

否定的詮釋學與經文辯讀

“Negative Hermeneutics” and “Scriptural Reasoning”

【英】安德魯·哈斯著 張靖譯

Andrew W. HASS

作者簡介

安德魯·哈斯，英國斯特林大學副教授

Introduction to the author

Andrew W. HASS, Reader, Department of Religious Studies, University of Stirling,
U. K.

Email: andrew.hass@stir.ac.uk

Abstract

This article argues that “Scriptural Reasoning” within the context of China differs from its Anglo-American counterpart by presuming no positive metaphysics at its base, whereby reasoning is deployed towards a positive understanding of difference – that is, differences are predicated upon positive claims about our respective faith traditions – but rather by allowing for a more disruptive understanding of what constitutes and drives religion and the literatures that arise out of their cultural contexts. This disruption is pursued in terms of negation and negativity, common notions within Chinese religious and philosophical traditions, but which, in the Western philosophical tradition of modernity, find their expression especially in Hegel’s notion of *Aufhebung* – itself an untranslatable term – and the way it has been recently appropriated by Jean-Luc Nancy towards a critique of Western religion.

Keywords: Scriptural reasoning, negation, Hegel, *Aufhebung*, Jean-Luc Nancy

“經文辯讀”近來成為某些英美學術界內的一個現象。首先由美國弗吉尼亞大學當代猶太學者彼得·奧克斯（Peter Ochs）提出，後來發展成為一種“文本辯讀者”的實踐。這些人聚在一起考察亞伯拉罕信仰傳統三大宗教的經文。奧克斯與劍橋大學的大衛·福特（David Ford）一起創建了經文辯讀協會，不僅有了自己的公開網站^①，而且還催生了其他類似的思考和實踐組織，包括經文辯讀協會（或稱“牛津學派”，與最早的組織有別）、美國宗教學會內設立的經文辯讀小組、普林斯頓大學神學探索中心的經文辯讀項目。牛津學派甚至設立了自己的盟約（Covenant），其座右銘為“更優質的爭論”。不論如何不同，經文辯讀的目標不是要取得一致意見或者大雜燴（syncretism），而是要追求“更深刻地理解不同宗教傳統在各自的神聖經典中闡發的、各具特色又彼此矛盾的教導。”^②

圍繞著這一現象的語言包括一些術語，如後批評、後自由及“現代主義的糾正”。據我所知，現代主義的理性模式一直是排他的，對世俗化一直持偏見，然而這種新的“經文”方式的理性思辨支持積極和相互尊重的對話交流，並能通過改良的方式推進宗教間對話的進程。但是真正起作用的依然是自由主義的議程（agenda）。一如牛津學派盟約所言，“經文辯讀是建立在參與者的不同信仰嚴格平等的基礎上，所有成員平等，均可自由發言，擁有批評、拒絕等級秩序的權威和控制等自由。要保證男女、老少、僧俗在經文辯讀上有更自由、更平等的對話。”^③

^① 參見 <http://www.scripturalreasoning.org>.

^② 參見 http://www.scripturalreasoning.org.uk/scriptural_reasoning_covenant.pdf.

^③ 同上。

這些肯定是高尚的價值和目標。但是我認為，這些是圍繞“經文辯讀”這一概念而建立的，這種“經文辯讀”概念與楊慧林的“經文辯讀”並不一樣。楊慧林將這一概念運用於“中國處境下的文學與宗教跨學科研究”。^①我無意說楊慧林一定要棄絕自由和平等本質上源自西方的原則，而是想指出，楊慧林的“經文辯讀”不是為了培養公民品德（奧克斯的經文辯讀協會所隱含的目的^②），也不是要絕然聚焦於亞伯拉罕經書傳統（Tanakh/《聖經》及《古蘭經》），而是將其看為一個深刻的、能超越“宗教”本身的跨學科實踐。我認為也許在形式上還會超越詮釋學、文學、哲學和批判理論等學術學科，開始深深進入一個人在其社會安身立命的方式中。在楊慧林看來，如果要培育某些“公民品德”，這些品德也許帶來的不是和諧，而是決裂（disruptive）。

我覺得，相較於英美學者，此類理解將我們帶到一個更深層的“經文辯讀”意義上。它還能將我們帶入一個“現代主義糾偏”的更深層意義上。我今日希望提出的是，英美各種學會、組織、項目的“文本辯讀者”之理性依然秉承某種形而上傳統，在這一傳統下經文、神學和信仰帶我們走向一個堅定而積極意義的神聖權威，且通過形而上，“更優質的爭論”能夠讓那些權威（一直會保持複數）變得不那麼彼此對抗。但是，楊慧林的“經文辯讀”卻提供了一個對那種形而上傳統更為開放的批判，一種在某些西方宗教概念角落可以找到的批判。它支持一種對西方宗教和神學概念本身的批判。

^① 參見 YANG Huilin, “James Legge: Between Literature and Religion,” *Revue de Littérature Comparée*, no.337(2011):85-92; and “‘Scriptural Reasoning’ and the ‘Hermeneutical Circle’,” in *Literature and Theology*, forthcoming.

^② 作者 2012 年春天登陸該網站主頁時，在“介紹”中看到如下文字：“儘管此實踐起源於大學校園，而且激發了相當大的理論興趣，現在它也變成了一個‘民眾實踐’，不同信仰傳統的人們在一起讀經，視彼此為鄰舍和同胞。這一實踐帶來了更新，儘管並不容易。”現在的網站上已沒有“民眾實踐”（civic practice）字眼。但是我認為這一基本原則是其根本。參見 <http://www.scripturalreasoning.org>。

正是楊慧林對西方傳統中的“否定的思考”^①的認可和讚揚讓我在此有可能討論兩種“經文辯讀”方式之間的差異，這是一種以否定詮釋學理念為基礎的方法。

西方形而上的內在批判有著深厚的現代根基。它包含在休謨、斯賓諾莎、謝林、黑格爾等哲學中，被尼采、海德格爾、福柯、德里達等發揚光大。根據尼采的思想，任何此類批評都有很重要的詮釋學意義，因為如尼采教導我們的，形而上學問題不可救藥地與語言、文本性、所指、暗喻、詮釋等問題相關。但是，自斯賓諾莎、謝林和黑格爾以來，此類批評也引出了否定的問題。如德里達所言，形而上學問題也牽涉諸多二元對子，而且圍繞此類對子，人們要麼必須允許某種對立矛盾存在，以便對立的雙方能均衡平等地保持彼此之間的對抗，要麼整合成一股否定的力量，打破對立的格局同時拒絕回到或者依賴這種對立關係（如積極/消極、肯定/否定）。現代和後現代對形而上學的挑戰刺激了西方哲學與文化思考大動脈內的否定之脈搏。

對西方人來說，否定一直在意識內讓人覺得不舒服，甚至有些棘手。儘管現代之前、乃至基督教內部都有否定的傳統——中世紀神秘主義很長一段時間內試圖讓我們牢記神聖無法避免的否定本質，我們依然不喜歡任何挑戰肯定和積極面，喜歡在思辨時逃離矛盾、悖論和對立面。這種畏縮逃避有其古希臘根源：正是巴門尼德這位蘇格拉底之前的學者，第一個勸告我們要避開思考“無”，因為那是“一條完全無法學會的道路”，我們要麼無法知道不存在之物，要麼無法宣稱“無”。^②即便塑造了亞伯拉罕信仰傳統的經書有著不同的縫隙，讓否定的思想從中滲出——《創世紀》第一章中上帝從混沌中創造了世界；《傳道書》智慧中的虛空色彩；《腓力比書》

^① YANG Huilin, “James Legge: Between Literature and Religion,” 92.

^② Patricia Curd, ed., *A Presocratics Reader*, trans. Richard D. McKirahan, Jr. (Indianapolis: Hackett, 1995), 45-46.

第二章中基督自我傾空的虛己傳統，這一聖書，作為經書，很大程度上是從肯定、正面的角度來閱讀的，也就是說，是作為談及上帝和上帝臨在的文本來閱讀的。

但是中國傳統以及大部分希臘影響之外的東方傳統卻不是這樣。中國自古以來就有關於“無”、否定和悖論的思想，這種思想在寫作、審美、禮儀和實踐中無處不在。陰與陽相互交融，不是截然對立，卻是相輔相成。《道德經》云，“正言若反”^①。還有，“無中生有”、“有之以為利，無之以為用”^②。如果我們將“道”譯為“理性”或“思辨”（西方有人如此翻譯過），將之運用到我們詮釋和閱讀的文本上（老子如此做過），那麼我們就能得到一個不一樣的“經文辯讀”含義。如果用“道”來取代“思辨”或“理性”，這種“經文之道化”（Scriptural Tao-ing）將引出一整套不同的預設前提、質疑和文化實踐。

因為我不是中國文學或哲學專家，請讓我繼續以西方哲學、神學和批評思想傳統的方式來整合否定的思想，希冀能讓這種否定在楊慧林和其他中國學者所從事的跨學科、跨文化研究中發揮作用。黑格爾是第一位肯定否定之作用的偉大現代哲學家，認為否定是實在（reality）的一個全方位的主動特徵。黑格爾在其辯證法中建構的不僅是另一條思考終極實在或者神聖者的道路，通過否定法（via negativa）或高度系統化的否定法來思考。相反，否定成為行動方法（modus operandi）和生活方式（modus vivendi）。在黑格爾的思想中，特別是他的《邏輯學》（*Science of Logic*, 1812）中，否定操縱著生發萬物的引擎和發動機，因此驅動著被生發之物持續發展。否定無疑激勵著我們。我們可以說它是萬物存在的力量，是其運作

^① “Trust in Faith,” in *The Teachings of Lao-Tzu: The Tao Te Ching*, trans. Paul Carus (London: Rider, 1913; 1999), 139-178.

^② “Avoiding Activity,” in *The Teachings of Lao-Tzu: The Tao Te Ching*, trans. Paul Carus, 88-40; “The Function of the Non-existent,” in *The Teachings of Lao-Tzu: The Tao Te Ching*, trans. Paul Carus, 43-11. 中文參見《道德經》第 11 章。

的本體，（海德格爾後來的術語 *Dasein* 是直接從黑格爾那兒借來的）；我們還可以說，正是通過這種生生不息持續不斷的運動性，存在得以在實際生活和自我意識的生活方式中向前發展。否定既來自實在又推動實在。我們不是依靠生命的豐富而存活，我們是靠著不斷倒空或者取消此類豐富而存活。為了讓新生有可能出現，我們必須倒空。這意味著在黑格爾看來，理性和思辨是永遠不會自我完滿（*self-fulfilling*）或者將機能絕對化；事實上恰恰相反，理性和思辨總是被它們的消解（*undoing*），其內部的抵消力量，打斷和分裂。這也意味著生存與死亡總的來說是相互交融的（海德格爾非常喜歡的事實），若將一個從另一個中拿出來會讓兩者完全失去價值，成為我們無法正確體驗之物。

黑格爾有一個著名的術語 “*Aufhebung*”（揚棄），描述了相互對立的元素相互黏合（*cohere*）的過程。許多人試圖給這個德語詞找一個恰當的翻譯，其名詞和動詞形式都嘗試過。最不正確的翻譯是“混合”（*synthesis*）。有一個源自拉丁語的英文詞 “*sublation*”（揚棄、分離）現在被認為是標準的英文翻譯，儘管另外一些人喜歡用法語詞 “*relève*”。這些翻譯試圖捕捉的是一種結合了消除（*cancellation*）與保存（*preservation*）雙重意義的意義，增加了“提升”（*lift up*）的理念來創造一種更高的存在或實在。但是每一種翻譯都忽略了一點，至少在這些通常的運用中——而且包括 *Aufhebung* 在德語中的標準用法，在辯證過程之內否定一直是先決條件。對黑格爾來說，過程僅僅是通過否定的手段來前進。否定本身並不總是、也不會不可避免地屈服於肯定。否定一直而且永遠在運作，永遠鮮活，即便它成為一種反對自身的否定力量，成為一種否定之否定。過去幾十年中，不少當代思想家如德里達、阿岡本和齊澤克的作品中重新出現了黑格爾式思考，這多少與重新關注黑格爾的否定有關，他們將黑格爾的否定看成其思想體系的本質。困惑了西方理性主義很久的東西——否定之任何“肯定”作用的可能性，在此真相

大白，儘管還是有些讓人困惑，但是這種困惑的方式，不僅僅對啟蒙理性的現代投射提出質疑，還對它建立的整個形而上學大廈提出質疑。要接受 *Aufhebung*，特別是要將之作為一種生活方式，甚至在政治哲學可以使用這個德語詞的拉丁意義上（有分歧的黨派之間的妥協，比如英美對“經文辯讀”的理解），要能夠接受否定，不僅要看到其破壞力，能打破西方對形而上學及其分類之偏好，還要看其強有力的生成力量。否定是一種值得珍惜、值得接受之物，因為它有著創造性的潛能。否定是我們必須“與之同住”（*tarry with*）之物。黑格爾在其著名的《精神現象學》前言中說到：“與否定同住是神奇的能轉換為存在的力量。”^①在西方的詞彙與篇章結構中沒有這類思考和珍視否定的方式。也許黑格爾的 *Aufhebung*，帶著氣息（*breath*）所有內在的矛盾與模糊，是我們能找到的最為接近的詞彙了。但是我非常想知道，中國的語彙也許能夠提供一種翻譯，更好地抓住黑格爾在這個術語中對這個問題的思考，也許即便是黑格爾，或者黑格爾的體系，又或 19 世紀上半葉以來一直追隨黑格爾的諸多黑格爾主義，均無法做到。

即便如此，我們也許被迫要說，*Aufhebung* 是不可翻譯的，而且在德語中亦是不可翻譯的。該如何翻譯一種同時也是純粹的與純粹相關聯的純粹對立？這不僅僅是對立統一（*coincidentia oppositorum*），儘管它確實如此。這還是一個詮釋學問題。我們如何解釋一個這樣的詞語，其含義正是要暗中破壞我們對含義、對我們用來加強含義的結構和價值觀的普遍理解？如果言說本身必須要站在否定的對立面，我們如何能讓語言來否定地說話，如何去討論否定？

^① G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), 19. 此為作者本人的英文翻譯：“*tarrying with the negative is the magical power which converts into being*”。——譯註

但是在此先讓我回到另外一位思想家，他頗有爭議卻在近幾年很大程度地幫助我們重新理解黑格爾及其揚棄思想，他就是法國思想家南希（Jean-Luc Nancy）。南希早期的文本全部都是討論 *Aufhebung* 這個術語和概念，書名為《思辨言辭：（黑格爾的妙語之一）》（*The Speculative Remark: (One of Hegel's Bons Mots)*, 1973）。南希指出了 *Aufhebung* 這個術語最根本的自反性本質，特別是其動詞形式。動詞 *Aufheben* 總是在自我批評、否定又肯定（*sich aufheben*），也就是說，這個詞也運作於自身，總是揚棄自我，是一種 *self-sublation*。^①它不斷從自身滑走，在接近自我的同時疏遠自我。這意味著它在任何文本、任何話語系統中起著大破壞者的作用，通過清除文本和篇章的含義空間來製造斷裂。南希緊跟黑格爾稱這種功能為“思辨功能”（*speculative*），即同時棄絕又保存的 *Aufheben* 不會在任何邏輯、語法、句法或語義整體、結構或原則基礎之上工作。根據這一本質，它不會導致更高級的肯定狀態。思辨的含義，是 *Aufheben* 的含義和過程，最終是**沒有含義**。*Aufheben* 這個詞語的含義就是它沒有意義——而且南希告訴我們，它不是要庇護荒謬之意，也不是棄絕意義，而是消耗（*exhaust*）含義之意。^②意義被 *Aufheben* 吞沒和消費，只剩下虛無。但是，這並不是因為它是一個解構的路徑；相反，是因為它在意義**之前**或者在含義**之外**開始運作，不是其條件，而是一個除了一些未來可能性的泉源之外，在其中、其外目前尚空無一物的開端。它消耗，也激發。但是同時做到兩者得以讓氣息懸置（*suspended*）。在該書結尾處，南希描述了這個奇怪的悖論（仿照尼采的風格），說它猶如一個沒有重音的音調，或者一個“沒有詩歌的韻律”^③。而且南希像黑格爾那樣，

^① Jean-Luc Nancy, *The Speculative Remark: (One of Hegel's Bons Mots)*, trans. Céline Surprenant (Stanford: Stanford University Press, 2001), 38.

^② Nancy, *The Speculative Remark*, 97.

^③ Nancy, *The Speculative Remark*, 100.

以這種方式將否定與多產的想像（*Einbildungskraft*）聯繫起來。^①但是，這不是我們通常聯繫這個術語的方式，因為它既不是生產，也不是一個藝術創作者的想像，將某物做成精美藝術品放在我們的感官面前。相反，它是一種生產性的想像，開始遊戲或者在震顫、韻律、動作中永恆遊戲，從中產生出某物，如詩歌。這種遊戲就是否定之遊戲。

在後來的論述中，南希稱這種動作，這種否定的格律為“躁動不安”（*restless*）並寫了一本書《黑格爾：否定之躁動》（*Hegel: the Restlessness of the Negative*, 1997）。Unruhe 是黑格爾經常使用的德語詞，黑格爾用之來描述內在的 *Aufhebung* 這個概念中的否定本質。它躁動不安，無法安靜不動。它有如激流一般持久，但是一直隱而不顯。思想，哲學思想，也許還有神學都想要制服這種躁動，在邏輯或者教義的確定性中穩定之。但是黑格爾的思想——這種 *Aufhebung*，思辨之含義——總是在激流之下，總是讓我們一腳踏空（從根本上瓦解我們）。南希宣稱：“可以確定的思想是其躁動，正如能夠動搖它的是其穩定性。”^②但是與此同時我們也可以用到詩歌和藝術家身上，因為如果 *Aufhebung* 是“沒有詩歌的韻律”，那麼詩歌（好的詩歌）就永遠會意識到，正是去除其自身韻腳的格律放鬆減弱了其韻腳。這是為何南希能說，藝術中的設想不能僅僅是代表感官之物：我們必須“進入其[藝術]運動中並滲入其行為中”，而這一直意味著我們必須被捲入其否定的運動中，在這種否定的行動中，是一種有成果的、躁動的引導力量，既生成又驅動。

如果在黑格爾的引領之下，藝術與哲學被生產性地捲入其自我解構中，宗教亦如此。在黑格爾的體系中，藝術、宗教與哲學構成了偉大的三和音，通過這個三和音，精神（*Spirit*）來到其自己的

^① Nancy, *The Speculative Remark*, 110

^② Jean-Luc Nancy, *Hegel: the Restlessness of the Negative*, trans. Jason Smith and Steven Miller (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002), 20.

自我意識之中。南希有關宗教的近作也非常重要。在其著作《解一圍：基督教之解構》（*Dis-Enclosure: The Destruction of Christianity*, 2005），南希不再直接引用黑格爾，他告訴我們，Aufhebung 有可能在西方宗教的結構內部運作，特別是在基督教內部。在其短文《無神論與一神論》中，南希闡述了一神論如何源自希伯來思想，在與希臘思想相遇後被一種無神論利用，最後在基督教中得到了最為全面的表述。他認為：如果我們吸取多神論的神聖特徵，即通過使得世界充滿活力來充滿整個世界的特徵，通過希臘哲學這個三稜鏡將這些特徵統一為一個單一整體，賦予其一個單一的名稱“上帝”，我們就將神聖者的在場與模式（mode）從命運之神（世界是通過不可預測的神明意旨來指引的）移到了原則（principle）之神（世界是通過決定性的原則和結果來構造的）。用基督教化的形式來說，這種轉移用理想發明了上帝，或者，用理性、第一原則（邏各斯）重新為上帝命名。這回過頭來將上帝“還原”為一個前提，一個邏輯公式基礎的起點，一個本體結構或者一個形而上基礎。但是南希聲言，將上帝還原為前提，是在消除和縮減上帝或者諸神之神性特徵，即那些能將神聖者在所有變異、浮動和不可預測性中區別開來的特徵。我們要將上帝從神話的詩學中提取出來，放入“邏輯功能”的軌道中。^①但是這樣做也是將上帝從這個有形的詩學特徵世界中拿出來，通過一種他異性（alterity）來與上帝保持距離，我們只能通過某種“主義”來接近之，要麼是“有神論”，要麼荒謬地是“無神論”。因此在南希看來，“無神論”和“有神論”這兩種進路是孿生兄弟。如果通過某個有神無神的主義來推理，在邏輯功能上需要上帝能對其自身的存在做出解釋說明，那麼那種說明也能輕鬆而且合理地讓上帝缺席，完完全全、徹底地缺席。^②這正是現代性帶給

^① Jean-Luc Nancy, *Dis-Enclosure: The Deconstruction of Christianity*, trans. Bettina Bergo et al. (New York: Fordham University Press, 2008), 16.

^② 南希在此特別創造了一個術語“absentheism”（缺席神論）。

我們的“邏輯結論”。它從內部解構了一神論和基督教。在場與缺席、內與外、內在與超越、當下與還未來到——所有這些成為一些標竿（poles），圍繞著這些標竿來說明將是坍塌的開始。^①

Aufhebung 正是在這些神學標誌中自成一體。無神論和有神論雙方都被壓迫又被保留。不能說世俗化通過非邏輯地解釋上帝獲得了勝利。事實上，宗教無法高舉某個不會反轉到其對立面的“主義”，宗教混淆（confound）了自己的上帝（在一神論的意義上）。

但是，南希當然不是要說這是上帝或者基督教的終結。他想說的是，在現代性晚期，通過 aufheben 悖論性的運作，即不斷揚棄自我，西方的上帝或者宗教有必要敞開自我，朝向一種不同的信仰和希望，而不再需求一種需要確定性基礎的、形而上的擔保人和被擔保人。而且在此，詩學必須回歸。因為如果作為原則的上帝之邏輯功能必須讓位於其自我內在的斷裂，詩人、藝術家最適合來發現可以驅走斷裂並從中創造出新事物的生產性想像力。宗教的否定將是宗教向其詩學的回歸——不是赫西俄德、荷馬和希臘悲劇中的神話故事的詩學（poesis），而是允許瞥見躁動、感受震顫、聆聽音調的詩學，是“沒有詩歌的韻律”。

此類要求新的信仰和希望的“經文辯讀”不是有神論或無神論的思辨。它是一種我稱為詮釋學的跨學科的思辨。因為，在允許否定展示自身的時候，我們不斷被帶到一個意義被消耗的場所，但是這個場所無法持續停留在消耗狀態，它還會引發靈感。否定詮釋學會激勵我們消耗意義。它消抑同時又托起（auf-heben）我們的呼吸。

^① 關於這種坍塌（foundering）更為詳盡的分析，參見 *Re-treating Religion: Deconstructing Christianity with Jean-Luc Nancy*, eds. Alena Alexandrova, et al. (New York: Fordham University Press, 2012). 南希為該書貢獻了一篇文章。在“開場白”中他提到這種坍塌：“這不是一種‘主義’將自己轉變成另外一種‘主義’。甚至沒有‘無神論’；‘無神論者’還不夠！這是要求必須清空原則所處的位置。說上帝離開、退出或者無法比較並不夠。這甚至不是一個在其寶座上放置另外一個原則的問題——人類、理性、社會。相反，這是一個要認真對待解決的問題：世界是以空無為基礎的——而且這是其最為尖銳的觀念”。（第 11 頁）

讓我們記住氣息總是與創造有關。在《創世紀》第二個創造故事中，雅威上帝在泥土中吹了一口氣創造了人類（創 2:7）。繆斯們通過 *afflatus*（靈感，一陣風）來工作，這個術語常常用來指神聖靈感，源自拉丁語，表示“吹拂”（*blowing*）。吹氣或呼吸是一種吐納同時進行的雙向行動，你不能只吸不呼，也無法只呼不吸，不然就會窒息而死。我們通過氣息的 *Aufhebung* 來生存，一種必須一直保持運動狀態的運動/反運動。因此，否定的詮釋學也必須被看為是壓迫和保留意義的吸納與吐出——消耗與激勵並存聯合。

這種運動下的理性和思辨又會如何呢？它成為了黑格爾和南希所主張的 *Aufhebung* 之下的“思辨的理性”。但是，此類思辨完全改變了理性推理，讓之變成南希在討論西方宗教時所詳細論述的解構的理性。解構不再僅僅是後現代的批判姿態，要“暴露”（*outing*）等級制度、壓迫和意識形態。它不是要展露一些東西，而是打開本身，是僅向自我敞開的開放，南希說過一句與伽達默爾相對的話：“這種敞開有如感官的地平線，亦如地平線的一抹裂痕”，一種同時跳躍向前的遺棄或者清理。^①再一次，這種思辨在我看來更接近“道”，而不是柏拉圖、蘇格拉底或者啟蒙傳統的理性主義。這是一種在否定強有力的激流中為雙足鬆綁的理性思辨。

這種理解對我們在結尾的地方談談詩人有幫助。有一位詩人曾經是黑格爾年輕時的同窗室友，南希也多次提及這位詩人，他就是荷爾德林。在其殘篇《獨一的》（*The Only One*）的第一版中，詩人思考了獨一神與希臘諸神的關係。他被希臘諸神的古老傳說所迷惑，但是他說，“你們古代眾神和眾神/所有剛毅之子，/還有一位

^① Nancy, “The Deconstruction of Christianity,” in *Dis-Enclosure*, 156. 南希在此文前面部分給解構下了一個定義，認為解構與一個獨特的傳統，“我們的現代傳統”，關係密切：“解構意味著拆開，分解，將組裝好的結構拆散，以便能給可能性一些間隙，這種可能性產生了組裝的結構，但是也掩蓋了這個組裝的結構”（148）。在此“間隙”（*play*）恰恰是這種開放的場所，展示同時遮蔽。因此要“突一圍”（*dis-enclosure*）。

我要找，一位/你們中我所愛的……一位路過的陌生客”^①。但是這位獨一的上帝對詩人來說也是陌生客。“我的夫子、我的主/我的師傅”，他問，“何以你呆在了遠處？”為何對古代諸神的熱愛與對獨一神的熱愛看起來如此水火不容？詩人因此轉向道成肉身的聖子。他甚至承認，“哦，基督！我太係掛於你/太近太近”，基督變成了神話中赫拉克勒斯和狄奧尼修斯的“兄長”，因為他與他們都一樣穿透並進入這個世界（interpenetration）。但是詩人用聖父的不相容來結尾，而且用一個詩句中的突然斷裂來標記那種不相容：

可是有一種羞恥妨礙
我把你跟屬世的人們
相比。而我無疑
知道，生你的那位，父，
他自己（the very one who）^②

我們知道這首詩是一個殘篇，是第一稿，而且我們可以將這一節的最後一句看為沒有完成。但是在我們此處正在進行的討論中，那個殘損的斷裂，“他自己”（完全終止，再無其他）呼喚我們來到那種我一直在追溯的否定詮釋學。那位被疏遠的聖父正是那位……沒有結束結尾的父親，沒有話語言辭或者含義，我們無法用這些言辭和意義來將自我附屬於其上。和詩人一樣，最多我們能說，詩歌被分隔的詩句，被一個特意的分節符號從前一節分開，而且被放在與突出的標題相對立的地方。這一個結尾句可以這樣讀：“因為他從不獨自統治”。在這句破碎的詩句前，帶著其否定的沉默或空白，

^① 此處及下面的引文均摘自 Friedrich Hölderlin, *Hyperion and Selected Poems*, ed. Eric L. Santner (New York: Continuum, 1990), 238-241。英文詩由 Michael Hamburger 翻譯。中文翻譯請見荷爾德林：《荷爾德林後期詩歌》，劉皓明譯，上海：華東師範大學出版社，2000 年，第 235 頁。[Friedrich Hölderlin, *Die späte Dichtung Hölderlins*, trans. LIU Haoming (Shanghai: East China Normal University, 2000), 235.]

^② 中譯文請見荷爾德林：《荷爾德林後期詩歌》，劉皓明譯，第 237 頁。

我們承認，獨一神從來不是獨自掌管控制。不論我們將這理解為一種三一神的樣式，還是一神論內部一種解構的震顫（嚴格地說三位一體已經是那種震顫），或者我們將之當做一種詮釋學的祈願，希望在解釋上帝的統管時能參與其中，成為一個夥伴，我們能抓住詩人兩難處境的斷裂本質。在“他自己……從不獨自統治”之間，有一個縫隙，既讓上帝作為全然的他者缺失，又將上帝作為一個被更新的可能和願望展示出來。

我認為，我們不能靠理性思辨推理出這個縫隙。但是我們能用理性思辨推理出進入空隙的道路。如果這樣的理性推理能引領我們來到一個敞開的、被“無”佔據的空間，那麼，悖論地，我們將不會、也不能獨自佔據那個空間。

譯者簡介

張靖，中國人民大學文學院講師

Introduction to the translator

ZHANG Jing, Lecturer, School of Liberal Arts, Renmin University of China

Email: zhangjingwise@gmail.com

參考文獻[Bibliography]

西文文獻[Works in Western Languages]

- Carus, Paul, trans. *The Teachings of Lao-Tzu: The Tao Te Ching*. London: Rider, 1913; 1999.
- Curd, Patricia, ed. *A Presocratics Reader*. Translated by Richard D. McKirahan, Jr. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1996.
- Hegel, G. W. F. *Phenomenology of Spirit*. Translated by A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Hölderlin, Friedrich. *Hyperion and Selected Poems*. Edited by Eric L. Santner. New York: Continuum, 1990.
- Nancy, Jean-Luc. *The Speculative Remark: (One of Hegel's Bons Mots)*. Translated by Céline Surprenant. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- _____. *Hegel: the Restlessness of the Negative*. Translated by Jason Smith and Steven Miller. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.
- _____. *Dis-Enclosure: The Deconstruction of Christianity*. Translated by Bettina Bergo, et al. New York: Fordham University Press, 2008.
- YANG Huilin. "James Legge: Between Literature and Religion." *Revue de Littérature Comparée*, no.337 (2011):85-92.