

编者絮语：

## 对不可能之物的（极限）体验

——论解构思想的宗教向度\*

汪 海

信仰的体验是以某种方式超越语言的东西，它超越伦理、政治和社会。解构面对它是完完全全无用且无力的（disarmed）。或许这并非解构的弱点。或许因为解构恰好开始于——如果不能说是恩典，那也肯定是一个秘密，一种绝对秘密体验的可能，我会将这种体验比作你所说的恩典。它或许就是一切解构的起点。这就是为什么当解构抵达这一点时，会变得彻底无力和无用。

——德里达<sup>①</sup>

2002年11月末，距德里达（1930–2004）最终拥抱“死亡的赠礼”，还有不到两年时间。在题为“德里达与宗教”的学术会议上，德里达第一次谈到解构的“起点”。他表示，一切解构或许都开始于恩典（grace），

---

\* 本文受到国家社会科学基金项目“后世俗时代的解构主义宗教观研究”（项目编号17BZJ010）以及教育部人文社会科学重点研究基地项目资助（项目批准号：22JJD720020）。[This article is supported by National Social Science Foundation “Studies on the Religious View of Deconstruction in the Post-secular Era” (Project No.:17BZJ010) and Minister of Education Science Foundation (Project No.: 22JJD720020).]

<sup>①</sup> J. D. Caputo, Kevin Hart, and Yvonne Sherwood, “Epoché and faith: an interview with Jacques Derrida”, in Yvonne Sherwood and Kevin Hart. eds., *Derrida and Religion: Other Testaments* (Routledge: New York, 2005), 39.

如果不能说是恩典，那也肯定是一个秘密，一种堪比恩典的秘密体验。这是一段非常重要，又充满疑问的“告白”。恩典，一种宗教体验，或者至少是一种秘密的体验，为什么或许是一切解构的起点？为什么要强调“或许”？德里达曾表示，自己“可以被看作是（je pass à juste titre; rightly pass for）无神论者”<sup>①</sup>，那么对一个无神论者来说，恩典还有意义吗？如果有，它指的是什么？解构思想作为一种哲学，是否可以“强征”宗教术语来说明自己？它是否会因此失去哲学上的说服力？解构面对信仰体验，为什么会变得无力和无用？解构与宗教之间究竟存在怎样的关联？

自20世纪80年代起，德里达就开始频繁讨论宗教话题。<sup>②</sup>比如，涉及启示录的《论哲学最近所采用的启示录语调》（*D'un ton apocalyptique adopte naguere en philosophie*, 1980），论解构与否定神学之间关系的《如何不言说：否认》（*Comment ne pas parler: Dénégations*, 1986）和《除了/挽救名字》（*Sauf le nom*, 1992），关于上帝之名的《巴别诸塔》（*Des tours de Babel*, 1985），论法律、正义与信仰之间关系的《法的力量：权威的神秘基础》（*Force de loi: Le Fondement mystique de l'autorité*, 1989-1990），叙述个人“宗教”体验的《割礼忏悔》（*Circonfession*, 1991），谈责任、赠礼与信仰之间关系的《死亡赠礼》（*Donner la mort*, 1992），论“无弥赛亚主义之弥赛亚性”的《马克思的幽灵》（*Spectres de Marx*, 1993），以及向康德与黑格尔论宗教致敬的《信仰与知识：单纯理性限度内“宗教”的两个源头》（*Foi et Savoir: Les deux sources de la "religion" aux limites de la simple raison*, 1996）等，<sup>③</sup>不一而足。他也积极参与了宗教学界专门为他组织的一系列学术会议，从“德里达与否定神

<sup>①</sup> Jacques Derrida, “Circonfession”, in Geoffrey Bennington & Jacques Derrida, *Jacques Derrida* (Paris: Seuil, 1991), 146; “Circumfession,” in Geoffrey Bennington & Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, trans. Geoffrey Bennington (Chicago: University of Chicago Press, 1993), 155.

<sup>②</sup> Jason Powell, *Jacques Derrida: A Biography* (London: Continuum, 2006), 148-149.

<sup>③</sup> 括号内标注的是该作品最初发表的年份，其中有很多正式出版前是先作为会议论文发表的。参见Jason Powell, *Jacques Derrida: A Biography*; John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion* (Bloomington: Indiana University Press, 1997)。

学”，到“宗教与后现代主义”，再到“德里达与宗教”。<sup>①</sup>

德里达对宗教突然表现出的浓厚兴趣，令人惊讶。因为，首先，德里达明确说过，可以把他看成是一个无神论者。尽管出身犹太家庭，受过割礼，巴黎求学时深入接触过基督教，但他从未皈依任何宗教。其次，解构看起来对宗教充满敌意，甚至一直有人批评解构就是虚无主义。毕竟，解构一向以破除中心、本原、在场等各种形而上学的神话而闻名。虽然德里达反复强调解构不是否定和破坏，但不得不说，解构的确是有“破坏性”的，它极大破坏了形而上学和本体-神学（*ontotheology*）此前一直享有的“天然”的合法性，这在许多人看来，也就严重动摇了宗教信仰的根基。再次，宗教追求笃定、确信，而解构却不断强调决定的不可决定性（*undecidability*），二者看起来完全背道而驰。

如何理解解构的“宗教转向”？一种简单的解释是，解构作为一种理论方法，已经进入文学、法学、政治学等人文学科，那么现在再被应用于宗教领域也没有什么奇怪的。但是，德里达澄清过，虽然有人将解构当成了一种方法，可如果按照解构自身的逻辑严格地说，它既不是一种方法，也不是一种操作，而是“一个并不有赖于主体意愿、意识或组织的事件”。<sup>②</sup>另一种解释试图遵循解构前期的思想倾向：在解构清算了哲学的傲慢之后，宗教作为一种古老的权威话语、独断的真理宣称，自然会成为它下一个“理想”的审视对象。这一解释有一定道理，但耐人寻味的是，德里达在讨论宗教时，常常用一种仿佛自己就是宗教信仰者的口吻，站在宗教体验的内部而非外部去讨论宗教，和无神论学者通常采用的人类学、心理学、社会学或文化研究等外部视角非常不同。正如天主教神学家哈特所说：“解构并没有针对普遍意义上的宗教，做出一种外部的或者完全敌意的批判。”<sup>③</sup>还

<sup>①</sup> Jacques Derrida, *On the Name*, Thomas Dutoit ed., (Stanford: Stanford University Press, 1995), 43; Steven Shakespeare, *Derrida and Theology* (London: T&T Clark, 2009), 4.

<sup>②</sup> Jacques Derrida, “Letter to a Japanese Friend”, trans. David Wood & Andrew Benjamin, in Peggy Kamuf & Elizabeth Rottenberg eds, *The Invention of the Other II* (Stanford: Stanford University Press, 2008), 4.

<sup>③</sup> Kevin Hart, “Jacques Derrida”, in *Twentieth-Century Philosophy of Religion*, Graham Oppy & N. N. Trakakis eds. (London: Routledge, 2014), 262.

有一种常见的解释是，解构的宗教转向不如说是伦理转向，德里达在受到列维纳斯的影响后，不过是在挪用宗教话语探讨伦理问题，或者说将宗教话语伦理化，即在祛魅化（demystification）之后，把宗教话语变成伦理话语的一种。但事实上，德里达在《死亡赠礼》中已明确表示，“无论这在某些人看来有多么悖谬，责任与信仰总是紧密相连的”<sup>①</sup>，因此根本无法将伦理与宗教区隔开来<sup>②</sup>，而且责任和信仰应该携手“超越（主体的）控制和知识”<sup>③</sup>，也就是说，二者的“核心”都包含一个无法被言说的秘密，一种不可能被彻底祛魅的，“令人战栗的神秘”（mysterium tremendum）<sup>④</sup>。

对此，本文要提出的第一个主要观点是，解构思想从一开始就包含着宗教向度，甚至可以说，宗教体验与神学话语是使解构思想得以可能的前提条件之一，因此所谓解构的“宗教转向”准确地说，不过是解构内在宗教向度的自然显现。

已有学者指出，从词源来看，解构（déconstruction）一词包含着一段犹太—基督教的前历史。我们都知道，德里达的解构来自海德格尔的术语“destruktion”（拆解），但其实海德格尔是受到马丁·路德的启发。路德用拉丁语“destruuntur”（破坏、摧毁）表示，真正的神学——也被他称为十字架神学——要做的应该如《圣经》中所说：“摧毁智慧者的智慧，废弃聪明者的聪明。”（赛29:14，林前1:19）<sup>⑤</sup>也有研究表明，德里达从青年时代起，就对宗教问题怀有浓厚的兴趣，19岁时曾撰写专门论述宗教的两篇文章《上帝与诸神：神是否存在？上帝的存在是否是个问题？》（*Les Dieux et Dieux: les Dieux existent-ils?*）和《无神论是属于贵族的》（*L'Athéisme est aristocratique*）。<sup>⑥</sup>

<sup>①</sup> Jacques Derrida, *The Gift of Death*, trans. David Wills (Chicago: Chicago University Press, 1995), 6.

<sup>②</sup> Ibid., 84.

<sup>③</sup> Ibid., 6.

<sup>④</sup> Ibid., 6, 7, 21.

<sup>⑤</sup> Kevin Hart, “‘Absolute Interruption’: On Faith”, in John D. Caputo, Mark Dooley & Michael J. Scanlon eds. *Questioning God* (Bloomington: Indiana University Press, 2001), 192.

<sup>⑥</sup> Edward Baring, *The Young Derrida and French Philosophy, 1945-1968* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 62 n. 52, 63 n. 58.

但本文想要补充的是，要想理解解构思想的宗教向度，更应该关注的或许还不是某个严格意义上的宗教学家、神学家或者某个神学传统，而是德里达所熟知的一批探讨“不可能之物”（the impossible）的法国知识分子，一批“非专业”（无贬义）的“宗教思想者”。<sup>①</sup>他们包括巴塔耶（1897-1962）、克洛索夫斯基（Pierre Klossowski, 1905-2001）、列维纳斯（1906-1995）、布朗肖（1907-2003）和薇依（Simone Weil, 1909-1943）。他们构成了除现象学和结构主义之外，解构思想第三个重要的来源。他们是早于德里达一代的思想家，他们拆解、颠覆西方本体—神学的思想倾向，他们对于不可能之物的强调，对体验的重视和反思，他们偏离无神—有神二元对立框架的“无宗教的宗教”（religion without religion）<sup>②</sup>立场，以及充满矛盾悖论的言说方式等，都与德里达有着非常多的相似之处，以至于可以被称为解构思想的先驱。

借用布朗肖的话，这是一个独特的“没有共同体的共同体”，一个“无法明言的共同体”，或者不如说一个“不可能的共同体”。<sup>③</sup>因为一方面，虽然他们之间通过友谊相连（或是朋友，或是朋友的朋友），思想上相互影响，但是生前从未形成共同的旗号、主张或流派，彼此也没有共同体意识（无法明言，communauté inavouable, unavowable community），所以严格说，他们并没有形成通常意义上的共同体，即这个共同体是不可能的（impossible communauté, impossible community）。而另一方面，他们尽管思想、立场各异，却都不约而同地关注着“不可能之物”，反复言说它的不可言说、不可认知、无法把握，以及对它超越体验的“（无法）体验”，所以，从这一角度又可以说，他们与不可能之物形成了共同体（community with the impossible），

<sup>①</sup> See Alexander Irwin, *Saints of the Impossible: Bataille, Weil, and the Politics of the Sacred* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002); Gary Gutting, *Thinking the Impossible: French Philosophy Since 1960* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

<sup>②</sup> Jacques Derrida, *The Gift of Death*, 49.

<sup>③</sup> Maurice Blanchot, *La Communauté Inavouable* (Paris: Minuit, 1983), 46.

又通过这一共同关注相互联结（无共同体的共同体，community without community）。

这是一个没有领袖的共同体，或者用巴塔耶的话说，“无头”（acéphale）的共同体，只有一个看不见的交织点，并非中枢的中枢——布朗肖。说他看不见，是因为布朗肖并非这个“星丛”式共同体的领袖。说他是交织点，是因为布朗肖是这个共同体的最大公约数，除了薇依他未曾相识之外，<sup>①</sup>其他人都是他的朋友。而且，布朗肖的思想具有极强的对话性，他是这个“共同体”当中，唯一一个明确接受了其他所有人（再加上德里达）思想影响的成员。更有趣的是，又是布朗肖让这群从未在现实中同时当面交流的思想家，“相聚”在他的著作《无尽的对话》中，展开了一场虚构的对话。<sup>②</sup>

这是一个与宗教有着千丝万缕关联的共同体，他们虽然是哲学家、作家或者艺术家，绝非传统意义上的宗教学家或神学家，但宗教体验和神学话语却是他们思想不可或缺的组成部分。巴塔耶和克洛索夫斯基起初都是天主教徒，甚至立志成为神父，但最终前者决绝地转变为无神论者，而后者虽保留了宗教信仰，却提出了一套融合异教传统的非基督教（non-Christian）神学理论。<sup>③</sup>列维纳斯算是一个犹太教徒，但他对犹太教信仰却有着非常个人化的、非正统的理解。布朗肖虽出生于天主教家庭，却成长为一个人文主义的无神论者。犹太人薇依深受天主教影响，并声称曾有对基督的神秘体验，却提出了一套非天主教的反正统神学。他们的信仰立场迥异，但都认为，即使在“上帝已死”的现代世俗社会，宗教仍然非常重要，它是我们在面对“不可能之物”时，一种不

<sup>①</sup> 布朗肖的朋友巴塔耶和薇依相熟，尽管两人性格和思想倾向相差很大，但巴塔耶将薇依引为知己，评价很高。参见[法]巴塔耶：《天空之蓝》，施雪莹译（南京：南京大学出版社，2017年），第30-31页；Georges Bataille, *Oeuvres Complètes* t. 11 (Paris: Gallimard, 1988), 537。

<sup>②</sup> See Maurice Blanchot, *L'Entretien Infini* (Paris: Gallimard, 1969)。

<sup>③</sup> Daniel W. Smith, "Introduction: Pierre Klossowski: From Theatrical Theology to Counter-Utopia," in Pierre Klossowski, *Living Currency*, eds. Vernon W. Cisney, Nicolae Morar & Daniel W. Smith (London: Bloomsbury, 2017), 11.

可取代的体验与回应方式。<sup>①</sup>如薇依所说，“不可能性是通向超自然之物的大门”<sup>②</sup>，巴塔耶也认为，“面对不可能之物……就是一种对于神圣的体验”<sup>③</sup>。

德里达熟知这些思想家的著作，以至于他可以被视为这个“共同体”的第二个交织点，或者说外部交织点。巴塔耶、布朗肖和列维纳斯对德里达的影响最为明显，从其早期作品《书写与差异》《论文字学》开始，他们的名字就频繁出现在德里达的笔下。克洛索夫斯基也在德里达著作中“现身”过，虽然次数有限，但影响同样深远，他对德里达早期提出“增补”概念，分析巴塔耶的经济学思想，以及后期探讨“好客”伦理学等方面启发很大。<sup>④</sup>薇依虽然几乎从未在德里达大学毕业后的作品中出现过，但事实上，在巴黎高师求学时他曾密集阅读过薇依<sup>⑤</sup>，被她“无神的神秘主义”（atheistic mysticism）所吸引，即对上帝的爱必须以相信上帝不存在为前提，而无神论是对信仰的净化。<sup>⑥</sup>

这一共同体在解构思想中留下的最明显印记，或许就是德里达这段对解构的描述：“解构的关注点，它的力量和它的欲望——如果它有的话，就在对于不可能之物的某种体验。”<sup>⑦</sup> 1989年，德里达在《法的力量》中再次强调：“解构，作为一种对于不可能之物的体验，是可能

<sup>①</sup> See John D. Caputo, “Dreaming the Impossible Dream: Derrida and Levinas on the Impossible”, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion* (Bloomington: Indiana University Press, 1997), 20-25; Simone Weil, “The Impossible”, *Gravity and Grace*, trans. Emma Crawford & Mario von der Ruhr (London: Routledge, 2002), 94-97; Georges Bataille, *Inner Experience*, trans. Leslie Anne Boldt (Albany: State University of New York Press, 1988); Maurice Blanchot, *L'Entretien Infini*.

<sup>②</sup> Simone Weil, *Gravity and Grace*, 95.

<sup>③</sup> Georges Bataille, *Inner Experience*, 33.

<sup>④</sup> Pierre Klossowski, “Letter On Walter Benjamin”, trans. Christian Hite, in *Parrhesia* No. 19 (2014), 22 n. 11.

<sup>⑤</sup> Geoffrey Bennington & Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, 328.

<sup>⑥</sup> Edward Baring, *The Young Derrida and French Philosophy, 1945-1968* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 63. Simone Weil, *Gravity and Grace*, 15, 114.

<sup>⑦</sup> Jacques Derrida, “Psyché: Invention de l'autre”, in *Psyché: Invention de l'autre* (Nouvelle Édition) (Paris: Galilée, 1998), 27.

的。”<sup>①</sup> 1992年，在《除了/挽救名字》中，他不厌其烦地又一次确认：“解构经常被定义为体验，对于不可能之物，对于最不可能之物的不可能的可能体验，这种状况是解构与赠礼、‘是’‘来’、决定、见证、秘密等所共享的。或许还有死亡。”<sup>②</sup> 不论是“不可能之物”，还是“体验”，其实都是这一“共同体”在探讨宗教问题时反复使用的关键词。

德里达的好友，美国哲学家、神学家卡普托（John D. Caputo, 1940-）首先注意到德里达这段描述的重要性。他指出，这个并非定义的“定义”——“解构……是对不可能之物的体验”——是理解解构的关键，它显示了解构与宗教之间的密切关联。卡普托还结合德里达后期的传记体作品《割礼忏悔》，对该描述进行了重述：“解构是对于不可能之物的激情和祈祷，是对不可能之物的捍卫，它是渴望和请求，它渴望着对于不可能之物的体验，并向这一体验发出请求。”<sup>③</sup> 在这个被重构的对解构的“定义”里，卡普托引人注目地使用了一个宗教词汇“祈祷”（prayer），莫非是他神学家身份使然？实际上，祈祷是德里达本人在《割礼忏悔》中多次使用的词，他甚至说：“我的一生不过是一段漫长的祈祷史。”<sup>④</sup>

祈祷的含义是请求，而且是向神发出最诚恳的请求。<sup>⑤</sup> 一个无神论者，当他祈祷时，是在向谁祈祷，又期待着怎样的回应呢？如果一个人的祈祷并不以相信聆听者的存在为前提，他的祈祷是否仍然称得上诚恳，是否仍然有意义呢？一种解释是，无神论者的祈祷只是对宗教信仰

<sup>①</sup> Jacques Derrida, *Force de loi: Le 'Fondement mystique de l'autorité'* (Paris: Galilée, 1994), 35, 78 n1.

<sup>②</sup> Jacques Derrida, "Sauf le nom (Post-Scriptum)", trans. John P. Leavey, Jr., in Thomas Dutoit ed., *On the Name* (Stanford: Stanford University Press, 1995), 43.

<sup>③</sup> John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion* (Bloomington: Indiana University Press, 1997), xx.

<sup>④</sup> Jacques Derrida, "Circumfession," 39.

<sup>⑤</sup> See "prayer": Etymonline-Online Etymology Dictionary. <<https://www.etymonline.com/search?q=prayer>>.

者的模仿，一种比拟，一种修辞，以表示无神论者对所求事物的恳切与珍视堪比信徒。然而这一模仿论的解释隐藏着危险的二元对立等级，即虔诚、认真的宗教信仰者优于虚无、现实的无神论者。

对此，本文要提出的第二个主要观点是，解构打破了信仰的内部与外部，也即宗教信仰与无神论之间不可逾越的界限，瓦解了信仰与理性之间的二元对立等级。换言之，解构话语能够在宗教话语与人文话语两个领域同时有效，而这并不是因为解构只是一种方法和工具，没有立场，完全中立。解构思想一方面使用了宗教话语，认可并重视宗教体验的价值，另一方面它又坚持人文话语的反思批判性，没有放松对逻辑严谨性和前后一致性的要求。换言之，解构是宗教话语与人文话语之间保持对话的产物。

因此，当我们说解构从一开始就具有宗教向度时，这里的“宗教”指向的并不是任何具体的、建制化和教义化的宗教，而是普遍存在于人类生命体验中的宗教性 (religiosity)，是共同存在于宗教徒与非宗教徒生命经历中的，超越一切既定宗教的信仰体验，<sup>①</sup>即德里达所说的“无宗教的宗教”。

“无宗教的宗教”很好地概括了解构的“宗教”，或者说解构的宗教向度。在这里，德里达效仿了布朗肖、薇依以及列维纳斯等人特别喜欢使用的矛盾修辞法 (oxymoron)，即在同一个短语中并置相互对立的两项，从而形成一个自相矛盾的悖论。宗教与无宗教之间并不构成黑格尔式的辩证统一体，而是一直保持着相互诘难的悖论关系。那么，如何理解解构“无宗教的宗教”观呢？

首先，“无宗教”意味着解构的宗教向度是一种自我诘问、永不停息地自我解构，解构自身包含的“宗教”，尤其解构宗教的自我神圣化，真理在握的自恃和傲慢，以及对力量、权力的聚集。“无宗教”不是对宗教的否定、破坏，而是对宗教内在形而上学结构的警惕，对宗教

---

<sup>①</sup> Yvonne Sherwood and Kevin Hart. eds., *Derrida and Religion*, 45.

中偶像崇拜倾向的警惕，即警惕用对任何有形之物的崇拜代替对于不可呈现者的本真信仰，用德里达的话说：“真正的信仰者知道，他必须承受变成激进无神论者的风险……为了本真的信，对于上帝的信仰必须接受绝对的怀疑。”<sup>①</sup>

其次，“无宗教的宗教”是宗教被“无”解构之后的剩余（remainder），是解构中遭遇的无尽的阻抗（resistance），指向了不可解构的信仰。<sup>②</sup>与此同时，“无宗教的宗教”用它无法被理性认知驯服的逻辑悖谬，突显了信仰的激情。这个激情渴望的就是不可能之物。正如青年德里达所说，“我之所以相信，是因为它是荒唐的……也就是说，我的信仰不是幼稚和无意识的；也不是与理性无关的；信是一个主动的和充满勇气的行为”<sup>③</sup>。薇依也论述过逻辑悖谬与信仰之间的关系。她指出，正是矛盾对立激发起了思考，“只要智性遭遇到矛盾，它就不得不构想出一种关联，这种关联将会把对立转变为一种呼应，结果灵魂因此而被提升”<sup>④</sup>。她因此称矛盾为“超验的杠杆”。<sup>⑤</sup>启发了薇依和德里达的克尔凯郭尔曾指出，信仰体验必然是一个悖论，它是无限激情与不确定性的奇妙结合。信仰者对于信仰的“对象”充满无限的激情，但信仰的对象却在“客观上”一直处于不确定性之中，因为如果它能够通过实证和理性加以确定的话，那也就不存在主体信还是不信的选择了，信仰将被认知彻底代替。<sup>⑥</sup>

<sup>①</sup> J. D. Caputo, Kevin Hart, and Yvonne Sherwood, “Epoché and faith: an interview with Jacques Derrida”, 46.

<sup>②</sup> Jacques Derrida, *Aporias*, trans. Thomas Dutoit (Stanford: Stanford University Press, 1993), 19.

<sup>③</sup> Jacques Derrida, “Les Dieux et Dieu”, sheet 4. 转引自Edward Baring, *The Young Derrida and French Philosophy, 1945-1968*, 63。

<sup>④</sup> Simone Weil, *On Science, Necessity, and the Love of God*, trans. & ed. Richard Rees (London: Oxford University Press, 1968), 113.

<sup>⑤</sup> Simone Weil, *First and Last Notebooks*, trans. Richard Rees (London: Oxford University Press, 1970), 134.

<sup>⑥</sup> Soren Kierkegaard, *Provocations: Spiritual Writings of Kierkegaard*, ed. Charles E. Moore (Farmington: Plough Publishing House, 2007), 70-71.

再次，如果说，宗教的核心含义之一是纽带和联系的话<sup>①</sup>，那么宗教所建立的联系首先就是与不可能之物之间的联系，而解构作为一种对于“不可能之物的不可能的可能体验”，它“无宗教的宗教”则是努力让这一联系同时保持为一个“无联系的联系”（relation without relation）。这种没有联系的联系，将会一直承认并迎接不可能之物的不可能，而不是虚妄地试图将它理解为，甚至转变为可能。

“无联系的联系”这一说法来自列维纳斯和布朗肖。列维纳斯用它提醒我们，主体与超验存在之间的联系，或者说主体与无限之间的联系，永远无法取消两者之间的无限间隔。在这一联系中，主体面对的是他所不能吸纳（无论用思考、知识还是用力量），不能抓住和理解之“物”，也即不可能之物。以至于最终，主体和超验的存在之间，“不可能产生任何概念的共同体或总体”。列维纳斯还强调，“同一与他者不可能进入到一个可以容纳两者的知识中”，“二者的关系……也不可能凝聚到一个系统中”。在他看来，宗教的核心就是这一“无联系的联系”。<sup>②</sup>德里达认为列维纳斯对宗教的理解，正是他所说的“无宗教的宗教”。<sup>③</sup>换言之，列维纳斯反系统化、反总体化并在联系中坚持间隔的宗教观，与德里达“无宗教的宗教”存在相互阐释的呼应关系。

最后，可以认为“无宗教”对于“宗教”“无联系”对于“联系”，构成了德里达所说的“绝对的中断”（absolute interruption）——又是一个来自列维纳斯和布朗肖的表达。简单说，“中断”指的是联系

<sup>①</sup> 德里达总结认为，欧洲语言中的宗教一词，主要包含两个含义：（1）收获、聚集；（2）联系、绑定。参见Jacques Derrida, “Faith and Knowledge”, in *Acts of Religion*, ed. Gil Anidjar (New York: Routledge, 2002), 71. 米歇尔·塞尔（Michel Serres, 1930-2019）则认为，从词源学看宗教包含的两个意义是：重读和联结。Michel Serres, *Religion: Rereading What is Bound Together*, trans. Malcolm DeBevoise (Stanford: Stanford University Press, 2022), xii.

<sup>②</sup> Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, trans. Alphonso Lingis (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1979), 80. 同时参见[法]列维纳斯：《总体与无限》，朱刚译，（北京：北京大学出版社，2016），第55-56页。

<sup>③</sup> Jacques Derrida, *The Gift of Death*, 49.

和纽带的拆解、分离和切断，而“绝对”则指中断不可能被彻底解决和消失。<sup>①</sup>德里达指出，绝对的中断是构成所有社会纽带的隐含条件，是所有共同体得以呼吸的空间。<sup>②</sup>因为纽带之所以成为纽带，它必须是对不同项的联结，而如果只有联结却没有分离和中断的可能，那就只剩下统一体、单一项，也就彻底失去了建立联系的必要和可能。正如布朗肖所说，中断——句与句之间的停顿，接话、插话或言说者切换产生的停顿，注意力的停顿，达成默契的停顿等，才使对话成为可能。<sup>③</sup>

“绝对的中断”不停打破列维纳斯所说的“同一的霸权”（hegemony of the Same）<sup>④</sup>以及共时化（synchronization）将一切尽收眼底的全景视域<sup>⑤</sup>，向不可把握的差异、意外和超验的历时性敞开，从而使真正的联系成为可能。更重要的是，这一中断同时也“打开了信仰的空间”，而信仰反过来也成为对“绝对中断”的体验。<sup>⑥</sup>因为，正是由于“绝对中断”的存在，我们在建立任何社会纽带时，不论多么普通，不论是宗教、哲学还是科学，我们都不得不在体制、证明和知识所能提供的所有担保链条之外，再多给出一个“盲目”的“信”，去承担不可能完全消除的风险（谎言、伪证、片面等），去相信一个不可能被完全确保的许诺——“我所说的是真的”，不得不“像相信一个奇迹那样”，相信许诺者所说的话。<sup>⑦</sup>

德里达还表示，“不可能之物的可能性……在可能性统辖的疆域留下了一个绝对的中断”，为我们理解“绝对中断”提供了另一个角度。<sup>⑧</sup>探讨

<sup>①</sup> Robert Gibbs, *Why Ethics? Sings of Responsibilities* (Princeton: Princeton University Press, 2000), 110.

<sup>②</sup> Jacques Derrida, “Faith and Knowledge”, 99.

<sup>③</sup> Maurice Blanchot, *L'Entretien Infini* (Paris: Gallimard, 1969), 106.

<sup>④</sup> Emmanuel Levinas, “Transcendence and Height”, in *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings* (Bloomington: Indiana University Press, 1996), 12.

<sup>⑤</sup> Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being, or Beyond Essence*, trans. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998), 19.

<sup>⑥</sup> Jacques Derrida, “Faith and Knowledge”, 99.

<sup>⑦</sup> *Ibid.*, 98-99.

<sup>⑧</sup> Jacques Derrida, *On the Name*, 43.

什么是可能的，什么是不可能的，我们总是需要在一个视域（horizon）下进行。这个隐含的作为前提的视域，主要由判断者在当下、在此刻所认定的“现实”，以及以此“现实”为基础、遵循已知逻辑对于未来的推断和延伸而构成。用德里达的话说：“视域是一种边界，它构成了一个背景，在这个背景下，我们才能够知道和看见有什么正在到来。在未来还没有到来之前，视域已经预测到了未来。”<sup>①</sup>因此，当我们说某事可能时，意味着它符合我们已知的现实逻辑，而某事不可能，则意味着在与既定逻辑比对、检验后，它不符合，但更意味着我们已经把它且能够把它放在那个视域之中，即已经可以看见了它。也就是说，我们能够判断和言说的不可能，其实是一种已经可以预见的不可可能，是根据可能性得出的不可可能，是仍然在可能性视域下的、从属于可能的不可可能。

而“真正”的不可可能，或者德里达所说的“比不可可能更不可可能的”，在可能性视域之外，或者说，是无法被置于任何视域之下的不可可能。德里达称之为“弥赛亚的”（the messianic），“它可能在任何时刻到来，（但）无人能够看见它在到来、它如何到来，也无法对它有任何预见”<sup>②</sup>。因此，从这个角度说，“更不可可能之物的可能性”的确是在可能性统辖的疆域中标记了一个“绝对的中断”。

不可能性与可能性之间并非简单的对立和隔绝关系，一方面不可能之物超越了可能性的视域，但另一方面不可能性其实是可能性的条件，“它穿过了可能性，并在可能性之中留下了它撤离的踪迹”<sup>③</sup>。可以通过德里达所说的“事件”（event）来理解这一点。对他来说，真正的事件，绝对的事件，一定是未曾预料的发生，一个意外和例外，到来者是绝对他异的，没有任何期待视域的，也即不可能的。<sup>④</sup>然而，事件一旦发生，它就总是会改变甚至颠覆原有的视域，引入新的逻辑，从而使我

<sup>①</sup> Jacques Derrida, *Negotiations: Interventions and Interviews 1971–2001*, trans. Elizabeth Rottenberg (Stanford: Stanford University Press, 2002), 242.

<sup>②</sup> Ibid.

<sup>③</sup> Ibid., 362.

<sup>④</sup> Ibid., 194, 96.

们对于过去能够建构出新的可能性解释，对于未来敞开新的可能性预期。也就是说，我们一定会追认事件的发生在某种程度上是可能的，然而事件造成的对原有可能性视域的中断，已经留下了“现实”不再连续的断点，这是事件的独一性所打下的烙印，是不可能性撤离的痕迹。

如果说解构是对于“不可能之物的体验”，如果说解构不是一种方法，它只是发生，只是“一个并不有待于某个主体（哪怕被称为解构之“父”的德里达）的考量、意识或组织的事件”，<sup>①</sup>那么，我们就会发现，在德里达之前，在巴塔耶、列维纳斯、克洛索夫斯基、布朗肖和薇依各自的书写中，对于不可能之物的体验已经存在丰富多样的探讨，而作为事件的解构也以各种不同的方式发生着。这些都深刻影响了德里达，但他并不是这些体验与解构事件的“集大成者”，不仅是因为他没有这个意愿，更因为不可能——这些先驱者构成的是一个异质性的（heterogeneous）、拒绝融合（communion）、拒绝成为统一体（unity）的“共同体”，他们的思想不可能被同一化为一个整体。

所以，本文所说的解构，将不再只局限于德里达，甚至不再把德里达看成是解构绝对的原点和中心——这也有悖于解构反原点、中心和父权神话的逻辑。<sup>②</sup>我们将考察的视野扩展到这个可称为解构先驱者的“共同体”，探讨每个“成员”对于宗教的相关论述，希望因此能够充分地“呈现”解构宗教向度的丰富可能性。这是本文提出的第三个主要观点。

---

<sup>①</sup> Jacques Derrida, “Letter to a Japanese Friend”, trans. David Wood & Andrew Benjamin, in Peggy Kamuf & Elizabeth Rottenberg eds, *Psyche: The Invention of the Other Vol. II* (Stanford: Stanford University Press, 2008), 4.

<sup>②</sup> “这个被称为解构的东西，如果存在的话，那它无法被简化为只是德里达，它必须总是能够在没有他、在他复杂的缺席中进行。” Martin McQuillan, *Deconstruction Without Derrida* (London: Continuum, 2012), 1. “德里达的作品不应该在解构的话语中，占据一个享有特权的或超验的位置。如果允许这样的话，解构就真的变成了一种‘门派’，某些文本就会被赋予父亲般的位置，而在场和权威地位就会被授予作为一个人的德里达。” Martin McQuillan, “Introduction: Five Strategies For Deconstruction”, in *Deconstruction: A Reader*, ed. Martin McQuillan (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000), 1.

事实上，我们将会发现德里达对于解构的定义“对于不可能之物的体验”与这些解构先驱者所提出的“极限体验”（limit experience）<sup>①</sup>之间存在着非常多的相通之处。如果说，前者侧重的是体验的“对象”——不可能之物，那么后者强调的则是这一体验的最重要的“属性”——极限、边界。在对“极限体验”的探讨中，这些先驱者和德里达一样，都非常倚重宗教经验与神学话语资源，创造性地提出各具特色的激进宗教思想，展示出多样的解构进路。

德里达的同辈思想家福柯曾这样描述他对“极限体验”的理解，“（对巴塔耶、布朗肖和克洛索夫斯基来说）体验就是竭力抵达生命中的某个点，尽可能接近那“无法存活”的点，即无法经受、不可能幸存的点。你要同时承受的是极致的强度和极致的不可能性。……经验具有将主体从自身中挣脱的作用，使得主体不再是它自己，或者说，主体被引向自身的毁灭或解体。这是一个去主体化的过程”。<sup>②</sup>

“极限体验”是布朗肖对巴塔耶“内在体验”（inner experience）<sup>③</sup>概念的创造性改写。人们很容易误以为，巴塔耶所说的“内在”指的是浪漫主义者推崇的内心，而“内在体验”就是指人内心的感受和体会。但其实，他所说的“内在”指的是内在于体验之中，或者说只专注于体验本身，即体验“不能有别的（外部的）考虑和目标”，也“不能拥有任何既定的原则，不论是信条上的（道德态度），或是科学上的（知识既不能是它的目标，也不能是它的起源），或是出于寻求更充实状态的原则（实验性的审美态度）”。简言之，在内在于体验中，“只有体验本身才是权威”。<sup>④</sup>相应地，这就意味着，作为权威的体验将检验、挑战

<sup>①</sup> Maurice Blanchot, “L'Expérience-Limite”, *L'Entretien Infini* (Paris: Gallimard, 1969), 300-342.

<sup>②</sup> Michel Foucault, “Interview with Michel Foucault”, in *Power (Essential Works of Foucault 1954-1984, Vol. 3)*, ed. James D. Faubion, trans. Robert Hurley and others (New York: The New Press, 2001), 241.

<sup>③</sup> See Georges Bataille, *Inner Experience*, trans. Leslie Anne Boldt (Albany: State University of New York Press, 1988).

<sup>④</sup> Georges Bataille, *Inner Experience*, 7.

和质疑一切，但是体验本身却不会给我们任何知识性的答案，即它“不揭示什么，既无法建立信仰，也不以信仰为起点”<sup>①</sup>。内在体验将会使人走向可能性的极致，此时“所有的可能性都被耗尽，可能之物已经溜走，占据主导的是不可能之物”<sup>②</sup>。而面对不可能之物的“我”则将被这一体验撕成碎片。<sup>③</sup>

巴塔耶之所以推崇内在体验，是因为他相信，首先，内在体验能够克服人类在使用工具后必然产生的主客二分的思维定式，<sup>④</sup>重新获得“主客体的融合”。这一融合体作为“主体”时是“非知的”（既没有获得，也不寻求知识），作为客体时则是未知的——不是有可能会被认识的未知，而是永远不可能被认识的未知。<sup>⑤</sup>其次，内在体验能够使现代社会从对于智性的过度沉迷中解救出来。启蒙运动后，“智性的发展导致了生命本身的干涸，而这干涸反过来又让智性变得非常狭窄”<sup>⑥</sup>。只有在内在体验中，我们才能突破有限的、陈旧的可能性，抵达可能之物的极致边界，才能联结起被逻辑思维必然分割的东西。<sup>⑦</sup>最后，在内在体验中被粉碎的“自我”，不再是一个将自身与世界分离的主体，相反，它变成了“交流之地”，变成了“海洋”——由很多人组成的群，即一个共同体。<sup>⑧</sup>

巴塔耶承认，“内在体验”的提出受到宗教神秘主义体验的启发，但同时指出两者有着根本的区别。内在体验是一种“赤裸的，毫无牵绊，没有源头的”，乃至没有上帝的、无神的（a-theist）的体验。神秘主义者的问题是，他们只看见自己想要的，只发现自己已经知道的，换

<sup>①</sup> Georges Bataille, *Inner Experience*, 3-4.

<sup>②</sup> *Ibid.*, 33.

<sup>③</sup> *Ibid.*, 7.

<sup>④</sup> Georges Bataille, *Theory of Religion*, trans. Robert Hurley (New York: Zone Books, 1989), 27.

<sup>⑤</sup> Georges Bataille, *Inner Experience*, 9.

<sup>⑥</sup> *Ibid.*, 8.

<sup>⑦</sup> *Ibid.*, 8-9.

<sup>⑧</sup> *Ibid.*, 27.

言之，神秘主义者体验到的不过是他们理解范围内的东西，而内在体验则是要进入“非知”（non-knowledge）的“暗夜”。<sup>①</sup>

当布朗肖把内在体验改写为“极限体验”时，他怀着与德里达相似的考虑，即必须提醒读者，他所说的“体验”不同于西方形而上学对于经验/体验（experience）的理解。传统观点认为，体验的普遍形式就是在场，而意识是对体验的自我呈现，或者说，体验能够在沉默中审视自身的在场。<sup>②</sup>而布朗肖用“极限”一词强调，“极限体验”就是体验的尽头，体验的不再可能，一种不再有任何东西在场的在场，它“说起来好像是一种体验，但我们却永远不能说我们遭遇了这一体验”，因为“（它）不是一个可以经历的事件或者某种状态”，准确地说，它是“对于非体验的体验”（*expérience de la non-expérience*）。<sup>③</sup>布朗肖进一步指出，其实所有体验都必然包含“极限体验”的一面，因为我们遭遇的每个事件，总是既表现出可能的一面，即可以被我们“理解、承受、掌握（通过将它与某种善或价值、最终与整体相连）”，又表现出不可能的一面，即我们体会到这一事件“摆脱了所有功用和目的，甚至逃脱了我们体验它的能力，但反过来，它对我们的考验，我们却无法摆脱”<sup>④</sup>。

福柯指出，克洛索夫斯基也是参与建构“极限体验”概念的核心思想家。<sup>⑤</sup>克氏从希腊神话阿克泰翁误闯女神阿尔忒弥斯沐浴禁地、遭神谴变身为鹿的故事入手，探讨了作为一种“极限体验”的“神显”（*theophany*）事件。“神显”，即神在凡人面前显现自身，是一个非常重要的宗教体验和神学问题。神是无限的、超验的，人则是有限的、内在的，神远在人的感知之外，而当神以人可以体验的形式显现，就使原本

<sup>①</sup> Georges Bataille, *Inner Experience*, 33, 3, 9, 175.

<sup>②</sup> Jacques Derrida, *Speech and Phenomena*, trans. David B. Allison (Evanston: Northwestern University Press, 1973), 58.

<sup>③</sup> Maurice Blanchot, *L'Entretien Infini*, 311, 310.

<sup>④</sup> *Ibid.*, 307-308.

<sup>⑤</sup> Michel Foucault, “Interview with Michel Foucault”, in *Power (Essential Works of Foucault 1954-1984, Vol. 3)*, ed. James D. Faubion, trans. Robert Hurley and others (New York: The New Press, 2001), 241.

不可能的神人交流成为可能。但是，克氏指出，神显事件不能改变神本身的绝对他异性，不能消除神与人之间的绝对间隔，因此神显——神人交流的可能，又必须同时彰显这一交流的不可能，神人之间的相遇又必须同时是相遇的错过。<sup>①</sup>

薇依虽然没有使用过“极限体验”一词，但她的“解创造”（decreation）神学对布朗肖提出“极限体验”启发很大，甚至可以说，她主张的自我倾空的“解创造”就是主体将要承受的一种“极限体验”。在薇依看来，上帝的创世同时就是上帝的自我隐匿、弃绝与倾空，或者说出于爱的自我牺牲，从而为世界、为被造物腾出存在的空间来。因此，在现实世界，上帝并不存在，至善是缺席的。神/至善的缺席在我们灵魂深处留下了一个空洞，它表现为我们的欲望，我们对于“好”的无限渴望。然而，现实中一切有限的存在，都无法真正满足我们对于无限者的无限渴望。正是在这一意义上说，“我们的生活是不可能的，荒诞的”，然而，也只有不幸、灾祸（malheur）才会让我们感受到这一不可能，“迫使我们认可那不可能的物为真实的”。<sup>②</sup> 放弃幻想，看清世上种种“相对的好”（relative good）的有限性，放弃用它们满足无限之渴望的虚妄，需要我们学会真正的爱，效仿上帝的“解创造”，放弃“言说‘我’的力量”，放弃“成为什么”。<sup>③</sup> 薇依“解创造”的创世论解构了在场的形而上学，并将上帝/善理解为不以存在为基础，或者说“超于存在”（beyond Being），预示了后来德里达与列维纳斯的思想。她“解创造”的人生哲学，则指出了“自我倾空”这一“极限体验”的伦理价值和意义。

列维纳斯有一个很接近“极限体验”的概念——“绝对体验”（l'expérience absolue）。<sup>④</sup> 这是一种无法被纳入到任何既定框架之内的体

<sup>①</sup> See Pierre Klossowski, *Diana at Her Bath/ The Women of Rome*, trans. Stephen Sartarelli, Sophie Hawkes (Boston: Eridanos Press, 1990)。

<sup>②</sup> Simone Weil, *Gravity and Grace*, 95, 81.

<sup>③</sup> *Ibid.*, 26, 33.

<sup>④</sup> Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini* (Paris: Librairie Générale Française, 2000), 61.

验，既不能转化为任何概念，又总是溢出主体的所有感知能力。<sup>①</sup>它是对于无限的体验，对于他者的面容，或者说对于面对面关系的体验。<sup>②</sup>列维纳斯指出，一方面，与无限的关系，不能从所谓“客观体验”的角度来表达，因为“无限溢出了思考无限的思考”；但另一方面，如果说体验的要旨就是对新事物——“溢出思考之物”——的体验，那么真正的体验、至高的体验，就应该是对绝对的新——绝对他者的体验，或者准确地说与绝对他者的关系。<sup>③</sup>列维纳斯表示，这种“绝对体验”超出了“我”的力量，这种超越并非在量上的超越，而是将“我”的所有力量置于疑问之中。<sup>④</sup>

如前所述，先于德里达一辈的法国思想家巴塔耶、布朗肖、克洛索夫斯基、薇依和列维纳斯，以各自不同的方式，探讨着对于“不可能之物”的“极限体验”。当德里达将解构描述为“对于不可能之物的体验”时，我们获得了一个合适的契机，一条“暗通款曲”之路，将他与这个“不可能的共同体”明确相连，确定此共同体作为解构思想先驱者的地位。我们还发现，他们以及受他们启发的德里达，在解构西方而上学传统的过程中，不仅非常倚重宗教体验和神学话语，还进行了极富创造性的宗教思考，呈现出解构思想宗教向度的丰富可能性。本文篇幅有限，他们各自思想中宗教向度的具体表现，彼此之间的思想差异等更深入的问题，只能在别处展开。

### 特邀执行主编简介：

汪海，中国人民大学文学院副教授。

#### Introduction to the guest editor

WANG Hai, Associate Professor, School of Liberal Arts, Renmin University of China.

Email: hai.wang@ruc.edu.cn

---

<sup>①</sup> Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini* (Paris: Librairie Générale Française, 2000), 103, 211.

<sup>②</sup> Ibid., 103.

<sup>③</sup> Ibid., 10, 242.

<sup>④</sup> Ibid., 213.