

## 礼物给予的“汉语—神学”

Sino-Theology in Giving of the Gift

夏可君 中国人民大学

Xia Kejun, Renmin University of China

[**Abstract**] This paper begins with a preliminary reflection on tens years of Sino-theology and offers a few concrete suggestions on how to “do” Sino-theology by discussing the issue of giving. It explores the relationship between the concept of gift-giving as expressed in the life of Christ and in the Bible and the concept of gift-giving in Chinese culture. Firstly, this paper analyses the biblical discourses on giving, and in particular the New Testament passages where Jesus Christ spoke on giving. As a result, the paper has observed three categorical imperatives in gift-giving in the New Testament. Then the paper proceeds to analyze the notion of *gantong* (touching lives) in traditional Chinese thought, which explains a series of social behaviors—the acting of exchange and communication—and contrast the two.

“汉语神学(Sino-Theology)”——此乃我们这次会议的主题(此文是参加第三届香港道风“汉语神学”基督教文化研究的会议提交论文),虽然会议的召集人强调的是对过去十年极为有意义工作的

总结性思考,但是,我更多听到的是一种可能的召唤——对未来汉语神学的召唤:“汉语—神学”(如果有的话,让我们一直保持一种惊醒和虚拟的态度,如果可能的话——而任何的可能都是以其“不可能”为前提的!)还在生成之中,还在到来之中。

“汉语神学”——召开了两届的会议及其相关文章已经打开了一些基本的话题,有必要首先在这里回应这些贡献。汉语神学——这是一个可以轻易接触(touch, tangle)的主题吗?它能够被主题化吗?我们是否过于急切了?“汉语—神学”——我们在这里的这种分开的或隔开的书写方式可能与前两届的思考有所不同了,因为汉语和神学(无疑主要在狭义的基督教神学的意义上)的关系还是有待澄清的,汉语思想与基督教或圣经神学有着共通性吗?彼此可以共在吗?它们彼此接触和感触了吗?甚至,基督教神学在汉语中将会成为一种汉语思想的“非—神学”?!

40

也许,我们的书写应该被改写为:汉语—共通的一(非)神学:它是(/不)可能的吗?

因此,首先有必要明确反省一下“汉语—神学(Hanyu-Theology)或汉语的非—神学(a-theology)”的一些基本的论题或提议(不一定是原则),我们将从三个角度展开(这个增写的部分是对以往汉语神学会议贡献的内在回应!):

其一、对于基督教而言:

1. 基督教或基督信仰并无一个现成的、理想的和一贯的模式,基督信仰的发生(相对于历史境遇中的犹太教而言)恰好是对犹太教的自身超越与解构(这里的解构不是否定,而是肯定和松

开)。基督教神学在其发生上,就是没有“自身”位置的:对犹太教简单的考察可以看到,作为种族的犹太人在自然血缘发生上是明确的——犹太教的历史有着自身的特征而不同于其他文化——作为被拣选的被割礼的犹太教与其他宗教区分开来——在现代性语境下被重新解释的作为“他者(The Other)”代表的有限的犹太教(judaism:已经处在犹太教自身的边界上)——作为“他者性(otherness)”的无限的犹太性(jewishness)可以是非犹太人或成为普世性的——永远有着例外生成变异可能性的“犹太—神学”,如同当代西方对剩余者或“余民”的重新解释,耶稣自己就是一个旧约的剩余者:而在这里,基督的生命生成了,耶稣基督作为犹太人对非犹太人的召唤,基督教本身的变异发生相对于犹太教而言,恰好是“例外(ex-ample, ex-ception)”,恰好是要去变异的位置,而且,因为超越了种族和文化历史,确实而没有自己的位置,基督教在“寄生”的意义和边缘的意义上(相对于当时的犹太教、希腊和罗马文化而言),是没有自身位置的,是要在解构中发生的,但是,基督的到来不是要否定犹太教的“律法”,也不是去简单推翻“恺撒”的罗马帝国,甚至,也不是否定希腊的智慧,而是在信仰的行为中体现基督—弥赛亚可能(/不)触感的《雅各书》中所言的“自由的律法”。而前次两届对“解构”的理解主要还是否定的,比如对中国文化的批判,因而导致了在汉语思想领域缺乏实质性的贡献,无法针对中国思想自身内在的可能性有所创发的解释。

2. 基督教神学尤为体现在“从无(ex nihil)”创造的生存、圣父圣子共在(homoousia)的共通体、十字架的受难离弃(abandon)之为礼物的给予、上帝自身虚己或倾空(kenose)之无尽的基本神学前提上。因此,基督信仰的发生总是要求创造与倾空,超越与敞开自身,基督教的意义和基督的信仰共通体就在于体现这个创发的特

征(trait),无论基督教的福音传到何处,都必须创造,都必须更新自身。但是,我们在“汉语神学”中主要看到的还只是对基督教传承本身的争论(比如对卡尔·巴特和蒂利希的神学以及相关争论),但是,显然在汉语中还缺乏对基督信仰本身创造性的解释。

3. 因而,基督教来到中国,在中国这块土地上,神学在中国,基督神学在汉语中,基督信仰如果发生,基督教自身首先必须——这个针对基督教本身的带有命令要求的“首先”的强调很重要——必须创造出一种新的信仰样式,这首先不是来自中国本土的要求,这是基督教本身的创发特性自身的要求,也是因为基督教没有自身位置、一直在“它异化(alteration)”的缘故。

4. “汉语—神学”的思考所处的语境是复杂的,就相关于基督教在当下的状况而言,作为与西方现代文明在历史上的不可分离性的基督教确实有着优先性,但这个优先性必须体现为创造和倾空自身的意义上,如同它曾经扩展和激发了三个伟大的唯一神论之间的冲突和张力。这里,不再有简单地对基督教的护教辩护,也没有基督教的绝对普世的优越性,以及针对中国文化的陌生性的论点了,因为基督教必须首先要求自身的变异!

5. 这尤为表现在礼物给予(馈赠作为彼此关系发生的范例)的方式上。比如,在礼物馈赠的生命给予方式上,基督言成肉身的意义以及所展现的 ethos(元伦理)——这也是基督教相对于犹太教的上帝给出了自己之所无:不可见的上帝成为可见的人的肉身,世界中的身体,而倾空自身,不求回报。

其二、对于中国文化而言:

1. 中国文化传统和汉语人的生命信念并不是自身封闭、一成不变、排斥他者的,而是也有着生生不息的变易的情势力量。中国历史上对佛教(包括对明清之际的基督教)的接纳已经对汉语思想

有所“变相、变文、变容”了。但是,这并不意味着当下的中国文化也有如此变易的权能了,因此,接受异质和它异的基督神学也许是(不)可能的了。我们也就不能简单参照佛教中国化的所谓“成功”——这个同化的成功恰好抹杀了他者的异质性,这是我们一开始就要惊醒的。佛教在中国的情形并不是我们思考的那么简单,其形态和样式繁多,还有待我们思考。

2. 中国文化传统上儒、道、佛三种宗教的并存,鲜明体现了与西方犹太教—基督教—伊斯兰教之间的“争一”或“执一”不同的彼此共存和“变通”的共在方式。这为重新理解中国文化所谓的非超越的宗教性的“异常”的特征提供了重新理解的可能。在相对于唯一神(包括有神—无神的争执)的意义上,汉语思想是“非一神”的,天命和天道都不是神学式的和唯一专有名字意义上的,不能简单以无神论或功能的多神论来判断或判教,对这个“非一神论”的思考有必要参照后现代语境中的“非神论(a-theology)”(既不是“有神论”也不是“无神论”,同时,也既不是“唯一神论”也不是“多神论”)来展开。

3. 但是,在当下的现实中,汉语思想的那个不断“权变”的感通权能已经在世界化或全球化(与唯一神的“争一”、基督教的世界概念、资本和技术一道)的压力下式微了。因此,变通和变易可能已经既无法保存自身,也无法接纳他者了。在这里有着当前社会,教会和人文学术总体上的困难。而且,从中国文化自身出发,与传统对佛教接纳不同,更加严峻的要求是——我们不应该再次以同化他者的态度来接纳基督教,而是要尊重这个外来的他者,尊重它的绝对陌异性。

4. 在如此的情形下,中国文化是否可以接纳与肯定他者的绝对相异性——首先是基督教(当然也包括其他宗教和文化),是疑

难或绝境(aporias)——可能的不可能性与不可能性的可能性,“不可能乃是上帝的别名”。甚至,是不可能之为不可能性——而且这三者之间也是不可决断的。这就需要汉语思想的变异。

5. 而当下汉语神学思考的问题在于:要么过于为中国性本身辩护,所谓本土神学的问题,要么以基督教或基督信仰的绝对超越或陌生性(哪怕是相对于整个世界)贬低汉语思想,或者把中国文化传统当作现成不变和冥顽不灵的,都忽视了汉语思想本身变易(bianyi)以及变异(bianyi)而“异音”的能力。而我们现在的思考是双重肯定:肯定基督教神学的绝对他者和陌异性,同时,也肯定中国文化或汉语思想自身的 bianyi 的(/不)可能性,而且,还肯定二者之间共在的(/不)可能性——这个之间的间隔是对“能与不能”的多重肯定,以免如同佛教在中国传统中被同化的命运,保持他者在自身中的自立性。

44

其三、对于基督教与中国文化之间的关系而言:

1. 无论是基督教还是中国文化都必须向着未来生存,在面对基督生命事件中创发生命,生成新的“事件”——对事件的思考总是对范例和例外的多重思考,也是与创造和变异的要求相应的,并没有现成的方式可以参照。

2. 当然,这恰好又首先要求我们去思考基督在历史语境中的具体发生的那次事件,作为“范例”发生的那次“言成肉身”的事件(所谓直面基督事件),同样也需要历史性的理解基督教在西方演变的不同样式的差异性发生的意义。最后,在事件发生的思考中超越逻辑和历史的思考方式,前次的汉语神学主要还是在这个二元模式中展开的。

3. 那么,汉语思想如何在变异中与基督教相关?如何在自身与他者之间保持张力和间隔?基督教如何与中国文化“共在”?如

何形成别样的共通体？这需要思考当前和未来的中国公共空间或“共通空间”打开的可能性，“汉语—神学”应该与中国社会未来共通空间的生成相关，否则就是形成的了，而思考这个公共—共通空间的发生，需要我们对中国社会结构以及教会本身（教会如何进入公共空间）的问题有清醒的认识。

4. 通过创造和变异，一种未来的（/不）可能的“汉语—非—神学”（如果有的话——一直是不确定的）将会到来，二者之间的关系不是辩证和综合的，而是一直保持为未知、敞开的，一直处于对新的事件的召唤之中。

5. 思考礼物给予以及回应方式，为我们具体的考察和松开基督教和中国文化之间的关系，彼此向着对方变异提供了例子性的思考。

## 二

当耶稣基督来到世界上，当上帝给出他自身，他给出了自己，他给出了一切。这个给出（donner, giving），这个给予本身，是礼物（don, gift<sup>①</sup>）也是离弃（abandonner, abandon）。

上帝给出他自身，完完全全地给出他自身。

一个汉语人，一个思考汉语神学可能性的汉语人如何回应上帝的给予？也许，思考上帝给出他的儿子，这个圣子的生命，是我们这个强调礼物给予的文化必然的回应方式？

一方面，上帝给出了他至高的唯一的礼物——儿子，这个给予是基督神学的核心，后面我们将会提及这个给予以触感为前提；另

<sup>①</sup> 关于礼物词源的思考以及一般的问题背景请参看：The Logic of the Gift. ed. D. Schrift, Routledge, 1997. 以及莫斯，《论馈赠》，卢汇译，北京：中央民族大学出版社，2002。

一方面,汉语文化的“礼仪”传统最为体现了礼物给予和交换的特色,以礼物接受和给予的方式来回应基督教,是最为“本能”或“感应”的方式,这个彼此感应的感发是以“感通”为前提的。因此,我们以“礼物给予”的思想来思考汉语思想和基督神学之间的关系,同时兼顾了对他者的尊重和对自身的确认,而且,对基督“触感”神学和汉语“感通”思想之间相关差异的思考将在基督教和汉语文化之间打开一条可能的“通道”。

而且,西方唯一神论从本质上都建立在死亡和馈赠的前提下,死亡作为礼物,作为馈赠建立起了宗教。比如《旧约·创世记》中犹太始祖亚伯拉罕拿以撒献祭,伊斯兰神学的烈士牺牲传统(在当下尤为明显被神学意识形态的冲突明确了),从而在当前唯一神之间的战争和冲突中,死亡作为礼物给予的危机越来越明显了。当然,这在基督教尤为如此,因为那是上帝亲自给出自身,以儿子的形象亲自死去——所谓的“上帝之死!”但是,如何思考这个死亡的礼物?在尼采的挑战之后,这也许构成基督教的未来。

因此,我们有必要思考耶稣基督如何在这个世界上给出他自身,在这些给出的行为中是否有一种礼物给予的“神学”?而对这个给予的回应,是否也可以形成汉语的神学——到来中的“汉语一神学”?如果基督教已经成为一种世界化的主导,即成为最为具有普遍性的世界性要素的话,在这个意义上,基督教在对话中有着优先性,如果不是优越性的话?或者作为“宗教出发的宗教”,在与资本和技术结合的意义有着优先性?

给予和馈赠,这个词在《福音书》和基督的话语和行为中无处不在,以“给予”(do, donner)为词根的语词到处在文本中回响,主祷文是它的核心,而且在汉语的翻译中奇特的播散着:给(didomi),授和施于(dosis),礼物(白给的礼物和恩赐:dorea)赐给,分配和分给



(doreema), 恩赐<sup>①</sup>——汉语“恩”这个词渗透的力量如此强大(我们还一直没有讨论汉语圣经和合本翻译的意义<sup>②</sup>), 与恩典(eulogia)、恩膏(chrisma)和恩惠(恩情, 恩免: charis)联系起来, 即是希伯来语弥赛亚(messia)的希腊语翻译基督(christos)联系起来, 就是弥赛亚作为受膏者, 作为油膏召唤着触摸和接触, 在基督的身上, 在他最后晚餐的仪式上, 他召唤着给予, 给予的适当和恰切, 以及受难后那不可触摸的伤口。

要分析这些给予的话语结构和展开方式是非常困难的, 比如: 加倍和舍弃的力量法则(因为凡有的, 还要加给他, 叫他有余; 没有的, 连他所有的也要夺过来。《马太福音》25:29, 相关的有《马可福音》4:25; 《路加福音》19:26。), 应许的法则(《马太福音》5:42: 有求你的, 就给他; 《马可福音》6:22: 向我求什么, 我必给你; 《路加福音》11:9: 你们祈求, 就给你们。), 神奇的给予(《马太福音》16:19: 我要把天国的钥匙给你; 21:23: 给你这权柄的是谁呢?), 礼物和祭物、发誓之间的关系(《马太福音》: 5:23—26; 23:17—22), 各种对比, 反讽, 强化, 逆转, 不对称, 颠倒, 复叠, 分裂, 破碎, 矛盾等等不同的语句修辞充斥在基督的话语中, 也许这是因为不同的听话者或者是语境不同导致的?

但是, 在这里, 我们只是按照礼物给予的三个结构要素来展

① 参看《标注原文希腊字的新约圣经经文汇编》, 周行义、黄得恩编著, 南京: 江苏基督教三自教会出版, 1993。

② 我们注意到与会者中杨慧林教授的文字对此有所讨论了! 这里, 我们注意到“恩”这个词来翻译与礼物给予有关的语词在汉语中播散得足够远了, 尤其是与汉语思想恩情和知恩必报的思想内在相关, 但是, 我们将会看到, 基督的话语与汉语思想恩德的“道德”诉求有所差异, 也许是根本的差异。不得不说, 汉语圣经的翻译(哪怕是外国传教士的工作)以及对基督的话语有所改变了, 评估这个翻译变异的意義还是未来重要的汉语神学的工作之一!

开,一般而言,在一次礼物给予行为中,在结构上有三个要素:“礼物的给予者,礼物本身与礼物的接受者”。礼物如果是礼物,无论在本体论上,还是在神圣的宗教意义上,这个礼物的给出一定是不可计算和在场的,否则就会取消礼物,礼物之为礼物,在其本来(其实并没有礼物本身,否则礼物就被固定而不流动了),是不可以在回报,在对象化中把握和理解的,礼物——如同德里达所言,乃是不可能的别名。

明确而言:如果有一个礼物给予的确定的主体,这个给予者就会形成给予的主体意识,要么会因为慷慨而自傲,要么在被承认的快感中加强了自恋的冲动和力量,这恰好与礼物给予彻底给向他者相违背的,进而使接受者产生负债意识,从而控制接受者,因此,礼物的给予者应该自觉主动的抹去自身,或者说这个自觉也是危险的,而是必须在给予中彻底离弃自身,否则回报的可能性一直存在,同时,礼物之为给予也是要给出自己所没有的,否则也是按照自己的心意来做主了,给出的都不是礼物了;如果礼物本身显现出来,即在场化,就如同商品了,可以进行评价,比较与计算,也使礼物不再是礼物,因此,礼物是不可见的,礼物作为“现象性”而言,启示而不显示,只是指示或踪迹式的指引(retrait);对于接受者而言,如果他明确意识到他在接受礼物,他就必然陷入债务的意识之中,失去自身的自由,他在回报的压力下被那个给予行为的发生所控制了,因此,礼物的接受者必须彻底遗忘,必须给出去,以给出的方式来回应给予,剩下的是“给出”——是给出的无限——而不是“礼物”,否则,回报和报答的给予行为就又使给予处于一个大的循环中运行了,而取消了礼物。

我们将会看到在基督的话语中看到这样的三个结构要素的彻底“解构”:

1. 从第一个要素“给予者”而言：基督在《马太福音》第5章中说道：“(5:38—59)你们听见有话说：‘以眼还眼，以牙还牙。’只是我告诉你们：不要与恶人作对。……(5:42)有求你的，就给他；有向你借贷的，不可推辞。(5:46—48)你们若单爱那爱你们的人，有什么赏赐呢？就是税吏不也是这样行吗？……所以你们要完全，像你们的天父完全一样。”

以及《路加福音》第6章(6:30—36)：“凡求你的，就给他。有人夺你的东西去，不用再要回来。你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人。你们若单爱那爱你们的人，有什么可酬谢的呢？就是罪人也爱那爱他们的人。你们若善待那善待你们的人，有什么可酬谢的呢？就是罪人也是这样行。你们若借给人，指望从他收回，有什么可酬谢的呢？就是罪人也借给罪人，要如数收回。你们倒要爱仇敌，也要善待他们，并要借给人不指望偿还，你们的赏赐就必大了，你们也比作至高者的儿子，因为他恩待那忘恩的和作恶的。你们要慈悲，像你们的父慈悲一样。”

——限于篇幅，我们这里不能分析基督这里的每一句话，不能层层地展开，我们注意到：对比(仇敌和罪人)和逆转的强调(对善人的加倍要求)，给予的绝对性和给予本身的不对称的张力，绝对而辉煌的类比——要像天上的父那样，但是这是夸张，其显然是不可能的！也许，基督这里只是在要求，在呼求，也许，也是命令！而且，基督这里以税吏作为例子是有趣的，因为《马太福音》的作者是一个税吏！也许，这里有着作者对自己的反讽？也许有着作者自己不知道的自恋？一种对自身的重新居有或占有(appropriation)？

——在这里，基督的话语揭示了两种“经济”的运作，一种是可以归还的，可以交换的，等价的，回报的，在一个循环的经济范围内运作(“以眼还眼，以牙还牙”)；另一个是绝对剩余的价值，异质于

循环交换的,这个给予作为礼物,是没有保留的爱,打破了对称、相互性和互惠的,甚至,也去除了债务:《马太福音》(5:39—40):“有人打你的右脸,连左脸也转过来由他打。有人想要告你,要拿你的里衣,连外衣也由他拿去;……”。

2. 从第二个要素,礼物不在场而言:“你们要小心,不可将善事行在人的面前,故意叫他们看见;若是这样,就不能得你们天父的赏赐了。所以,你施舍的时候,不可在你前面吹号,像那假冒为善的人在会堂里和街道上所行的,故意要得人的荣耀。我实在告诉你们,他们已经得到了他们的赏赐。你施舍的时候,不要叫左手知道右手所作的;要叫你施舍的事行在暗中,你父在暗中察看,必然报答你(有古卷作“必在明处报答你”)”(《马太福音》6:1—4)。

以及《马太福音》(6:18—21):“……只叫你暗中的父看见。你父在暗中察看,必然报答你。不要为自己积攒财宝在地上,地上有虫子咬,能锈坏,也有贼挖窟窿来偷;只要积攒财宝在天上,天上没有虫子咬,不能锈坏,也没有贼挖窟窿来偷。因为你的财宝在哪里,你的心也在那里。”

——给出的礼物是不应该显现的,而是在暗中,这里对荣耀的双重使用,也是对看视和显现自身矛盾的对比化使用。天父的暗中察看是我们不可能对视的,因为我们不知道他隐藏在何处,他可以看见我们,而我们却看不见他。

——当然,如同德里达所指出的<sup>①</sup>:基督这里还谈到了另一种经济,那更大的经济,所谓“天堂的经济”(马太的天上的财宝和报

① Derrida:《给予死亡》(*Donner la mort*, in *L'éthique du don* J. Derrida et la pensée du don, Métaillé-Transition, 1992, 以及:《给予时间》(*Donner le temps*, Jacques Derrida, Paris, Galilée, 1991.)等等。关于礼物给予的复杂讨论我们在这里不展开,参看笔者的相关文章。

答诉求),预设了一个超越经济的经济,那是天父会在秘密中给予你们,他在秘密中监视着我们的给予行为,他内在于我们心之中,比我们自己更加接近我们自己。即,当那个倾听和记载基督话语的会计算与数钱的“税吏”——马太——借基督之口说不要在地上积攒财富,而要在天上,而且天上天父的赏赐更大,无限地大时——他是否把“父亲的经济”受有限世界回报的算计要求也经济循环化了?形成了另一种更安全又更危险的交换与对称?使基督之死纳入有限世界的诡诈之中?是否他没有担心自己“听错”了?

基督如何避免这个天堂的经济的狡计?那是他生命的彻底给出。

3. 从第三个要素即“接受者”而言:这即是基督最后的喊叫:“我的神,我的神,为什么离弃我?”(《马太福音》27:45)

——那么,如何倾听在十字架上基督的这个呼喊?如何从礼物给予的角度来倾听?

——“*Dereliquisti me*(离弃我):你已经把我交给遗忘,什么也不留给你所拥有的我,你所留下的我。你没有交付我任务、位置,也没有交付给我苦难、期望。你把我交给离弃。”<sup>①</sup>——让—吕克·南希坚决回到十字架的那个身位上,在给予和离去的关系上来理解基督的所有行为。由此,南希还发现了一个离弃的普遍性谱系——这也是广泛意义上剩余者的谱系:

正是永恒的缺乏、离弃的难以固着,更新并激活了离弃。被离弃的形象随处可见,这些形象是令人眩晕的一长列:俄狄浦斯、摩西、耶稣、罗兰、鲁宾逊、Olympio、费多、

<sup>①</sup> Jean-Luc Nancy:《绝对律令》(*L'impératif catégorique*, Flammarion, 1983). 其中一篇 *L'être abandonné*(《被离弃的存在》)尤为重要。1983:146.

特里斯坦、让-雅克、约瑟夫·K.、许佩里翁、无产阶级和主权者。<sup>①</sup>

而基督的离弃使之尤为显明，基督的离弃可能也最为典型——也许基督启示了离弃本身的例子，“最好的例子”？因为他自己明确地意识到，并自觉的承担，这个承担是痛苦和伤口，是流血的祈祷，这个祈祷甚至消除了自我本身，因为这是自我所不可能承担的，是创伤的经验。

他在彻底给出自身中铭写了这个“这里”的身体身位：他的被离弃，使这里，这个时刻，这个当下的瞬间被铭写，被法则所铭写：他服从这个离弃的法则，这个给予的法则：一方面，这里是我的离弃，我服从离弃的法则，同时，天父对我的离弃，也是对法则的离弃：似乎没有了拯救，离弃的力量本身也在要求离弃这个法则本身。于是，这里有着离弃的双重约束：离弃的法则与法则的离弃。

“离弃”(Abandonner)，在南希看来，也是一个关于礼物给予的问题：“也许你更愿意把离弃看作一个关于礼物的问题(这个词在德语中是 Die Hingebung，意思是赠与……)。然而，置于 *bandon* 并不是交给 *ban*，而且已经得到某些学者关注的后一个义群还尚未得到证实。如果礼物预设了对富人的保护与供给，如果礼物预设了原始积累和捐赠者的慷慨，那么，存在就不会随着离弃被一同给予。法则无所给予；它发出命令。存在未被给予——或者说，没有礼物给予存在——除非那是我们根据礼物这个名称难以想象的礼物，正在或应该永远被离弃。我们思考我们所听到的，思考我们乐

<sup>①</sup> Jean-Luc Nancy:《绝对律令》(*L'impératif catégorique*, Flammarion, 1983). 其中的 *L'être abandonné*(《被离弃的存在》)一文。1983:145.

于听到的：在‘放弃’中‘给予’，而不是在‘给予’中‘放弃’。”<sup>①</sup>

这个礼物给予和放弃都是在爱之中展开的，而且是在爱的命令中展开的。但是，南希回应到，这个爱的命令是可能的吗？

因为，首先，基督之爱是一个命令，命令去爱每一个人，而这显然是不可能的。我曾经简单地问自己——难道不正是基督之爱的不可能性产生了基督之爱这个概念，以及它的内涵和现实？因为每个结构都以一定的方式解构自己，不可能之爱的命令也是如此。——如何理解这个不可能的爱？首先，南希依然认为爱也是离弃。“爱上帝的意思是，爱就是离弃。也是爱的不可能的生命经验：不是说爱可以拒绝、抛弃、遗忘、驱除，而是说只有爱能够离弃，通过离弃的可能性，我们才能知道爱被转化或被丢弃的可能。

如果爱意味着给予不属于自己的所有物，那么，它就意味着给予共同的非特征（非专有）（unproperty）。这种爱不是反对通常意义上的爱，但我们应该视普通的爱为一种偏爱，这指的又是什么意思呢？……为什么荒谬至极的不可能之爱变成了“爱你的敌人”的观念。爱你的敌人的意思，不是说我应该对我的敌人有一种倾向——因为他是我的敌人，所以我恨他，攻击他。相反，我应该把我的敌人就看作敌人，并且，把他看作一个主体，和我一样的主体，不比我多什么，也不比我少什么，因为他或她没有特征。……我依然坚持强调，爱的不可能性不应该解

<sup>①</sup> Jean-Luc Nancy,《绝对律令》(L'impératif catégorique, Flammarion, 1983). 其中的 L'etre abandonné(《被离弃的存在》)一文,1983:150-151.

释为一种缺失,一种原缺失,因为每种缺失都有被充满的可能。爱,恰恰意味着用空(*emptiness*)来填满空,来分享空(*fill the emptiness with emptiness, and thus to share it*)。”

(“Love and Community”的圆桌讨论会议)

此外,南希在发挥了德里达就礼物的主要思想之后,进一步说道:

如果给予者了解他的礼物,“给予”就不能成功,所以,“给予”必须是不被觉察的。……这非常有基督教的意味。福音书里也提到了,你是十分不确定的,你的右手不知道你的左手正在干什么。而且,爱的使命要求得如此强烈,使我即便在爱的回复中收获不到喜悦,我也会响应它的召唤。我们可以说,这使这种爱成为绝对的不可呈现(*unpresentable*),即使在感觉之中,它也不是一种感觉,不过,它应该是感觉的一种方式,其中,也许会感觉到对无的偏爱。我有意识地回到了“无”,说到无,我们总是会想到,“无”不是无物。无是某物。它是没有物的某种物。在英语里,你可以说,它是“无一物”(no-thing),在法语里,我可以用 *rien* 这个词。大家知道,*rien* 在法语里的意思是无,不过,很有意思的是,*rien* 是从宾格 *rem* 来的,从 *res* 这个词语来的,*res* 的意思是物。*Res* 形成现实,现实来自 *res*。虽然我还不知道整个词源的派生关系,但是 *rien* 通过意指某物而成了无物,一种微小的物,非常微小的物,小到不可能再小的物,甚至于无……

(南希在“Love and Community”的圆桌讨论会议上的发言)

——这里是南希对保罗倾空神学的新的思考,如何



在尼采批判的虚无主义之后，重新理解那个“无”和“倾空”的意义，尤其在触感或感受的“意义(sens)”中理解，还是未来神学的任务<sup>①</sup>。

### 三

基督的这些话语使我们能够提出礼物给予的三个“绝对律令”。

正是在这个意义上，我们从礼物馈赠的三个要素出发，提出礼物给予的法则。这个法则之为源初的 *nomos* 或法度，已经是以德里达等人对礼物给予不可能性的思想为前提了。有了上面一些准备性的思考后，我们可以直接提出礼物思想的三个“法则”，如同康德提出的三个“律令”。但是，在这里我们暂时悬搁“绝对律令”本身的问题。

我们将从结构的三个要素上逐步展开。

我们如何保存他人所给予的礼物？用我们的生命？但这样，我们的生命不就有陷入糟糕的自恋的可能？虽然，另一方面，自恋的结构又是不能取消的——爱人也还要如己呢！但是，“生命是超越生命的”，因为生命是幸存和存活，礼物的保存和传递是生命幸存的见证。因此，基督的福音之为“新约”也是新的遗嘱和遗言——这个遗嘱的结构已经是幸存了。礼物的保存就要求：

---

<sup>①</sup> 基督教神学如何在进入异质文化中处于那个倾空的无名的位置？从而走向自身的解构与全新的(/不)可能性？汉语思想难道不应该对此有所思考？如果并不存在现成的接受基督教的可能性的话？必须“创造”的话——如同基督神学“从无的创造”——给出自己所没有的礼物。也许“从无创造”的原则和礼物给予的回应原则构成了未来汉语神学的真正的(/不)可能性？

必须以生命幸存的方式来保存礼物！——这是礼物给予的第一个“绝对命令”。

但是,我们当前中国人的生活方式还只是在“受活”,还根本不可能过美好生活,还无法经验到“比生命更多的生命”,与他者分享生命幸存的绝对价值。资本的全球化已经成为新的偶像的神,主宰了中国人的心灵,资本的等价交换的逻辑在支配我们的意识的同时,传统文化中的回报和补偿意识也在影响我们,商品拜物教在我这个时代,却替代了无价的不可替代的礼物或生命。

也许,礼物的给予就是不可能的?礼物可能只是一个柏拉图式的没有现实对应物的理想,一个康德先验辩证论中的先验幻象?如同在现实生活中,我们总是发现我们所馈赠的事物总是还不够好,而礼物不就如同爱,如同生命?但如果礼物的给予总是要求更多,超越自己的心意,那么给予就不仅仅是给予,而是“放弃”或“离弃”,是倒空和倾空,是“空空”的赤贫。如同基督坟墓的空无。同时,要给予我们之所“无”的这个“无”,并不是没有,而是“一种微小的物,非常微小,几乎没有。”对这个微小之物的思考还有待开始,这样,有了:

必须给出自己所没有的礼物！——这是礼物给予的第二个“绝对命令”。

——但我们如何给出我们所没有的?什么是我们所没有的?死亡?爱情,责任与信任?宽恕?是否当前的中国丧失了传统礼物生生不息生化的情势后,只剩下了自己的欲望,欲望和匮乏的逻辑主宰了我们的生活?而不是给予的离弃的丰富性和绝对倒空的喜悦?

如果礼物总是在激发过分的要求与无尽的乞求,我们的回报

如果只是给还等价的礼物，回报意识就已经摧毁了礼物。因此，礼物的接受者是谁？只能是“无人”，甚至，都不是某个可以有名目或名字的可以向之祈祷的神。但是，在资本逻辑统治下的中国如何可能有不求回报的思想？也许当前的中国基督教会是到了有必要给出自己“礼物馈赠”的基督式的范例的时候了？是否教会该走出自身，走向共通空间或公共领域，给出自己的礼物？以礼物给予的方式，以基督的生命样式打开(不)可能的空间？

于是，这就有了：

不能回报，而要无限地给予它者！——这是礼物给予的第三个“绝对命令”。

这三个律令，都共通地体现在“给予”行为本身上，表现为给予在给予，给予自身在打开给予的通道，给予乃通道的打开，给予乃通道本身(*passage*)。此乃至高的元伦理。

——但我们中国文化中最为推崇的“报恩”的德行不就遇到了挑战？知恩不报是否就不再是不道德的了？但是，在这里给予的绝对命令正好可以切入我们的社会，以此公正的思想来抵制人际关系中已经沉沦的、不可忍受的人情世故，以及政府中的“贪污腐败”现象。

因此，为什么我们一直不能倾听到这三个绝对律令？是否我们有必要反省我们汉语思想本身的前提？围绕触感所展开的思考将对此有所启发，关于基督教的触感神学和汉语的感通神学的关系我们将在其他地方有所讨论。

在汉语神学中，与基督教触感神学比较时<sup>①</sup>，关于触感和感通

<sup>①</sup> 关于基督教触感神学的研究，请参看德里达和让-吕克·南希和笔者对他们研究的相关文字，就不在这里一一列出了。

的相关差异,我们简单提及如下:“触感”与其他词紧密相关:接触(tact, contact)、可触(tangente)或 tangible(可触知的)、sens(意义,感受 and 方向)、sentir(感受,觉得,感味)、sensible(感性,敏感,感觉,感受)、touch(触觉,触及)、触击(coup)和抚摸(caresser)在触感中的两种对立情态,德语的 rühen(触动,感发和感动),拉丁语的 affectio 和 affectus(情状,感情,感发,感受,激发,影响,受动等,并且与“力”的问题联系起来,在中世纪、莱布尼兹、斯宾诺莎和德勒兹等人那里的讨论),海德格尔和德里达所思考的 Wink(暗示)与 Passage(通道)之间在触感上的关联所导致的对唯一神论的解构,等等,其间的关系和差异我们在这里暂且不展开讨论。

58

但是,有必要说明的是,我们这里的汉语翻译:“触感”(不是一般的感触),在西方的思想中包括了:触摸的动作,触觉这样的感觉,感性经验,感受的情态,感触的激发和感发,圣灵的感应或感孕,圣灵在圣徒之间的相通,生命之间的感通,所以我们不用感觉和触觉来翻译。而且,西方思想主要以“触”和“不触”在先,而不是“感”在先——因为感觉有很多种,而这里强调的是触觉和触摸,尤其是“接触”!同时,也是为了进一步向汉语思想的感通和天命神学接近,汉语思想是“感”在先,感通在先,而“感”不一定是感觉,“感”不一定是感觉(sense)和感触(touch)的触觉,而是感发、发动和激发(这一点倒是与德语的 rühen 这个词暗示的经验相近)。“感”不是在具体的感觉中和接触中,它可以是模糊的,暧昧的,混沌的,气势的,氤蕴的,尤其是气势的和气韵的感发,以及远距离的感应。

更加重要的是:感通——强调“通”的含义,“通过”和“通道”的含义——而南希和德里达已经在解构西方触感之触的局限时,向着感通的“通道(passage)”的意义接近了,东西方思想在这里将有着内在的“感—通”或“间—隔”的可能和不可能性的关联了。也许

这里有着未来汉语神学和基督教神学可能的互动关系。当然,通过对感觉、感触和触觉的思考,可以精细化汉语思想并且明确与西方思想的差异,为未来的汉语“神学”做些准备工作。

#### 四

这样,我们有必要讨论汉语思想原初发生时所展开的神学。

我们知道,汉语思想源初经验的困境是:“绝地天通”(《国语·楚语下》中的记载)。汉语思想的天人合一的思想,来源于对困境——绝地天通——的认识,因此我们的文化强调“通”,对一切的打通,也许正是这个打通和变通一切的要求,消除了他者存在的可能性,同化了一切?而如何回应这个隔绝的危难处境,构成了汉语思想的天命神学观。

这个天命“神学观”,通过亲亲的血缘关系的“孝感”来建立的,因为血缘之亲亲则在于是感通的体现,感通展现在关系之中,关系是礼物交换的模式。

因此汉语思想没有唯一神的名字,虽然有着诸神的所谓“功能”神,但是“天命”不是具体的名字,而且“感通”也不是最后的名字。

而感通思想体现在具体的生活行为上就是“孝”:

首先,“孝”作为传释的发动事件。既然“继述”取自“夫孝者,善述人之事,善继人之志”(《中庸》)。“孝”涉及“事”与“志”的传递与延续本身,涉及写经本身,思考“孝”就已经是一个传释事件了。

其次,“孝”作为实然的感通事件。“孝”不是一个抽象原则,也不是具有确定意义的一个规范,而且不限定在特定的某类关系中(比如父子或家庭这样的特定场景中)。不如说,“孝”事实上弥漫于社会的各个领域。在《中庸》中“孝”就被看作治国的根本法则:

“武王、周公，其达孝矣乎！郊社之礼，所以事上帝也，宗庙之礼，所以祀乎其先也。明乎郊社之礼，帝尝之义，治国其如示诸掌乎。”

再次，“孝”作为切近身位之本事。它也被看作修身的根本法则：“故君子不可以不修身。思修身，不可以不事亲；思事亲不可以不知人；思知人，不可以不知天”（《中庸》）。《孝经·开宗明义章》也曰：“身体发肤，受之父母，不敢毁伤，孝之始也。”正是“孝”启发了对授受之身体或生命的思考，汉语思想对“远近”距离的思考是在孝亲的“关系—差序—格局”中展开的，显然费孝通先生已经有所指明了，只是我们这里的讨论更加形而上化了。

最后，“孝”作为最高礼仪的归回事件：《礼记·祭义》：“天之所生，地之所养，无人为大。父母全而生之，子全而归之，可谓孝矣。”在《中庸》的另一处把“修身”解释为“齐明盛服，非礼不动，所以修身也”。而与“齐明盛服”有关的一段本文则是：“鬼神之为德，其盛矣乎！视之而弗见，听之而弗闻，体物而不可畏，使天下人齐明盛服，以承祭祀。洋洋乎！如在其上，如在其左右。”

如果这些字句是彼此相关的话，就可以发现“孝”现在被等同于“齐明盛服”的状态，一个天下共同参与的事件，不仅仅是人，也是鬼神，并且这一事件并没有、也无法被单一的规定。而“使天下人齐明盛服，以承祭祀”，“承”——则是一个礼仪姿势的生动指示，《中庸》在“承”这个字下，就只用了“洋洋”二字，“洋洋”——盛动貌，流动充满，只是就“承”是趋向于天，才以“祭祀”名之。因而，鬼神与“孝”说的可能是同一件事，那唯一的发动事件——“使天下人齐明盛服，以承祭祀”——这也是情势之导引的力量。

这样，“孝”就成为一个亲亲感通万有的情势或者说唯一的基本事件，它并不首先是治国的事情，也不首先是一个家庭内部的事情，而是使所有这些事情获得意义的源发情势，而可惜以往我们对

“孝”的理解过于狭隘，只是当作伦理道德来理解了。

“孝”源发于感通的发动，在亲亲的情势中展开，并具体化为孝道的三代规则，三纲五常的社会统治秩序由此落实，并在现实生活中形成了“缠小脚”等习俗。因为后来《孝经》的扩大——其中就有《感应篇》，于是“孝”就成为贯通一切的伦理生活秩序，成为亲亲的别名。但是，随着五四以来对传统吃人的礼教的激进批判，我们的日常习俗被取代了，然后是“文革”十年的揭发和批斗摧毁了三纲五常，而经济改革和计划生育消解了“孝”的三代结构，资本全球化或世界化的渗透则腐蚀了中国人生命和宇宙之间的亲亲之感。在这样层层剥离之后，感通的原则还如何展现？还如何发动？是否感通的原则本身已经不足以面对现代性的挑战和腐蚀？

那么，感通的德好或德能如何具体表现在礼物和馈赠的思想上呢？

亲近之近也是对感通“远近”（所谓亲疏远近）距离的厘定和思考，而语言言说行为，社会关系之规范都是在这个“远近”的实现（或庄子的“达生”）和展开中打开行动的时空之尺度的。它从最为切近的肌肤之亲，向着最为遥远的天际的星辰发生着感通的关联，在收发——收敛和发散之际，往来——馈赠和受有之间，虚实——虚静和实动之几的诸事态中不断开发和发展，展开——而非现代进步和进化意义上的发展。

具体体现在社会的交往行为和礼物上，就是：

1. 中国传统社会是在生活或生命的感通中形成各种社会关系的，每个个体都是感通关系中的个体，彼此感通的差序确定了每个人在各种社会关系中的位置。

2. 感通：感通是各个生命体对彼此的感受和交通，它包括天与人的感应，人与人之间的感情，人与物的感触，原发感通的发动形

成了彼此关联的动力。

3. 差序(借鉴费孝通先生“差序格局”):差——意味着亲疏远近,在传统中,差别主要首先是在亲疏的血亲的时间出生的先后上表现的尤为明显;近远则是空间上的关系的发生;但其实是并生的;有时空间可以改变时间:比如远亲不如近邻,有时时间也可以改变空间:比如婚姻的结盟。序:与差同时发生的,因为差别形成关系的“等级”和认可与否的判别,在传统中是对身体的礼仪化的处理。序是差的固定和稳定,差是序的推达和变化。主要是在礼仪内对共同体成员的判分——一般通过礼仪化的符号来形成序列,但是可以层层转化,不是阶级社会。只是帝王的位置是例外——这个例外暂不讨论。

4. 关系:在传统社会中是人人:君君、臣臣、父父、子子等,在《易经》的结构中是二者的并存与并行:君臣,父子,夫妇。而感通作为隐而不显的中介起着关联作用。这样,关系也就意味着两个方面,一是身份上的联系与类型,例如父子、朋友、同学,二是这种身份联系所规定的角色规范、义务与情感连带,也就是应当负担怎样的责任、具有什么样的情感。

5. 位置感:当个体进行社会活动时,他总是寻找可能的关系网,而这要求识别出与要交往的对方的位置感,即感受到与对方特定的某种关系,或者是与对方可能有的关系:一是让关系可以发生,二是让对方切身感受到这个关系的现实性,然后,通过送相应的礼物来使对方进入这个关系,最后在接触中让彼此意识到自己的身位,并按照该位置的角色伦理规范来采取逐步相应的对策行为。这里的礼物交换类似于西方的商品交换,但是,有着不可计算的人情的因素,当下本土的关系社会学都在研究其中的差异和交错。

6. 感通的格局:假若双方的感受相通,对彼此关系的把握可以



协调,那么这种行为对双方来说就会是合乎情理的,则双方相互通达。这样的一种相互关系就此达成(这也可以用来解释关系的原初产生,或者说这样的双方合意的行为的流传就可以成为角色伦理);反之,若未能有所感通,即,有所“隔滞”,就发生了关系上的错位(比如应当当成自己人的,却公事公办),则其行为就会是不近人情的,也就难以建立或是维系相互的关系。感通的实现就形成了一个关系的差序格局,这个格局只是一个发生变化中的情势或局面,关系并不是固定不变的,局面一直在变通和发展的,所以并没有强制的成文的条文来约束,而是在人情的品评和是否还会有下一次继续交往来衡量的。因此,传统礼物交换(准确说应该是“礼尚往来”)并不是有限或彼此直接互惠的,而是按照生命生生不息的变易法则一直运行下去的。因此,汉语思想传统主要不是以“死亡的献祭”作为神—人之间的“交换”或“转换”来建立至高法则的,而是打通生和死之间的“隔离”,中国人就可能听不到基督在十字架上彻底给出自身的呼喊!因为死亡不是赌注,但是这并不意味着中国传统中没有死亡的交换,比如在孝道的众多牺牲的故事中:郭巨埋子,贞节牌坊等等。

7. 关系在共同体中的扩展:从一个格局中向其他格局的转化,要看到可能的空隙,这个占营需要灵活变通的能力,这也是生命生生不息的体现,但是也使投机取巧可能——这里,有着汉语思想对法则态度的两难:法则不是主要的,因为变易最为重要,但是没有法则又不行,依然是与圣经传统相关的“自由的法则”和“法则的自由”的问题,汉语中则是“变易的法则”和“法则的变易”的问题,都是面对变异和例外的疑难,也许,基督神学和汉语思想的对话可以使这个疑难更加明确,这是我们今后要进一步展开的。而这个变通德能不断扩展,从而形成世界或天下的广大的共同体。中国传

统社会就是关系性的,而这种关系的建立和维系来自于双方对彼此关系的感通。在感通的感发下,礼物的馈赠向着无尽生成,比如“孝感”的生发。

8.天命思想就体现在这个感通思想的流行和大化之中。天命只是对这个大化流行通道的守护和打开,使这个通道(passage)一直保持为通畅的。因此,“汉语—神学”(如果有的话),也只是对这个彼此感通和变通的维护。

但是,由于当今的中国失去了“权变”的“权能”,使变通不再可能,甚至,感通都不可能了,是否就需要变异?——这个“异化”是向着他者的敞开,在这里,基督的生命可以给出自身,在汉语思想变异的时刻切入。

当前中国社会的根本危机在于丧失了心魂之间彼此感通的德能,基督教的触感神学是否可以激发汉语神学变异的可能性?——这正是我的期待和这个文本所要激发的讨论。

也许,在这个时刻,我们不得不去倾听到那三个绝对律令了?去倾听这个命令的声音构成我们如何回应的责任?此外,那三个“绝对命令”一定让人想到康德的三个道德律令,但是,礼物的给予与“自由”相关,礼物的给予如何会成为命令?!如何会有《新约·雅各书》中所言的“自由的法则”?给予本身不应该成为法则——否则又会成为康德所言的义务了!给予的给予只是为了给予自身,因而这里也有了宽恕的出现(for-giving)。在我们当下,既没有自由,也没有法则的情况下,如何重新理解我们汉语自身的传统,在变异中,在例外中,成就自由的法则和法则的自由?

也许,这里的三个绝对律令只是呼求和召唤而已,只是祈祷而已!