadian Literature* 15.1 (1990): 117-39.
- Beauvoir, Simone de. *The Second Sex*. Trans. H. M. Parshley. New York: Vintage, 1974.
- Bernasconi, Roberts. "Strangers and Slaves in the Land of Egypt." *Difficult Justice: Commentaries on Levinas and Politics*. Ed. Asher Horowitz and Gad Horowitz. Toronto: U of Toronto P, 2006. 246-261.
- Bernasconi, Robert, and Simon Critchley, eds. "Editors' Introduction." *Re-Reading Levinas*. Bloomington and Indianapolis: Indiana UP, 1991. xi-xviii.
- Borradori, Giovanna, ed. *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago: The University of Chicago Press, 2003.
- Brody, Donna. "Levinas's Maternal Method from 'Time and the Other' through *Otherwise Than Being*." *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*. University Park, PA: Pennsylvania State UP, 2001. 53-77.
- Chalier, Catherine. "Ethics and the Feminine." *Re-Reading Levinas*. Ed. Robert Bernasconi and Simon Critchley. Indianapolis: Indiana UP, 1991. 119-129.
- Chanter, Tina. "Conditions: The Politics of Ontology and the Temporality of the Feminine." *Addressing Levinas*. Ed. Eric Sean-Nelson, Antje Kapust, and Kent Still. Evanston, IL: Northwestern UP: 2005. 310-338.
- . ed. *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*. University Park, PA: Pennsylvania State UP, 2001.
- Cheung, King-kok. "Attentive Silence: *Obasan*." *Articulate Silences: Hisaye Yamamoto, Maxine Hong Kingston, Joy Kogawa, Reading Women Writing*. Ithaca, NY: Cornell UP, 1993. 126-167.
- Cohen, Richard A. "Foreword." *Otherwise Than Being: Or Beyond Essence*. Trans. Alphonso Lings. Pittsburgh: Duquesne UP, 1998. xi-xvi.
- Cook, Rufus. "'The Penelope Work of Forgetting': Memory, Dreams, and Desire in Joy Kogawa's *Obasan*." *Fiction and Drama* 14 (2003): 83-100.
- . "Memory, Repetition, and Aura: The Ecological Ethos in Joy Kogawa's *Obasan*." *Isle: Interdisciplinary Studies in Literature and Environment* 11.2 (2004): 43-56.
- Derrida, Jacques. "Adieu." Trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas. *Critical*

- Inquiry* 23.1 (1996): 1-10.
- . "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority.'" *Deconstruction and the Possibility of Justice*. Ed. Drucilla Cornell et al. London: Routledge, 1992. 3-67.
- . "Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas." *Writing and Difference*. Routledge: U of Chicago, 1990. 79-153.
- Goldman, Marlene. "A Dangerous Circuit: Loss and the Boundaries of Racialized Subjectivity in Joy Kogawa's *Obasan* and Kerri Sakamoto's *The Electrical Field*." *Modern Fiction Studies* 48.2 (2002): 362-388.
- Gottlieb, Erika. "The Riddle of Concentric Worlds in *Obasan*." *Canadian Literature* 109 (1986): 34-53.
- Harrison, Patricia Marby. "Genocide or Redemption? Asian American Autobiography and the Portrayal of Christianity in Amy Tan's *The Joy Luck Club* and Joy Kogawa's *Obasan*." *Christianity and Literature* 46.2 (1997): 145-168.
- Hill, Leslie. "'Distrust of Poetry': Levinas, Blanchot, Celan." *MLN* 120 (2005): 986-1008.
- Irigaray, Luce. *Key Writings*. New York, London: Continuum, 2004.
- . "Questions to Emmanuel Levinas: On the Divinity of Love" *Re-Reading Levinas*. Ed. Robert Bernasconi and Simon Critchley. Indianapolis: Indiana UP, 1991. 109-118.
- Kogawa, Joy. *Obasan*. New York: Anchor Books, 1994.
- Kruk, Laurie. "Voices of Stone: The Power of Poetry in Joy Kogawa's *Obasan*." *ARIEL: A Review of International English Literature* 30.4 (1999): 75-94.
- Lai, Chung-Hsiung. "On Violence, Justice and Deconstruction." *Concentric: Studies in English Literature and Linguistics* 29.1 (2003): 23-46.
- . "(Un)packing the Past: Problems of the Sansei's Hybrid Identity in *Obasan*." *Fiction and Drama* 14 (2002): 115-134.
- . <上帝的禮物：再探「禮物與交換經濟」>。《中外文學》33.9（2005年二月號）：161-191。
- Lane, Richard J. *The Postcolonial Novel: Themes in 20th Century Literature and Culture*. Cambridge, England: Polity, 2006.
- Levinas, Emmanuel. *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. 1963. Trans. Sean Hand. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1990.
- . *Otherwise Than Being: Or Beyond Essence*. 1974. Trans. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne UP, 1998.
- . *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. 1961. Trans. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne UP, 1969.
- Lousley, Cheryl. "Home on the Prairie? A Feminist and Postcolonial Reading of Sharon Butala, Di Brandt, and Joy Kogawa." *Isle: Interdisciplinary Studies in*

- Literature and Environment* 8.2 (2001): 71-95.
- MacAvoy, Leslie. "The Other Side of Intentionality." *Addressing Levinas*. Ed. Eric Sean Nelson, Antje Kapust, and Kent Still. Evanston, IL: Northwestern UP, 2005. 109-18.
- Marais, Mike. "Literature and the Labor of Negation: J. M. Goetzee's *Life and Times of Michael K.*" *Journal of Commonwealth Literature* 36.1 (2001): 107-25.
- McGonegal, Julie. "The Future of Racial Memory: Forgiveness, Reconciliation, and Redress in Joy Kogawa's *Obasan* and *Itsuka.*" *Studies in Canadian Literature/Etudes en Littérature Canadienne* 30.2 (2005): 55-78.
- Monson, Tamlyn. "An Infinite Question: The Paradox of Representation in *Life & Times of Michael K.*" *Journal of Commonwealth Literature* 38.3 (2003): 87-106.
- . "'A Trick of the Mind': Alterity, Ontology, and Representation in Virginia Woolf's *The Waves.*" *MFS: Modern Fiction Studies*, 50.1 (2004): 173-96.
- Morris, Robyn. "Piecing Together Female Stories in Joy Kogawa's *Obasan.*" *New Literatures Review* 36 (2000): 35-45.
- Perpich, Diane. "From the Caress to the Word: Transcendence and the Feminine in the Philosophy of Emmanuel Levinas." *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*. Ed. Tina Chanter. University Park, PA: Pennsylvania State UP, 2001. 28-52.
- . "Sensible Subjects: Levinas and Irigaray on Incarnation and Ethics." *Addressing Levinas*. Ed. Eric Sean Nelson, Antje Kapust, and Kent Still. Evanston, IL: Northwestern UP, 2005. 296-309.
- Phu, Thy. "Photographic Memory, Undoing Documentary: *Obasan's* Selective Sight and the Politics of Visibility." *Essays on Canadian Writing* 80 (2003): 115-40.
- Potter, Robin. "Moral-in Whose Sense? Joy Kogawa's *Obasan* and Julia Kristeva's Powers of Horror." *Studies in Canadian Literature/Etudes en Littérature Canadienne* 15.1 (1990): 117-39.
- Quimby, Karin, and John C. Hawley. "This Is My Own, My Native Land': Constructions of Identity and Landscape in Joy Kogawa's *Obasan.*" *Cross-Addressing: Resistance Literature and Cultural Borders*. Albany, NY: State U of New York P, 1996: 257-73.
- Robbins, Jill. "Aesthetic Totality and Ethical Infinity." *Altered Reading: Levinas and Literature*. London: The U of Chicago P, 1990. 75-90.
- Sandford, Stella. "Masculine Mothers? Maternity in Levinas and Plato." *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*. Ed. Tina Chanter. University Park, PA: Pennsylvania State UP, 2001. 180-202.
- Snelling, Sonia. "'A Human Pyramid': An (Un)Balancing Act of Ancestry and

- History in Joy Kogawa's *Obasan* and Michael Ondaatje's *Running in the Family*." *Journal of Commonwealth Literature* 32.1 (1997): 21-33.
- Ueki, Teruyo. "Obasan: Revelations in a Paradoxical Scheme." *MELUS* 18.4 (1993): 5-20.
- Womack, Kenneth. "Ethical Criticism." Ed. Julian Wolfreys. *Introducing Criticism at the 21st Century*. Edinburgh: Edinburgh UP, 2002. 106-25.
- Zwicker, Heather. "Multiculturalism: Pied Piper of Canadian Nationalism (and Joy Kogawa's Ambivalent Antiphony)." *ARIEL: A Review of International English Literature* 32.4 (2001): 147-75.
- 陳福仁，游素玲。〈重繪美國西南：從空間詩學探討日裔美國文學的集中營書寫〉。《中外文學》35.1(2006年六月號): 41-58。

Difficult Freedom: Levinasian Ethics in Joy Kogawa's *Obasan*

Abstract

The question of freedom and responsibility is an old question for which there is no closure or final answer, and the discussion has certainly become more difficult in today's globalizing communities. Using Emmanuel Levinas's notions as a framework, this paper discusses Joy Kogawa's *Obasan* in terms of how the protagonist Naomi, in her search for Mother's hidden love and freedom for the Japanese Canadians, learns to respond to the ethical calling of the infinite Other. This paper will first provide an overview of Levinas's ethics, explain why freedom must be difficult, and then extend Levinas's ethical philosophy, through the concepts of "the third party," "the stranger" and "the persecuted" to readings of minority novels. The discussion continues to suggest that Naomi's attentiveness leads her to look beyond to infinity. Then, I will discuss Naomi's view of language in terms of Levinas's the already *Said*, ethical *Saying*, and the *Unsaid*; and explain why Naomi's poetics and streams of consciousness exemplify such an ethical *Saying*. The paper is an attempt to provide a new perspective on minority/ethnic politics, while defending why the Levinasian freedom must be "difficult."

Keywords: Levinas, ethics, freedom, ethnic novels, *Obasan*

陳慧琴，國立成功大學外文所博士候選人
faychen77@gmail.com