

德里达的宗教

——神学与解构

Derrida's Religion: Theology
and Deconstruction

张振东

ZHANG Zhendong

作者简介

张振东，同济大学哲学院博士生

Introduction to the author

ZHANG Zhendong, Ph. D. Candidate, School of Philosophy, Tongji University

Email: boyzone7899@126.com

Abstract

That the Jewish-Christian complex continuously troubled Derrida's mind can be seen from the beginning of his research on Husserl's phenomenology through to his interpretation of Freud's psychoanalysis, and from rereading Kafka's *Before the Law* to writing his own book *Specters of Marx*. Though Jewish by descent, Derrida's self-identity is always distanced from religion; or rather, as a philosopher, a perpetual alien with no sense of belonging, theology has always proved to be a welcoming host to him. But Derrida never became obsessed with this exclusively, since the property belonged to him by right. What interested him was the proper noun "theology" itself. The aim of this paper is to deal with the relation between Derrida and religion from the perspective of "negative thought". By positing Derrida's article "How to Avoid Speaking: Denials" in the genealogy of negative thought from Plato to Heidegger, this paper explores Derrida's thought on how the blind in the Bible and the apocrypha bear witness to God's works through their restored sight. This paper further argues that the metaphor of light represents not only the vision and the grace of Christianity, but also creates *religio* itself – an idea which is insufficiently questioned in European eyes.

Keywords: Derrida, negative theology, religion, deconstruction

德里达出生在阿尔及利亚的埃尔比亚，一个被同化了的西班牙犹太人家家庭里。1940年，维希政府废除《克雷米厄法案》，这一举动及其产生的影响使年幼的德里达和他的许多犹太同学一样，在某一天突然发现自己被强行地排除在国家教育之外^①。此后，这一独特的政治事件在这位犹太裔法国公民的内心深处留下了不可磨灭的印迹。

回顾德里达一生的学术道路，1967年《论文字学》（*De la grammatologie*）、《书写与差异》（*L'écriture et la différence*）、《声音与现象》（*La voix et le phénomène*）三部著作的发表，为解构主义随后登上历史舞台奠定了深厚的哲学基础。从词源学来看，“解构”（*destruo*, *destructio*）一词有其独特的历史渊源。早在16世纪，德国的宗教改革家马丁·路德就已在其著作里多次援引并分析了《圣经》中屡次出现的“*destructio*”一词，认为它总是具有“败坏”、“毁灭”、“死亡”等诸多含义^②。不止于此，路德又借喻反讽，以此来抨击和反对由罗马天主教会审查、妄释、毁谤下的所谓“救世真理”。很显然，“*destructio*”一词与教会神学有着千丝万缕的联系。而在海德格尔的《存在与时间》中，“*Destruktion*”一词意味着拆解，同时也指一种分析和阐释本体论历史的方法^③。从字面意义来看，“*Destruktion*”一词就是把整体拆散成部分，比如，把机器解构，以便运送。从修辞学意

^① Leslie Hill, *The Cambridge Introduction to Jacques Derrida* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 2.

^② Martin Luther, *Martin Luther's Basic Theological Writings*, eds. Timothy F. Lull (Minneapolis: Fortress Press, 1989), 91.

^③ 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，2006年，第27页。[Martin Heidegger, *Cun zai yu shi jian*, trans. CHEN Jiaying and WANG Qingjie (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2006), 27.]

义上而言，就是解散韵文，减弱它的韵律，使之类似于散文^①。但是，德里达则赋予此词全新的涵义：解构，就是对自身进行解构（*se déconstruire*），并使其自身失去已有的结构，导致事物自身的原有结构被解开、拆散、搅动。^②德里达声称，解构不是寻求事先的、原初的意义，而是对一些记忆、一些谱系、一些既定的等级结构进行分析和揭示。从这一意义上而言，它与诠释学所走的道路完全不同，因为诠释学总是肯定原初的意义先于解释、揭示和阐明，并且总是等待着某人去揭示。德里达认为，并不存在某种最初的或最终的意义，只有无限地延迟和差异。

为了去除神学中的层层积淀，去除否定神学中的神秘主义，“解构”旨在消解由宗教神学与历史人类学构成的本体—神学（*onto-theology*），以及传统的逻各斯中心主义。德里达对两希文明（希腊—希伯来文明）的重新思考与定位，也为解构主义的形成和发展提供了生存的契机与土壤。事实上，在德里达“之前”，海德格尔就已经对“本体—神学”这一主题进行了基础存在论的解释工作，尤其是在他的代表作《存在与时间》里。而与海德格尔不同的是，在德里达看来，神学话语中心主义的历史传统已经构成了逻各斯中心主义与语音中心主义的一个重要组成部分。因此，亟待解决的任务就变成对神学逻各斯中心主义的消解和去中心化，这也成为这一时期解构的主要对象和研究主题。因而，德里达对宗教神学施以解构的过程便可分为三个不同阶段：首先，对《神秘神学》^③进行细致分析与说理论证；其次，对《圣经》文本进行详尽阐释与论

^① 杜小真、张宁编译：《德里达中国讲演录》，北京：中央编译出版社，2003年，第230页。[Jacques Derrida, *De Li Da zhong guo jiang yan lu*, trans. & ed. DU Xiaozhen and ZHANG Ning (Beijing: Central Complication and Translation Press, 2003), 230.]

^② 杜小真、张宁编译：《德里达中国讲演录》，第230页。

^③ 狄奥尼修斯：《神秘神学》，包利民译，上海：上海三联书店，1998年。[Pseudo-Dionysius, *Shen mi shen xue*, trans. BAO Limin (Shanghai: Shanghai SDX Joint Publishing Company, 1998).]

述；最后，对“信仰与知识”二者之间关系进行策略性解构。与之相应的三个文本分别是：《如何避免言说：否定》(*How to Avoid Speaking: Denials*)、《盲者的记忆—自画像及其它遗迹》(*Memoirs of the Blind: The Self-Portrait and Other Ruins*)、《信仰和知识》(*Faith and Knowledge*)。从时间上来看，这三个相似却又不同的主题显然分属于不同时期，并与已经发生的签名—事件^①相关。而从国内当下的研究现状来看，迄今为止，对于神学与解构二者之间关系的研究和探讨，尚不全面，亦不充分。^②这也说明，尽管德里达对于神学解构的思考由来已久，但限于他本人的一贯风格，并未以一种完整体系的宏大形式对这一

^① 在《签名、事件、语境》一文中，德里达写道：“让我们尝试分析这一签名 (signatures)，它们与在场和源头相关。我理应将它们视作是析出的含义，即：每一被建立的谓述对于那个口头签名来说都是行之有效的，而这一口头签名是由作为言说者、源头的作者之在场构成的，或者它就是由那个渴望成为言说之产物的口头签名。依据这一定义，书写的签名阐明了那一签名者真实或可经验的非在场。然而，在曾在的现在或当下中，签名标记并保存了其自身已然在场；而那个曾在的现在或当下也是一个即将到来的现在或当下，因此，在当下一般中，在现时性的先验形式中，签名也标记并保存了其自身的已然在场。而那个当下一般，总是以某种方式被铭写，总是在事件与签名形式的独一当下点中被定位。这便是每一画押谜一般的源初性。为了牵系发生的源头，那个必然被贮存之物即是签名—事件与签名形式的绝对独特性：纯然事件的纯然再现性。”参阅 Jacques Derrida, “Signature Event Context,” *Limited Inc*, eds. Gerald Graff, trans. Jeffrey Mehlman & Samuel Weber (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1988), 20.

^② 德里达论述解构与宗教之间关系的著作主要有《信仰与知识》、《盲者的记忆》、《割礼忏悔》、《赐人以死》等，其中不少还未有中译本。国内学界对这一方面关注的论述亦不多，对德里达的“解构与神学”关联思想的研究还有足够的空间挖掘。请参阅汪堂家：《信仰与知识》，《汪堂家讲德里达》，北京：北京大学出版社，2008年，第178-202页；陆扬：《何谓否定神学》，《德里达的幽灵》，武汉：武汉大学出版社，2008年，第313-335页；杜小真：《信仰和知识之间的宗教：德里达与宗教》，《学海》，2007年第1期，第94-102页；杨慧林：《在其位置上的不在场》，《基督教文化学刊》2005年第14辑，第1-9页。[WANG Tangjia, “Faith and Knowledge,” *Wang Tangjia jiang Delida* (Beijing: Peking University Press, 2008), 178-202; LU Yang, “What is Negative Theology,” *Delida de you ling* (Wuhan: Wuhan University Press, 2008), 313-335; DU Xiaozhen, “The Religion between Faith and Knowledge: Derrida and Religion,” *Xue Hai*, no. 1(2007): 94-102; YANG Huilin, “Being Absent in Place,” *The Journal for the Study of Christian Culture* 14, no. 2(2005):1-9.]

主题进行系统性地阐释分析（显然，他反对建构某种权威哲学体系）。

一、解构和否定神学的遭遇

德里达身为法殖民治下的阿尔及利亚犹太人、巴黎人或学术边缘人，拥有多重复杂身份，因此神学，特别是否定神学（negative theology），对他尤其意味深长。1986年6月，德里达受研讨会主办方耶路撒冷高等研究院和希伯来大学之邀，以英语做了名为《如何避免言说：否定》的演讲。对德里达来说，犹太人和阿拉伯人理应是他就最亲近的人；而希伯来语作为一种身份的象征，却始终与德里达相分离，分离于作为某种霸权与等级制的话语中心主义下的独特签名，分离于作为语言自身的“否定之深渊”^①的异质性。

否定神学与耶路撒冷、缺席的上帝与不可言说的超验性，无疑，这两种对立^②与和解都需要通过设置场景，通过修辞学，语法以及逻辑形式来指明语言本身的某种形式。显然，这次演讲的主题“如何避免言说：否定”，与言说“何谓否定神学”是紧密相连的。诚然，否定神学的道说形式，是语言结构和其内在形式的一种具体体现。但要想了解否定神学为何物，并如何避免言说否定一词，这就需要对其进行策略性的分析与解构。而“缺席与否定”作为此次耶路撒冷研讨会的主要议题，不仅涉及文学、诗歌与文学批评，而且

^① Jacques Derrida, *Psyche. Inventions of the Other*, volume II, eds. P. Kamuf and E. Rottenberg (California: Stanford University Press, 2008), 193.

^② 这一双重对立是指否定神学与耶路撒冷之间，以及缺席的上帝与不可言说的超验性之间的对立与和解。显然，否定神学与耶路撒冷并不是同一事物，也不是决然相异的。在《马可福音》和《路加福音》中，耶稣预言了耶路撒冷的毁灭，同时它也是耶稣率十二使徒宣讲教义的开始。（可 13:2；路 21:6）而上帝之“无法言说的行事”与耶稣在耶路撒冷的行事，实际上，是一种相互对立的彰显。另一对立则是指言说那一不可言说的超验性与那个始终是缺席的上帝之无名的对峙，一种在场与非在场的对话。借用德里达的立场，非在场总是在场的可能性条件；而言语则是一种表达的不可还原性。

还涉及到哲学诠释学、修辞学和谱系学等领域。

当我们谈及否定神学时，我们不得不就历史本身进行回溯。在奥古斯丁逝世后，约为公元 500 年左右，正值中国魏晋南北朝的乱世，同一时期在西方的意大利与东方的叙利亚，分别产生了两位古典西方基督教的奠基人物：波伊丢斯（Boethius, 480—525）与狄奥尼修斯（Dionysius Areopagita, 生卒年不详）^①。他们的思想成为中古神学的圭臬，特别是狄奥尼修斯的《神秘神学》（作为否定神学的始作俑者），对其后的西方思想及神学诠释学的转向产生了深远的影响。狄奥尼修斯认为，人类的词语局限于由此而形成的观念，当我们进入到超出理智的黑暗之中时，将发现词语自身的局限，实际上，这是人类的无言与不知。因此，在狄奥尼修斯看来，

上帝不是实体，也不是永恒或时间。他不能为理解力所把握，因为他既非知识也非真理。他不是王。不是智慧。既非‘一’也非‘一性’、神性或善。他也不是灵——他既非子亦非父，他不是我们或其他存在者所认识的事物。他既不可被‘不存在’，也不可被‘存在’所描述。存在者不知道他的真实存在，他也不按它们的存在认知它们。关于他，既没有言说，也没有名字或知识。黑暗与光明、错误与真理——他一样也不是。他超出肯定与否定。^②

^① 波伊丢斯，罗马哲学家、政治家，将柏拉图、亚里士多德的著作译为拉丁文并加以注释，为后世西方神哲学神学体系铺路；狄奥尼修斯，希腊人，以《圣经·使徒行传》17:34 中的“亚略巴古的狄奥尼修斯（Dionysius the Areopagite）”为笔名，因此后代称其为“伪狄奥尼修斯”（Pseudo-Dionysios）。中文语境中常译为狄奥尼修斯，而不是伪狄奥尼修斯，但英文区别很明显。参阅辅仁神学著作编译会：《神学词语汇编》，上海：天主教上海教区光启社，2007 年，第 121 页、287 页。[Fu Jen Theological Publications Association, ed., *Shen xue ci yu hui bian* (Shanghai: Guangqi She, 2007), 121, 287.]

^② 狄奥尼修斯：《神秘神学》，包利民译，上海：上海三联书店，1998 年，第 104 页。[Pseudo-Dionysius, *Shen mi shen xue*, trans. BAO Limin (Shanghai: Shanghai SDX Joint Publishing Company, 1998), 104.]

德里达在解读《神秘神学》时敏锐指出，否定神学在于关注每一个谓词，甚至是一切述谓语言，正如只有否定的或无名的归属才能接近上帝一样。德里达认为，否定神学或者说狄奥尼修斯的《神秘神学》的确隐藏了秘密。当他言说“无”时，必定隐藏了某种东西，他以否定的方式言说并且回答，他所道说之物既非这亦非那，也不是第三者；既非概念亦非名称，而是“不”，因此也是“无”。^①这一否定性的修辞学描述，在上帝之名中，使其自身不断地自我繁殖，繁殖出种种神秘的征兆与防护物。因而，否定神学可以被看作是一个 X，一把带有神秘征兆和防护物的“锁”。因此，德里达写道：

它非此又非彼，既不属于感性也不属于理性，既不是肯定也不是否定，非内非外，非高非下，非主动亦非被动，既不是在场也不是缺场，甚至它不是中性的什么东西，假如不经过适当扬弃（Aufhebung）的话，甚至不属于带有第三契机的哪一种辩证法。因此，尽管它外貌殊异，这个 X 既不是一个概念也不是一个名称。它并不屈从于哪一类名称，而是呼唤着另一种句法，甚至超越了肯定性话语的秩序和结构。它“是”其非“是”，言其非“是”。它完全是另外一种书写形式。”^②

诚然，这个独特的 X 也具有另一重含义：它也是破除并解构否定神学——这一带有神秘征兆和防护物——的“钥匙”。与此同时，它也是文本、书写、踪迹、延异、处女膜、替补、药、附件等等。

^① Jacques Derrida, “How to Avoid Speaking: Denials,” in *Derrida and Negative Theology*, eds. Harold Coward and Toby Foshay (Albany: State University of New York Press, 1992), 75.

^② Jacques Derrida, “How to Avoid Speaking: Denials,” 74.

这即是德里达所言 X 的双重含义，既是问题，同时也是答案的双重游戏。所以，对德里达来说，那些最否定的话语，甚至是超越了虚无主义与否定辩证法，它们保存事件的踪迹或将要到来的“正在发生”的踪迹。而作为来自于上帝馈赠的礼物、秩序和应许，它们既是同一的，也是差异的存在。在《神秘神学》中“论圣名”一章的结尾处，圣名言说的可能性使称谓上帝成为可能，上帝之名总是能够命名某物，它因而超越了其它命名。在我看来，如果否定话语剥夺含义自身或对象自身的话，那么所接受之物就已然发生了，正如我们言说上帝是无，他没有任何场所地、超越存在地发生着。而这些历史上的语言专家（如海德格尔和德里达）了解如何去追问问题，同时又懂得如何筹划来结束它。他们同时诉诸于多种语言的写作与应用，他们以遁词的艺术否定而远非肯定某物。对于这些否定专家而言，为了通过多种语言和书写的方式通达“无”的超越，他们便会千方百计地模糊无的边界与界限。而我们仍然处在开端处。为此，对于“否定”（denials）的事实进程，德里达归纳为三个主要阶段：一是柏拉图或新柏拉图的辩证法；二是基督教的否定神学；三是不思考否定传统就难于理解的黑格尔（当然，通过布鲁诺、尼古拉斯、埃克哈特等等）。而对应于这三个主要阶段的乃是三个典范：首先是古希腊的柏拉图与新柏拉图主义之典范，尤其是《理想国》中的超越存在（*epekeina tēs ousias*）和《蒂迈欧篇》的“*khōra*”。其次，是基督教的否定神学，主要是狄奥尼修斯的《神秘神学》。最后是海德格尔的否定思想，即对传统的最勇敢的，同时也是最自由的重复。^①下面我们将以海德格尔的作品为例进行分析：

在海德格尔撰写的《形而上学是什么》（1929）一文中，“无”首先作为考察的对象而进入我们的视野，它与存在者一道被置于“否定”的东西之下，因为“无乃是对存在者之全体的否定，是绝

^① Jacques Derrida, *Psyche. Inventions of the Other*, volume II, eds. P. Kamuf and E. Rottenberg (California: Stanford University Press, 2008), 186-192.

对不存在者”。^①因而，“无比不和否定更为源始”^②。此外，对存在的“无之无化”的体验也开启了存在论通向否定言说的通道。而在《形而上学导论》（1935）一书中，海德格尔则认为，本源性发生的本真意义，正是思想在历史中的起跳与跳跃。也正是由于历史语境中的语义转移、话语转述、形式转换、文本翻译、词语让渡等一系列缘故，最终造成了古希腊哲学思想的变异与隔断。对海德格尔来说，信仰也是一种思索和探寻式的研究，人类从上帝那里可听到的话语，即是逻各斯。然而，基督教中的逻各斯概念，尤其是新约中的逻各斯概念早已不是古希腊“逻各斯”的原意了（已不再是在者一般的在，不是对互相排斥者的聚集与采集）。^③它已然成为一个特殊的存在者，也就是耶稣。因此，上帝的话语必须通过信使这一宣读者来宣布戒律和命令，耶稣自然就成为拯救的逻各斯，永生的逻各斯。这一真实历史的语义学转渡使海德格尔相信，在古希腊，存在者与逻各斯从根本上是统一的、一致的；逻各斯原本是采集、聚集、集中的含义，它最初与话语无关，却又是“可听到的”。Logos的采集乃是把纷然杂陈与相互排斥者扣入一种归属的境界中。因此，从这一意义上说，逻各斯就是在者；而这个“在”就是逻各斯，就是无蔽的真理与自然。

因此，我们不难发现，在《形而上学是什么》和《形而上学导论》中，海德格尔既将这个“在者”寄于“无”和“非”之间，同时又将这个“在”的状态投入“空”与“实”之中。而这也正是一种对“在”与“在者”的否定言说。

与此相反，就事件的踪迹而言，德里达却指出，踪迹的结构恰

^① 海德格尔：《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2009年，第124页。[Martin Heidegger, *Lu biao*, trans. SUN Zhouxing (Beijing: Commercial Press, 2010), 124.]

^② 海德格尔：《路标》，第125页。

^③ 海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，北京：商务印书馆，2010年，第135页。[Martin Heidegger, *Xing er shang xue dao lun*, trans. XIONG Wei and WANG Qingjie (Beijing: Commercial Press, 2010), 135.]

恰是有限之体验的可能性，它体现为书写的可能性，体现为作品和阅读的可能性，体现为诗学和文学批评的可能性。^①词语已然在那儿，那么这一词语的踪迹就是不可还原的，它像一个将要到来的幽灵一样显现。所以，在有限因与踪迹的无限因之间的差异就变成次要之物了。由此我们可以区分，解构主义与存在论的巨大分歧和差异在于：踪迹是对无蔽—真理之本源性的解构；延异是对存在者之存在状态的本真性解构；差异是对存在者之存在整体的同一性之解构。简言之，踪迹是对一切带有神秘征兆与防护物的否定神学的解构；同时，也是对所有建基于本源性的本体—神学论的解构。因而，我们不难看出，与海德格尔的否定言说不同，解构并非是奠基性的解蔽与去蔽，亦非本源与意义的诠释；而是策略性的分析与掘裂性的拆解。所以，德里达写道：“这一差别是踪迹或差异之作用本身，而这一作用并不意味着踪迹或延异有其始因或本源。”^②这也就是说，没有踪迹的将来就不会有任何责任的承担，踪迹的幽灵游荡在秩序、应许、馈礼的历史话语或话语历史中。

二、上帝之手与盲人之手

四年之后，即1990年，德里达发表了《盲者的记忆》一书，此次的主题虽是一次画展，却更多地涉及到《圣经》、圣经次经《托比书》以及奥古斯丁的《忏悔录》等文本中的重要神学主题和故事。德里达从《圣经》里的盲人之手与上帝之手的触摸行为着手，对基督教神学的主题、主体和对象进行了详细地阐释和论述。当然，这时的主题已不是耶路撒冷的否定神学，不再是如何避免言说否定；而是变成了对《圣经》文本，对象征着神圣之光的基督与盲人之间“父子关系”的探讨；对亚伯拉罕和以撒父子关系的探讨；对以撒

^① Jacques Derrida, "How to Avoid Speaking: Denials," 80.

^② Jacques Derrida, *Psyche*, 166.

赐福雅各，雅各赐福次孙以法莲的谱系学的探讨；以及对圣经次经《托比书》（托比的失明和托比雅的救治）中的父子关系的策略性解构。另一主题则是惩罚和忏悔：主要涉及约柜劫掠、保罗归主等一系列神学经典桥段。

基督通过、且仅仅通过触摸，就使盲人恢复了光明。在德里达看来，这一象征着馈礼和债务的触摸，恰好揭示出上帝之名的上帝之无名。也正是通过手的触摸、手的活动和手的行为，基督才得以在世人面前显现；正是通过这一瞬间（clin d'œil）的触碰，上帝的恩典才向世人发布救赎和召唤。而盲人则凭借其自身独特的使命，必须见证上帝所做的工；也正是凭借这一独特的使命，“盲人成为一个见证者，他必须证实这一事实或圣光。”^①因此，在《约翰福音》中，耶稣说道：“我为审判到这世上来，叫不能看见的，可以看见；能看见的，反瞎了眼。同他在那里的法利赛人听见这话，就说：‘难道我们也瞎了眼吗？’耶稣对他们说：‘你们若瞎了眼，就没有罪了；但如今你们说：‘我们能看见，’所以你们的罪还在。’”（约 9：39-41）

在《新约》与《旧约》中的盲人同样如此之多。德里达指出，在《新约》与《旧约》之间，两者的关系常常代表了一种视域的分享和观点的差异，并且代表了光的分割。这总是无法看见的他者。眼睛被蒙蔽的犹太教徒是一种典型的象征；而法利赛人其实也是翳目之人。他们什么也看不见，因为他们只向外看，只看外在。因此，他们必须转向内心，眼睛必须朝内看，这就需要废黜看的幻觉。实际上，基督已经回应了以赛亚的预言，“你们听是要听见，却不明白；看是要看见，却不晓得。因为这百姓油蒙了心，耳朵发沉，眼睛闭着；恐怕眼睛看见，耳朵听见，心里明白，回转过来，我就医

^① Jacques Derrida, *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines* (Paris: Louvre, Réunion des Musées Nationaux, 1990), 25.

治他们。”（太 13：14-15ff）然而，犹太人并未看见真理。譬如，基督把搀和了唾液和泥的混合物敷在眼睛上，治愈天生瞎眼的人，（可 8：22；约 9：6）。耶稣解释说，这个人瞎眼人并不是因为犯罪，也不是因为他父母犯了罪，而是上帝要在他身上显出作为来。（约 9：3）

通过恢复的目光，天生的盲人作为神迹的可见性的档案保管员，成为耶稣基督的忠实信徒和虔诚追随者。福音书由此作为失明与盲目的一种回忆而被人类阅读。那些由上帝所发送的话语，那些审判或拯救的语词，那些好消息或坏消息，总是发生于失明或者总是涉及到失明。因此，德里达指出，《圣经》正是依据眼睛的故事，才使基督降临或出现成为可能，也正是因为这一“光的隐喻”与视觉的可能性，才引出了视觉与观点之间永恒的巨大分歧。紧接着，德里达又近乎悖谬地指出：儿子是父亲的眼睛，儿子恰好是父亲视觉能力的起源，是上帝之命名。为此，“上帝给予了‘不可见’的‘幻象’，然后又立刻给予书写的命令：为了给予感谢，事件的记忆必须被铭写。债务必须用羊皮卷中的词语来偿还，即是说，用不可见的可见之符号来偿还。”^①所以，上帝发出了作为礼物之给予所必须偿还债务的命令，即祈祷和颂扬：“只要你们还活在世上，你们就必须赞美上帝，并且向他致谢。现在我必须回到他那里去了，是他派我来的。把你们经历的每件事情都记录下来吧。说罢，拉斐尔就消失在天空里了。托比和托比雅站起身来，不过他们再也看不见他了。他们开始唱赞美诗，感谢天使拉斐尔与他们同在之时上帝所行的一切丰功伟绩。”（托 12：20-22）伴随着这一债务的发生，为了偿还其债务所接受的命令事实，天使拉斐尔将忠实于上帝的职责转变为对礼物之馈赠所理应给予的感谢，转变为对如期而至的馈礼的颂扬。因此，德里达写道：“真理属于偿付的运动，这一偿付

^① Jacques Derrida, *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, 35.

总是徒劳地使自身符合其始因或事物。然而后者，仅在不对称的裂隙中出现。”^①

三、信仰和知识

又一个四年之后的 1994 年 2 月 28 日，在意大利卡普里岛上召开了一个小型学术会议。与会者包括瓦蒂莫、德里达、维梯罗、伽达默尔等哲人，德里达在会上做了《信仰和知识——纯然理性限度内的宗教的两个来源》(Faith and Knowledge: The Two Sources of “Religion” at the Limits of Reason Alone) 的主题发言。正文中的一个注脚、注释是对希腊词语 “thréskeia” 的解读，颇为引人注目。“thréskeia” 一词，在希腊人眼中是“崇拜和虔敬，恪守宗教礼仪”的意思，过了很长一段时候之后衍变成与 “religio” (宗教与信仰) 相应的对等词。为此，我们不得不面对一种荒谬的处境。^②当我们思考何为宗教时，religion 一词便首先进入了我们的视野，而 religion 又是 religio 所指对等物的相应词，那么 religion 又所指何物呢？是崇拜、虔敬、恪守宗教礼仪；还是宗教信仰、戒仪、虔诚的祈祷呢。在希腊人眼中，thréskeia 既是祭仪又是崇拜或崇拜的对象，而崇拜的对象不仅仅是阿波罗、雅典娜之类的神明，还可以是某个英雄人物，如阿喀琉斯、奥德修斯；当然，一个智者或一个德行高尚的人也理应是人们心中向往的对象与崇拜者，例如，赫拉克利特、苏格拉底，他们都可以称之为 thréskeia。但在德里达看来，religio 乃是由忠实与虔诚的信仰所引发的“祈祷之呼唤的行为性”^③，因为“祈祷之呼唤”正如亚里士多德所说，是“非真亦非假”的一个“行为”

^① Jacques Derrida, *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, 36.

^② Jacques Derrida, *Foi et Savoir suivi de Le Siècle et le Pardon* (Paris: Éditions du Seuil, 2001), 57.

^③ Jacques Derrida, *Foi et Savoir suivi de Le Siècle et le Pardon*, 15.

事实，尽管这一事实并没有事先的信奉和可靠。然而，宗教的全部问题都可能都归结于这一“信靠”的缺失。因此，“宗教行为”的依托并不在于“信仰主体”是否可以被“事先”认定为“信靠”的真假判断，却在于行为的过程本身。这一“宗教行为”是否意味着绝对的命令与绝对的服从呢？为此，解构就必须“回到”宗教这一名词的“生成”及其“语义”中去，这样才能彻底地对宗教神学进行拆解。

德里达指出，在印欧语系中（不仅仅是在希腊—拉丁语系中，本维尼斯特认为只研究这两种语系就够了），“宗教在其特性中是这样一种概念，它不适用于一个惟一且固定的称谓”。^①因此，印欧语系并未使用“宗教”这一“共同的术语”。德里达反对并批判了本维尼斯特预设“宗教”这一看似可靠的意义命题，尽管这一前提假设与作为独特的欧洲中心主义的身份标志相符合，与这两个绝对的“对等词”（*thréskeia*, *religio*）相符合。在德里达看来，*thréskeia* 和 *religio* 象征了宗教的（或者说信仰的）逻各斯中心主义的建立，而这一象征着双重悖论的逻辑推论，完全排除了东方和除此之外的某个地方。德里达认为，拉丁文 *religio* 一词，在西方语言中始终是一个惟一且不变的词，从来没有任何相当和可以替代的词能够加之其上。因此，所谓的“宗教”，在人类历史中发生的一切，不过是“世界拉丁化”的最戏剧化的征兆而已。

显然，德里达的《信仰和知识》一文不仅仅是对信仰与知识二元对立之间的拆解与神学解构，而且也是对康德的《纯然理性限度内的宗教》一书所进行的细致剖析。康德从理性的可思考的范围内出发，探讨了作为神意论的人的原罪，也就是恶的起源。而德里达

^① 雅克·德里达、基阿尼·瓦蒂莫：《宗教》，杜小真译，北京：商务印书馆，2006年，第49页，译文略有改动。[Gianni Vattimo and Jacques Derrida, *Zong jiao*, trans. DU Xiaozhen (Beijing: Commercial Press, 2006), 49.]

恰恰指出,康德所做的工作就是区分了单纯崇拜的宗教(即寻求“神的恩惠”)和单纯理性思考限度内的道德宗教。康德规定了一种反思的信仰,在这一信仰下,理性的思考使我们不再盲目地寻求上帝的拯救,而是用一种绝对的道德律令代替了神义论中的原罪。在这一基础上,我们只需反省自身,听从内心的良知所发出的声音,这种反思的信仰必然使盲目的主体获得解放。自由的合目的性和自然的合规律性,必然使康德做出这一判断,因为判断总是从前提假设中先天地进行“综合”而得出结论。

“反思的信仰有利于超越知识的善良意志”^①,德里达沿着康德式的思考路径,相信任何反思都是造成信仰与知识之间巨大差异的力量,但是在康德这种严肃而有力的反思中,其结果必然是:纯粹的道德性和虔诚的基督教在本质与理念上都无法将二者完全分割开来。因此,德里达明确指出,“这一绝对命令的无条件的普遍性是新教的。道德法则就像耶稣受难的记忆一样铭刻在我们的心灵深处。它与我们沟通时,说的是基督徒的‘方言’——或者沉默。”^②德里达如此说也并非毫无根据。《纯然理性限度内的宗教》出版时迅速获得了革新派的欢呼,但同样也引起了守旧派的抵制和攻击。在1794年写给比斯特尔的信中,我们不难看出康德的几许无奈和愤懑:

我可以证明,任何时候我都没有违背良知和没有做出越轨的行为。我泰然自若地等待这种奇特活动的结局。如果新的法令规定与我的基本原则不相违背,我将同样一丝不苟地遵守……我希望在地球上能够找到一隅之地,使我

^① 雅克·德里达、基阿尼·瓦蒂莫:《宗教》,杜小真译,第14页。[Gianni Vattimo and Jacques Derrida, *Zong jiao*, trans. DU Xiaozhen, 14.]

^② Jacques Derrida, *Foi et Savoir suivi de Le Siècle et le Pardon*, 21.

能够在那里无忧无虑地度过晚年。”^①

虽然康德极力声辩他的这本书，针对的并不是现存的启示宗教，而是理性宗教，但他的言论还是不啻于一本倡导“新教自由”思想的宣言书，同时康德也突出强调了理性对宗教和道德的重要性。

信仰和知识由此成为人类存在不可或缺的条件（*conditio sine que non*）。正是从这一不可或缺的条件出发，德里达从词源学、历史—语义学、家族谱系学的角度出发，对所谓的“宗教”进行了策略性的解构。这一对宗教与神学传统的解构，对神学逻各斯中心主义的解构，不禁使美国学者卡普托将之称为德里达的“祈祷和眼泪——没有宗教的宗教”。而“盲者的记忆”则是一种信仰的忏悔，如其所是，是一种割礼忏悔和手足相残。^②由此不难发现，德里达对宗教的解构并非是消灭和否定宗教，而是对其提出质疑，打开缺口并思考问题。

当然，这三个不同时期的主题在相互的联系中并不存在一种必然的依赖性，它本身就是某种断裂之链的延续，但毕竟是德里达较为集中地关注并深入探讨希腊—希伯来文明、宗教、否定神学，以及信仰与知识等相互之间关系的重要阶段。因此，某种隐而不显的延异，总是从一种神学延伸到另一种神学，从一种宗教到另一种宗教。

^① 康德：《康德书信百封》，李秋零编译，上海：上海人民出版社，2006年，第209页。[Immanuel Kant, *Kangde shu xin bai feng*, trans. LI Qiuling (Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2006), 209.]

^② John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion* (Bloomington: Indiana University Press, 1997), 309.

参考文献 [Bibliography]

西文文献 [Works in Western Languages]

- Caputo, John D. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*. Bloomington: Indiana University Press, 1997.
- Derrida, Jacques. "How to Avoid Speaking: Denials." In *Derrida and Negative Theology*. Edited by Harold Coward and Toby Foshay. Albany: State University of New York Press, 1992.
- _____. *Psyche. Inventions of the Other*. Volume II. Edited by P. Kamuf and E. Rottenberg. California: Stanford University Press, 2008.
- _____. *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*. Paris: Louvre, Réunion des Musées Nationaux, 1990.
- _____. *Foi et Savoir suivi de Le Siècle et le Pardon*. Paris: Éditions du Seuil, 2001.
- _____. *Limited Inc*. Edited by Gerald Graff. Translated by Jeffrey Mehlman & Samuel Weber. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1988.
- Hill, Leslie. *The Cambridge Introduction to Jacques Derrida*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Luther, Martin. *Martin Luther's Basic Theological Writings*. Edited by Timothy F. Lull. Minneapolis: Fortress Press, 1989.

中文文献 [Works in Chinese]

- 雅克·德里达、基阿尼·瓦蒂莫：《宗教》，杜小真译，北京：商务印书馆，2006年。[Derrida, Jacques & Gianni Vattimo. *Zong jiao*. Translated by DU Xiaozhen. Beijing: Commercial Press, 2006.]
- 雅克·德里达：《德里达中国讲演录》，杜小真 张宁主编，北京：中央编译出版社，2003年。[Derrida, Jacques. *Delida zhong guo jiang yan lu*. Edited and Translated by DU Xiaozhen and ZHANG Ning. Beijing: Central Complication and Translation Press, 2003.]
- 狄奥尼修斯：《神秘神学》，包利民译，上海：上海三联书店，1998年。[Pseudo-Dionysius. *Shen mi shen xue*. Translated by BAO Limin. Shanghai: Shanghai SDX Joint Publishing Company, 1998.]

- 杜小真：《信仰和知识之间的宗教：德里达与宗教》，《学海》，2007年第1期，第94-102页。[DU Xiaozhen. "The Religion *between Faith and Knowledge: Derrida and Religion.*" *Xue Hai*, no. 1(2007): 94-102.]
- 辅仁神学著作编译会：《神学词语汇编》，上海：天主教上海教区光启社，2007年，第121页、287页。[Fu Jen Theological Publications Association, ed. *Shen xue ci yu hui bian*. Shanghai: Guangqi She, 2007.]
- 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，2006年。[Heidegger, Martin. *Cun zai yu shi jian*. Translated by CHEN Jiaying and WANG Qingjie. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2006.]
- 海德格尔：《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2009年。[Heidegger, Martin. *Lu biao*. Translated by SUN Zhouxing. Beijing: Commercial Press, 2009.]
- 马丁·海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，北京：商务印书馆，2010年。[Heidegger, Martin. *Xing er shang xue dao lun*. Translated by XIONG Wei and WANG Qingjie. Beijing: Commercial Press, 2010.]
- 康德：《单纯理性限度内的宗教》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2005年。[Kant, Immanuel. *Dan chun li xing xian du nei de zong jiao*. Translated by LI Qiuling. Beijing: Renmin University Press, 2005.]
- 康德：《康德书信百封》，李秋零编译，上海：上海人民出版社，2006年，第209页。[Kant, Immanuel. *Kangde shu xin bai feng*. Edited and Translated by LI Qiuling. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2006.]
- 陆扬：《德里达的幽灵》，武汉：武汉大学出版社，2008年。[LU Yang. *Delida de you ling*. Wuhan: Wuhan University Press, 2008.]
- 《圣经后典》，张久宣译，北京：商务印书馆，1987年。[*Sheng jing hou dian* (Good News Bible with Deuterocanonicals/Apocrypha). Translated by ZHANG Jiuxuan. Beijing: Commercial Press, 1987.]
- 汪堂家：《汪堂家讲德里达》，北京：北京大学出版社，2008年。[WANG Tangjia. *Wang Tangjia jiang Delida*. Beijing: Peking University Press, 2008.]
- 杨慧林：《在其位置上的不在场》，《基督教文化学刊》2005年第14辑，第1-9页。[YANG Huilin. "Being Absent in Place." *The Journal for the Study of Christian Culture* 14, no. 2(2005):1-9.]