

## 弥赛亚性：等待未来\*

The Messianic: Waiting for the Future

[美] 约翰·D·卡普托著 黄汉平译

John D. Caputo U. S. A.

### [英文提要]

“As soon as you address the other, as soon as you are open to the future, as soon as you have a temporal experience of waiting for the future, of waiting for someone to come: that is the opening of experience. Someone is to come, is now to come. Justice and peace will have to do with this coming of the other, with the promise... This universal structure of the promise, of the expectation for the future, for the coming, and the fact that this expectation of the coming has to do with justice—that is what I call the messianic structure” (“Roundtable,” 23). Beginning by citing Jacques Derrida’s lectures in the Villanova Roundtable, the author focuses on the messianic motif and the messianic turn in deconstruction. The “messianic” is a “structure of experience”, on the other hand, it has to do with the absolute structure of the promise, a justice to come. Everything is deconstructible, but justice in itself is not deconstructible. The author explains clearly why Derrida distinguishes the “messianic” as a

---

\* 本文译自卡普托 (John D. Caputo) 据“维拉诺瓦圆桌会议” (The Villanova Roundtable) 而编著的《解构之精义：对话德里达》 (*Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, New York: Fordham University Press, 1997) 一书第2部分第6章。翻译过程中得到中国人民大学杨慧林教授和台湾中原大学曾庆豹博士的支持和鼓励，谨此一并致谢。——译者

universal structure (like Benjamin's "weak" messianic) from the various "messianisms", why Derrida says in the "Roundtable" that he wishes to distinguish between religion and faith.

一旦你与他者对话，一旦你向未来敞开，一旦你有了等待未来、等待某人到来的现世经验：那就是经验的开端。某人即将到来，现正到来。公正与和平都跟他者的到来和许诺息息相关……这种关于许诺、关于对未来的期待、对到来的期待的普遍结构，以及这种对到来的期待与公正紧密相连的事实——那就是我称之为弥赛亚性质的结构。

——“圆桌会议”，23

71

## 解构中的弥赛亚手法

显而易见，无论是对犹太文化耳熟能详的人，还是对希伯来和基督教经文略有所闻的任何人而言，所有被称为“解构”的事物结果都证明具有浓重的弥赛亚味道。解构最近所采用的弥赛亚语调（不全是最近所采用也不仅仅是一个语调）是其面向未来的一个关键转向。不是那种相对的，以及可预见、可设计和可计划的未来——“策略性计划”意义上的未来——而是指绝对的未来，对那个在原则上无法预期的他者致以的欢迎，“每一个他者”（*tout autre*）的他异性扰乱了种种自足自满的同一性的圈子。解构所梦想的弥赛亚性质的未来，它的欲望，它的激情，是一种行将到来的、绝对会来的、无法预见的未来，随之到来的是公正、民主、赠礼和盛情。像以利亚在敲我们的门！自始至终，解构中

持续不变的一个词就是到来，“到来”（*viens*）。如果说德里达是一个祈祷者——他就是这样的人，我已在别处证明了这一点——“到来”就是他的祷告词。

*Viens, oui, oui.* 到来，是的，是的。这三个词是对解构的一句话概说，是其精义之所在。

德里达起初是想避免使用“弥赛亚性”这个概念的，原因在于它必须承袭一种对未来“可能性的视阈”的思想，因此，它会陷入某种预期什么将要到来的怪圈。<sup>①</sup> 但是，经过最初的“犹豫”后，德里达采用了“弥赛亚性”这个术语，很明显，这是受了沃尔特·本雅明的影响。<sup>②</sup> 本雅明谈及“微弱的弥赛亚力量”（这里的“微弱”与德里达所命名的“没有”弥赛亚主义的弥赛

① 注意《法律的力量》（*The Force of Law*）中的变化，该演讲最初发表于纽约市（DPJ 25），后来收入 Galilée edition（FL 56），其中论及了“弥赛亚性质的许诺”或“同一类型的其他视阈”的问题。

② 参见 Walter Benjamin, “Theses on the Philosophy of History,” in *Illuminations: Essays and Reflections*, trans. Harry Zohn, ed. Hannah Arendt, New York: Schocken Books, 1969, pp.253-264; cf. SdM 95-96n2/SoM 180-181n2。对“弥赛亚性”的权威性讨论，见 Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, trans. Michael Meyer et al. New York: Schocken Books, 1971。有关斯科勒姆和本雅明之间的联系，见 Susan A. Handelman, *Fragments of Redemption: Jewish Thought and Literary Criticism in Benjamin, Scholem, and Levinas*, Bloomington: Indiana University Press, 1991; Eduardo Cadava, “Words of Light: Theses on the photography of History,” *Diacritics*, 22 (1992), 98-99n19。对本雅明的“微弱的弥赛亚力量”更多的评论，见 Irving Wohlfarth, “On the Messianic Structure of Walter Benjamin’s Last Reflections,” *Glyph*, 3 (1978), pp.148-212; Iseult Honohan, “Arendt and Benjamin on the Promise of History: A Network of Possibilities or One Apocalyptic Moment?”, *Clio* (1990), pp.311-330; Christopher Hering, “Messianic Time and Materialistic Progress”, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 16 (1985), pp.156-166; and Christopher Fynsk, “The Claim of History,” *Diacritics*, 22 (1992), pp.115-126。德里达本人征引了以下这篇文章，并在有关本雅明这一主题之处画线，Peter Szondi, “Hope in the Past: On Walter Benjamin,” *Critical Inquiry*, 4 (1978); cf. MfPdM 155n10。

亚性是相符的)，他是将其与历史唯物主义联系在一起的。在本雅明看来，现在这一代人被看做救世主似的，他们一直被看做那些将要到来的人，他们一直被期待为正是为了“拯救”过去的人。今天的我们生活在过去灾难的阴影里，负担着一个我们从未许过的诺言，回想起过去所遭遇过的充满危险的记忆，这是个很难轻易推卸的信物。“此时此刻”，现在的时间，正是我们要为全部人类历史负责的弥赛亚时间。每一个现在，每一个“时间的分分秒秒”，德里达将之称为“瞬间”，正是“救世主会经过的窄门”。每一天都是“神圣的日子”，每一天都充满了记忆，每一天都是圣徒的“纪念日”，我们回忆起“所有的圣徒”，回忆起他们的死亡和遭遇。这种本雅明式的主题至关重要地进入了德里达在《马克思的幽灵们》这部专著的副标题中所提到的“哀悼活动”，它纪念先于我们逝去的那些亡魂（*revenants*）而并没有把他们的他异性同化于现在的时代。<sup>①</sup>在这里，本雅明式的主题与德里达独具特色的主题——关于“将要到来”（*l'à venir*）的公正，对未来的肯定，对那些迟早会来的到来者（*arrivants*）的肯定——结合在一起了。

这种弥赛亚的主题出现在德里达最近与犹太教结盟（“盟约”）的《割礼告白》（*Circonfession*）中，他与犹太教的联盟从未破裂，但也从未保持，他不顾“最近二十年来他被人读得越来越少”，宣称“我的宗教就是关于没有任何人能够理解的事物”的启示。对于德里达的那些尼采式的世俗化崇拜者来说，这无疑是不能再坏的消息。他们认为在解构中发现了关于“上帝之死”（*Death-of-God*）的完美结论，发现了古老上帝仍在抽搐的心头上

<sup>①</sup> 对于德里达，哀悼是另一种“自我限制”（*self-limiting*）的思想：如果说它成功（在使死去的其他者内在化方面），那么也可以说它失败（在尊重他或她的他异性方面）；见 *MpPdM* 49-52/ *MfPdM* 28-32。

最后的木桩。如果说“上帝之死”的最初版本在费尔巴哈和青年黑格尔派那里变成了“人的诞生”（Birth of Man），那么，根据这种无神论的元叙事，解构就是被差遣到这个世界来宣告“人的终结”（End of Man）、来拆解主体和所有形而上学的人道主义，于是乎最终使古老神性的骨灰四散消失于“延异”（*différance*）之中。<sup>①</sup> 不管德里达遵循了多少学院派关于宗教必不可少的信条——如果说有一个太过于他者的“他者”，太让学院派难于下咽的“每一个他者”，那才叫宗教！——这些信条与解构及其字面意思或内在精神没有关系，与德里达及其眼光或认知也都没有关系，因为后者具有深邃的弥赛亚性质而没有一点犹太教味道。

解构比任何一个关于宗教的世俗化的现代主义批评都更加复杂、多样和异质性，现代主义批评毕竟属于旧的启蒙运动的精华部分。对解构溯本求源，可以追溯到尼采，而且，就像我经常强调的，可以追溯到克尔恺郭尔（Kierkegaard）和莱维纳斯（Levinas），这两位可以说是近两百年内最重要的宗教哲学家，也可以称为在宗教中的哲学研究者，或者是致力于宗教的哲学再现的思想家。把解构说成是“后现代”（它随着时间推移而日渐萎缩），或者是致力于形成“新的”启蒙运动。我倒希望后者日渐兴盛。如果这样说有任何意义的话，那么，解构同样也必须被看做“后世俗化（post-secularization）”的一种形式。解构超越了一切揭穿宗教的启蒙，并严惩了启蒙运动——就像德里达严惩马克思——在驱逐幽灵上走得太远了。其实在马克思最有预言性的瞬

---

<sup>①</sup> 我认为，在 *Erring: A Post/modern A/theology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984) 一书里，马克·泰勒（Mark Taylor）对这种“上帝之死”元叙事的出色综述迎合了那些世俗化的德里达崇拜者的口味，即使泰勒本人对宗教和解构的趣味要深刻得多，一个明显的例证见“Denegating God,” *Critical Inquiry*, 20 (1994), pp. 592-611。

间同样有弥赛亚的身影出没，这也确实是他遗产的一部分，因为没有这个弥赛亚精神，解构（它期待公正并成为公正）就没有一丝机会。

解构中的弥赛亚转向，如果是一个转向的话，它新近至少赋予了解构弥赛亚手法，同时如有必要，它再一次揭穿了德里达批评者的谎言，这些批评者把解构当作敌人，不仅视之为各种制度、国家、法律、秩序、文学、阅读、理性和真善美等的敌人，而且把它看成是宗教的敌人。解构是对宗教的祝福和积极拯救，促进宗教走向开放，不断更新，用新的方法重读各种古老文本，在新的语境下对古代传统推陈出新。宗教自身最坏的本能就是立足于狂热的信仰，一味透过有色眼镜看事物，也就是说，在自己并没有领会事物的前提下相信它们。解构所要做的就是削弱宗教的这种劣根性。它把宗教从看待事物的盲目、极端狂热和自高自大中解救出来。解构不是对宗教的破坏而是对它的再造。

犹如一位年长而智慧的神父，解构帮助宗教审察自己的良心，不断劝告和惩戒宗教，指出它把信仰与知识混为一谈的倾向，从而导致了一种宗教上极其危险和绝对必胜的盲目性，甚至血流遍地。当宗教将自己当成是上帝赋予少数人、少数选民的更高知识的时候，这是再危险不过的事：那毋宁是催生战争的配方。好像上帝喜爱犹太人多于阿拉伯人，或者爱基督徒更甚于犹太人，爱新教徒更甚于天主教徒，从而将上帝拖进神学角逐的游戏。好像上帝站在一方来反对另一方，或者将特权赋予一方而拒绝给予其他人——即“他者”。宗教就是这样被训导、被解构和重构的，使之紧紧持守其弥赛亚性和预言性的根源，尊奉那个声称不喜欢仪式献祭而只喜欢公正的上帝，作为一种强有力的预言性力量的宗教寄托着所有上帝子民对于公正的梦想——宗教正是由于解构的点化而从睡梦中醒来。这种宗教的出现，对于那些被

压迫者和其他所有人来说都是个福音。

这一点也不意味着可以说德里达——就像他在“圆桌会议”上所说的——“仅仅是个宗教人士……或者仅仅是个信徒”，这不意味着德里达是一个虔诚的犹太人，一个自由的、正统的、保守的、“有信仰”的犹太人，或者说是传统意义上的有宗教感的人；尤其不意味着德里达与形形色色的基要主义、基督教、犹太教和伊斯兰教的猖獗的狂热和暴力有关，这些狂热和暴力不可避免地招致在各个领域里的无休止的战争，从远古时代开始，已经让无数无辜的人血流遍地。德里达在《割礼告白》中告诉我们，他没有按照犹太教的仪式结婚，也没有适当地给他的儿子们行割礼，就连他自己也“被认为是个不折不扣的无神论者”。德里达出生在阿尔及尔的一个已经被基督教同化的犹太教家庭（在圣奥古斯丁街长大，这条街道是以他的“同胞”命名的），尽管他在犹太教的环境中长大，对亚伯拉罕和摩西这种特殊的宗教信仰犹如感同身受，但他并没有“接受”<sup>①</sup>。他没有，不会，也不能接受犹太教。

这就是为什么德里达要把作为一种普遍结构的“弥赛亚性”（如本雅明的“微弱”的弥赛亚）从各种有点过于强硬的“弥赛亚主义”区分开来。对于具体的弥赛亚主义（concrete messianisms），德里达的意思是指“圣书的诸宗教”（religions of the Book），即犹太教、基督教和伊斯兰教的特定的宗教信仰、历史学说和信条，但他同时也将这个术语延伸为“哲学上的弥赛亚主义”（philosophical messianisms），包括黑格尔、马克思、海德格尔的目的论和末世论。这张清单后面还应加上最新出现的一个

<sup>①</sup> 在《割礼告白》和《盲目的记忆》这两本极具自传体色彩的著作以及其他的访谈里，德里达变得更加乐意提供其私生活的信息；见 PdS 349 - 355/Points 339 - 344。

版本，即弗朗西斯·福山（Francis Fukuyama）宣称好消息到来的“福音”（gospel）。福山认为，自由市场是西方一直在苦苦追寻的终极目标，而罗纳德·里根（Ronald Reagan）则是其提倡者。任何一种弥赛亚主义都有其可区别的特征，它决定救世主的身份，赋予救世主一个确定的特性和具体的轮廓。结果救世主是一眼就可辨认出的犹太教徒、基督教徒、伊斯兰教徒，或者，但愿上帝阻止，不是资本主义的什么东西，因为在那里，供给方的自由市场的救世主乃是最新的历史目的论的圆满结果。弥赛亚主义缔结了民族边界之内救世主式的许诺和期待的绝对性契约。所以，上帝被认为已经与希腊—欧洲的（Greco-European）基督徒、犹太人和阿拉伯人达成了专门的密约；在语言上，上帝据说是讲希伯来语、希腊语——抑或亚拉姆语？——或者阿拉伯语；在民族历史中，上帝也被说成是站在某些民族国家的命运一边，在各民族间的冲突中拿起武器。形形色色的弥赛亚主义包含着形成大灾难也就是战争的所有因素。它们经常无休止地挑衅，以残酷无情的规则，打着一个极为荒诞而可怕的旗号，我们都知道，那就是“圣战”，这意味着，唉，以上帝的名义来杀戮上帝的孩子，而他们常常是真正的孩子，以和平与公正的名义来杀戮无辜，以许诺的名义进行杀戮。今天，德里达说，这些弥赛亚主义在“耶路撒冷的占领”问题上所引发的战争已经成为一场全世界的战争。

那些哲学上的弥赛亚主义也不是和这种血腥不沾边的。黑格尔认为战争是精神使自身发展成型的途径，马克思也急于在革命将他的预言变成多余之前完成《资本论》。海德格尔的战争之爱一点也不包含意外的因素，他的“战争”（*Kampf*）之爱是一种促使存在成型的途径；他对于纳粹党人夺取权力的支持也并非偶然，这为希腊—日耳曼的（Greco-Germanic）存在历史提供了一个机会来实现它的传教的命运，而这只不过是假借《圣经》来源



的堕落的海德格尔式的弥赛亚主义。福山对冷战的结果感到十分欣喜，而这个结果却一直为东亚和中美洲一些热点地区提供动力。一些弥赛亚主义总是给它们自己套上一个明确的“使命”，一个传教的身份，期望在可预见和可把握的未来建立他们那弥赛亚幻象般的统治。一旦时机出现，它们都有十足的勇气去抓住机会来推进命运。这时候就开始血流成河了。

另一方面，“弥赛亚性”与许诺的绝对结构有关，与一种绝对不确定性的结构有关，我们可以说，它是一种结构上的未来，一个总是会来、正在到来的未来。弥赛亚性质的未来不是一个可呈现的未来，也没有被一个确定的救世主所点亮；说它是未来的不只是因为事实上它还没露面，而是在未来的结构层面上它确实是未来的。弥赛亚性质的未来是一个绝对的未来，是一种会到来、但原则上不可能就会发生的绝对结构，它对现在没有任何预设目标和期限，这使得现在不可能自画圆圈，把自身封闭而在其中绕圈子。弥赛亚性是一种将要到来的结构，这种结构揭露现在的可能性和解构性，也在揭露着现在的诸多权力的可变更性，我们喜欢用英语表达的所谓“存在的权力”（powers that be）乃是现在享有威望的权力。这种弥赛亚性质的未来，这个在解构中无法形成固定身份的救世主，与某种绝对不能呈现于人和不代表什么的事物有关，这种事物让现在的威望受损，同时也与一种绝对不可解构的东西有关，它打破了现在的种种解释的符咒。

德里达说，弥赛亚性是一种“经验结构”，那种经验自身的结构，这里的“经验”意味着碰到他者，遭遇一些我们无法预料、预期、预定、预见的事情，比如，被洗劫一空的事，突如其来打断了我们正常的生活，甚至夺去了我们的性命。

*Vanitas vanitatum*，俄希利斯（Ooheleth）以他熟练的拉丁文说道，*et omnia vanitates*。虚空的虚空，万事皆虚空，皆幻象。

一切事物都是可解构的，这个是法国译本的意思，惟有公正自身——如果真有这个东西的话——是不可解构的（译文来自“后现代的《圣经》”）。弥赛亚性质的未来和救世主的身份在本质上的不确定性，乃是其非本质的本质。救世主的不在场正是他的许诺的原料。正是借助于弥赛亚性，我们总是可以而且必须说“到来”，我们别无选择。我们可以而且必须祈祷、恳求、向往救世主的到来。永远如此。

这是救世主到来之说的部分力量，德里达在“圆桌会议”上再次讲述了这个故事（《友谊的政治学》55n1 里面已经引用过），在布朗肖（Blanchot）的《书写灾难》<sup>①</sup> 的结尾也可以找到它。在这个故事里，救世主衣衫褴褛地出现在罗马市郊，有一个人看穿了这个伪装——目的是掩蔽他的存在——而认出了他。这人心中“被疑问所困扰”，对救世主说：“你什么时候到来？”这个故事，布朗肖说，与弥赛亚的“事件”（*événement*）间的关系有关，我们可以说，它与弥赛亚的时间中的事件有关，与它的“不发生”（*inavènement*）有关，与它在普通的历史时间中不会发生有关。因为救世主的到来（*venue*），这种弥赛亚的到来，不能与有记载的历史中的实际在场（*présence*）相混淆，与普通时间中发生的事件相混淆，与时空中的实际显现相混淆，混为一谈就会毁掉一切。救世主的到来与弥赛亚的时间结构有关，弥赛亚的时间乃是许诺、期待、向未来敞开的的时间，因为按照布朗肖的说法，“到来，到来”的声音必须总在回响。这种弥赛亚的期待之轻，它的轻快和敏捷是不会被现在的脚步沉重的粗鄙压倒。救世主是我们总是不断地说“到来”的一个人，这保持了事物的不断运动。弥赛亚性具有一种结构，布朗肖一语双关地称之为 *le pas*

<sup>①</sup> Maurice Blanchot, *Writing the Disaster*, trans. Ann Smock, Lincoln: University of Nebraska Press, 1986, pp. 141 - 143.

*au delà*: 脚步 (*pas*) / 没有 (*pas*) 超越, 这个超越从没达到, 但却永远追求。<sup>①</sup>

救世主曾经以肉身形式呈现出来, 这怎么可能呢, 要是他的到来被当作历史时间中的一个事件, 可以在摄影机上获取的信息, 那将是一场灾难。其结果是关闭了时间和历史的真实架构, 封锁了希望、欲望、期待、许诺, 简言之, 封锁了未来的结构。即使一些犹太先哲坚信, 救世主在普通的时间中实际上已经来过而又离开, 那也不能称为“来到” (Coming), 而仍然有必要说“到来” (Come)。这就是为什么在基督教的弥赛亚主义信仰中, 虽然坚信救世主, 即那个“受膏者” (Anointed One), 已经到来, 可所有的目光和希望都不仅关注他在现世的逗留, 而且聚焦于他将要再次到来的日子, 因为救世主必须总是要到来的。救世主是一个非常特殊的许诺, 也就是说, 如果坚守也会被打破的许诺, 它的可能性被不可能性所支撑。(另一种自我限制的思想。)

现在, 值得注意的事情是, 那个被称作解构的东西, 它不仅具有一点深奥的犹太神学色彩, 而且还具备那个后现代怪物的真材实料。解构开启了某种将要到来的不能呈现于人和不代表什么的、不可预见和不可命名的、不可能和不可解构的许诺, 许诺了什么东西, 我也不知道, *je ne sais quoi*; 那就让我们称之为一种将要到来的公正, 或者一种将要到来的民主, 或者是一种要到来的赠礼或盛情, 一个将要到来的陌生人。解构一路上总是与弥赛亚性形影相随, 但它的救世主是“每一个他者”, 正是这样的救世主, 粉碎了种种稳定的期待视阈, 越过了可能的和可想像的, 超越了可见的和可预见的, 因此他不是某些选民的私有财产。

<sup>①</sup> 参见 Maurice Blanchot, *The Step Not Beyond*, trans. Lycette Nelson, Albany: State University of New York Press, 1992。

## 没有宗教的信仰

这就是为什么德里达在“圆桌会议”上说，他想将宗教和信仰区分开来。解构与一些我不知道是什么的东西有关，一个祈祷者对于它可能有的只是信仰，坚持信仰，紧紧抓住不放。德里达所谓的“许诺”不是一个个人的许诺，也不是可确认的上帝耶和与犹太民族之间订立的契约。德里达想皈依信仰，就像他在“圆桌会议”中所说，但是没有“授权”（accrediting），没有给予这个信仰特殊的书面契约，没有包含各种宗教信条的确定的团体，没有一些相关联的观念，如选民、乐土、宗教语言、个人挑选的教区牧师或制度上的委任。因为宗教，按照他的说法，是要摆脱所有的苦境，而消除神圣苦境的途径就是进行解构性的重建，在绝对许诺的各种参数内重建，德里达在他近期的一篇有关“单纯理性限度内的宗教”（religion within the limits of reason alone）的文章中毫不畏缩地高呼重建。<sup>①</sup>他吸取了启蒙运动时期康德哲学的精华，但摒弃了让理性反对信仰、让理性审判信仰的观念，那是旧的启蒙运动定义性的标志。以解构的、后现代批评的、后世俗化的整体的观点——也就是说，新启蒙的观点——对所谓的理性进行分析，将会显示出从信仰架构中形成的理性发展到何种程度。

德里达心目中的“许诺”是一种许诺的特殊结构，许诺在其完全不确定性和无限制性的保护下，它居住于所有的现在和现象之中，并且扰乱它们。宣称公正即是现在，立刻实现了，赠礼已

<sup>①</sup> 参见 Jacques Derrida, “Foi et savoir: Les deux sources de la ‘religion’ aux limites de la simple raison,” in Jacques Derrida and Gianni Vattimo, *La Religion*, Paris: Seuil, 1996.

经被给予，救世主已经露面，这样说是彻头彻尾的不公正或者是不公平的表现。如果说救世主已经露面，那我们就要进一步确认他在何时、何地，又在什么人当中出现。他已经到达了今日的美国？或许在加利福尼亚？抑或是在海德格尔的希腊一日耳曼的“新秩序”？在自由市场的新世界秩序？他是供应经济学政策的提倡者？那就势必造成这种后果，他祝福现在的这种或那种秩序，赋予它上帝的、历史的或存在的恩宠，同时又把那些不同于它的一切妖魔化，视之为阻挡上帝、存在、历史或绝对精神的道路的障碍物。这样的障碍物必须通过一场无条件的战争来加以清除，而战争的发动总是打着各种神圣的旗号，诸如反对魔鬼、邪恶帝国、存在的遮蔽物或其他的什么东西。一个多么古老、熟悉而血腥的故事。

82

所以，对于解构最终转向信仰，它的批评者感到惊讶不已，而它的更多的世俗追随者也因此懊恼万分，但是，这种信仰却是一种“没有宗教”的信仰。作为一种非认知的信仰，它有别于各种宗教的弥赛亚主义，也与某种决定认知上的计划或理想的权力划清了界线。我们必须依靠单纯的信仰前进，这也就是德里达所说的依靠理性，这个理性也是一种信仰，因为我们大部分时间所做的理性的事情都是去相信。为了解释康德的著名论断，德里达发现很有必要限制知识，对任何确定的哲学的或宗教的幻象，对任何弥赛亚主义进行划界和解构，这是为了给信仰腾出空间，为一个无限制性的弥赛亚信仰在一些不可预见、不可解构的事物到来时腾出空间。这个弥赛亚信仰，他说，“在这里指引我们，犹如引领盲人”。这个评论给我们读解德里达在1990年出版的《盲目的记忆》提供了洞见卓识。这个文本附有卢浮宫收藏的描绘各种各样盲人表情的油画和素描。作为应卢浮宫邀请的系列客座馆长中的第一人，德里达可以自由地从卢浮宫所有收藏品中组织展

览，他选择了“盲目”的主题。这个文本属于德里达近年来用对话体形式写作的若干著作中的一个，开头和结尾都是同一个问题“你相信吗？”（*croyez-vous*）。最后的一句是“我不知道，人必须相信”<sup>①</sup>。

解构的引入和推动，解构的驱力和欲望，不是认知的或假定的，而是表述行为的；解构不是认识和理解的东西，它是信仰的东西。解构没有终止于幻象和真理；它会继续前进，正如德里达所说的那样，*sans vision, sans vérité, sans revelation*，没有幻象，没有真理，没有启示，没有理解或真理。的确，解构根本没有终止，而是依然再次出现于各处，在不可能和不可解构事物的信仰的推动下，开始于我们的所在。解构的信仰很好地抓住了莱维纳斯的一个说法，他认为公正高于真理，盛情和友谊高于解决讨论中的各种理论分歧。德里达也从圣奥古斯丁的一个习语中挖掘出解构之精义，他说解构这东西与料理或制作真理（*facere veritatem*）有关，使真理发生，使之产生效果，以公正——而不是“平等”（*adequatio*）或“真理”（*aletheia*）——之火不断塑造和锻炼真理。真理的划界，真理的播撒派生了许多真理，实在是太多了，这不是惟一也不是最终的一个尼采式的姿态，从一个侧面解读德里达的《马刺——尼采的风格》（*Spurs: Nietzsche's Styles*）<sup>②</sup>就不难看出这一点。不能说“真实世界”（*true world*）已经成了一个解构的神话，而应该说它已经从属于不可解构的公正的解释。而对这个令人怀疑的“真实世界”的划界则更是自不

① *Memoirs d'aveugle: L'autobiographie et autres ruines*, Paris: Éditions de la Réunion des musées nationaux, 1990, p.130; *Memoirs of the Blind: The Self-Portrait and Other Ruins*, trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas, Chicago: The University of Chicago Press, 1993, p.129.

② Trans. Barbara Harlow, Chicago: The University of Chicago Press, 1978.

待言的，因为真理已经被划界，以信仰的名义，一个弥赛亚的信仰，这个信仰存在于不可名状的、不能呈现于人、不可解构的公正或赠礼。真理的划界是对那个全然他者（the wholly other）致以欢迎的姿态，这是一个确定的超越民族之上的姿态，而不是一个怀疑的、绝望的姿态。<sup>①</sup>

这里有个办法把所有这一切做一个简要归纳。某日一个访谈者问德里达，他的工作往何处去。他的回答是：

我不知道，或者更确切地说我相信这不是与知识属于同一类的，这也不意味着一个人必须放弃知识而将自己托付给含糊。利害攸关的是责任，如果它们要作出决定和制造事件，不必遵循知识，也不一定是出自知识，如种种后果或效果之类……这些责任……是知识的形式化秩序的异类。（PdS 370 /Points 359）

84

这就是为什么德里达在“圆桌会议”上特别强调信仰的首要性，不是各种各样的弥赛亚主义中的可确定的信仰，而是一种信仰的特殊结构，存在于我们所说所做的每件事当中，如果这个信仰通过神学走向心中，将会使各种各样的弥赛亚主义自身向信仰开放，而超越它们的确定的、宗派主义的信条和信仰。对于远离宗派主义的信仰本身，德里达会毫不犹豫地说，还是让我们来说吧，是他的“没有宗教的信仰”，是“普遍性的”东西，扎根于我们每天大多数的实践活动中，它没有反对——却反而塑造了我

---

<sup>①</sup> 关于这一点的卓越评论，参见 Ewa Ziarek, “The Rhetoric of Failure and Deconstruction,” *Philosophy Today*, 40 (1996), pp.80 - 90; *The Rhetoric of Failure: Deconstruction of Skepticism, Reinvention of Modernism*, Albany: State University of New York Press, 1995.

们喜欢称之为“理性”的这种东西。每一个启蒙思想家和分析哲学家——从哈贝马斯（Habermas）到卢斯·巴坎·马库斯（Ruth Barcan Marcus）——听到“理性”这个神圣的名字都会下跪。

一旦张开口，我就走进了信仰，要求你相信我，请求你的相信和信任，要求你相信我我说的是事实，也就是说，告诉你我自己相信的是正确的。甚至，特别是当我撒谎的时候，你也有必要去相信，要不然我还能用什么其他方法来成功地欺骗你并滥用你的信心？无论何时当我们说缺乏足够的透明度——什么时候不缺乏？——的时候，我们在信仰的驱动下前进。当我们服从于对他者缺乏说明的确定性——什么时候不缺乏？——的体谅的时候，我们请求信任。每一天所有信息的交流和处理都在信仰的要素中发生。

我们彼此之间建立起来的信任并不是铸造在我们话语中说明的确定性基础上，而是来源于“证言”（testimony）或“见证”（witnessing），来源于我给你的尽量可靠的证据。我给你的，即使不是真的，至少我的证言是真的。证言，也预示着盲目。给予这个声明以理论上的凭证，我的这个能力是有限的，但是，没有什么东西能限制我给予他人礼物，我对自己所说的遵守和行动。我给予他人证言，而这个他人恰恰是站在彼岸的他者，是超出我的知识和视野之外的，它是信仰而非知识的东西。这并不是说见证使证言成为真实的，因为男人和女人都能赋予证言以各种对立的和不兼容的信仰，而是说证言使这样的真理好像存在一样。见证在信仰和公正的要素中发生，而不是在知识和真理的秩序中发生。

即使是最坚强、最冷漠和最善于算计的金融从业者也是有信仰的人，有信用的人，他们相信鬼魂。他们行走于现金的有效的真实世界里——在那里，相对于旧的商业系统，现金自身只是个



符号而已——现金有很多但是消失了，被各种分子的流程和电子的信号所取代，它们显示一定的金钱已经支付或者流失，涨或跌，已经被兑换或者预付，每个人都暗中相信这些。每一个置身于银行业、股票市场、购买期权和“未来”、国际外汇兑换或任何一种商业交易的人都必须只有相信，信任。如果市场上这些大玩家和高手开始失去“信心”（它所指的就是信仰），那么市场就会缔结合约。如果信仰在经济系统中停止运作，那么这个循环就会紧绷，市价下跌，利率上升，进而这个由信仰支撑在半空中的市场就会“崩盘”。而这些大玩家，虽然如以往那么庞大，这时也要屈膝并像地狱中人那样开始祈祷。

## 弥赛亚性和弥赛亚主义

86

哪一个首先到来？

在“圆桌会议”讨论的最后，德里达提出了“哪一个首先到来”的难题：

这个问题保持了……是否……圣书的诸宗教仅仅是这个弥赛亚性质的一般结构的特殊例子。存在着弥赛亚性质的一般结构，正如存在着经验的结构一样，基于这个无根据的根据，一个被称为犹太教或者基督教等等的宗教都有其启示和历史……那么你也可以有一个别具风格的海德格尔式的姿态。你也可以从这些宗教回归到宗教可能性的基本的本体论境地，在宗教已经使它成为可能的这个无根据的基础上去描述这个弥赛亚性质的结构。(RT 23)

下面是一个可能性：

另一个假设……是启示的事件，《圣经》的传统，犹太教的、基督教的和伊斯兰教的传统，已经是绝对的事件，不可化约的事件，它们已经揭开了这个弥赛亚性质的面纱。我们不会知道，一个没有弥赛亚主义，没有亚伯拉罕、摩西和耶稣基督事件等等的弥赛亚性是什么。如果是那样的话，单一的事件已经揭开或显示了这些普遍的可能性，而且，只有在那种条件下我们能描述弥赛亚性质。(RT23-24)

这个难题关键在于：(1)我们是否认为这个“弥赛亚性”——或者，有时在“圆桌会议”上也说“弥赛亚性质”<sup>①</sup>——是任何具体的弥赛亚主义的可能性在本体论上的条件？例如，相对于基督教或犹太教来说，这个形式的、先验的结构就是物质的实例化？如果是那样的话，没有这个先天的(*a priori*)弥赛亚性，历史上的弥赛亚主义是不可能的。(2)我们是否要把这个具体的弥赛亚主义当作“绝对的事件”或“单一的事件”？也就是说，这种不可化约的单一性不能在一般的、形式的范畴下被包容，就像不可重复的意外发生的事不能被看做更加普遍的“案例”一样？如果是那样的话，没有历史上的弥赛亚主义，我们会对任何的弥赛亚性一无所知，因此，弥赛亚性就是作为一个“后天”而非“先天”的存在物稍后到来。德里达强调这对他说来是一个严重的两难选择，或许哪一天他会超越这种弥赛亚性与弥赛亚主义之间的差别而走出困境。

<sup>①</sup> 在《法律的力量》(FL 56)中，“弥赛亚性质”(messianicité)这个术语与“弥赛亚性”(messianique)可交替地使用，但在《马克思的幽灵们》中却未发现这种情况。

同样的难题也出现在《马克思的幽灵们》中为“两种弥赛亚空间”所困扰的描述。一方面，弥赛亚性可以被看做一种“普遍结构”，一种“经验结构”，它构成了：

一种历史的敞开，对未来的敞开，因此，也是对经验自身及其语言的敞开，对将要到来、迫在眉睫和刻不容缓的事件的期待、许诺以及担当的敞开，对拯救和公正的需求的敞开，这种拯救和公正超越了赋予他者的法律和保证，因为他或者她不是现在的，也不是当下在场的或活着的。(SdM 266 /SoM 167)

但是，这个普遍结构又是如何与各种各样的“亚伯拉罕的弥赛亚主义的身份”联系在一起？弥赛亚性是三个亚伯拉罕的弥赛亚主义的“最初条件”，抑或是“我们只是在这些事件的基础上进行研究后，对一般意义上的弥赛亚性作出第一个命名？”

这个两难选择需要作更多的评论。首先，正如德里达在《马克思的幽灵们》中所指出的，“这两个假设并没有互相排斥”。我解释如下：它可能恰巧是这样的，在存在的秩序 (*ordo essendi*) 中，弥赛亚性是具体的弥赛亚主义的可能性的形式上的条件，同样，在认知的秩序 (*ordo cognoscendi*) 中，就是我们怎样了解它，历史的弥赛亚主义通常是我们了解这种一般意义上的弥赛亚结构的惟一的途径。存在秩序中的第一位即是认知秩序中的最后一位。

其次，在德里达已经形成的进退两难的局面中有些东西是令人不满意的，造成这一现象的原因是它大部分在一些经典概念的区别间运作，比如：事实和本质，质料的和形式的，特殊的和普遍的，实例和最初的本体，经验主义的和先验主义的，本体的和

本体论的,也就是说,德里达毕生时间都耗费在这摇摆不定的区别上。为了说明这点,例如,你不妨自问一下,解构将被置于何处?我们还会相信德里达三十多年一直坚守的触犯一切事情的解构,是和一个普遍的、形式上的、先验主义的、本体论的可能性条件联系在一起?或者,可选择的另一个问题是:我们可否把解构主义看做一个更具有历史性的异类,可以把它叫做后现代弥赛亚主义?那将触犯德里达所说的一切,把解构连接在绝对的、深渊似的、如荒漠般的“准无神论的干燥”的一般意义上的弥赛亚性,这将使任何具有确定身份的救世主——这总是会招致战争——得到绝对的解放。很明显,我们需要以不同的方式来重新描述这个有价值的和有挑衅性的区别,这就是以下我建议要做的事。

德里达通过把“弥赛亚性”引入解构,在这点上我们已经坚持(不排除某种解构式的“幸灾乐祸”)他是一个非常特别的犹太人。这不是整个事件中一个全新的转变:它已经在很长的时间内以这样那样的方式在起作用。苏珊·汉德尔曼(Susan Handelman)在早些时候就指出,(德里达)整个书写的症结是多么的希伯来语化,虽然使用了一个异端的手法。<sup>①</sup>而德里达第一篇论述莱维纳斯的论文的重要性已经被广泛认可,这篇论文已经谈及他后来讲到的他者和公正。再次,德里达已经展现了一个毕生的当务之急,即:把割礼的主题作为象征解构分析的一个方

<sup>①</sup> 参见 Susan Handelman, *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, Albany: State University of New York Press, 1982; “Jacques Derrida and the Heretic Hermeneutic,” in *Displacement: Derrida and After*, ed. Mark Krupnick, Bloomington: Indiana University Press, 1983, pp. 98 - 129; “Parodic Play and Prophetic Reason: Two Interpretations of Interpretation,” in *The Rhetoric of Interpretation and the Interpretation of Rhetoric*, ed. Paul Hernadi, Durham, N.C.: Duke University Press, 1989, pp. 143 - 171。

法。但是在他最近大部分的著作中，当他逐渐变成一个老人，所有犹太的东西都来到了他的大脑中，如果我可以这样说的话。这类作品有《割礼告白》——在这部 59 岁时写的著作中，他说，我发现了“垂死的”这个单词（Circon. 193/Circum. 208）——和《盲目的记忆》，他的写作已经变得更具有自传性、更具自传兼自画（auto-bio-thanato-graphical）的风格。在这些著作中，他发现自己正在重新回归到他的犹太人的开端，或者不全是犹太人的，对他来说更是一个基督教徒的，吸收了属于不少阿拉伯人和阿尔及利亚人的犹太教，他与犹太教的结合既被打破同时也被遵守。

所以，随着时间的流逝，德里达已经变成——即使不是个真正的——犹太人，至少也是个准犹太人、超犹太人或者元犹太人，当然不是传统意义上的犹太人；因为，就像我们一次次所坚持的那样，德里达不是个传统主义者，而是一个创造者、改造者，或者甚至是个干涉者。通过给予解构一个弥赛亚的手法，他从事于犹太教的重新改造，我们可以说，不仅是作为解构的犹太教的重新改造，而且是一个准犹太教的解构的重新改造，我们坚持这一点恐怕会使他的世俗化的崇拜者们反感。解构真的是一门犹太人的科学吗？<sup>①</sup> 大部分是吧。他正在给予解构一个弥赛亚的倾向，通过给犹太教一个新的手法，使它弯曲并扭向弥赛亚性的方向，扭向些微恐怖的拉比们，因为他们在准无神论的方向是保守的、正统的或自由主义的。他正在把解构制造成一个异常的、轻微异端的犹太教，一个重新改造的犹太教中预言性的和弥赛亚性的倾向，将它正直地引向公正的方向，而并不关心牺牲和燔祭

① 参见 *Mal d'archive: Une impression freudienne*, Paris: Galilée, 1995; "Archive Fever: A Freudian Impression," trans. Eric Prenowitz, *Diacritics*, 25 (1995), pp. 9 - 63.

品。他这样做是基于坚持某种亚伯拉罕式的弥赛亚主义“荒漠化”，基于：

（一种）苦行主义剥去了所有《圣经》形态中的弥赛亚的希望，甚至是等待或期待中的所有各种可确定的形象；它因此剥夺了自身，只是考虑到对完全是盛情的东西的回应，对到来者致以欢迎的回应，对不能预期的未来的“到来”的回应。（SdM 266 - 267 /SoM 168）

解构是一种荒漠化了的亚伯拉罕主义：再一次，对于声名狼藉的拉比而言，它已经遗弃了父亲亚伯拉罕而走进一个场域化（*khôral*）的沙漠，像一个 *an-khôr-ite*，在那里盛开着不可确定的救世主之花。同时，他也说，解构是一个有些“绝望的”犹太教，不是在放弃所有希望的意义上，而是在放弃那些可以确定的希望的意义上讲，不是因为可以“计算”，因此就去计划一些可确定的救世主的形像的到来。有些人会说，拉比确实存在于他们中间，而德里达自己可能会说，它甚至是一个致命的或是死一般的犹太教，“这个令人绝望的‘弥赛亚主义’有一种古怪的味道，一种死亡的味道”，因为它已经让任何一个可确定的救世主形像死去。

但是，我们要赶快补充道，所有这一切并不是说德里达的准犹太人的弥赛亚是像钉死了的门钉一样死了，也不是说它就停滞不前了，从此失却了对不可能实现的梦想的追求。因为不管德里达已经遗弃了（或者已经遗弃了他的）犹太教中的哪些部分并让它渐渐枯萎，他自始至终致力于彻底改造这个确定的犹太教，而重建一个我们称之为预言性的犹太教，它提倡对公正的预言性召唤，而不包含犹太教的宗教仪式、献祭甚至独有的信条。耶和

在《阿摩司书》5: 21-24 中说, 他一点也不能从节庆、隆重的聚会或燔祭品中得到快乐, 而只是喜悦于公正:

要使你们歌唱的声音远离我;  
因为我不听你们弹琴的响声。  
惟愿公正如大水滚滚,  
使公义如江河滔滔。

这就是德里达所呼唤的犹太教, 是他一直忠实地保持着的联盟, 他将它叫做“到来”, 并让它到来, 再次到来——这一次是作为解构。所谓解构之所是, 其精义尽在于此。因为, 就像阿摩司的宗教观, 解构面对各种弥赛亚主义的牺牲和燔祭品、仪式和典礼、教条和说教, 一点也不能从中得到快乐, 相反却被期待公正的预言的激情所灼烧, 渴望看到公正像大水一样流过大地。让你们这些弥赛亚主义的吵闹声远离我, 他好像在说, 让公正到来。

解构是对于正义、对于不可能的一种激情。对于上帝, “我的上帝”, 在《割礼告白》中德里达说, 像他的“同胞”圣奥古斯丁一样, 他一直在问自己, “当我爱上帝的时候我还能爱什么” (*Quid ergo amo, cum deum meum amo*)? 这个准无神论的、荒漠化了的、剥夺了自身的犹太教并没有废除上帝的名字。事实上, 上帝的名字对于它来说仍然是极度重要的, 是一个拯救的名字 (*Sauf le nom*), 不是作为对于每个问题的答案, 也不是作为对海德格尔哲学抱怨本体神学的回答, 而是, 恰恰相反, 它是作为扰乱每个答案的问题, 是所有问题的问题, 一个让人日夜反躬自问的问题。这个问题不是是否去爱上帝——他的心该不会是铁石做的吧? ——因为那是完全强加于我们的, 而是当我们爱我们

的上帝时我们爱的是什么。解构就是爱，是对一些不可预见、不可提前把握的、将要到来的事物的爱，是对那些绝对不可解构、不可能、不知名的事物的爱。那么，我们应该怎样命名这个无名的爱，这个在宗教中总是被称为上帝的爱？我们应该把它称为公正吗？在解构那里，我们称为“我的上帝”的恒久不变的名字是伴随着其他的名字，诸如公正、盛情、证言、赠礼和民主。因为上帝是他者的名字，任何他者，不管是谁。

这种犹太人的弥赛亚给予解构独特的倾向，弥赛亚在解构中所采用的独特手法，在我看来，会成为一种将要到来的民主的弥赛亚主义。解构，我会说，仍是一个更加弥赛亚主义的东西，或者至少是一种“准弥赛亚主义，如此焦虑、脆弱和穷困潦倒……一种准先验的弥赛亚主义”，一种历史上特异的——法国和20世纪晚期——哲学的或准哲学的弥赛亚主义，或者是一种“后现代的弥赛亚主义”，如果这个词语能给你刺激。解构采用了一种民主弥赛亚主义的特异形式，我是指一种思想和实践，在其中把所有事情都转向将要到来的民主，所采取的形式，正如德里达所说，是一种回应“完全的盛情，对到来者致以欢迎，以及不能预期的未来的‘到来’”的形式。毕竟，弥赛亚热望（the messianic aspiration）这种无限制性的目标并没有涉及“将要到来的君主政治”或者“将要到来的寡头政治”。将要到来的民主是一个正在到来的民主，一种带着确定历史的系谱学的到来。在这种将要到来的民主的弥赛亚主义之中，所有的眼睛和耳朵都转向了在存在的权力、现在的权力、当政的权力以及文件中所称谓的“民族国家”（*ethne*）的压制下的一切人和事。远离一切流行的偶像，解构梦见一种民主，它对不可能的、正在到来的“每一个他者”都保持开放和欢迎的态度。

对这种将要到来的民主，德里达并没有以理查德·罗蒂



(Richard Rorty) 那样的方式把自己与“北约人”的那种西方民主和“自由主义欣快症”的必胜信念联系起来，而是与一种伦理政治的、预言性的“热望”（它与“幻想”相对立）相联系。<sup>①</sup> 民主的弥赛亚主义打开了希望和忠诚的大门，在一种承认非秩序（“脱节”）的秩序下，希望某些激进多元的、多声部的、多种文化的、异形的、异质的、他律的事物，能够超越我们今天叫做国家和国民身份、民族主义和民族性的事物。在这个弥赛亚热望中，那些支配所谓的“联合国”的最强大国家的霸权统治，将会在一个新的国际组织中重新界定，这个新的国际组织协调那些无故的灾难，这些灾难起因于莱维纳斯所说的对于他者的仇恨。这是个准政治的、准民族的、准预言的、后马克思主义的、新民主的、巴黎式的弥赛亚主义，它致力于让任何一个占优势和现存的民主在结构上对一种将要到来的民主敞开，并使其痛苦而剧烈地意识到它自己的不公平，这就是为什么解构会是一种剧痛。

民主的弥赛亚主义针对所有道路上的民主发出“哪一个”（*qui vive*）的质询，每一个现存的民主都是不民主的，在其中没有民主，我的朋友们，还没有民主，因为它还在到来的路上。<sup>②</sup>

① 从德里达的观点对罗蒂所作的批评，参见 Ernesto Laclau, “Community and Its Paradoxes: Richard Rorty’s ‘Liberal Utopia,’” in *Community at Loose Ends*, pp. 83–98; Mark Taylor, “Paralectics,” in *Tears*, Albany: State University of New York Press, 1990, pp. 123–144; John D. Caputo, “In Search of the Quasi-Transcendental: The Case of Derrida and Rorty,” *Working Through Derrida*, ed. Gary Madison, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1993, pp. 147–169.

② 在“友谊的政治学”（“The Politics of Friendship”）一文中（trans. Gabriel Motzkin, *Journal of Philosophy*, 85, No. 11, November, 1988, pp. 632–644，德里达一开始就引用蒙田的话：“哦，我的朋友们，没有任何朋友。”蒙田本人复述了据第欧根尼·拉尔修所说的亚里士多德的这句话，而德里达在布朗肖的《我所想像的福柯》最后几页看到这句话。参见 Blanchot’s *Michel Foucault as I Imagine Him*, trans. Jeffrey Mehlman, in *Foucault, Blanchot*, New York: Zone Books, 1978; Pol. 333ff.

这个民主的弥赛亚主义强烈地意识到，所有关于民主的最不公平、最不民主的想法就是认为民主已经在这里或那里实现了，它存在于西欧或旧日美好的美国，或存在于新世界秩序中。德里达想把这个预言的谴责摆在合适的位置，总是、而且已经，从不使这个尖锐的声音沉默下来，它声称以色列不忠诚于上帝，而且不断跪拜在当前崇拜物的面前，并将燔祭品放在公正的前面。而这样一个“预言的”声称也没有放过对各种制度、法律和计划的极其坚定而仔细的清算，极其严谨而周密的分析，揭露它们服务于巨大的金钱利益；没有放过对那些把自己充作“民主的”领导者的极其无情的批判，甚至揭露他们不注重做实事而只关心自己的媒体形象，不注重大众的福利而只关心自己的改选。解构把自己置于所有现存的、并非民主的民主政体与那种将要到来的民主之间的裂缝中，这恰好是为了以预言的炽热使弥赛亚信仰充满活力，它存在于将要到来的“那一个”（Just One）和那种民主的不可预见的、不可计算的形象中。<sup>①</sup>

因此，现在回到我们的难题，如果把“弥赛亚性”当成一个真实的或强大的普遍性结构，一个真正的先验论的或本体论的可能性条件，我会说，德里达是不可能坐在桌子旁边讨论这个问题

<sup>①</sup> 在德里达的框架内研究“激进的民主”理论的最引人注目的人物是拉克劳（Ernesto Laclau）和墨菲（Chantal Mouffe）。参见 Ernesto Laclau's review of *Specters of Marx*, "The Time Is Out of Joint," *Diacritics*, 25 (1995), pp.86-97; *New Reflections on the Revolution of our Time*, London: Verso, 1990; Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, New York: Verso, 1985; Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, New York: Verso, 1993。有关拉克劳与《马克思的幽灵们》的讨论，参见 Simon Critchley, "Derrida's Specters of Marx," *Philosophy and Social Criticism*, 21 (1995), 1-30。拉克劳和墨菲已经与“威梭”（Verso）联手推出一套题为“实践智慧”（Phronesis）的新丛书，致力于探讨一种激进民主和左翼政治的“反本质主义”（anti-essentialist）理论。班宁顿（Bennington）的《立法》（Legislations）是该丛书的一种。

的。因为解构的整个攻击口和它的“延异”概念就是要显示这样的结构总是处于差异游戏的踪迹之中，我们没有路径通向那些超越原型的、超越历史的、先验论的、本体论的、普遍性的结构。如果一切事情都处于延异之中，我们总是在所处的位置上被刺痛，处在踪迹游戏的中间，在某种历史的（和社会的、性别的、政治的，等等）织物或网络中。那意味着我们将总是与某些弥赛亚主义有关联，与由历史环境铸造的某些独特的、历史的构成有关联。让我们回想一下，德里达并没有如他的大部分轻率的批评者所谴责的那样与“历史的”观念断绝关系，但更多的是根据“事件”的“单一性”对它进行再思考，在一个独特的、不能复归的瞬间，有异质的东西发生了，这些东西，如果是真正的话，是不可能被普遍性所浸透、沐浴在一般性的光辉下，从而变成一个典型象征的。所以，犹太教一定是为他而建立的，我斗胆说，同时也应该为解构自身所拥有，解构是一个“绝对的”、单一的事件，它不可化约为某种一般性的形式。

那么，这个干燥的、荒漠般的“弥赛亚性”到底为何物？难道它不是从各种各样的亚伯拉罕式的弥赛亚主义中提取出来的吗？

这个批评（解构）属于一种向正在到来的绝对未来敞开的经验运动，也就是说，一种必然是不确定的、抽象的、荒漠般的经验，它被委托、暴露，并转让给对他人和事件的等待。在它的纯粹形式中，在它所要求的不确定性中，人们可能发现在它和某种弥赛亚精神之间还有着另一种本质上的契合。（SdM 148 /SoM 90）

这是真的。但是我主张这是一个必要的部分提取，旨在使它自己从宗派主义的信仰和弥赛亚主义间的竞争中逃脱出来，而不是从它们共享的、普通的、不可否认的亚伯拉罕的根基中逃脱。在这种程度上，弥赛亚性表现了一个失败的提取，一种微弱的普遍性，一个有限制的形式，它从父亲亚伯拉罕那里自由地挣脱出来，但没有走到更远的地方，当然在路上也并非没有留下蛛丝马迹。我们可以很容易地沿着它的足迹追踪到父亲亚伯拉罕那里，特别是那个对将要到来的公正的预言性的希望。这就是为什么任何一个对希伯来和基督教经文有所了解的人很快就会被充分地引领到谈及这样一个问题：德里达和被称为解构的那个东西是多么地具有一种犹太人、或者说准犹太人、或者是超犹太人的特别味道。在这一点上，恰恰是在预言性和弥赛亚性这一点上，没人认为他听起来像一个“佛教徒”。所以，我已经在《雅克·德里达的祈祷与眼泪》中争辩过，解构有一种“用否定方法所得的”元素，解构同时兼具基督教否定神学和亚洲，特别是佛教的主旨这两者的有益的收敛，这都有一个界限，而且必须在这个更具犹太式的“弥赛亚性”主旨限度内被重新登记。

如果它是一个确定和识别救世主身份的弥赛亚主义的标志，那么我会说，解构代表了一种弥赛亚主义，它不识别救世主的外形，不葆有一种可识别、可确定的弥赛亚性的外形，即救世主的真正外形。解构没必要一定要和可决定的未来有关，但是它保持着“未来性”这个到来的弥赛亚性质的决心。解构没有给予欢迎他者以可确定的形式，但是它保持了欢迎的形式。解构没有识别许诺或者契约，或者将它们限定给一些有特权的人，但是它保持了期待的、许诺的和契约的形式。它没有将它的信仰和希望充满内容，但是它保持了信仰和希望的形式。

所以，如同本雅明的“微弱的弥赛亚力量”，或者瓦蒂莫（Vattimo）的微弱的思想，这个“弥赛亚性”是一种微弱的普遍结构，一种准先验的抽象物，但它也是历史上可识别的、牢牢寄宿在历史语言之中的，在可确定的希伯来单词“弥赛亚”（*masiah*），可翻译成希腊语的“基督”（*christos*）之中，不可抹拭地标识和指示出它的犹太的、希伯来的、《圣经》的、宗教的起源，这从来未曾被完全“剥下”，因为它仍然部分地被遮盖。解构，和德里达一样，并没有从天空中跌落下来，而它也无法像黑格尔哲学翅膀上的那只“鹰”（*aigle*），将自己提升到历史的特殊性之上。德里达已经将他的犹太人的祈祷的围巾从壁橱里取了出来。

我在别处已经暗示，德里达可能在这里援用了在青年海德格尔那里可以找到的“形式显示”（*formal indication*）的概念，它出现在《存在与时间》里，用来反对一种更加强大的马尔堡新康德哲学所论及的“基础本体论”和“先验的”概念，这一点德里达在《圆桌》中有所谈及。由此观之，弥赛亚性不会是一个掌握或“包括”其特殊性的“普遍的”“概念”，而是一种微弱的或脆弱的指示器，指向“事实上的”各种弥赛亚主义的纷繁复杂性。形式显示的关键在于，它没有将各种特殊性囊括其中，或者统辖其下，也没有预先包容它们，而仅仅是将显示的手指指向了超越其视野、性质、种类和一般趣味的“单一性”。另一方面，这个事实性和单一性不是可以被“设想”或者“掌握”，但是可以通过某种实践的或者实际的行动而走进它，接受它，这意味着你永远无法从外面“得到”它，你也永远无法“进入”它，除非你通

过“料理”它，*facere veritatem*。<sup>①</sup>

基于以上描述，“弥赛亚性”将会是指向各种弥赛亚主义的一个索引，其中也包括解构自身，这是我们需要在这个索引单上增加的又一种弥赛亚主义，作为某种解构式的弥赛亚主义，一个历史上可识别、可确定的 20 世纪晚期的、巴黎式的、后马克思主义的、激进民主的、道德政治的、预言性的弥赛亚，它向正义和绝对的未来恳求。这样一个民主的弥赛亚主义见证了发生在 20 世纪的恐怖和苦难，这些都是由“左”倾和右倾的极权主义过度泛滥产生的后果，而诞生在 20 世纪 60 年代的解构正是来源于这样一种历史母体。现今，解构直面于所谓的“新世界秩序”必胜论，这种论调已经造成了一种自由市场的救世主的幻象，在洛杉矶的商业街和高速公路上徜徉。解构下定决心，坚决反对资本主义过度泛滥所造成的种种牺牲。不管它闯入这个沙漠有多深，德里达的“弥赛亚性”总是一种基本上是《圣经》的、特别的犹太式思想，是这种思想的某种有限的、相对的或者微弱的形式。解构是对一种可确定的预言性思想的重新改造，它特别期待一种永恒公正的到来，期待那一个到来者“传福音给受压迫者”（以 61：1）。

<sup>①</sup> 参见 Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die Phänomenologische Forschung*, WS 1921/22, Gesamtausgabe 61, ed. W. Bröcker and K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt am Main: Klostermann, 1985, pp. 33-34, 60-61, 及各处。有关“形式显示”这一概念的讨论遍及 GA61, 参见 Daniel O. Dahlstrom, “Heidegger’s Method: Philosophical Concepts as Formal Indications,” *Review of Metaphysics*, 47 (1994), pp. 775-795。以下两位学者的研究均具突破性, 参见 John van Buren, *The Young Heidegger*, Bloomington: Indiana University Press, 1994; Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger’s Being and Time*, Berkeley: University of California Press, 1993。

## 你什么时候到来？

在“圆桌会议”上，德里达回到他在布朗肖的《书写灾难》中发现的——而布朗肖又是从那些犹太注释者那里发现的——关于救世主到来的故事，以此来总结他关于弥赛亚性的评论。当救世主被认出来时，他被问到的第一个问题就是“你什么时候到来”？到目前为止，我们已经明白这个问题对于解构是多么重要，德里达通过追踪布朗肖的要点，说它“意义非常深邃”，救世主的来到（venue）是不能和现实的以及历史上的在场（presence）相混淆的，弥赛亚“事件”是不能与它普通时间中“发生”的事相混淆的。因为救世主总是在结构上到来，以至于即使它已经露面，我们仍需要询问我们能够期待它什么时候到来。的确，德里达在别处已经告诉我们，他正是在布朗肖，而不是在《圣经》那里第一次偶遇“到来”（*viens*）的主题，这对解构来说具有核心意义。但是在“圆桌会议”中，德里达给我们提供了另外两种解读这个故事的方法。首先，这个问题表示：

一种等待未来的方法，就在现在。弥赛亚性质的结构指派给我们的责任是眼下的责任。救世主不是某个未来的礼物；它是迫在眉睫的，我正是在弥赛亚性质结构的名义下描述这种迫在眉睫的紧迫性。

所以，关于解构的期待是一刻也不可拖延的事情。弥赛亚性不是对可以计算出多少年之内会发生的未来的渴望，也不是一个对于未来的梦幻般的期待，而是发生在弥赛亚时间里的一个恳请和挑衅，这意味着这种挑衅来自于将要到来的未来，来自于“每

一个他者”，来自于将要到来的公正、赠礼和盛情，它此时、此地以任何方式降临到我们身上。在弥赛亚的“瞬间”里，这种弥赛亚性“赶超”了我们，以一种变形的“惊喜”立刻抓住我们——就在“现在，一种‘现在的时间’”<sup>①</sup>正如本雅明所说——并且此刻就从我们这里引出和恳求公正。德里达将这个我们已经看过的瞬间与《恐惧与颤栗》（*Fear and Trembling*）中的疯狂瞬间联系在一起，我们撕碎了精心计算出的支出和利润的循环，并把我们自己毫无保留地给予未来。这就是在《法律的权力》中所谓的“紧急的难关”，公正的概念，如果有这样一个东西的话，不能等待，总归要到来的公正需要现在马上到来，被带到此地、现在、今天。布朗肖在《书写灾难》中所说的“到来，到来”，并不单单只是用你的双唇来说的，它要求的是“人们的努力、美德和他们的悔改”<sup>②</sup>。这种弥赛亚性是萦绕在我耳畔的一个诉说，它号召为公正服务，马上就开，从今日起，绝不延迟，即使它总归是要到来的（只是结构上的延迟）。所以，布朗肖补充说，倘若救世主选择回答这个鲁莽的问题，他可能会说“今天”。这种弥赛亚性命令我们不要等待——今天就把公正带来，今天就改变我们的生活——即使它已经把我们置于等待的义务之下——不要让步，不要固执地认为公正从未在这里。

但是德里达在“圆桌会议”中依然提到了这个故事的另一个手法，那就是，唉，恰好延期：

我愿意他到来，我希望他会到来……但是，同时，我感到恐惧。我不想要我所要的，我愿意救世主的到来是无限延期的……只要我问你这个问题：“你什么时候

① Walter Benjamin, *Illuminations: Essays and Reflections*, p.263.

② Maurice Blanchot, *Writing the Disaster*, p.142.



到来”，至少说明你还没有来……所以在弥赛亚结构中有一些暧昧的东西。我们等待一些我们不愿意等待的东西。那就是死亡的另一一个名字。(RT 24-25)

102 我们等待救世主正如我们等待死亡一样，希望它永远不要到来。因为救世主的到来会期望我们一些东西，将需求放在我们身上，把要求归于我们，把我们牢牢固定在谴责、义务和责任的所在处，要求我们给予。如果我们能够，如果它能够被忽视，那就是我们将会放弃、省略、闪避、躲开的东西。所以，我们和救世主之间有一种“焦虑的”关联，一种同情和憎恶的暧昧的混合，就像豪夫尼恩西斯 (Vigilius Haufniensis) 所描述的“面对善的焦虑”<sup>①</sup>。因为主体遵循占有和自恋的原则，更喜欢有利的投资，接受日常时间里懒散的随波逐流，利润的循环可以囤积更多的利润。主体更喜欢自我占有的轻松流通，没有割裂和中断，没有一个“事件”的干扰，也没有撕碎这个循环的“瞬间”的所有（无声的）的骚动。

所以，再一次与德里达的批评者认为的相反，“不可决定性”和“延异”并没有暗示优柔寡断和延宕。相反，他们服务于强调和揭露延期，让公正的延迟显得糟糕，让决定的紧急性变得更加显著。因为解构——如果有这种事物的话——是对于公正的一种热情，一种激奋，一种急躁。

“你什么时候到来？”

“今天。”

这就是解构之精义。

<sup>①</sup> Kierkegaard, *Concept of Anxiety*, p.42, 118ff.