Jacques Derrida and Classics in European Intellectual History

德里达与欧洲思想经典的对话

李永毅 / 著

科学出版社

(I-0048.31)

Jacques Derrida and Classics in European Intellectual History

德里达与欧洲思想经典的对话

www.sciencep.com

ISBN 978-7-03-047759-0

9 787030 477590 >

销售分类建议：专著 / 外国文学

定　价：78.00 元

国家社会科学基金项目(项目批准号：11XWW007)资助

德里达与欧洲思想经典的对话

Jacques Derrida and Classics in European Intellectual History

李永毅 著

科学出版社
北京

内 容 简 介

本书中作者选择了欧洲思想史上六个重要阶段(古典时期、中世纪、文艺复兴、启蒙时期、19 世纪和 20 世纪)的十四位杰出思想家——柏拉图、亚里士多德、奥古斯丁、艾克哈特、但丁、蒙田、卢梭、康德、黑格尔、克尔凯郭尔、马克思、尼采、索绪尔和胡塞尔，深入探讨德里达在其著作中对他们的解读，并结合学术界的评析和自己的理解，比较德里达与他们的异同，以提供观察德里达和这些思想经典的多种视角。这场思想之旅表明，德里达一生都在与传统对话，他涉及的议题也都是欧洲哲学、政治学、神学、伦理学、文学的核心议题。他总是从侧面、边缘进入传统，在不同文本之间的裂隙，在同一文本的不同接受时刻的裂隙，在论证和辩解的空白处寻求意义，这种策略使得传统呈现出令人惊讶的丰富性和生命力。

图书在版编目(CIP)数据

德里达与欧洲思想经典的对话 / 李永毅著. —北京：科学出版社，2016.3
ISBN 978-7-03-047759-0

I. ①德… II. ①李… III. ①德里达(1930~2004)-哲学思想-研究
IV. ①B565.59

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 053086 号

责任编辑：阎 莉 王瑞媛 / 责任校对：赵桂芬
责任印制：张 伟 / 封面设计：铭轩堂

科学出版社出版
北京东黄城根北街 16 号
邮政编码：100717
http://www.sciencep.com

北京京华虎彩印刷有限公司 印刷

科学出版社发行 各地新华书店经销

*

2016 年 3 月第 一 版 开本：720×1000 1/16

2016 年 3 月第一次印刷 印张：15 3/4

字数：320000

定价：78.00 元

(如有印装质量问题，我社负责调换)

前　言

从20世纪60年代末解构主义理论兴起以来，学术界的研究大体可以分为四类：一是对德里达等人的核心概念和思想进行剖析，试图勾勒出一个解构主义的理论体系；二是从渊源和影响的角度出发，考查德里达在西方思想谱系中的地位；三是跨文化比较研究，尤其是讨论解构主义与东方佛学和道家思想的相似性；四是应用研究，以解构主义的术语框架和思维方法去讨论文学、翻译、历史、伦理、政治、宗教等议题。此前的研究无疑取得了丰硕的成果，但也存在明显的问题，一是对解构主义的理解有概念化的趋势，二是过分夸大了解构主义反传统的一面，使得解构主义几乎成为价值相对主义和虚无主义的代表，导致了学术圈内外对解构主义的普遍敌意。这固然可以部分地归咎于德里达晦涩玄奥的文风和不乏煽动性的措辞，但研究方法不适合解构主义也是一个原因。

解构主义的一个突出特点便是寄生于其他文本、避免正面立论的写作策略。之所以如此，是因为解构主义从根本上反对总体性写作，反对用宏大体系的暴力压制历史经验和人类思想的具体性、独特性和丰富性。另外，德里达深信，我们永远是内嵌于传统的。他在自己的作品中反复考察的是那些铭刻在西方传统中思想与思想遭遇的时刻，他的目的也不是为了向我们解释传下来的是什么，而是为了发现思想传递的过程如何塑造了传统，如何赋予其权威和合法性，并让那些已经固化的“观念”重新成为“问题”。因为德里达认为，哲学的任务不是回答问题，而是提出问题。根据这样的理解，阐释解构主义的最好方式不是越俎代庖地替德里达总结其思想的“要义”，而是在他与传统文本的碰撞中捕捉思想的“灵光”，让这些星星点点的光亮逐渐组合成星座的图案。

本书便是这样一本研究著作，它的时间跨度达两千年，因为不如此便不足以展示德里达思想之丰富，视野之开阔。作者选择了欧洲思想史上6个重要阶段（古典时期、中世纪、文艺复兴、启蒙时期、19世纪和20世纪）的14位杰出思想家——柏拉图、

亚里士多德、奥古斯丁、艾克哈特、但丁、蒙田、卢梭、康德、黑格尔、克尔凯郭尔、马克思、尼采、索绪尔和胡塞尔，深入探讨德里达在其著作中对他们的解读，并结合学术界的评析和自己的理解，比较德里达与他们的异同，以提供观察德里达和这些思想经典的多种视角。

古希腊传统是德里达一再返回的地方。学界常把德里达视为柏拉图的敌人，但本书作者通过对《播撒》《明信片》《虚渊》等著作的细读，提出德里达在精神气质上与柏拉图是相近的。这不仅体现在柏拉图的主题变成了德里达的母题，更体现在两人相近的精神气质上，特别是对待哲学的本真态度——把“哲学”理解为对“智慧”的“爱”，理解为知行合一的生活方式，而不是被词语、术语、话语预先限定的一门学科。相对于柏拉图，亚里士多德更多地受到了德里达的质疑。本书着重考察了德里达对亚里士多德著作中自解构现象的分析。时间、语言、文学、伦理、主体等形而上学的重要概念都是建立在隐与显、内与外、普遍与特殊、因与果、同与异等核心二元关系的基础上，然而在亚里士多德的论述中，德里达却发现这种划分本身总是自相矛盾、顾此失彼、难以掩盖理论的裂隙。

德里达与中世纪思想的对话主要是在神学领域展开的。确立基督教正统神学的奥古斯丁与质疑一切制度化宗教的德里达之间有很深的渊源，两人不仅经历相似，而且在思想上也有相通之处。不仅奥古斯丁系统提出的阐释理论有诸多可与解构主义相互印证之处，他对上帝和圣经本身的论述如果解读为阅读的寓言，也会从令人惊异的新角度澄清德里达的一些貌似极端的观点。自解构主义诞生之初，德里达与否定神学的关系就成为学术界关注的一个重点。德里达早期关于延异等概念的论述和晚期关于弥赛亚精神等术语的阐释都与否定神学有或明或暗的相似，尤其让人联想起德国 13 世纪否定神学的代表人物艾克哈特的著作。早期的德里达刻意划清解构主义与否定神学的界限，晚期的德里达则主动在否定神学中为解构主义寻找资源。

文艺复兴是欧洲思想转型的阶段，一个怀疑与信仰交织的时代。但丁和蒙田都是德里达关注的思想家。但丁的“幽暗林间”正如德里达痴迷的“荒野”，象征着神秘、不确定和人类个体形而上的孤独。萦绕两人一生的问题都是：个体如何用有缺陷的语言与他者（他人和上帝）交流，如何用有形的语言见证无形的信仰，如何从文学的虚构抵达信仰的真实。蒙田把怀疑看成理解世界的基本方式，从气质上说，德里达与蒙田有契合之处。蒙田的写作策略在某种程度上也与德里达暗合，他往往拒绝占据结构的中心位置，从而避免了确认结构合法性的循环论证，他更喜欢游移在中心和边缘之

间，揭示中心的临时性和浮动性，把读者的目光引向结构之外。

德里达常被视为启蒙传统的背叛者，然而他对卢梭、康德的解读却表明，这种认识难以成立。德里达固然在《论书写学》等著作中以补替的逻辑剖析了卢梭的起源梦想和怀旧情结，揭示了自然/文化、语音/书写、文明/野蛮、自我/他人、法律/暴力等二元对立结构的内在矛盾，但在相当程度上他仍是卢梭的同道，继承了卢梭的伦理遗产。关于康德，德里达更明确表示自己是“极端康德主义者”，“比康德更康德”。从德里达的论题和论证套路看，他的思想受到了康德的极大影响。康德的“X without X”表述模式和现象之物/自在之物的划分为德里达的神学、伦理学、美学和政治学讨论提供了基本框架。德里达关于理性、宗教、信仰、道德、美、历史等问题的核心思想也与康德有很深的渊源。他是启蒙传统的继承者和修正者，但不是背叛者。

19 世纪是欧洲形而上传统集大成的时期，也是哲学发生重要裂变的时期，黑格尔、克尔凯郭尔、马克思和尼采都是德里达重点关注的对象。在德里达眼中，黑格尔是一个双重性的人物。一方面，他是西方形而上学传统的最典型代表，另一方面，他也标志着哲学死亡的开始。德里达所说的哲学是西方传统模式的哲学，它的终结反而会给思想以自由。从《论书写学》到《丧钟》再到《哲学的边缘》，德里达试图向我们展示的是，正是那些被黑格尔驱赶到边缘的因素最终敲响了绝对知识的丧钟。在德里达的著作中，深渊是悖论、危险和不确定性的象征。他和克尔凯郭尔一样，都对抵抗传统哲学总体性叙述的“深渊”体验深感兴趣。他们认为，人不应寻求形而上学式确定性的庇护，而应勇敢地面对世界的未知与风险。只有把他者真正当作他者，自由、责任和信仰的空间才会敞开。只有承认决定的不可决定，才能以公正的名义不断更新人类的观念和制度。德里达和马克思这两位杰出的犹太思想家既有重大的分歧，也有深刻的契合。德里达用弥赛亚精神和幽灵性的概念重新阐发了他所理解的马克思主义。德里达认为，共产主义的最大价值在于它的救世承诺和开放的未来框架。但他又相信，由于对幽灵性的异质因素的抑制，马克思主义未能充分开掘其弥赛亚精神的潜力。当然，德里达对马克思的理解同样受制于他自己的局限，尤其是解构主义对欧洲传统“在场论”的畏惧，结果冲淡了马克思理论的历史性和批判性。尼采是德里达一贯欣赏的思想家。德里达和尼采批判西方主流哲学的一个关键原因是，传统的上帝、逻各斯、绝对精神等概念都代表了决定论和目的论的宇宙观，没有给时间性和历史性留出空间，从而也就扼杀了未来。按照他们的理解，文本、主体、伦理、教育和传统本身都是向未来敞开的，不可能也不应该禁锢于一个预设的框架中。哲学需要承担起

重估一切价值的责任，开辟更广阔的思想空间。

20 世纪，众多思想潮流与解构主义的关系，学界已经讨论甚多，本书只选择了索绪尔和胡塞尔两位思想家。索绪尔所命名的语言是一个高度抽象的系统，这和西方哲学传统中的语言不是同一个概念。在这个系统中，语音和书写都不具备实体地位，都只是语言差异性、关系性、反向性原则的外显形式；符号是非物质性的、心理的，其值是由系统赋予的。德里达一方面从他的差异性原则发展出了延异这个解构主义的核心术语，另一方面也误读了索绪尔理论中貌似形而上学传统的因素。就思想倾向而言，索绪尔和德里达有不少相通之处。德里达的解构主义脱胎于胡塞尔的现象学，胡塞尔对德里达的影响持续一生。德里达认为有两个胡塞尔，一个被萦绕不去的结构情结束缚，执着于在场和观念的纯粹性，另一个更强调发生和变化，呈现出世界和自我中的他性。由于前一种倾向的制约，胡塞尔未能充分挖掘出现象学的潜力。胡塞尔试图为知识和意识找到一个自我同一的在场源头，德里达却相信，一切在场都不可避免地被不在场所浸染，但这种不在场并不是一种实体，而是超越了在场/缺席二元逻辑的“踪迹”。

从这场思想之旅可以看出，德里达一生都在与传统对话，他涉及的议题也都是欧洲哲学、政治学、神学、伦理学、文学的核心议题，诸如逻各斯、本体、存在、超验、理性、意识、普遍性、公正、民主、等级秩序、暴力、上帝、末世论、宗教性、自由、责任、决定、自我、他人、隐喻、修辞、语言、符号等。解构主义的实践表明，如果我们抱着寻求某种体系、某种总体性的方式去阅读传统，其结果就会是让总体性先入为主的结论压制了一切与结论不相容的个案，抹平了在各个历史时刻、在各个事件的现实性之中的特殊性。而如果我们以德里达的方式从侧面、从边缘进入传统，在不同文本之间的裂隙，在同一文本的不同接受时刻的裂隙，在论证和辩解的空白处寻求意义，传统就会呈现出令我们惊讶的丰富性和生命力。以这种方式阅读中国历代的文本，或许我们就能在西方体系主导下削足适履的阐释和传统体系主导下旧调重弹的阐释之间开拓出新的空间。因此，本书的研究不仅能够加深我们对解构主义本身的理解，也为中国本土学术的发展提供了一个思路。

李永毅

2016 年 1 月

目　录

前言 …… i

第 1 章　德里达的遗产 …… 1

1.1　身前身后名 …… 2

1.2　越界的写作 …… 5

1.3　播撒的文本 …… 7

1.4　分裂的影像 …… 9

1.5　风格的秘密 …… 13

1.6　共时与历时 …… 17

第 2 章　真理与伦理：德里达与柏拉图 …… 21

2.1　差异、延异和起源的追寻 …… 22

2.2　虚渊、创世和阅读的逻辑 …… 24

2.3　书写、药和修辞的魅惑 …… 26

2.4　知识、德性和哲学的伦理 …… 29

2.5　信仰、科学和无宗教的宗教 …… 30

2.6　结语　爱柏拉图，更爱真理 …… 32

第 3 章　形而上学的自解构：德里达与亚里士多德 …… 34

3.1　隐与显：时间概念的自解构 …… 35

3.2　内与外：语言概念的自解构 …… 37

3.3　特殊与普遍：文学概念的自解构 …… 39

3.4　因与果：伦理概念的自解构 …… 41

3.5　同与异：主体概念的自解构 …… 43

3.6 结语 德里达的自解构 45
第 4 章 上帝、圣经与阅读的寓言：德里达与奥古斯丁 46
4.1 预表论与意义的预定 47
4.2 忏悔体与阅读的双重性 49
4.3 关系神学与内置的读者 50
4.4 圣经的难度与阅读的伦理 52
4.5 意义之锚与文本之网 53
4.6 上帝创世的悖论与作者/作品的关系 55
4.7 结语 剧本与表演 57
第 5 章 朝向上帝的否定之路：德里达与艾克哈特 59
5.1 延异与上帝源的异同 59
5.2 否定神学的独特形态 62
5.3 上帝源的解构特征 65
5.4 告别与回归上帝 68
5.5 结语 荒野与应许之地 70
第 6 章 语言与信仰：德里达与但丁 71
6.1 文学与欺骗 72
6.2 真理与自欺 74
6.3 承诺与信仰 76
6.5 语言与翻译 77
6.6 延异与意义 80
6.7 结语 巴别塔的多米诺效应 82
第 7 章 结构的悖论：德里达与蒙田 84
7.1 异域想象与中心置换 84
7.2 千面谎言与语言困境 87
7.3 逊位作者与隐秘操控 88
7.4 法律权威与神秘暴力 91
7.5 神圣友谊与政治伦理 92
7.6 结语 残余的恐惧 95

第 8 章 起源的梦想和补替的逻辑：德里达与卢梭 …… 96
8.1 旋律、和声与虚构的自然 …… 97
8.2 语音、书写与区分的力量 …… 99
8.3 文明、野蛮与傲慢的偏见 …… 101
8.4 自我、他人与变幻的边界 …… 103
8.5 法律、暴力与公正的可能 …… 105
8.6 结语 公正的梦想 …… 107
第 9 章 准超验与新启蒙：德里达与康德 …… 109
9.1 理性的疆界与宗教的来源 …… 110
9.2 上帝的道德证明与原初信仰 …… 112
9.3 不可理解的律令与无法决定的决定 …… 114
9.4 无目的的美与无源头的艺术 …… 116
9.5 形式偏好与历史判断 …… 118
9.6 结语 德里达的康德模式 …… 120
第 10 章 绝对知识的瓦解：德里达与黑格尔 …… 122
10.1 希腊与希伯来：哲学的暴力 …… 123
10.2 时间与非时间：两种公正观 …… 125
10.3 深坑与金字塔：虚妄的语言等级 …… 127
10.4 署名与作者：确定性的消失 …… 130
10.5 死亡与辩证法：普遍机制 …… 132
10.6 结语 傲慢的遗产 …… 134
第 11 章 在深渊边缘：德里达与克尔凯郭尔 …… 136
11.1 哲学、科学与文学 …… 137
11.2 反讽、沉默与主体 …… 139
11.3 信仰、宗教与未知 …… 140
11.4 他者、责任与伦理 …… 142
11.5 法律、公正与决定 …… 144
11.6 结语 深渊的意义 …… 145
第 12 章 弥赛亚精神与幽灵性：德里达与马克思 …… 146

12.1 弥赛亚体系与弥赛亚精神……147
12.2 目的论时间与弥赛亚时间……149
12.3 幽灵性与驱鬼行为……151
12.4 未来的民主与新国际……153
12.5 结语 马克思遗产的历史性……156
第 13 章 向未来敞开的哲学：德里达与尼采……158
13.1 漂泊的文本与阐释的危险……158
13.2 多元的主体与多重的声音……160
13.3 债、宽恕与伦理学的革新……162
13.4 学术、现实与教育的使命……164
13.5 超人、他人与思想的未来……167
13.6 结语 “或许”与“弥赛亚精神”……169
第 14 章 符号学的解构之维：德里达与索绪尔……170
14.1 虚幻的语音与语音中心论……170
14.2 普通符号学与书写学……173
14.3 符号、隐喻与形而上学……175
14.4 共时符号学与政治经济学……176
14.5 符号系统的外部因素与意识形态分析……178
14.6 结语 共时性的陷阱……180
第 15 章 知识与意识溯源：德里达与胡塞尔……181
15.1 发生与结构：知识的问题……182
15.2 在场与缺席：时间的问题……184
15.3 表达与表示：语言的问题……186
15.4 独白与对话：意识的问题……188
15.5 范例与样例：欧洲的问题……190
15.6 结语 建构的世界……192
第 16 章 德里达的启示……194
16.1 不可解结之解……195
16.2 有为利，无为用……198

16.3 关系与网络 ……200
16.4 中心与边缘 ……203
16.5 中国的传统之殇 ……205
16.6 传统的历时性 ……207
参考文献 …… 210

第1章

德里达的遗产

德里达(Jacques Derrida,1930—2004)留下了什么？他留下了70余部著作和400多篇发言稿，无疑是一位多产的作者。但从某种意义上说，没有一部著作称得上“他自己的”著作，每一部都是评论和回应，甚至是对评论的评论、对回应的回应。我们看不见德里达，只看见德里达竖起的一面面镜子，甚至镜子中的镜子。他一生研读的哲学家、文学家、艺术家达数百位之多，重点评析的也有数十位，包括古典时代的柏拉图(见本书第二章)、亚里士多德(见第三章)，中世纪的奥古斯丁(见第四章)、艾克哈特(见第五章)，文艺复兴时期的但丁(见第六章)、蒙田(见第七章)，启蒙时代的卢梭(见第八章)、康德(见第九章)，19世纪的黑格尔(见第十章)、克尔凯郭尔(见第十一章)、马克思(见第十二章)、尼采(见第十三章)，20世纪的索绪尔(见第十四章)、胡塞尔(见第十五章)、弗洛伊德、海德格尔，更不用提大致同时代的列维-斯特劳斯(Claude Lévi-Strauss)、拉康(Jacques Lacan)、福柯(Michel Foucault)、列维纳(Emmanuel Lévinas)、布朗肖(Maurice Blanchot)等人了。

或许德里达最重要的遗产便是启示我们如何面对遗产。德里达反复提醒，我们永远是“内嵌于”传统的。既然传统永远先于我们，既然我们的读、写、思都被传统塑造，那么无论我们赞成或反对它，我们都已经是它的一部分。所以，“我们必须从倾听经典开始”[①]。但为了避免简单地重复传统，避免为了保护传统而扼杀传统，我们需要以特定的方式进入经典。从边缘进入，从侧面进入，从其他文本的反射镜中进入。问题是，如此进入之后，经典还是我们“熟悉”的经典吗？反过来问：经典的“熟悉”面目真是经典的“本来”面目吗？争议由此发源。

---

① Jacques Derrida, *Resistances of Psychoanalysis*, trans. Peggy Kamuf, Pascale-Anne Brault, and Michael Naas (Stanford: Stanford UP, 1998) 74.

1.1 身前身后名

2004 年 10 月 9 日，德里达在巴黎逝世。这位在敌人眼中一直都在拆解历史的哲学家终于进入了历史。仇视解构主义的人如释重负，甚至欢欣雀跃。《纽约时报》头版刊登了乔纳森·坎德尔(Jonathan Kandell)撰写的讣告，标题称德里达为“晦涩理论家”，文中引用罗杰·金巴尔(Roger Kimball)、艾伦·布鲁姆(Allan Bloom)等人的评论，以极其轻蔑的口气概括了解构主义的观点，回顾了解构主义的“丑闻”①。《国民评论》发表的文章也颇为不屑：“不得不说，德里达的死被过分夸大了。这位法国哲学家完全陷进了虚无主义和形而上学的‘缺席’概念里，我们不禁会问，他到底活过没有。”②《经济学人》的评论也认为他盛名之下其实难副：“这位解构主义(一种定义混乱的习惯)的发明者，这位揭示前提、拆穿矛盾的文本破坏者，却不幸成了当代被引用最多的人文学者。”③

从 1967 年解构主义进入学术视野以来，这样的敌意从来不曾消失过，在德里达去世之前就曾发生过三次大的风潮。第一次是在 1984 年。此前德里达和同道在 1983 年创办了“国际哲学学院”(collège international de philosophie)，当他被提名担任院长时，耶鲁大学哲学教授马库斯(Ruth Barcan Marcus)写信给法国政府，表示坚决反对，并引用据说是福柯的话称德里达讲授的是“恐怖主义的蒙昧”。与此同时，美国哲学家约翰·希尔勒(John Searle)在刊于《纽约图书评论》的文章中用同样的短语公开羞辱了他。德里达并未反击，只是感慨道：“一位哲学家在一份发行量很大的报纸上……引用另一位哲学家私下的、难以核实的辱骂之词，仅为授权自己辱骂，我只想问这是在干什么。”④第二次是在 1987 年，他的朋友、解构主义在美国的代表人物保罗·德·曼(Paul de Man)在第二次世界大战期间的反犹文章被《纽约时报》揭露出来，德里达因为不愿严厉指责已经过世的朋友而被外界视为政治立场不正确，《纽

---

① Jonathan Kandell, “Jacques Derrida, Abstruse Theorist, Dies in Paris at 74,” *New York Times*, 10 (2004): 1.

② John J. Miller and Mark Molesky, “Jacques Derrida, R.I.P.: The Legacy of Deconstruction,” *National Review*, 13 October 2004.

③ “Obituary: Jacques Derrida,” *The Economist*, 21 October 2004

④ Jacques Derrida, “Afterword: Toward an Ethic of Discussion,” *Limited Inc.*, trans. Samuel Weber and Jeffrey Mehlman (Evanston: Northwestern UP, 1988) 158-9.

约图书评论》借机奚落道，解构主义的意思就是永远不用道歉[①]。然而，公众普遍不知道德里达自己就是犹太人，童年时在阿尔及利亚由于法国维希傀儡政权的反犹政策而被剥夺了受教育权[②]，晚年还被有反犹倾向的学者指责为“锡安主义者”[③]。他避免用激烈的言辞谈论德·曼的过去，这与他温和的性情有关。就他自己而言，终其一生，他都在为边缘群体的权利呼吁，都在反对用中心的强力话语压制异质因素，后殖民主义、女性主义等思潮受到其影响并非偶然。第三次是在 1992 年。剑桥大学准备授予德里达荣誉哲学博士的称号，10 个国家的 20 位哲学家（没有来自剑桥的）联名致信《泰晤士报》表示抵制。他们提出了两条理由，一是他的著作“没有达到公认的清晰严谨的标准”，其文风“玷污了当代法国哲学的名声”，其观点“攻击了理性、真理和学术研究的价值观”；二是他并非一位哲学家，因为他的影响“几乎都在哲学领域之外”[④]。德里达指出，针对第二条，他的批评者狭隘地把哲学理解为他们所竭力保护的那个体制[⑤]；关于第一条，有论者把此类攻讦之辞归于“傲慢愚钝的怀疑主义”，是一种沉湎于咖啡馆人文主义、拒绝接受新思想碰撞的惰性[⑥]。

对于有耐心和善意仔细阅读德里达文本的人来说，无论他们的立场如何，最终都会尊敬这位学者。德国的哈贝马斯（Jürgen Habermas）曾批评德里达过分保守[⑦]，但在“九一一”事件之后，两人却联手在《法兰克福汇报》[⑧]和《解放报》[⑨]刊文，表达了共同的政治理念，呼吁超越各种形式的欧洲中心主义，实现欧洲的重生，推进国际

---

① “Obituary: Jacques Derrida.”

② Jacques Derrida, *Monolinguisim of the Other or the Prosthesis of Origin*, trans. Patrick Mensah (Stanford: Stanford UP, 1998) 14-6.

③ Christopher Wise, “Deconstruction and Zionism: Jacques Derrida's Specters of Marx,” *Diacritics*, 31.1 (2003): 56-72.

④ Jacques Derrida, *Points... Interviews* 1974-1994, ed. Elisabeth Weber, trans. Peggy Kamuf (Stanford: Stanford UP, 1995) 420-1.

⑤ Jacques Derrida, “Interview with Jacques Derrida and Letter by Barry Smith,” *Cambridge Review* (1992):131-9.

⑥ Nicole Anderson et al., “Introduction: The Political Futures of Jacques Derrida,” *Social Semiotics*, 16.3 (2006): 401.

⑦ Jürgen Habermas, “Beyond a Temporalized Philosophy of Origins: Jacques Derrida's Critique of Phonocentrism,” *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. Frederick G. Lawrence (Cambridge: MIT Press, 1987) 166-7.

⑧ 原文刊于 *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 31 May 2003: 33. 英文版见 Jürgen Habermas and Jacques Derrida, “February 15, or What Binds Europeans Together: A Plea for a Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe,”Trans. Max Pensky, *Constellations*, 10. 3 (2003): 291-7.

⑨ Jürgen Habermas and Jacques Derrida, “Europe: plaidoyer pour une politique extérieure commune,” *Libération*, 31 (2003).

法和国际制度的转型，抵制美国的单边主义政策，并强调公共空间在增进理解、达成共识方面的重要性。英国的伊格尔顿(Terry Eagleton)曾指责德里达剥离了马克思主义的本体论内容，只宣扬一种“空洞的、形式主义的救世论”，对于现实的政治行动没有贡献[①]。但在德里达辞世之时，他却在《卫报》上讽刺那些敌视德里达的本土知识分子：“对德里达的死，他们的反应既迷惑，又顽固……在他们眼中，他是无政府主义者、诗人和小丑的危险结合体。”[②]

面对媒体的讣告诋毁战，最感愤懑的是德里达曾于1986~2003年任教的加州大学欧文分校的师生们。他们联名致信《纽约时报》，称坎德尔的讣告拙劣地扭曲了“一位卓越思想者、无私教师和谦和君子的生平与成就”[③]。该校人文学院院长和英文系主任的联合声明尤其谈到了德里达在教学方面的天分和热忱。他给每位学生论文的评语都是一封2~4页的手写书信，每周他与学生课外交流的时间都在6个小时以上[④]。曾在法国巴黎高师做过德里达学生的德拉康帕尼(Christian Delacampagne)在她的回忆中也描绘了一位严谨的学者和敬业的老师。当时德里达每周都给学生上哲学研讨课，每次的文本细读至少持续两个小时，“即使原作只有十行”，而且“读柏拉图用希腊文，读休谟用英文，读黑格尔用德文”，课后德里达会回答学生的每一个问题，包括“最幼稚的问题”。更令人肃然起敬的是，德拉康帕尼在三年就读期间，“从未见过一次他关上办公室的门”，或者“指派一位助手”批改学生的论文，“包括拼写错误”[⑤]。见微知著，如果德里达对文本怀着如此的尊重，对思想怀着如此的激情，他会是一个弃传统如敝屣的虚无主义者吗？

但如果德里达地下有知，他更关心的恐怕不是别人如何评论一个空洞的名字，而是以这个名字发表的文本是否会继续激起思想的涟漪，就像他所熟悉的那些名字，从柏拉图到海德格尔，只要文本还活着，只要对话还在继续，他们便活着。

---

① Michael Sprinkler, ed., *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's* Specters of Marx (London: Verso, 1999) 87.

② Terry Eagleton, “Don't Deride Derrida: Academics Are Wrong to Rubbish the Philosopher,” *The Guardian*, October 15, 2004.

③ “Letter by UCI Faculty, Students, and Staff to *the New York* Times,” 19 July 2013, < http://www.humanities.uci.edu/remembering_jd/uci_letter.htm >.

④ Karen Lawrence and Andrzej Warminski, “Statement by UCI Community,” 19 July 2013, < http://www.humanities.uci.edu/remembering_jd/lawrence_warminski.htm>.

⑤ Christian Delacampagne, “After Derrida,” trans. David F. Bell, SubStance, 34. 1 (2005): 19.

1.2　越界的写作

德里达的学术生涯始于 1962 年出版的《胡塞尔〈几何学的起源〉引论》(*L'origine de la géometrie de Husserl: Introduction et traduction*)，但奠定其第二次世界大战后欧洲代表性哲学家地位的是 1967 年出版的三部标志性著作：《论书写学》(*De la grammatologie*)、《声音与现象》(*La voix et le phénomène*)和《书写与差异》(*L'écriture et la différence*)。这几部书都体现了典型的德里达风格。他拒绝正面立论，而偏爱在评论别人著作的过程中逐渐呈现自己的立场。《论书写学》主要分析卢梭和索绪尔，《声音与现象》主要分析胡塞尔，《书写与差异》内容较庞杂，涉及笛卡儿、黑格尔、弗洛伊德等众多哲学家和文学家。就写作方式而言，隐喻化、抒情化的文学特征已经比较明显，但还没到“惊世骇俗”的程度。这些著作也凸显出解构主义的三个重要源头：卢梭的伦理关怀、索绪尔的差异观念和胡塞尔的现象学方法。

20 世纪 70 年代，德里达著作的实验性更加突出，《哲学的边缘》(*Marges de la philosophie*)、《播撒》(*La dissémination*)、《丧钟》(*Glas*)和《绘画中的真理》(*La vérité en peinture*)是这一时期的力作。《哲学的边缘》集中展示了德里达微观手术式的思维方法，其中收录的“延异”(Différance)一文浓缩了解构主义前期的主要思想[①]。《播撒》和《丧钟》的风格近乎肆无忌惮，不仅远离了几何推理式的西方哲学规范，甚至也突破了柏拉图的文学化对话形式，而直接采用了小说叙事手段、空间化版面布局和跨文体写作，冲击了学术界的阅读定势。但从长远看，怪诞的风格似乎得不偿失，有买椟还珠之憾，容易搅乱读者的视线，让他们忽略潜藏其中的对西方思想史上两位核心人物柏拉图和黑格尔的精妙解读。相对而言，学术界对《绘画中的真理》关注较少，但此书却透露了解构主义的另一个隐秘源头——康德。

1980 年，德里达出版了《明信片》(*La carte postale*)，这是他跨文体写作登峰造极的作品，也是最后一部风格“前卫”的作品。书的前一半是虚拟的明信片上的书信体文字，后一半才是论说性的文章，内容天马行空，从苏格拉底和柏拉图到弗洛伊德和拉康。这本书是解构主义前后期的一个分水岭。此后，至少在写作方式上，德里达的实验性收敛了许多；而在主题的广度上，则如冲出峡谷的江河，豁然开朗。从 1962

① 原是 1968 年一次学术会议的发言稿。

年到 1980 年，他只出版了 10 余部书；从 1981 年到 2004 年去世，他却出版了 50 余部书。论者用“政治学转向”“伦理学转向”或者“神学转向”来形容这个“新”的德里达，因为他的后期著作涉及政治、伦理、宗教的诸多议题，而且很多时候直接对国际形势发表评论，仿佛突然从一个迷恋文字游戏的书斋怪才变成了传统的以天下为己任的公共知识分子[①]。20 世纪 90 年代的主要作品有《他者的耳朵》(*L'Oreille de l'autre*)、《论精神：海德格尔与问题》(*De l'esprit: Heidegger et la question*)、《盲者回忆录》(*Mémoires d'aveugle*)、《文学行动》(*Acts of Literature*)、[②]《死亡的礼物》(*Donner la Mort*)、《马克思的幽灵》(*Spectres de Marx*)、《友谊政治学》(*Politiques de l'amitié*)、《他者的单语言主义》(*Monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*)、《宗教》(*La Religion*)、《论世界主义与宽恕》(*Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*)、《论客道》(*De l'hospitalité*)等。解构主义的关键词也从前期的“延异”“踪迹”“补替”“互文”“书写”变成了“宽恕”“礼物”“弥赛亚精神”“幽灵性”(la spectralité)、“客道”(上述概念的解释详见本书相关章节)。当然，所谓的前期和后期是难以截然分开的，从精神上看更是一脉相承的，只是后期德里达直接切入现实论题的方式更容易被学术界接受而已。双重的边缘身份——犹太背景相对于主流欧洲文化、阿尔及利亚背景相对于主流法国文化——让德里达对任何形式的中心主义抱有天然的反感。他相信，政治上的强权、对异己因素的压制和迫害都可以追溯到哲学的观念上。因此，即使在他分析表面上与政治不相干的问题时，他的文本也充满了政治的潜台词。从某种意义上说，德里达的所有著作都是政治著作，所有议题都是伦理议题，他并未有过什么“转向”，只有写作方式的直接与迂回、风格的显与隐之分。

在生命的最后几年里，德里达的创造力格外活跃，新作一部接一部出现，甚至去世之后，他名下的著作又增加了 7 部。《流氓：理性二论》(*Voyous: Deux essais sur la raison*)、《恐怖主义时代的哲学》(*Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*)及《伊斯兰与西方》(*Islam et l'Occident: Rencontre avec Jacques Derrida*)直面当代国际政治的核心问题，视角独特，语言犀利，迫使读者重新思考解构主义与现实的关系。《无条件大学》(*L'université sans condition*)概括了他对现代大学制度的反思。他的遗作《野兽与君王》(*Séminaire: La bête et le souverain*)汇

① 其实，德里达在书斋之外的确很活跃，例如，1981 年他支持拉丁美洲精神分析学者对独裁政府的反抗，1982 年在布拉格支持捷克知识分子的反抗运动，他还支持南非的“反种族隔离运动”。

② 此书只有英文版，是美国学者编辑的。

集了他 2002 年在巴黎高等师范学院的系列讲座，从野兽的驯化制度、野兽的文化呈现、野兽与君王的类比等角度考察了暴力、法律、主权等核心政治概念。这是他最后的讲座，从中仍能感受他开阔的思路和丰沛的灵感。

1.3　播撒的文本

无论毁誉如何，一个不争的事实是，解构主义早已不再是一个生僻的哲学派别，而是一个无处不在的文化现象，德里达研究也已经成为一个规模巨大的产业。他的作品被译成各种文字，专著、论文以目不暇接的速度发表，研讨会在世界各地召开，解构主义的理论从哲学和文学进入翻译学、政治学、社会学、艺术学、教育学，“解构”(la déconstruction)这个学术专名被最广泛地滥用于学术之外的领域，统领着“破坏”“消解”“颠覆”“拆解”等一系列描述叛逆精神的词汇。文本的播撒(la dissémination)如同种子(“-semin-”来自拉丁文 semen)的旅行，无法预先设定其归宿；但正如种子最大的悲剧是尚未发芽便已死去，解构被误解、被滥用并非坏事，反而实现了思想的天命。

解构主义萌芽之时，欧洲学界正被“五月风暴”裹挟，知识分子普遍“左倾”，在此背景下，德里达远离政治议题的文本自然受到冷落。而且此时正值福柯、巴尔特、德勒兹等人的影响力巅峰，德里达的光芒在欧洲大陆便显得黯淡了。相比之下，美国学界对他更感兴趣。经过新批评流派数十年的熏陶，美国的文学学者已经形成稳固的文本细读传统，虽然德里达的观念与新批评多有针锋相对之处，但两者的分析方法却有不少重合，再加上部分学者已有求变之心，解构主义在 20 世纪六七十年代的美国便找到了生长的土壤。1966 年，在霍普金斯大学召开的结构主义研讨会上，德里达宣读了他的重磅文章“人文学科话语中的结构、符号与游戏”(La structure，le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines)，立刻引起了美国同行的兴趣。此后，他每年都到霍普金斯大学和耶鲁大学等美国大学讲学，频繁交流，从 1986 年开始更长期在加州大学欧文分校任教。美国逐渐成了解构主义文学批评的大本营[①]，所谓的“耶鲁四人帮”——保罗·德·曼、杰弗雷·哈特曼(Geoffrey Hartman)、希利斯·米勒(J. Hillis Miller)和哈罗德·布鲁姆(Harold Bloom)——在学术界颇为抢眼。但哈

①至少在 1990 年以前，美国学者对解构主义的研究主要局限于文学领域。

特曼和布鲁姆的著作解构主义特征并不明显，更重要的是，耶鲁学派是把解构看成“器”，用哲学工具研究文学，而德里达却是把解构看成“道”，在文学中发现哲学问题，1980 年以后他与文学更是渐行渐远。本书主要是从思想史的角度研究德里达，所以耶鲁学派不在关注的范围内。

在整个 20 世纪 70 年代，英美学界主要处于译介德里达的阶段，表现出一定的滞后性，系统的研究更不多。《胡塞尔〈几何学的起源〉引论》《论书写学》《书写与差异》《声音与现象》被译成了英文，这些都是德里达 20 世纪 60 年代的作品，70 年代的《播撒》《哲学的边缘》《绘画中的真理》等书都要等到 80 年代才有英译本。1979 年迎来了一个小高潮，德里达研究尼采的著作《马刺：尼采的风格》(*Spurs: Nietzsche's Styles / Eperons: Les styles de Nietzsche*)英法双语版由芝加哥大学出版，布鲁姆等人主编的《解构与批评》(*Deconstruction and Criticism*)为 70 年代的解构主义研究画上了句号。

此后的 10 年，解构主义成了英美学界的显学，研究者不仅补全了德里达 20 世纪 70 年代著作的英译本，翻译他 80 年代作品的时间差也明显缩小，到 1989 年已经有约 20 部德里达的书可以用英文读到。研究的视野也不再限于文学。乔纳森·卡勒(Jonathan Culler)的《论解构》(*On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*)和文森特·里奇(Vincent Leitch)的《解构主义高级导论》(*Deconstructive Criticism: An advanced Introduction*)对德里达的哲学思想把握都很到位。特别值得一提的是阿尔提泽(Thomas Altizer)出版于 1982 年的《解构与神学》(*Deconstruction and Theology*)颇具前瞻性，因为此时德里达讨论神学的主要著作都还没有发表，只在一些分散的文本中露出端倪。

当德里达在 20 世纪 90 年代进入学术生涯的第二个高峰期时，解构主义在理论界已经不再“时尚”了，新历史主义、后殖民主义、女性主义成为新的热点。但这并非坏事，继续从事解构主义研究的学者不断沉潜，研究的深度和广度都令人钦佩。德里达几乎每推出一部新作，英译本都会在 1~3 年内面世，相关的研究也在各个维度上延伸。这 10 年的研究体现出三个重点，一是解构主义与其他学科、其他思潮的关系，二是德里达与其他思想家(尼采、弗洛伊德、海德格尔、维特根斯坦、阿多诺、巴尔特、福柯、拉康、列维纳、布朗肖……)的比较，三是解构主义与非西方文化(尤其是佛教)的比较。代表性的论著有杰弗雷·本宁顿(Geoffrey Bennington)的《立法：解构的政治学》(*Legislations: The Politics of Deconstruction*)、希昂·柏克(Seán Burke)

的《作者的死亡与回归：巴尔特、福柯和德里达著作中的批评和主体性》(*The Death and Return of the Author: Criticism and Subjectivity in Barthes, Foucault and Derrida*)、约翰·卡普托(John Caputo)的《德里达的祈祷与眼泪：无宗教的宗教》(*The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*)、哈罗德·科瓦德(Harold Coward)的《德里达与印度哲学》(*Derrida and Indian Philosophy*)、凯瑟琳·祖克特(Catherine Zuckert)的《后现代的柏拉图》(*Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, and Derrida*)等。

进入 21 世纪，德里达著作翻译的速度明显加快，他的多部新作在大西洋两岸几乎同步出版，英美学界也独立编辑了一些文集。德里达的辞世让一直难以跟上他出书速度的研究者们终于有机会放慢脚步，静下心来整理他的遗产。2000 年以来，关于他的专著已经有 10 余部，其中第一部德里达评传《谁是雅克·德里达：思想传记》(*Who Was Jacques Derrida? An Intellectual Biography*)由大卫·密克斯(David Micks)在 2009 年推出，尼阿尔·路西(Niall Lucy)甚至编纂了一部《德里达词典》(*A Derrida Dictionary*)，逐条给出了解构主义关键词的定义。专门研究德里达的期刊《今日德里达》(*Derrida Today*)于 2008 年创刊[①]，致力于研究德里达的思想与今日人类社会的关系，这是德里达著作获得经典地位的一个标志性事件。回首 40 年的历程，令人感慨的是，德里达文字的难度和思想的密度已将他的翻译者都打磨成了优秀的思想者。如今谁还能无视佳娅特利·斯皮瓦克(Gayatri Chakravorty Spivak，《论书写学》译者)、阿兰·巴斯(Alan Bass，《书写与差异》等 4 部书的译者)、巴巴拉·约翰逊(Barbara Johnson，《播撒》译者)、杰弗雷·本宁顿(《绘画中的真理》等 5 部书的译者)、佩吉·卡穆夫(Peggy Kamuf，《马克思的幽灵》等 7 部书的译者)、迈克尔·纳斯(Michael Naas，《盲者回忆录》等 7 部书的译者)这些学者呢？

1.4　分裂的影像

世人对德里达的评价总是趋于两极，德里达的影像似乎总是分裂的。有人看见了一个故弄玄虚、用晦涩文字掩盖混乱逻辑的德里达，有人却看见了一丝不苟、严密追踪文本隐藏前提的德里达。有人认定他是虚无主义者，有人却深信他不断更新了我们

① 该刊物国际刊号 1754—8500，半年刊。

对伦理的理解，他所反对的道德教条主义才是现代虚无主义的症候。有人指责他是相对主义者，有人却发现他的论述让一切相对主义都无法立足。有人把他视为后现代主义的大祭司，有人却指出他从未庆祝过宏大叙事的死亡，从未否定过解放话语。有人宣称他反理性，有人却反驳，他只是用理性的批判工具来分析理性本身。有人讽刺他是启蒙传统的叛徒，有人却称赞他坚守了这个传统[①]。

一些研究者感觉德里达本来就是分裂的。克里斯托弗·诺里斯(Christopher Norris)认为，一个德里达是启蒙运动的继承人，遵循严谨的理性分析，另一个德里达是放纵的相对主义者，把一切都变成文字游戏[②]。理查德·罗蒂(Richard Rorty)相信，存在一个天真的理性主义的德里达，甚至没有觉察认识论(epistemology)已经破产，也存在一个快乐的实用主义的德里达，仅仅满足于讲故事[③]。还有更多的人和赫尔曼·拉帕波特(Herman Rapaport)一样，划分了一个前期德里达和一个后期德里达[④]。

但即使这个所谓的“后期德里达”在评论者眼中依然是截然相反的影像。虽然德里达在此阶段积极介入了许多重大政治议题的探讨，许多学者仍对他的政治学持怀疑态度。祖克特认为，由于解构主义悬搁了基本的政治原理和评价标准，实际上“剥夺了我们思考的能力”[⑤]；麦卡锡(Thomas Mc Carthy)也称，德里达的政治学只是“言说不可言说之物的政治学”[⑥]；利拉(Mark Lilla)甚至宣布，“解构若要保持逻辑上的自洽，就必须对政治保持沉默”[⑦]。西方马克思主义的代表人物普遍认为，由于德里达对意识形态和阶级分析的回避，他的政治理论缺乏实践意义[⑧]。一些学者虽然认可解构主义干预政治的有效性，却指责德里达宣扬了错误的价值观。他们指出，德里达鼓吹的开放包容的“弥赛亚精神”(la messianicité，详见本书第 12 章)本质上和历史

---

① Anderson，“The Political Futures of Jacques Derrida”: 401.
② Christopher Norris, *Deconstruction: Theory and Practice* (London: Methuen, 1982).
③ Richard Rorty, “Deconstruction and Circumvention,” *Critical Inquiry*, 11: 18 (1984), 1-23.
④ Herman Rapaport, *The Later Derrida* (London, Routledge, 2003).
⑤ Catherine Zuckert, “The Politics of Derridean Deconstruction,” *Polity*, 23.3 (1991): 354.
⑥ Thomas McCarthy, “The Politics of the Ineffable: Derrida's Deconstructionism,” *The Philosophic Forum*, 21.1-2 (1989-1990): 146.
⑦ Mark Lilla, “The Politics of Jacques Derrida,” *New York Review of Books*, 25 June 1998: 38.
⑧ Jules Townshend, “Derrida's Deconstruction of Marx (ism),” *Contemporary Politics*, 10.2 (2004): 127-43.

上的宗教并无二致，仍是以犹太教-基督教为基础的排他性信仰[①]，甚至是偏袒以色列的锡安主义[②]。另一些学者却高度评价德里达后期著作的政治学和伦理学意义。迈克尔·彼得斯(Michael Peters)认为，解构主义在他者伦理的基础上重新定义了责任，为一种新人文主义的诞生提供了可能[③]。简·希德斯顿(Jane Hiddleston)指出，德里达揭示了语言对殖民者和被殖民者的深层操控，比后殖民理论更深刻[④]。丹尼尔·米勒(Daniel Miller)称赞德里达反身份政治的立场超越了绝对文化多元主义的狭隘性，没有陷入一种颠倒的边缘-中心二元对抗逻辑，体现了更具包容性和开放性的新民主观念[⑤]。

也有研究者相信，前后期的德里达有一以贯之的思想。本宁顿提醒我们，早在《论书写学》里，德里达已经将踪迹和他者的概念联系起来[⑥]。理查德·比尔兹沃思(Richard Beardsworth)引述了德里达早期关于三重暴力的分析[⑦](详见本书第八章结语部分)，证明他后来关注瓦尔特·本雅明(Walter Benjamin)、马克思和曼德拉不是偶然的[⑧]。而关于德里达的所谓“神学转向”，布莱斯·帕林(Brice Parain)早在 20 世纪 60 年代就已看出苗头，他称延异的概念就等同于否定神学(negative theology)的上帝[⑨]，虽然这个说法并不准确，当时德里达也极力否认，但回头看是很有预见性的(详见本书第五章)。

在一些学者看来，德里达分裂的影像并非不可弥合，但需要一个更大的历史框架。他们倾向于认为，德里达几乎所有的矛盾都可归于他的反形而上学立场和他思想中的形而上学残留之间的冲突。安德里亚·赫斯特(Andrea Hurst)概括了德里达的“准超

---

① Stephen Minister, “Derrida's Inhospitable Desert of the Messianic: Religion within the Limits of Justice Alone,” *The Heythrop Journal*, 48.2 (2007): 227-42.

② Christopher Wise, “Deconstruction and Zionism: Jacques Derrida's Specters of Marx,” *Diacritics*, 31.1 (2003): 56-72.

③ Michael A. Peters, “Response to Claudia Ruitenberg's Review of Derrida, Deconstruction and the Politics of Pedagogy,” *Studies in Philosophy and Education*, 29.1 (2010): 85-7.

④ Jane Hiddleston, “Dialectic or Dissemination? Anti-colonial Critique in Sartre and Derrida,” *Sartre Studies International*, 12.1 (2006): 33-49.

⑤ Daniel Miller, “A Theo-Politics of the (Im)proper: Jacques Derrida vis-a-vis Graham Ward,” *Political Theology*, 12.1 (2010): 87-117.

⑥ Geoffrey Bennington, *Interrupting Derrida* (London: Routledge, 2000) 28. 德里达的相关论述见 Jacques Derrida, De la grammatologie (Paris: Editions de Minuit, 1967) 69.

⑦ Derrida, D*e la grammatologie* 164-5.

⑧ Richard Beardsworth, *Derrida and the Political* (London: Routledge, 1996) 20-5.

⑨ Jacques Derrida, “The Original Discussion of Différance,” *Derrida and Différance*, eds. David Wood and Robert Bernasconi (Evanston: Northwestern UP, 1988) 84.

验思维”(quasi-transcendental thinking)，指出他的逻辑套路受到了康德的很大影响(详见本书第九章)[①]。伊多·兰道(Iddo Landau)声称，德里达的许多核心前提都源于西方哲学传统[②]。他举出的例子包括表象与现实的范畴(文本的深层意义不同于表面意义)、革新的信念(过去的认识总包含着错误)、普遍性的梦想(解构无处不在)、知识与德性的联系(解构作为行动的指南)等。德里达的学生，即法国哲学家贝纳尔·斯提格勒尔(Bernard Stiegler)特别提到，无论德里达如何强调延异这个准概念和传统形而上学概念的区别，由于他拒绝在具体的历史中呈现其发展阶段和分化历程，用无历史的抽象性压制了时间性，延异就和其他超验概念没有根本区别[③]。

卡普托等最坚定的德里达追随者相信，德里达真正的统一性源于解构主义的核心信仰，这些信仰能够用最直白的语言表述出来[④]。解构主义渴望一种打破学科壁垒、关注现实、面向未来的哲学，这种哲学是每个人的权利(le droit à la philosophie)，它让我们重新理解自由与责任，实现“新启蒙”[⑤]。解构主义梦想一种超越形形色色身份意识、以客道(l'hospitalité)对待他者的开放的社群，一种摆脱了中心主义的非社群的社群(communauté sans communauté)[⑥]。解构主义追求一种非目的论的公正，它不是机械的法律条文，不是以交换逻辑为基础的计算，不是过去某个计划的自动实现，而是尊重每个事件的特殊性和未来的不可预测性[⑦]。从这样的视角看，前期德里达所做的主要是从语言和思维的层面抵抗形而上学传统的强大惯性，为解构主义赢得空间，后期则是在此空间内标明解构主义的基本政治、伦理、宗教议题。

围绕德里达的争议还将继续，除了任何文本都不可避免的多义性外，这种争议还有一个特殊的原因，就是德里达所坚持的“不可解结”(l'aporie)观念。德里达反对黑格尔辩证法的正-反-合，反对将矛盾的双方统摄于某种更高层次的概念中，在他看来，这是目的论宇宙观对复杂世界的主观简化。他相信，在非此即彼的排中律和黑格尔式扬弃(aufhebung)之外，还有另一种思维，就是非此非彼，亦此亦彼，保留矛盾双方

---

① Andrea Hurst, “Derrida's Quasi-transcendental Thinking,” *South African Journal of Philosophy*, 23.3 (2004): 244-66.

② Iddo Landau, “What's Old in Derrida?” *Philosophy*, 69 (1994): 279-90.

③ Arthur Bradley, “Derrida's God: A Genealogy of the Theological Turn,” *Paragraph*, 29.3 (2006): 26.

④ John D. Caputo, *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida* (New York: Fordham UP, 1997).

⑤ Caputo, *Deconstruction in a Nutshell* 49-70.

⑥ Caputo, *Deconstruction in a Nutshell* 106-24.

⑦ Caputo, *Deconstruction in a Nutshell* 125-50.

的特殊性和杂糅性，这更符合人类的经验(详见本书第十章)。不仅如此，阐释德里达文本之所以困难，也与他特殊的写作方式有关。

1.5　风格的秘密

研究德里达思想渊源的人通常都把目光投向他的哲学家前辈与同辈，却忽略了一位文学家——詹姆斯·乔伊斯(James Joyce)。德里达说，“没有乔伊斯，就没有解构”①，还说他在写作时，“甚至在写最具学术色彩的著作时，乔伊斯的幽灵总是浮现出来”②。这是他在 20 世纪 80 年代才吐露的秘密。早在 1956 年，解构主义尚未诞生、德里达还在学术起步阶段，他就已经与乔伊斯的著作结下了缘分。当时德里达获得资助去哈佛大学研究胡塞尔，他却在怀德纳图书馆里迷上了乔伊斯的《尤利西斯》(*Ulysses*)。20 世纪 90 年代回顾那段经历时，德里达说，“从那时起，在我的心目中，乔伊斯就成了一种人的代表，他进行的是一种雄心万丈的尝试，就是用一本单独的著作、一本不可替代的著作、一个孤立的事件——我指的是《尤利西斯》和《芬尼根守灵夜》(*Finnegans Wake*)——包容他所理解的整个世界，不只包括一种文化，而是包括多种文化，多种语言、文学和宗教”③。乔伊斯的梦想也是西方众多哲学家的梦想，然而他所选择的路径却截然不同。胡塞尔等经典哲学家希望通过“透明的、无歧义的语言，也就是科学的、数学的纯粹语言”抽象地把握世界，乔伊斯却要通过“隐喻性语言、歧义和修辞的堆砌”，让世界在自己的文本中保持其无限的复杂性。德里达在乔伊斯这里找到了灵感，他后来的解构主义著作在策略、文风和主题方面都明显受到乔伊斯的启发。“乔伊斯的著作所产生的效果，就是迫使学术界、迫使无数的乔伊斯专家像蜂群一样，不停地阐释，不停地追根溯源，力图破译乔伊斯留下的密码。从这个角度看，乔伊斯是解构主义历史上的一座里程碑。”④当他如此描述乔伊斯时，是否也在梦想自己的未来呢？

一再声称“书”的概念已经终结的德里达却承认 20 世纪有两本“终极的书”——

---

① Bernard Benstock, ed., *James Joyce: The Augmented Ninth* (Syracuse: Syracuse UP, 1988) 78.
② Jacques Derrida, “Two Words for Joyce,” trans. Geofrrey Bennington, *Post-structuralist Joyce: Essays from the French*, eds. Derek Attridge and Daniel Ferrer (Cambridge: Cambridge UP, 1984) 149.
③ Caputo, *Deconstruction in a Nutshell* 25.
④ Caputo, *Deconstruction in a Nutshell* 26.

乔伊斯的《尤利西斯》和《芬尼根守灵夜》[①]，这不是偶然的。乔伊斯和德里达的著作在某些人看来分别代表了文学和哲学的终结。当然，文学和哲学并未终结，也许永远不会终结，但乔伊斯和德里达在这一点上的确是相似的：他们所尝试的是文学对文学自身、哲学对哲学自身的质疑，突破“文学是什么”“哲学是什么”的传统规范，以一种否定的方式拓展文学和哲学的边界。在“越界”的尝试中，语言无疑是最大的障碍。德里达对语言问题极度敏感，他相信，只要自己还在使用某种词语、某种言说方式，还在遵循某种学术范式，就已经预先掉进了西方两千年形而上学的陷阱中。这种传统建立在形形色色的中心论和二元对立基础上，它推崇同一性，排斥差异与含混。德里达所梦想的却是一种包容差异的自由写作，乔伊斯著作百科全书式的杂糅性和语言策略恰好为德里达提供了借鉴。无论是在词语、句子还是篇章的层次上，德里达的著作都有乔伊斯的痕迹。

词是历史的化石、传统最坚固的堡垒，世代沿袭的观念积淀其中，能指(signifier)、所指(signified)与受指(referent)之间的僵化对应浓缩了特定的思维方式。艺术和思想的突围始于词的突围。《尤利西斯》和《芬尼根守灵夜》都是令人眼花缭乱的词语试验场，后者更是文学史上空前绝后的奇观。《尤利西斯》涉及 12 种语言，《芬尼根守灵夜》涉及 70 种语言，后一本书使用了 63 924 个不同的单词[②]。乔伊斯自创了大量的词语，其中突出的一类是混成词(portmanteau word)。混成词打破了词与词之间的隔绝状态，创造出复杂丰富的意义。例如，chaosmos 这个著名的词就将 chaos(混沌)和 cosmos(宇宙、秩序)两个词拼合到一起[③]。从时间的角度，它可以理解为由混沌到秩序的变化；从空间的角度看，它可以解释为混沌与秩序的并置；从心理的角度看，它可以表达作者对于世界的矛盾感受。除此之外，词语的双关、字母的增减变异等手法造成的陌生化效果，让读者通过语言的裂隙看到日常状态下潜藏的图景。德里达同样擅长通过词语的魔法表达自己的哲学观念。他的核心术语延异(différance)就是一个杜撰的词，它包容了希腊前缀 a(表示“非、不”)、拉丁动词 differre(意为“分散、推迟、有差异”)和法语同音词 différence(“差异”)，创造出一个复杂的意义场，以此消解西方传统哲学中思想—语音—书写的等级关系。德里达还喜欢以词源分析和近

① Jacques Derrida, “Ulysses Gramophone: Hear Say Yes in Joyce,” *Acts of Literature*, ed. Derek Attridge (New York: Routledge, 1992) 265.

② Clive Hart, *Structure and Motif in* Finnegans Wake (Evanston: Northwestern UP, 1962) 13.

③ James Joyce, *Finnegans Wake* (London: Faber, 1939) 118.

似词联想的手段发挥自己的想法，比如用“焦虑”(l'angoisse)一词的拉丁词源 angustia(“狭窄”)阐发无形的意识转化成有形的文字如何充满艰难与风险[①]，用 institution(“制度”)的动词词源 institute(“创建”)揭示制度既开创又保存的双重特性[②]，用 pharmakon(“药/毒药”)一词与 pharmakeus(“魔术师、魔法师”)、pharmakos(“替罪羊”)等相关希腊词语之间的微妙联系，分析了书写怎样因为其自由无拘的魔力成为被压制、被放逐的替罪羊[③]。

句子是语法发生作用的主要场所。作为一种规范性的力量，语法力图通过词语、意群和分句的有序连缀和组合来实现意义的顺利传达。但在此过程中，它也压制了词语的多义性和语言的活力。主语的滑动是乔伊斯句子的一个突出特征，或者句子主语显然不符合逻辑，或者在句子中间主语已经转换却并未标明[④]。这种不合语法的句子却符合心理的真实，内心的独白常常是跳跃、含混的，因为它无需向外界解释什么。乔伊斯的创造性在于，他“力图捕捉在表达之前处于诞生状态的想法”[⑤]。因此，他遵循的不是理性的线性逻辑，而是意识的联想逻辑，联想是触发式的、片断式的，句子是否完整，语序是否符合常规，句子之间是否有充分的过渡，都不是他所关心的。在《芬尼根守灵夜》里面，高强度的词语变异和语言游戏使得每个词都负载了最大限度的歧义和联想，以语法为基础的线性阅读只能从作品中获取极其有限的信息，乱序(anagrammatic)阅读因而成为挖掘作品含义的最有效方式。与乔伊斯相似，德里达在其著作中，也竭力保护思想在意识之中的那种自由，避免它们一进入语言即凝固在沿袭已久的哲学概念和哲学写作范式里。德里达的语言与乔伊斯的语言一样，既模糊又精微，模糊是因为它们不遵循透明的独白式语言的惯例，不易以概念化的方式把握，精微是因为它们留存了思想灵光闪现的踪迹，没有让语言的公共性抹平思维的个性。德里达反叛的不是句子内部的微观语法，而是句子如何连接的宏观语法。他的语言显然不同于亚里士多德以来的哲学语言，而带有强烈的文学色彩，大量使用比喻、拟人、双关等修辞手法，更重要的是他使用的不是以几何为范本的论证方式，其句子并非线

---

① Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* (Paris: Seuil, 1967) 18.

② Caputo, *Deconstruction in a Nutshell* 2.

③ Jacques Derrida, "Plato's Pharmacy," *Dissemination*, trans. Barbara Johnson (Chicago: The U of Chicago P, 1981) 95-133.

④ Fritz Senn, "Syntactic Glides," *James Joyce: Language and the Difference of Language*, ed. Laurent Milesi (Cambridge: Cambridge UP, 2003) 28-42.

⑤ Senn, "Syntactic Glides" 30.

性推进，而是不断地分岔、迂回、缠绕。

在篇章的层次上，乔伊斯将杂糅的艺术发挥到了极致。杂糅包含了时间、空间、语言、语体、语域、风格、体裁等多个方面的越界。在乔伊斯的作品中，古代与现代、神话与现实彼此渗透，不同国家、不同时代的语言众声喧哗，庄严与戏谑、高雅与低俗的语体比邻而居。他用文学、政治、宗教、艺术、自然科学的碎片拼成了万花筒，用诗歌、散文、戏剧、日记、信件的零件组装成了包罗万象的“小说”。虽然杂糅的做法由来已久，但在乔伊斯这里，杂糅不再是一种局部的、临时的手法，而是一种全局性的策略，从而使杂糅以一种主题的方式呈现出来。杂糅质疑的是以理性和权力为托词划定边界、确立等级的行为，在认知和政治实践中，这样的行为是必要的，有其合理的一面，但将这些边界、等级永久化，甚至将它们等同于世界固有的秩序，则是非常危险的。乔伊斯的作品让彼此隔绝甚至对立的因素相互冲撞、相互激荡，迫使读者放弃僵化的观念和思维习惯，在新的关系中体验、审视和思索它们，体现了德里达所赞赏的解构精神。德里达的著作同样有非常明显的杂糅色彩，读者常常很难判断，它们是哲学文本还是文学文本，最极端的例子是 1974 年出版的《丧钟》。这部作品的构思无疑是乔伊斯式的越界探险[①]。它的每页都分左右两栏印刷，左栏是对黑格尔的“哲学文本”的解读，右栏是对让·热内(Jean Genet)的“文学文本”的评论，两栏文字既彼此独立，又互相指涉，并且都与毁灭与生存的主题有关。我们是将《丧钟》视为哲学著作还是文学著作并不重要，德里达以这种奇特而形象的方式呈现了尼采的观点——哲学摆脱不了修辞性/文学性，也接近了他自己的梦想。

《尤利西斯》和《芬尼根守灵夜》包含着一个悖论：它们都显示出惊人的创造性，这种创造性却是建立在整体的寄生性基础上的。《尤利西斯》的寄生性体现在结构上，它借用了《奥德赛》的框架，却抽空了神话的内容；《芬尼根守灵夜》的寄生性体现在语言上，它借用了英语的语言形式，却用自己的语言颠覆了英语。乔伊斯的寄生策略指明了一条既与传统发生关联又不被传统摧垮的方式，这也正是德里达在反抗西方形而上哲学的过程中所希望达到的效果。德里达相信，如果试图像传统的经典哲学文本一样从正面确立某种思想框架，强大的互文惯性就会轻易地把自己的思想纳入形而上学的传统。要保持和形而上学思维的距离和批判的立场，更有效的办法是带着解构

① 德里达在一次访谈中明确地说，《丧钟》是《芬尼根守灵夜》式的作品。见 Derrida, “Two Words for Joyce” 150.

的警觉和细致进入其他文本内部，寻找形而上学传统自相矛盾的裂隙。因此，寄生性成为德里达主动选择的一种策略。对于德里达而言，寄生策略还有一个重要意义，就是抹除二元对立思维中的人为界限，消解哲学之于文学、文学文本之于批评文本的“天然”优越地位。德里达甚至把寄生策略用到了乔伊斯身上。据他自己说，“柏拉图的药铺”(La pharmacie de platon)一文可以看作一部微型的《芬尼根守灵夜》，甚至最细微之处都模仿了乔伊斯[①]。《明信片》一书的灵感同样来自乔伊斯。乔伊斯将《芬尼根守灵夜》视为由作家闪(Shem)书写、其兄弟肖恩(Shaun)投递的一封信，德里达把《明信片》看作一系列彼此相关的明信片。在这部作品里，苏格拉底和柏拉图分别被标识为大写的 S 和小写的 p，本斯托克指出，这两个字母同时也代表作家闪(Shem the penman)和邮递员肖恩(Shaun the postman)。本斯托克的研究表明，《明信片》与《芬尼根守灵夜》有极其密切的联系[②]。按照拉弗莱(Alan Roughley)的说法，德里达“用苏格拉底和柏拉图的形象探索了闪和肖恩，以及自己和乔伊斯之间的关系”[③]。

1.6　共时与历时

德里达一生的文本都是西方思想史尤其是那些经典著作的注脚。当然，从某种意义上说，柏拉图和亚里士多德之后的西方哲学都是他们的注脚，但借别人的文本说自己的话是德里达的基本策略，在此策略背后隐含着他对共时性(la synchronicité)和历时性(la diachronicité)的认识。

在学术生涯的最开始，德里达就严厉批判了结构主义对共时性的迷恋[④]。就文学批评而言，德里达反对用批评家主观设定的结构来肢解作品的做法，他说：“作品的力量、天才的力量和总的创造力恰恰是不可能用几何图形的比喻说法来概括的，也恰恰是文学批评的真正对象。”[⑤] 结构主义批评实践的危害之一，就在于为了追求形式和结构的简洁清晰，而忽视和排斥作品内部任何不可能转换成空间图示的因素，把它们视为无关作品本质的东西，而事实上这些因素是作品最重要的部分。不仅如此，结

① Derrida, “Two Words for Joyce” 150.
② Shari Benstock, “The Letter of the Law: La Carte Postale in Finnegans Wake,” *Philological Quarterly*, 63 (1984): 163-85.
③ Alan Roughley, *Reading Derrida Reading Joyce* (Gainsville: UP of Florida, 1999) 32..
④ Jacques Derrida, “Force et signification,” *L'écriture et la différence* 9-50.
⑤ Derrida, “Force et signification” 35.

构主义批评家把结构先验化了，重蹈了传统目的论的覆辙。他们认为，作品的结构在写作之前就已经存在于作者的意图之中，作品的完成就是该结构的实现。这种观念与结构主义的客观姿态明显矛盾，它的实质是把作者设想成万能的创世者，对自己的作品能施加完美的控制，这显然是错误的。德里达把这种认识与莱布尼茨关于神的论述做了比较，指出人的创造不同于神的创造，不可能是先验的、完美的。由于语言植根于人无法控制的无意识，也由于语言自身的活力和自由，写作之前存在于作者意图之中的结构必然不同于作品完成之后体现出的结构。写作不是实现既定结构的封闭过程，而是充满各种可能性的开放过程。

阅读和写作原本是一种历时性的过程，在这一过程中，意义逐渐呈现并不断变化，作者的预先构想和读者的预先假定不断被语言的生长冲破。意义的真正含义是“无穷的关联，从能指到能指的不定指代”，意义的力量是“某种纯粹的无尽的多义性”，它“使得符号表明的意义永远无法安定下来”。[①]也即是说，作品的历时性是不可消解的。结构主义对共时性的追求与西方的传统心态有很深的关系。在神学里面，上帝是置身时间之外的，宇宙的过去、现在和未来同时地、永恒地呈现在上帝眼前。在柏拉图的体系里，理式界区别于现象界的根本特征就在于它是超出时间之外，不受任何变化干扰的。在两千多年的历史里，虽然西方哲学经历了种种变化，这种对不受时间支配的永恒真理或价值的追求一直是其主要倾向。结构主义仍然没能跳出这种传统。

在后期的政治学著作中，德里达仍然坚持历时性的立场。他相信传统的共时性政治学是一种闭合的政治学，它用一套预先设定的政治模式和标准来阐释和评判发生在时间中的政治事件和政治行为，却梦想这套模式和标准本身的效力不受时间的影响。历时性的政治学却是一种向时间敞开、无固定形态的政治学，它既没有某种锁定于过去的黄金时代情结，也没有将未来的设计视为必然现实的乌托邦梦想，而是相信时间中的变化不可能被人类彻底控制，因而未来永远是未知的，而现在也是恒变的，没有任何政治架构可以一劳永逸地解决世界的问题。即使是对政治概念和政治事件的理解，也只有在历时性的视野中才会变得清晰起来。

概念从来都不是中立的、纯智力的结晶，它们都浓缩了微型的政治史，每一个词的意义背后都有权力的角逐、意识形态的争夺和偏见的渗透。德里达对西方思想的关键概念作咬文嚼字的分析，是为了戳破“文明社会的道德、政治和法律话语中那种令

① Derrida, “Force et signification” 42.

人窒息的自以为是”[①]。任何现象和事件的政治意义，都不可能在发生的时刻彰显出来，只有时间的延宕才能让我们获得深刻的理解。“九一一”事件后，德里达接受采访时说：“如果我们要理解‘九一一’何以像一个‘重大事件’，就必须重新思考创伤体验的时间维度。伤口无法愈合，是因为我们的恐惧不只涉及过去，也涉及未来……事件的悲剧性不在于正在发生或已经发生的一切，而在于逼近的灾难征兆。”[②] 这种时间中的延宕，这种不可消弭的不确定性，是政治的一个形而上前提。我们无法准确预见到任何一种政治行为(更不用说一种全局性的政治设计)的后果，政治永远暴露在风险中，永远向未来敞开。

共时性的错误在于驱逐了时间，历时性的价值在于保存了历史。从这样的观念出发，撰写巴鲁赫·斯宾诺莎(Baruch de Spinoza)《伦理学》(*Ethics*)或者黑格尔《精神现象学》(*The Phenomenology of Spirit*)那样追求“永恒”效力的著作是徒劳的，力图通过自己的解读发现思想史经典的“终极意义”以垂训后世也是徒劳的，那是人在做上帝的事。德里达的选择是现实的，在读者与作者的双重角色中找到一个平衡点，对此时此刻的现实做出自己的回应，在历史中留下具备历史性的印迹。纳斯如此总结他阅读德里达的感受：“我在德里达的著作里最终发现的不是某个新的主题、概念或者原则，而是一种搜寻的方法，一种摸索前进的方式……不是通过跟踪思想地域上呈现或隐藏的差异，而是通过跟踪差异在地表的运动来标出地形的边界。”[③]

“跟踪差异在地表的运动”形象地揭示了德里达与经典发生关联的方式，他感兴趣的不是一部作品“整体上”表达了什么，而是它的一些词语、一些文本的碎片如何在时间中、在他人的思想中旅行。他在自己的作品中反复考察的是那些铭刻在西方传统中的“接受瞬间”(moments of reception)——或者说思想与思想遭遇的时刻，他的目的也不是为了向我们解释传下来的是什么，而是为了发现思想传递的过程如何塑造了传统，如何赋予其权威和合法性，并让那些已经固化的“观念”重新成为“问题”。因为德里达认为，哲学的任务不是回答问题，而是提出问题。也正因如此，我们如果要向德里达表示敬意，那么恰当的方式不是敬畏谦恭地站在他的“圣书”面前，而是把它们当做启发、引诱甚至强迫我们思考的一种力量。

---

① Jacques Derrida, *The Gift of Death*, trans. David Wills (Chicago: U of Chicago P, 1995) 85-6.

② Jacques Derrida, *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, ed. Giovanna Borradori (Chicago: U of Chicago P, 2003) 96.

③ Michael Naas, *Taking on the Tradition: Jacques Derrida and the Legacies of Deconstruction* (Stanford: Stanford UP, 2003) 76.

对于这样一位思想家，把他和其他思想家的对话与交锋直接呈现出来，远比越俎代庖地讲解他的“体系”来得精彩。本书便是这样一次历时性的旅程，上起古典时代的柏拉图和亚里士多德，下迄20世纪的索绪尔和胡塞尔。由于学界关于20世纪哲学对德里达的影响已有深入的研究，笔者主要关注的是现代主义之前的时期。据笔者所知，这是第一本跨度达两千年的德里达研究著作，但笔者不愿知难而退，是因为不如此便不足以展示德里达思想之丰富，视野之开阔。笔者希望本书的写作方式能够提供观察德里达和这些思想经典的多种视角。一是透过德里达看古人，二是越过德里达直接看古人，三是透过看德里达的学者看古人，四是透过这些学者看德里达，五是越过这些学者直接看德里达，在这些交错的视线中，无论对历史上的经典，还是对德里达，或许我们都能获得新的印象。

第2章

真理与伦理：德里达与柏拉图

祖克特在1996年的书中将尼采、海德格尔、德里达等人称为“后现代的柏拉图”，因为他们“以迥异于传统的方式研究柏拉图”，希望借此“揭示哲学的原初样貌”[①]。柏拉图的确是德里达反复回归的话题，他在《播撒》《明信片》《虚渊》(Khōra)等著作中的分量自不待言，即使在德里达讨论其他文本的时候，他的鬼魂似乎也如影随形。但在多数人看来，柏拉图并非德里达的故乡。在这位古希腊哲学宗匠的领地上游历，流淌着犹太血液、习惯于在边缘逡巡的德里达更像一位异乡人。然而，“在柏拉图的对话录中，发问的经常是异乡人”，他“提出让人不堪忍受的问题”，动摇逻各斯“威胁性的教条主义”[②]。德里达的这个角色——西方形而上学传统的质疑者甚至刁难者——早已为世所知，但是正如异乡人往往更容易把异乡当做故乡，德里达对柏拉图的眷恋甚至超过许多柏拉图的捍卫者。这不仅体现在柏拉图的主题变成了德里达的母题，更体现在两人相近的精神气质上，特别是对待哲学的本真态度——就是把“哲学”(philosophia)理解为对“智慧”(sophia)的“爱”(philia)，理解为知行合一的生活

---

① Catherine H. Zuckert, *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida* (Chicago: University of Chicago Press, 1996) 1.

② Jacques Derrida, *Of Hospitality*, trans. Rachel Bowlby (Stanford: Stanford UP, 2000) 5.

德里达的一个基本立场便是反对传统形而上学的所谓“逻各斯中心主义”(le logocentrisme)。逻各斯(Logos)是古希腊哲学的一个核心概念。赫拉克利特最早使用了这个概念，认为逻各斯是隐秘的智慧，是万物变化的尺度和准则。由于Logos一词在古希腊语中常指语言，后来的斯多葛主义者又区分了两种逻各斯，一种指理性和本质，另一种指传达这种理性和本质的语言。亚历山大的斐洛将此概念引入了基督教，让内在的逻各斯和外在的逻各斯分别对应于上帝的智慧和上帝的言辞。无论如何理解逻各斯，它总是表达了两个核心信念：一是宇宙存在着超越时空变化的永恒本质，二是这种永恒本质可以用理性的语言传达。就精神气质而言，德里达是不相信存在这样的永恒本质的。从策略而言，他从挑战“第二个信念关于理性语言的信念”改成“第二个信念（关于理性语言的信念）”着手的，这或许不仅是因为早期德里达讨论的主要人物索绪尔引发了20世纪人文学科的语言学转向，而且也因为语言问题始终是西方哲学乃至思维的一个核心问题，一个突出表征便是古希腊语的“野蛮人”(barbaros)一词原意是“说话不清”，其背后的基本假设无疑是，清晰的语言是清晰理性的必然外化。

方式，而不是被词语、术语、话语预先限定的一门学科。

2.1 差异、延异和起源的追寻

虽然德里达在《书写与差异》中批评了列维-斯特劳斯眷恋起源的怀旧伦理[①]，也在其他地方一再声明，追寻某种形而上的起源是徒劳的，但是他并没真正放弃对起源的追寻，起源在他的作品中仍以别的名字存在，延异就是其中之一。尽管德里达喋喋不休地向我们解释这个不可描述的词，“没有任何名称能指代它，甚至‘本质’和‘存在’也不能——甚至‘延异’的名称都不能，它不是一个名称，它不是一个名称的统一体，它在差异替换的链条上无休止地断裂”[②]，尽管它介于有无之间，不同于上帝、逻各斯、太一等不受时空变化影响的实体，但它仍是某种起源，因为德里达仍在某种意义上道不可道之道，言不可言之言，仍在试图解释世界何以是这样。

延异的确是一个词，一个名称，因为它与其他词和名称并无二致，都是用语言来概括我们对世界的经验，“它在差异替换的链条上无休止地断裂”，但别的词也如此，因为按照索绪尔的观点，差异(la différence)是语言系统最重要的属性，是项的值和词的意义的起源。延异是对差异的进一步抽象，是创造差异、推动差异在时间中延宕和空间中扩散的力量，我们甚至可以仿造德里达的造词法，把它称为“总差异”(la différence générale)、“原差异”(l'archi-différence)。德里达在《论书写学》中呈现了他与索绪尔的这层渊源，但却没有呈现他与柏拉图的渊源。事实上，柏拉图在《巴门尼德篇》(*Parmenides*)中早已讨论过差异的奇特性质[③]。

柏拉图的出发点是巴门尼德的著名原则，“只有存在和不存在两种状态”[④]。在这样的前提下，两个存在物的差异如果用一物具备而另一物欠缺的某种属性来解释，就

---

① Derrida, *L'écriture et la différence*: 426-7.

“起源”(l'origine)和“怀旧”(la nostalgie)都是早期德里达爱用的词汇。在解构主义的语境里，“起源”是一个典型的形而上学概念，它是一个不断变化的系统的想象起点，它为系统提供了终极的原因、依据、意义和参照点。但在德里达的分析中，这样一个起点并不存在，一个系统从一开始就已经被创造差异的力量(“延异”)所作用，异质性使得“起源”在逻辑上无法成立。例如，政治学领域想象的先于政治制度的自然状态、语言学领域想象的先于书写的语音都已经预先受制于政治制度和书写的逻辑，详见本书的相关讨论。“怀旧”便是对这种起源观念、对过去的某种黄金时代或者某种超越时空的稳定意义所抱有的依恋和依赖心理。

② Jacques Derrida, *Marges de la philosophie* (Paris: Minuit, 1972) 28.

③ Samuel C. Wheeler III, “Derrida's Différance and Plato's Different,” *Philosophy and Phenomenological Research*, 59.4 (1999): 999-1013.

④ Wheeler, “Derrida's Différance and Plato's Different” 1000.

会陷入无限回退的困境。因为如果可以用这种属性解释，那么这种属性必定存在，因而也是存在物，并且与此前的两个存在物有差异，若要解释这三者的差异，又势必引入一个新的属性(从而也是新的存在物)。除非接受巴门尼德宇宙便是太一的理论，否则用不同属性来解释差异是行不通的。柏拉图并不愿接受太一的说法，而仍要保留宇宙的多样性，他的解决方案是用差异本身(difference itself)来解释各种具体的差异，把差异本身作为一种特殊的存在物。但这样一来，他的理式论就受到了威胁。为了避免陷入“第三人”论证所揭示的无限回退[①]，柏拉图曾暗示理式是单纯的实体，只包含它所指称的性质本身。但若差异本身也是实体，而理式之间又毫不重合，那么既然每个理式都不同于其他理式，它就至少包含了它所指称的性质本身和差异本身这两样东西，这也意味着它已经不同于它所指称的性质。换言之，理式既与自身相同，也与自身也有差异(因为多出了差异本身这个存在物)，甚至它之所以与自己相同，正是因为差异本身确保了它不同于其他理式，确保了它独立的存在。由此推知，相同与差异都源于差异本身。

柏拉图推导出的差异本身与德里达的延异有不少相通之处。首先，它们都是一种原初性、本源性的力量，无可逃避，从逻辑上说，它们都先于同和异的二元对立。其次，它们都表明，同一性已预先包含了多样性。再次，任何存在物在时间中的延续都是相同之物存在于不同的时间，体现了差异的时间化(la temporization)；差异本身在同一时刻也分散地存在于所有的理式中，体现了差异的空间化(l'espacement)；因而其运作方式与延异也是相似的。用柏拉图和德里达做比较，我们就能看出延异理论在德里达体系中所占据的地位相当于本体论(l'ontologie)，只不过在德里达看来，这个作为“本体”(ontos 在古希腊语中就是“存在物”)的延异比形而上学传统的各种本体更根本而已。“更根本”恰好说明，延异就是德里达宇宙的“起源”。

---

① Plato, *Parmenides*, *The Collected Dialogues of Plato*, eds. E. Hamilton & H. Cairns (Princeton: Princeton UP, 1969) 132a1-b3.

理式论的窘境源于柏拉图对理式的实体(entity)化存在的强调。用中国的理学来对照，朱熹曾用形而上的太极与形而下的万物的关系来解释“理一”和“分殊”的关系。当“理”只是一种纯精神的原则时，它渗透于万物是不难想象的。但在柏拉图的体系里，理式却是作为实体真实地存在于超验世界里的，而且柏拉图坚称理式与该理式的摹本之间存在绝对的、不可逾越的差异，这就使得共相和殊相的关系变得不好解释了。所谓“第三人”论证便是指，既然某个理式(如人的理式)不同于它所有的摹本(具体的人)，那么为了解释二者的相似性和共性，我们势必引入一个更高层次的理式，它包含了从原来的理式和它的摹本中所提炼出来的共性，以此类推，永无终结。

2.2 虚渊、创世和阅读的逻辑

如果说“延异”代表了德里达对起源问题的抽象阐释，那么“虚渊”(khōra)就类似于他的创世叙述。德里达甚至把虚渊称为延异的姓氏[①]，这表明了两个概念之间的亲密关系。毫不奇怪的是，德里达对这个深奥词语的分析是以柏拉图最接近创世神话的作品《蒂迈欧篇》(*Timaeus*)为基础的。

在这篇对话录中，柏拉图设想了一位次等神按照理式世界的设计在虚渊中创造出感官世界。在古希腊语的一般用法中，khōra 的意思是“空间”或者更具体的“地点”，但在《蒂迈欧篇》中，它的概念却非常难以把握。它如同一个巨大无形的容器，所有理式的摹本(理式在有形世界中的呈现)都在其中创生。它既非超越感官的理式，也非可以感知的物体，一方面像理式一样不生不灭，仿佛具备永恒的特性，但又似乎与时间的逻辑无关，它既不属于逻各斯(Logos)，也不属于秘索斯(Muthos)[②]。这种“既……又”“既非……亦非”的解构逻辑，这种挑衅矛盾律和排中律的概念是最符合德里达口味的。如果我们把延异视为一种创世力量，那么它的特性决定了它的创造方式既不会遵循黑暗/光明的二元对立套路，也不会按照从第一天到第七天的线性顺序，虚渊是延异大展身手的最理想的“空间”。

值得玩味的是，酷爱理性和秩序的柏拉图何以会描摹这样一幅创世图景？或许答案正在于他的诚实。无论他发明的理式天国如何纯洁完美，无论洞穴外的阳光如何灿烂，他似乎觉得那毕竟不是世界的全部，毕竟无法承载自己经验和思想的所有侧面。虚渊是理式的必要补充，但它不是理式的反面，反面和正面遵循的是同样的逻辑，那样虚渊就仍在理式的管辖之内，正因为它超越理性/感性，超越有/无，超越二元对立，它才能补充理式，并让理式最终成为自己的补充。德里达选择《蒂迈欧篇》是为了揭示柏拉图从来都不是“自我同一的”，从来都“没被形而上的观念完

---

① Jacques Derrida, “Khōra,” *On the Name*, ed. Thomas Dutoit (Stanford: Stanford UP, 1995) 126.

② Caputo, *Deconstruction in a Nutshell* 84.

秘索斯(muthos)在古希腊语中意为“故事”，尤其指神话故事(英语 myth 就是从 muthos 演化来的)，常与逻各斯所代表的理性话语相对。秘索斯往往既非真，也非假，它不遵循现实和逻辑的指引，充满象征意义和悖论，它代表了古希腊在逻各斯之外的另一个认识世界的传统。柏拉图哲学虽然推崇逻各斯，但他并不排斥秘索斯，例如，《蒂迈欧篇》几乎全是秘索斯，在《美诺篇》《斐多篇》和《高尔吉亚篇》里它也占据中心位置。

全笼罩”，“最激进的解构主题”已在他的文本中发生作用[①]。这或许对柏拉图本人是多此一举，因为柏拉图和德里达一样，是不愿禁锢于自己思想体系中的哲学家。但对于教条的柏拉图主义者，德里达从《蒂迈欧篇》中提炼出的阅读逻辑却是很有裨益的。

《蒂迈欧篇》是演示解构主义阅读逻辑的理想材料，它的写法本身就体现出虚渊的特征。文中的苏格拉底是一个虚渊式的人物，他既不代表探求真理的哲学家，也不代表作为模仿者的诗人和智者(sophists)，他仅仅推动对话进行，并不发表自己的观点，就像虚渊一样，是一个不占据任何位置的容器[②]。《蒂迈欧篇》的结构也是虚渊的镜像，由一系列“盛放叙述容器的容器”组成[③]，一个神话叙述中盛放着另一个神话叙述，如此反复多次。克利梯阿斯童年听说的故事来自他爷爷，他爷爷的故事来自梭伦，梭伦的故事来自埃及的一位祭司，祭司的故事来自古埃及的文献[④]，而文献按照柏拉图在《斐德若篇》(*Phaedrus*)里的说法是逻各斯的弃儿[⑤]。从这个意义上说，《蒂迈欧篇》中层层嵌套的神话最终却没有一个可靠的源头，就如同没有底的深渊令读者晕眩。德里达认为，这样的结构其实是一切文本的普遍结构，因此以中心压制边缘的传统阅读模式有严重问题。

以柏拉图为例，我们习惯于把他的“哲学”与他的“文本”对立起来。所谓柏拉图哲学由一系列同质的、彼此支撑、占据统治地位的论点构成，它是一个完整的、逻辑的整体，而文本却是没有固定方向的，思想也是没有确定边界的[⑥]。传统的阅读模式将一切不符合所谓中心论点和逻辑主线的内容全部驱赶到边缘，声称它们仅仅是修辞手段和文字装饰，这样任何文本中天然的异质因素就被隐匿了。然而面对《蒂迈欧篇》这类作品，上述读法的荒谬就充分呈现出来了：“在这个反讽的剧场里，幕与幕之间彼此锁扣，如同一系列既无界也无底的容器，我们怎能隔离出某个论点、某个主题，平静地将它归入‘柏拉图的哲学’或者被视为柏拉图专利的

① Jacques Derrida, *Acts of Literature*, ed. Derek Attridge (New York: Routledge, 1992) 53.
② Derrida, “Khōra” 109.
③ Derrida, “Khōra” 117.
④ Plato, *Timaeus* f4-f7.
⑤ Plato, *Phaedrus* 275a-276a.
⑥ Derrida, “Khōra” 120.

哲学本身？”①

然而，这样的质问针对的是惯性接受“柏拉图哲学”的人，而非柏拉图本人。《蒂迈欧篇》的结构和他钟爱的对话体已经表明，在柏拉图看来，哲学从来都不是独白，真理或许对于神是一种恒定的、透明的实体，但对于人则是一个隐喻，只能在与自己和他人的对话中永无休止地揣测其意义。

2.3 书写、药和修辞的魅惑

柏拉图的一个著名隐喻是 pharmakon（“药/毒药/魅惑”），他在《斐德若篇》中用这个不可翻译的古希腊词语表达了他对书写的复杂态度。德里达在“柏拉图的药铺”中对他的质疑也成了学术界的公案。在书写和修辞的问题上，两人的态度真是针锋相对吗？

柏拉图借苏格拉底之口讲述了一个故事。古埃及的技术之神忒乌特发明了书写，来见众神之王塔姆斯。忒乌特称书写是 pharmakon（“药”），可以治疗人类的遗忘；塔姆斯也称书写是 pharmakon（“毒药”），认为它用知识的赝品取代了真实的知识②。德里达显然认为，塔姆斯代表了柏拉图的声音。书写（相对于人类记忆）和 pharmakon（相对于人类身体）都是源自外部的一种技术，一种增补和污染③。若要保持个人、城邦和理性的纯洁，这些异质因素必须作为替罪羊（pharmakos）予以清除。德里达由此发现了后来西方形而上学传统建构过程中的一个关键问题。按照他的阐释，柏拉图对书写的厌恶应理解为一种更普遍的哲学倾向的症候，这种倾向就是“将外部的、物质的因素从意义和价值的本质中，或者说从逻各斯中放逐出去”，其目的是“创造一个不受任何物质性文字的偶然性影响、由固定意义构成的系统”④。

然而，此处德里达的解读似乎恰恰忘记了他一贯看重的修辞性，忘记了哲学并非独白。将书写称为 pharmakon（且不说这个词本身的暧昧含义）的并非柏拉图，也非

---

① Derrida, “Khōra” 119.

这种将所谓哲学成分和文学成分对立起来的解读哲学著作的方式在西方源远流长。它的基础是哲学高于文学的等级秩序和透明语言高于含混语言的预设。这种阅读方式把哲学文本中的一切文学化叙述都视为简单的辅助工具，认为它们仅仅为阐明哲学观点服务。它完全无视一个基本事实：许多哲学家的思想恰好在他们的文学化语言中表达得最充分。它更没意识到，即使是所谓的透明语言、逻辑化语言也摆脱不了修辞性，尤其是隐喻性，因为修辞性和隐喻性是语言的根本特征。

② Plato, *Phaedrus* 274e-275b.

③ Jacques Derrida, *Dissemination*, trans. Barbara Johnson (London: Athlone, 1981) 142-55.

④ Paul Allen Miller, “The Classical Roots of Poststructuralism: Lacan, Derrida, and Foucault,” *International Journal of the Classical Tradition*, 5.2 (1998): 214..

作为对话人物的苏格拉底，而是苏格拉底虚构故事中的两个持相反观点的角色。甚至说忒乌特和塔姆斯的观点相反也不确切，因为他们用以形容书写的是同一个词。甚至说 pharmakon 是同一个词也不恰当，因为它包含了完全无法通过黑格尔式扬弃而获得统一的两种相反的意思。和《蒂迈欧篇》一样，我们面对的又是一个虚渊结构，一个微型的虚渊。德里达论述的逻辑本身是有说服力的，但它描述的是一个被后世简化、固化的柏拉图，而非《斐德若篇》文本所呈现的柏拉图（或者柏拉图所呈现的《斐德若篇》文本）。当德里达极力证明不可能创造这样一种封闭系统时，其他一些学者却相信，柏拉图在《斐德若篇》中所做的正是表明如此的失败不可避免[①]。苏格拉底式的反讽和多层结构已经暗示了意义的建构是一个开放的过程。

如果柏拉图真的相信书写是毒药，真的相信苏格拉底所说，严肃的哲学家不会从事写作，即使写，也只是出于自娱的目的[②]，那他为何不像苏格拉底那样不着一字，要留下如此多的文字，甚至还要创办学园，让自己的文字发扬光大？即使他的对话录是历史上真实对话的记录，它们也因文字的介入而成为书写。我们事实上是无法把对话严格分为文学式对话和哲学式对话的，只要采用了对话形式，某种戏剧性、戏剧的表演性便被激活了，对话者便摇身变成了剧中的角色，我们不能简单地把某位对话者视为作者的传声筒，某位对话者视为敌人的代言人，而要关注各种声音的合力。正如德里达借助 pharmakon 和 pharmakos 的修辞为书写在西方哲学中的地位正名，柏拉图也是藏在修辞手段的背后向我们表达他对书写的矛盾态度。矛盾是思想的常态，尤其对于严肃的思想者而言："我自相矛盾吗？/ 那好，我就自相矛盾吧 / 我宽广，我容纳一切"[③]。

柏拉图迷恋书写，更迷恋修辞。虽然在《斐德若篇》中，苏格拉底将修辞定义为"以辩论魅惑心灵的技艺的总称"[④]，但在西方顶级哲学家中，对比阿奎那、斯宾诺莎、康德、黑格尔、胡塞尔等人，柏拉图的文风是最具修辞性的，他的文本甚至被朗

---

① Steven Shankman, *In Search of the Classic: Reconsidering the Greco-Roman Tradition, Homer to Valéry and beyond* (University Park: Pennsylvania State UP, 1994) 8.

② Plato, Phaedrus 276b-c.

③ Walt Whitman, "Song of Myself," *Leaves of Grass* (Philadelphia: David McKay, 1891) ll.1324-1326.

④ Plato, Phaedrus 261a.

吉弩斯作为崇高文学风格的范例[①]。有研究者认为，柏拉图对修辞的严厉谴责在很大程度上是假象，他们特别指出柏拉图笔下的苏格拉底常常沉迷于修辞的神秘力量[②]，他的对话体本身就是一种哲学修辞，它“不断地反驳我们自己和他人对世界的理解，以保证这些理解不趋于僵化，避免我们对其他声音充耳不闻”[③]。

德里达在后来的《明信片》一书中对柏拉图的修辞性做了淋漓尽致的演绎。引发德里达意识流般哲学梦呓的是一张印有柏拉图和苏格拉底画像的明信片。明信片本身就是修辞性文本的绝佳意象。面对明信片，我们无从判断是文字重要还是图画重要，是信息的传递重要，还是装饰的愉悦重要[④]；同样，我们也无从确定，在柏拉图的著作中，是我们所假定的他的“哲学”重要，还是修辞游戏的风景重要。明信片作为信是私密的，但在邮寄过程中却是公开的，发出信息的人常会采用一些掩饰和伪装的技巧；柏拉图和任何作者一样，也不希望自己的著作对于所有读者都是“透明”的，他的修辞就如同耶稣的譬语(parable)，是通向他预置意义的迂回之路。德里达从这张画像本身里也挖掘出了深意。苏格拉底坐在前面，柏拉图站在他身后，柏拉图口述，苏格拉底记录，这样一幅图景颠倒了读者的“常识性”想象(当然是作为老师的苏格拉底口述，弟子柏拉图记录)，揭示了柏拉图对话中苏格拉底角色的修辞性，也生动地展现了延异作用所强调的源头的缺失。因为柏拉图这些以苏格拉底名义所写的文字都是“伪经”，创立了西方哲学的苏格拉底却没有自己的著作传世，他只存在于柏拉图对话中那些死无对证的观点和逸事中。德里达甚至戏称，这种写作策略是柏拉图的阴谋。他和苏格拉底之间亦分亦合的共谋关系使得读者永远无法确定书中任何观点的归属，永远无法让意义的延异暂停，从而保证了他们师徒二人在西方哲学史上的不朽地位，这就像用一大堆假币买下了世界的全部资产，阻断了后续交易的可能性[⑤]。在当代哲学家中，德里达的文本最具修辞性，似乎是继承了柏拉图的衣钵。

---

① Longinus, “On Literary Excellence,” *Literary Criticism: Plato to Dryden*, ed. Allan H. Gilbert (New York: American Book Company, 1940) 163-4.

一个值得玩味的现象是，虽然柏拉图鼓吹将诗人逐出理想国，但在历史上，最吸引西方诗人的哲学家正是柏拉图。高度文学化的语言让柏拉图成了西方哲学正统中的另类。

② Richard Weaver, *The Ethics of Rhetoric* (Chicago: Refinery, 1953) 3-26.

③ James L Kastely, *Rethinking the Rhetorical Tradition: From Plato to Postmodernism* (New Haven: Yale UP, 1997) 46.

④ David Wills, “Post/Card/Match/Book/‘Envois’/Derrida,” *SubStance*, 13.2 (1984): 24.

⑤ Jacques Derrida, *La carte postale* (Paris: Flammarion, 1980) 107-8.

2.4　知识、德性和哲学的伦理

修辞性和文本的游戏并不意味着柏拉图和德里达缺乏严肃的立场，对柏拉图下此论断人们或许没有异议，但把“游戏”(le jeu)一词挂在嘴边的德里达是否可称为严肃，学界有就争议了。诺里斯把他看成“把一切都消解为文字游戏的相对主义者”，罗蒂把他看成“仅仅在讲故事的快乐的实用主义者”①，德里达的知己卡普托却声称，解构主义“就是严肃性本身”②。如果说柏拉图促成了早期西方哲学的伦理学转向，那么德里达正是继承了柏拉图对哲学伦理责任的执著肯定。

在柏拉图的哲学体系中，伦理学必须以认识论为基础，“知识”(epistēmē)是他著作中的一个关键词③。知识是客观的，可以通过严格的理性程序——辩证(dialecticē)——加以检验，意见(doxa)却是主观的，只是一种没有稳固基础的印象。柏拉图的理式论、回忆说和《理想国》中的治国术，其前提都是存在这样一种客观的知识。柏拉图强调知识，是因为他相信德性源于知识④。《美诺篇》(*Meno*)中的这个著名命题不仅修正了我们对德性的解释——它不只是善恶的直觉，更不是本性的冲动，而且指明了伦理学存在的必要性和可能性。如果德性归根结底是一种知识，我们就不能满足于模糊的感觉，而要像探讨几何学那样遵循严格的推理程序去探求它的原则；如果德性是知识，它就可以像天文、数学等学科一样世代传授下去。柏拉图以辩证的方式分析正义、智慧、勇敢、节制四大美德，既是为了让它们获得与几何公理相似的效力，也是为了让这样的美德以知识的形式传播，并最终变成人们的行为。苏格拉底式的对话并不只是语言和智力的游戏，更有严肃的伦理目的，柏拉图式的哲学也不只是一种职业，更是一种生活方式。柏拉图指责智者学派(Sophists)，也不仅仅因为他们以教学牟利，更因为他们让哲学沦为了一种失去终极目标的技术。按照柏拉图的标准，他们所传授的内容配不上知识之名。

德里达并不认可柏拉图式的共时性知识观，不相信存在某种永恒的、客观的、不

---

① Bradley, “Derrida's God” 24.

② Caputo, *Deconstruction in a Nutshell* 75.

③ 西方哲学的认识论(epistemology)一词便是从 epistēmē 演化而来。

④ “德性”，古希腊语 aretē，后来罗马人用拉丁语的 virtus 来翻译它，现代欧洲语言中表示“德性”的词多半源于拉丁语(如英语的 virtue、法语的 vertu 和意大利语的 virtù)。无论是 aretē(可能源于战神 Ares 的名字)还是 virtus(源于拉丁语单词 vir，“男人”)，原来都偏指男性的勇敢及其他典型的男性品质。在西方哲学发展过程中，“德性”的概念逐渐演化为相对稳定的一组品质的集合体。

受时间和阐释者影响的知识。在他看来，从柏拉图到黑格尔，哲学一直以“不变知识”的面目占据了人类认识体系的权威地位，竭力压制被视为外部变化的历史和被视为“意见”的文学[①]，而历史和文学中不可驱离的时间因素则指向一种历时性的知识观：知识在阐释的过程中不断生产出新的版本。然而，既然德里达终其一生都在宣扬这样的见解，他就已经把这种知识观本身、这种解构主义的意识当做了柏拉图意义上的“知识”，而把他所贬斥的“形而上学传统”当做了不可追随的“意见”。更值得玩味的是，虽然他所阅读的文本不断翻新，他对“形而上学传统”的总体把握仍是共时性的，仿佛柏拉图在一生中只有一种立场(无论立场本身如何充满矛盾)，仿佛漫长的两千年只是一瞬。而且，和柏拉图一样，德里达相信，解构主义不只是一种技术，一种阅读技巧，更是一种伦理，概括地说，就是追求公正、抵抗专制的伦理[②]。在他的后期著作中，政治伦理、宗教伦理无疑是重要内容，“弥赛亚精神”“未来民主”(la démocratie-à-venir)“宽恕”(le pardon)等一批新的核心词汇凸显了德里达的现实关怀。即使在早期更关注文学和“纯哲学”的文本中，他也体现出了一以贯之的伦理立场：反对中心对边缘的压制，尊重他者，尊重差异。隐藏在德里达理论背后的信念是，如果不接受解构主义的世界观，就不能真正践行上述伦理原则。在他看来，解构主义之所以是有效的知识，是因为它比形而上学更加警觉，如果不在词语层面和表述方式上采用解构策略，就会掉入形而上学的窠臼，在使用某些词语和某些说法的时候就已经把一些存在严重问题的前提当做不言而喻的真理了。

2.5 信仰、科学和无宗教的宗教

德性源于知识，但要德性坚固，还需信仰。柏拉图的信仰不同于盛行于古希腊的多神教，虽然他也用神的概念，但在神是否存在的问题上他持开放立场，神在他的体系中主要是一种伦理的预设，而不是一种奖善罚恶的超自然力量。信仰与科学在他这里是相通的，都需要以探求真理的虔敬态度对待。德里达“无宗教的宗教”同样是高

---

① Sean Gaston, “Derrida and the History – of Literature,” *Textual Practice*, 21.2 (2007): 313.

② Jacques Derrida, “Force of Law: The ‘Mystical Foundation of Authority,’” *Deconstruction and the Possibility of Justice*, ed. Cornell et al. (New York: Routledge, 1992) 9-10.

在这个意义上说，耶鲁学派的解构主义只能称为解构主义文学批评，德里达的解构主义主要是一种伦理学和政治学理论。

度理性、高度虔敬的信仰[①]。

柏拉图在《法律篇》(*Laws*)中说，人犯下不义的罪行，可以归于三条与宗教相关的信念：神不存在；即使神存在，也不关心人的行为；即使神有罚恶的意愿，人也可用献祭和祷告让神回心转意[②]。在更早撰写的《理想国》中，阿狄曼图也表达了宗教的困惑，他以荷马、赫希俄德、品达的诗为例，指出文学作品中的神并不公正，前人称赞公正斥责不公时关注的并非善恶本身，而是它们带给人的祸福，据此他提出了一个著名的问题：如果神不存在，人是否仍然需要用公正来指导自己的行为[③]？柏拉图意识到了混乱的、未经理性审查的宗教观是对人类伦理的致命威胁，他的解决办法是主张“再现神的形象必须按其本来面目”[④]。这句话在宗教史上有划时代的意义。首先，柏拉图没有按照古希腊人的习惯用复数指神，他的单数神显然不再是宙斯、阿波罗、雅典娜之类的传统神祇。其次，“本来面目”意味着人对神的设计，在一神教的犹太教、基督教和伊斯兰教里，没有人敢如此僭越，声称知道神的“本来面目”。人如何确定神的“本来面目”？柏拉图的答案自然是用理性的辩证去探求。再次，此处的“再现”主要是针对阿狄曼图的评论，指的是在文学和其他领域描写或展示神的形象，“必须”的指令意味着宗教被纳入了伦理教育的程序之中。虽然在任何民族中，宗教都是伦理教育的重要部分，但柏拉图的最大不同是让宗教服务于教育，而不是相反。教育在柏拉图这里主要以推理的方式进行，而推理的范本无疑是几何，我们知道柏拉图创办的学园规定，不懂几何的人不许入内。这样，宗教和科学就统一在柏拉图的理性教育中了，而理性教育的最终目的不是学问，而是伦理。苏格拉底被控渎神绝非偶然，因为柏拉图式的宗教要求用理性审视一切教条，而不是被动接受它们，这对古希腊传统的多神教信仰无疑是颠覆性的。

德里达在“信仰与知识”(Foi et savoir)一文中也探讨了宗教和科学的关系，尤其追踪了宗教的伦理根基。德里达发现，宗教和科学都建立在“活”和“死”的悖论上。这种逻辑他在“柏拉图的药铺”中已经讨论过了。在他看来，书写之所以被柏拉图以来的传统贬斥，因为相对于不可重复的“活”的思想、“活”的记忆而言，文字

---

① John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida : Religion Without Religion* (Bloomington: Indiana University Press, 1997) 71.

② Plato, *Republic* ii.365d.
第三条信念在古希腊罗马文学中可以找到无数例证。

③ Plato, *Republic* ii.379a.

④ Plato, *Republic* ii.379a.

是“死”的、可以机械重复的技术手段。然而，“活”的思想、“活”的记忆要在时间和空间中传播，却必须借助“死”的文字，没有“死”，“活”也会死[①]。宗教对科学的指责与此相似，它把“死”的机器与“活”的生命相对立。但德里达指出，“活”的宗教必须仰赖“死”的科学，“神迹”必须仰赖“机器”，为了保护信仰的纯洁和稳定，宗教必须求助于技术手段将它的教义、仪式和制度传递下去，还要借用科学领域的论证方法为自身的真理性辩护。德里达所理解的真理性与具体的教义无关，他认为在所有的宗教中都存在一种更原初性的结构。“没有任何宗教没有承诺的行为”[②]，这种承诺是提供真理的承诺、做诚实见证的承诺，它先于任何拯救灵魂、医治病痛、保佑平安等具体承诺，它朝向他者，朝向未来，向他者和未来保证真实与公正。

德里达将这种原初性的信仰与制度化的宗教区分开来，前者是“弥赛亚精神”，它是一切弥赛亚体系(le messianisme)的源头[③]。对于宗教的历史性真实，德里达和柏拉图一样是存而不论的，他关心的是宗教的伦理功用。从伦理的角度看，将普遍的“弥赛亚精神”固化为具体的“弥赛亚体系”是危险的，因为这样做就是“把特权赋予了众多传统中的一种，并且承认了某个民族是上帝的选民，某种语言、某种原教旨主义是上帝所赐”，从而让宗教变为一种压迫的工具，与解构主义的核心伦理背道而驰[④]。德里达提出“无宗教的宗教”，是希望信仰摆脱对意识形态的依附，保持其最初的开放性，但这种信仰并非抽空了一切内容，因为它仍承载着解构主义的伦理责任：对公正本身的期待，而超越一切计算的公正本身永远不可解构。

2.6 结语 爱柏拉图，更爱真理

德里达体现出柏拉图的某些特质并不奇怪，这不仅因为柏拉图或许如某些学者所

---

① Michael Naas, “Miracle and Machine: The Two Sources of Religion and Science in Derrida's 'Faith and Knowledge,'” *Research in Phenomenology*, 39 (2009): 196.

② Jacques Derrida, “Faith and Knowledge,” *Acts of Religion*, ed. Gil Anidjar (London: Routledge, 2002) 67.

③ Jacques Derrida, *Spectres de Marx* (Paris: Galilee, 1993) 265-8.

④ Caputo, *Deconstruction in a Nutshell* 21-3.

称是“解构主义诞生之前的解构主义者”[①]，更因为德里达对柏拉图著作持久的热爱。他在一次圆桌讨论中，明确表达了他对柏拉图的热爱，说自己感觉必须一再阅读他的著作。但这种阅读不是为了印证那个“众所周知”的柏拉图，而是耐心搜寻文本中的“紧张之处、矛盾之处、异质之处”[②]。虽然德里达声称没有永恒的真理，声称一切阅读都是误读，但当他如此严肃认真地对待柏拉图的文本时，他实际上仍在寻找“正解”和“真理”的圣杯。这种探寻和柏拉图的探寻一样紧要，因为它事关伦理，事关公正，事关人类的未来。

① David M. Halperin, “Plato and the Erotics of Narrativity,” *Plato and Postmodernism*, ed. Steven Shankman (Glenside: Aldine Press, 1994) 62.

② Caputo, *Deconstruction in a Nutshell* 9.

第 3 章

形而上学的自解构：德里达与亚里士多德

解构主义的中心议题是如何对待形而上学的遗产。无论德里达曾如何激烈地质疑形而上学，他仍是这份遗产的继承人，因为“尊重伟大文本，尊重古希腊和其他传统的文本”乃是他“工作的前提”[①]。亚里士多德是形而上学传统的奠基人，自然受到德里达的特别关注。从早期的《论书写学》到晚期的《友谊政治学》，德里达在 40 年的学术生涯中讨论了这位希腊哲学巨匠的众多命题，范围覆盖了亚里士多德所划分的理论（epistēmē）、创造（poiesis）和实践（praxis）三大学科领域[②]。他与亚里士多德的文本展开对话，并非为了“支配、重复或守护这份遗产”，而是为了发现其中的“自解构”（l'auto-déconstruction）[③]。时间、语言、文学、伦理、主体等形而上学的重要概念都是建立在隐与显、内与外、普遍与特殊、因与果、同与异等核心二元关系的基础上，然而在亚里士多德的论述中，德里达却发现这种划分本身总是自相矛盾，顾此失彼，难以掩盖理论的裂隙。自解构无损于亚里士多德的伟大，因为按照解构主义的观点，它是一种无处不在的力量，无限复杂的世界原本就不能容纳于人类削足适履的思想中。但是，形而上学对变化和异质因素一以贯之的排斥和压制，却不利于我们对世界和自身的认识，因而是需要警惕的。

---

① Caputo, *Deconstruction in a Nutshell* 9.

② 理论学科是关于知识的学科，如自然哲学、数学和形而上学。创造学科是生产某物的学科，既包括艺术，也包括技艺。实践学科是用智慧指导人生的学科，如政治学和伦理学。

③ Caputo, *Deconstruction in a Nutshell* 9.

“自解构”是解构主义的术语，“自”这个前缀表明，我们不能把解构主义简单视为从外部侵入研究对象的一种方法和策略，解构主义策略的基础恰好是研究对象自身已经预先解构了自己，或者说某种形式的矛盾和悖论是研究对象的天然属性。

3.1　隐与显：时间概念的自解构

亚里士多德的时间概念是线性的，因而隐藏着一个矛盾：时间是空间化的，抽空了时间性。在《论灵魂》(*On the Soul*)中，亚里士多德提出，直线起始于一个点，或者说“一个有位置的单元”，这个单元是最基本的不可分的整体，没有内部，没有结构，一条线就是一个点在空间的延伸①。为了解释时间，亚里士多德在《物理学》(*Physics*)中将它比作一条直线。“现在”之于时间，正如点之于线，“现在”界定了“前”与“后”，也连接了“前”与“后”，确保了时间的连续性②。换言之，时间就是“现在”运动的轨迹。然而，将时间理解为同一性“现在”的轨迹或者一系列化同质化的“现在”集合体，意味着时间是静态的，在“前”与“后”之外，在运动和时间的逻辑之外。正如德里达所说，“恰恰是因为运动是由时间中的前与后决定的，亚里士多德在这里既要求时间是线性的，同时又排除了这种可能性”③。

直线的比喻显然把时间空间化了，但亚里士多德却不甘心读者仅仅把时间简化为一条直线。他进一步提出，时间并不是一系列同质的点构成，并不是无数时刻的持续的、机械的延伸。当我们将“同一个点”同时视为“起点和终点”的时候，“停顿便是必然的了”④。这意味着，如果我们把“现在”解释为“前”与“后”的边界，一个断裂便出现了——时间中的断裂，被直线的空间模型暂时驱逐的时间性幽灵返回了。

为了解决时间性和空间化的冲突，亚里士多德转向了他最得意的工具：潜在性(dúnamis)和现实性(enérgeia)的阐释模式。在他的著作中，潜在性可以是能力、可能、技巧、质料，但归根结底它是与它所产生的具体结果(现实性)相独立的一种力量，正如建筑的技艺独立于建筑物。从这个角度说，潜在性是更本源、更稳定的项。然而，亚里士多德却倾向于让现实性凌驾于潜在性之上，称前者比后者“更好或更有价值”⑤。因为在潜在性转化为现实性的过程中，偶然因素、遗忘和时间总会发生作用，从而威

---

① Aristotle, *On the Soul, The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, vol. 2 (Princeton: Princeton University Press, 1984) 409a.

② Aristotle, *Physics, The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, vol.1 (Princeton: Princeton University Press, 1984) 223a, 222a.

③ Jacques Derrida, "Ousia et grammè," *Marges de la philosophie* (Paris: Editions de Minuit, 1972) 68.

④ Aristotle, *Physics* 220a.

⑤ Aristotle, *Metaphysics, Book H*, trans. Stephen Makin (Oxford: Clarendon Press, 2006) 51a4.

胁到潜在性的“纯粹”①。按照亚里士多德的论述，点可视为潜在性，线可视为现实性，线是点在空间中的自我实现。同理，“现在”作为一个点并不真实存在，它只是一种潜在性，永远等待着被时间——“现实性”——实现②。亚里士多德认为，用直线来比喻时间，表明的不是时间的质料，而是它的形式，因此这个空间模型仍然可以承载时间的时间性。

然而，在上述解释中，已经空间化的线凌驾于尚未空间化的点之上，“显”的时间覆盖了“隐”的“现在”，从而让一种总体的、超时间的直观把握限制甚至禁锢了潜藏于“现在”概念中、或者说存在于“潜在性”中的各种变化可能。因此，亚里士多德体系中的潜在性已经被现实性预先规定，从而丧失了它作为变化本源的力量。这样的思维正是德里达所批判的“在场”(parousia / la présence)模式。归根结底，它把“现在”(le présent)理解为一种“显”的存在(l'étant-présent)——上帝、真理、意识、主体等以实体的形式存在，并以“活的现在”(le présent vivant)的样貌向人的理性显现③。就时间的概念而言，线性时间的几何模型抹平了微观的“现在”所隐含的无数差异和变化，仿佛全部时间可以像几何图形一样，将它的全部秘密在某个特定的瞬间、某个被理想化的“现在”呈现给上帝、理性或者被冠以其他名字的“超级观察者”④。

问题在于，亚里士多德没能真正尊重“现在”的潜在性。如果“现在”真的如他所说，只是一种尚未变成现实性的潜在趋势，就必须承认，“现在”无法真正“在场”，因为如果它是创造过去和未来的力量，如果它同时是过去和未来的连接点和分界点，那么它就不可能是自我同一的，而必定包含了某种异质因素。如果一个时间的瞬间不同时包含着与它相异的另外瞬间，时间的流逝是不可想象的，“没有每一个瞬间的绝对他性……就不可能有时间”⑤。从潜在性到现实性的跳跃必然伴随着某些不可预知的风险，必然会导向某些不可想象的变化，正是这样的风险和变化体现了真实的时间

---

① John W. P. Phillips, “Physics and Formal Adventure: From Aristotle to Heidegger with Derrida and Hegel,” *Parallax*, 15.2 (2009): 6.

② Gaston, “Derrida and the History - of Literature” 320.

③ 无论在法语还是英语中，présent(法语动词形式 présenter) / present 的多重意思都是纠缠在一起的，它既是空间上的在场，也是时间上的现在，也包含了“呈现在眼前”的动词意味，可以说西方哲学关于时间、空间、真理、主体、意识等核心概念的核心理解都蕴含其中，所以德里达经常把西方形而上学称为“在场主义”。

④“超级观察者”指人们想象的完全超脱于被观察系统之外，不受任何时空局限，不受任何情感和偏见左右，可以获得绝对真相和真理的观察者。

⑤ Derrida, *L'écriture et la différence* 135.

性，体现了时间性对空间化的终极抵制。推崇现实性意味着对变化的排斥和畏惧，这种对超验的、稳定中心的希冀，对可把握的永恒真理的渴求，符合人类与生俱来的将世界置于自己控制之下的欲望，是形而上学最执著的心理驱动力。在德里达所理解的时间概念里，“现在”严格地说并不是现在，过去的踪迹在其间出没，未来的幽灵也在召唤①，历史并不驶向预想的、不可变更的终点，这是一个敞开的、无结构的结构，它拒绝形形色色的目的论(la téléologie)②。用解构主义的语汇来描述，“现在”不是点，而是“踪迹”和“延异”，它不断“搅动直线的时间和时间的直线”③。将时间比作直线，将时间空间化，只是竭力擦抹时间的时间性和非空间化的源头，擦抹延异留下的印痕。

3.2　内与外：语言概念的自解构

在“白色神话”(La mythologie blanche)一文中，德里达深入剖析了亚里士多德的隐喻概念④。隐喻在亚里士多德的修辞学体系中占有特别的地位，集中体现了形而上学的语言观。按照他的定义，“隐喻就是将指称某物的名转用(epiphora)于另一物”⑤。这个看似平凡的定义却透露了亚里士多德关于语言的核心信条。“转用”一词暗示，名与物之间存在着稳定的对应关系，隐喻只是一种临时的用法，一种为了表达而采取的权宜之计。如果说“名的本分便是指称某物”⑥，那么将某名“转用”于与它没有对应关系的另一物，便是背离这种本分。我们之所以许可这种背离，是因为我们相信，实现这种转用的语言机制“仅仅是一种传输工具，它永远不会进入被转用之

---

① “踪迹”(la trace)和“幽灵”(le spectre)分别是德里达早期和晚期爱用的词语，它们具有某种相似性。要理解它们，首先就要理解“在场主义”。德里达认为，形而上学“在场主义”所梦想的那种完满自足、起源性的在场并不存在，构成人类经验、语言和思想所谓起源既非在场，也非缺席，而是超越这种二元对立逻辑的“踪迹”，这个词标明了在场的缺席，或者说一种永远已经缺席的在场。“幽灵”也指称这种介于在场与缺席之间、有无之间的状态。跳出解构主义的语汇，这两个词其实并不难以理解。德里达强调的是，由于时间性因素(过去与未来)和异质性因素(任何属性和任何事物的理解总是依赖于与之不同的属性和事物)，自我同一的、超脱时空的存在是不可能的。

② 目的论的系统都是封闭系统，因为它们都用某种观念化的目的预先规定和限制了系统的发展变化，这样一种宇宙观跟解构主义不相容。

③ Derrida, *De la grammatologie* 8.

④ Jacques Derrida, “La mythologie blanche,” *Marges de la philosophie* (Paris: Editions de Minuit, 1972) 247-324.

⑤ Aristotle, Poetics, *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, 2 vols. (Princeton: Princeton University Press, 1984) 1457b.

⑥ Derrida, “La mythologie blanche” 282.

名的本质或者说意义之中”[①]，隐喻所传输的意义“是一种完全独立于传输工具的本质”，或者以修辞的术语说，本体是完全独立于喻体的，它们的临时关系不会干扰它们与各自对应物的“天然”关系[②]。

这样，隐喻就被定义为一种对照：一方是“正确”或者“合法”的用法，也即某词与某物“固有”的关系；另一方是“不正确”的用法，也即通过某种相似性，在某词的“天然”对应物和隐喻的“转用”物之间临时建立的关系。在文学层面，隐喻可以作为一种手法被容忍，但在哲学层面，它只能是一种不具备真理价值的次等语言。亚里士多德的隐喻概念指向一种理想化的哲学语言，在它的体系中，每个词都有其“本来”的意义，隐喻归根结底是对语言的误用。因为在亚里士多德看来，“所有语言的理想”就是“让我们认识事物本身”[③]。词与物、语言与世界之间是一个内与外的关系，物和世界存在于词之外、语言之外，是语言意义的终极起源和终极指向，虽然语言可以生产意义，但意义的真正家园在语言之外的世界，是独立于语言的，正是这种在语言之外的存在确保了语言之内的意义的稳定，确保了从语言到真理的通途。

德里达并不怀疑语言之外存在一个独立的世界，他试图说明的是，我们在语言之内所体验到的世界并非语言之外的那个世界的客观映射，它是语言的有形符号和无形踪迹所产生的主观意义，由于人类思想只能在语言中展开，我们永远无法摆脱语言的“内”抵达世界的“外”，任何超语言或者外在于语言的意义对人类而言都是一种奢望。在“白色神话”中，他是用拆解隐喻/概念(métaphore/concept)的二元对立来揭示这一点的。

德里达认为，隐喻(偶然的、临时的类比意义)和概念(必然的、稳定的词物对应意义)的区分若要有意义，必须借助于一套特殊的语言，这套语言中的每一项都必须与语言之外的现实世界具备一一对应的关系，每一项的意义都必须独立于它与其他项的任何关系。然而，隐喻的概念本身就不具备这种独立性和透明性，“它所有的本质特征都表明，它是一个经典的哲学素(le philosophème)，一个形而上学概念”[④]。和

---

① Bernard Harrison, "'White Mythology' Revisited: Derrida and His Critics on Reason and Rhetoric," *Critical Inquiry*, 25. 3 (1999): 511.

② Derrida, "La mythologie blanche" 273.

③ Derrida, "La mythologie blanche" 295.

④ Derrida, "La mythologie blanche" 261.

哲学素(le philosophème)指一个哲学命题、信条或推理原则，这里仿效了语言学的音素(phoneme)、词素(morpheme)的译法。

其他形而上学概念一样，它也深陷在一个同类概念构成的网络中，其中各项的意义都被相互关系所规定，彼此阐明。不仅如此，所有这些概念都建立在一系列核心隐喻尤其是内与外等空间隐喻的基础上。因此，试图用一种超越隐喻义和字面义(本来义)的语言来阐述二者的差别，试图从语言之外的某个制高点来区分词物的直接关系和隐喻的间接关系，都必然会失败。描述二者差异和对立的语汇本身已经是隐喻了[①]。

所以，语言并不存在可以脱离语言载体的“本质”意义，一个语言项所表达的意义只能由它所属的系统所赋予，不可能外在于这个系统本身。若要理解文本的意义，我们不应寻找与语言项一一对应的现实项，而是在语言的链条和网络中追踪它们与其他项的关系，由于这样的关系可以说是无穷多的，在场的、完满的意义便永远无法呈现在我们面前。“文本之外，一无所有。”[②] 因为意义只存在于语言和文本之内，人类的思想和理性无法绕到语言之外去建立语言和世界的联系，阐释语言的意义。正如隐喻的概念(le concept de métaphore)并非是在隐喻的名称之外与隐喻的名称相对应的某种外部现实，它的概念本身就是内嵌于语言的一个隐喻。对于语言来说，内与外的区分只是隐喻，并不具备实际的价值。这并不意味着语言可以任意解释，因为语言系统的法则和阐释传统始终会发挥作用，而是表明，外部世界不可能像形而上学所梦想的那样，成为维系语言意义稳定性和真理价值的终极保证。

3.3　特殊与普遍：文学概念的自解构

德里达在《书写与差异》和《播撒》中反复说明，哲学与文学的对立从柏拉图一直延续到黑格尔。西方文学史上有一道独特的景观，那就是文学必须反复为自己的价值辩护，而且这种价值总要求助于哲学。亚里士多德在《诗学》中的论点最具代表性，影响也最为深远。他声称，诗人的任务并非描述“已经发生的事情”，而是“可能发生的事情”，历史(historia)关注的是“已经”，诗歌(poiesis)关注的是“可能”，历史追溯的是特殊性，诗歌追寻的是普遍性[③]。这意味着与历史相比，文学更接近哲学，而不是如柏拉图所言的与真理隔了两重的低级模仿。它既非主观意见，也非客观知识，却由于其普遍性，和哲学一样表达了真理。

---

① Harrison, “‘White Mythology’ Revisited” 515.
② Derrida, *De la grammatologie* 227.
③ Aristotle, *Poetics* 1451a–b.

如果我们接受亚里士多德的观点，那么当我们思考文学史的概念时，就会陷入一个困境：文学的历史如何可能？我们能够为文学（“可能”的普遍性）写一部历史（“已经”的特殊性）吗？按照亚里士多德的定义，文学的历史就是“可能”的“已经”，或者说“未来”（因为“可能”的永远“可能”）的“过去”。我们如何写未来的历史，如何跨越这个鸿沟？① 更准确地说，文学的历史甚至不是未来的历史，是非历史的历史，因为具备普遍性的文学是超时间的。德里达在给胡塞尔的《几何学起源》的导言中论述过相似的困境。他认为，对于作为普遍性范本的几何学来说，历史只能是伪历史，因为它在发端时已经具备无需在时间中演化的完整目的。一边是共时性的、超时间的体系，一边是历时性的经验，只有说明功能却没有自身统一性的经验，“纯粹的历时性和纯粹的共时性都无法构成历史”②。

症结在于，形而上学对普遍性的理解是错的，普遍性不可能超越时间，只能发生在时间之中。德里达在讨论艺术史时指出，我们理解艺术的普遍性时不假思索地默认，“艺术——这个词、这个概念、这个东西——有一种统一性，而且有一个原初的意义，一个本源，一个唯一的、赤裸的真理，只需通过历史把它呈现出来就行了”③。这样一种假定只能让历史成为非历史，因为需要呈现的东西一开始就已在场，时间纯属多余。

在德里达看来，文学的价值并非在于，它“其实”具备与哲学同等的普遍性，而在于文学故意凸显的文本性、修辞性和互文性打破了这套总体性话语，动摇了归纳和演绎的逻辑大厦，“文学既在整体之内，又在整体之外，它标明了完全的他者，与整体不兼容的他者”④。如果说文学具备普遍性，这种普遍性的要义正是不断地用特殊性来质疑所谓的“普遍性”。在“埃德蒙·雅贝和书的问题”（Edmond Jabès et la question du livre）一文中，德里达写道，“也许文学仅仅是梦游般地替换了这个问题：‘在上帝之书里，上帝质疑自己，人之书正与上帝之书相对应’”⑤。在他看来，真理

---

① Gaston, “Derrida and the History - of Literature” 328.

② Jacques Derrida, *Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction*, trans. John P. Leavey, Jr. (Lincoln: University of Nebraska Press, 1989) 61.

③ Jacques Derrida, “Parergon,” *The Truth in Painting*,Trans. Geoff Benning ton and Ian McLeod (Chicago: University of Chicago Press,1989) 20.

④ Jacques Derrida, *Dissemination*, trans. Barbara Johnson (London: Athlone, 1981) 54-6.
德里达笔下的“他者”概念不同于后殖民主义和女性主义的他者概念，不是贬义词，不是二元对立结构中被贬低、被边缘化的对象，它更多强调的是他性或者说异质性。

⑤ Derrida, *L'écriture et la différence* 116.

不是某种永恒、绝对、自我肯定的存在，而是包含着矛盾的自我质疑，与此相应，文学也不可能提供形而上学意义上的真理，文学也是一种质疑，人质疑自身，质疑自己对世界的认识，从而在探求中获得一种意义。

这样的质疑不可能在时间之外、在具体的人类情境之外进行，不可能在变化尚未展开之时已经因为某种自足的真理性而提前完成。这样的文学是充满风险的，它以理性的态度直面人的有限性和世界的不确定性，不再虚构出一个永恒的理念世界作为心灵的庇护所。它关心的是在每一个具备特殊性的此时此刻，人应当怎样生活在世界上。从这样的角度看，文学的历史不再是“未来”的“过去”，而是“过去”的“未来”，文学史写作意味着不断挖掘已经流逝的过去对于人类未来的意义，这个过程永远无法完成，永远不能将无数鲜活的特殊性凝定为某种早已预设好的普遍性。德里达的文学概念跨越了文学和哲学之间的传统界限，他所梦想的是一种充分保留特殊性的自由写作，“它既非哲学，也非文学，甚至不被它们任何一方污染，却又仍然保持着……文学和哲学的记忆”[①]。

3.4　因与果：伦理概念的自解构

在亚里士多德设计的知识架构中，伦理学既不属于理论学科，也不属于创造学科，而是一门实践学科。他相信，控制宇宙运行的原则与决定人类行为的规律有根本的不同。宇宙的法则是普遍的、永不变更的，个人的行为却是不可预知的。在《尼各马可伦理学》(*Nicomachean Ethics*)中，亚里士多德强调了自然界的潜能(dúnamis)和伦理领域的德性(aretē)之间的差异。“自然产生的事物首先是潜能，然后才呈现出行为。”[②]也即是说，在自然界里，潜在性先于现实性，潜能是因，行为是果。德性却必须通过培养才能获得，更近似于技艺(technē)[③]。他指出，“没有任何自然属性能够通过习惯加以改变”[④]。例如，视觉和听觉无需借助看和听的行为才能拥有[⑤]。德性却不同，它是习惯所塑造的。在亚里士多德看来，“习惯”(ethos)和“品质”(ēthos)在词形方面的相似印证了它们的伦理联系：“伦理(ēthikē)源于习惯，将‘习惯’一词稍加改变，便

① Derrida, *Acts of Literature* 73.
② Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. Terence Irwin (Indianapolis: Hackett, 1985) 1103a 27-29.
③ Aristotle, *Nicomachean Ethics* 1105a 21-30.
④ Aristotle, *Nicomachean Ethics* 1103a 19-20.
⑤ Aristotle, *Nicomachean Ethics* 1103a 25-31.

得到了它的名称。”[①]

按照通常的理解，作为能产生道德行为的力量，德性属于潜在性，而习惯是一种重复性的行为，属于现实性，潜在性从逻辑上先于现实性，但亚里士多德却把习惯视为德性的源头，这样从功能上它就等价于潜在性，德性反而成了现实性。不仅如此，根据亚里士多德对实践学科的阐释，符合德性的行为的唯一目的就是德性本身。与柏拉图德性源于知识的观点不同，在亚里士多德的框架内，做自己认为符合德性的事并不能保证行为的德性，行为的德性取决于行为者是否已经具备德性[②]。如果德性需要通过符合德性的习惯才能形成，而这种习惯(重复性的行为)却要求德性预先存在，那么德性与习惯究竟谁是因，谁是果？

在《友谊政治学》(*Politiques de l'amitié*)中，德里达以友谊的概念为个案，揭示了亚里士多德伦理学的因果逻辑困局。他在第一章开头引用了一句据称出于亚里士多德的隽语：“朋友啊，世上没有朋友。”[③]德里达发现，它概括了西方两千年来关于友谊的主流话语，其源头便是亚里士多德。世上之所以没有朋友，是因为按照亚里士多德的经典阐释，朋友在友谊的结构中是可有可无的。友谊的对象可以不在场，可以是死者，甚至可以根本不存在。在亚里士多德的概念里，友谊(philía)的核心特征、源头乃至终极目的都是友谊的行为(philein)[④]。友谊首先是一种行为，然后才是一种状态(phileistá)[⑤]。作为一种有意识的理性行为，友谊突出的是爱的主体而不是客体。友谊的状态无法完全容纳友谊的行为，后者从原则上讲先于前者存在，并且永远不会等同于前者。在这个结构中，“爱永远优于被爱，施动优于被动，行为优于可能，本质优于偶然，知识优于无知”[⑥]。亚里士多德的阐释与他推崇现实性、贬低潜在性的倾向一致，它不仅构成了西方友谊概念的“前理解”[⑦]，也代表了形而上学价值观的典型等级秩序。

然而，友谊的行为真能先于友谊的状态而存在吗？德里达对“啊，朋友，世上没

---

① Aristotle, *Nicomachean Ethics* 1103a 17–19.

② John W. P. Phillips, “Loving Love or Ethics as Natural Philosophy in Jacques Derrida's Politiques de l'amitié,” *Angelaki*, 2007 (12.3): 159.

③ 原文“O philoi, oudeis philos”出自犬儒派学者第欧根尼的《名哲传》(*Lives of Eminent Philosophers*)，德里达此处引用的是法国蒙田随笔《论友爱》中的法文翻译。

④ Phillips, “Loving Love or Ethics as Natural Philosophy”160.

⑤ Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié* (Paris: Galilée, 1994) 25.

⑥ Derrida, *Politiques de l'amitié* 28.

⑦ Derrida, *Politiques de l'amitié* 22.

有朋友”做了一番令人惊异的解读：“我们知道世上没有朋友，可是我请求你们，我的朋友，像朋友一样行事，以让世上有朋友。你们，我的朋友，请做我的朋友。你们已经是我的朋友了，因为我已经如此称呼你们。”① 这样，亚里士多德的悖论既是一种对既成事实的回顾，也是一种对未成愿景的吁求。它的表演性使得友谊溢出了亚里士多德给定的结构。如果我们把这番请求视为友谊的行为，那么把对方称为朋友的做法已经预先承认了友谊状态的存在，从这个意义上说，友谊的状态先于友谊的行为。但是，这并非全然否定了亚里士多德的次序，因为这一状态仍有待于对方或者说友谊行为的确认，在确认之前，友谊的状态仅仅是一种幽灵性的存在。友谊的状态与友谊的行为，何为因，何为果，陷入了一个不可解结。要摆脱这样的困境，就必须修正形而上学的框架，不再将友谊视为一个被理性主体垄断并预先完成的封闭结构，而把它看作一个必须向他者和未来敞开的空间。

3.5　同与异：主体概念的自解构

在《流氓：理性二论》一书中，德里达考察了自柏拉图和亚里士多德以来西方哲学关于主权、自由、民主的主流看法，发现它们都植根于一个以自我(autos)为核心的主体概念，都预设了一个自我同一的主体，一种“自我定位、自我确定、自我决定”的主体，它能自行为自己做出选择，自行投票，自行肯定或否定，以维护自我主体的主权。这样的主体既可以是个人，也可以是政治学意义上的人民或国家②。德里达把这种主体和主权的结合称为“自性”(l'ipseité)，自性强调的是聚合性、同质性，任何与之相冲突的因素，异质的、扩散的、多元的、不确定性的因素，都被视为哲学和政治学的危险成分而遭到排斥和压制③。

然而，建立在同与异二元对立基础上的主体概念随时有解体的危险。德里达指出，这是因为任何具备主权的主体，从个人到民族国家再到上帝，都孕育着一种自我损害、自我否定的力量，但悖论在于，正是这种力量反过来确保了主体的长久存在，因为通过破坏主体自我封闭的惯性，它迫使主体向无条件的未来敞开，让机遇与危险并存。

---

① Derrida, *Politiques de l'amitié* 262.

② Michael Naas, "'One Nation...Indivisible': Jacques Derrida on the Autoimmunity of Democracy and the Sovereignty of God," *Research in Phenomenology*, 36 (2006): 19.

③ Jacques Derrida, *Rogues: Two Essays on Reason*, trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas (Stanford: Stanford UP, 2005) 11-5.

德里达借用生物学术语“自免疫性”(l'autoimmunité)来为这种力量命名[①]。

民主是讨论主体问题的一个理想角度。民主制度下的自由首先意味着一种权力(kratos),意味着政治个体和群体的“我能”[②]。权力的主体被定义为一个独立的、完整的、不可分的自我。然而,民主的主体却并非自我同一的,而是具有自我否定的趋势。正如亚里士多德所提示的那样,民主之“民”(dèmos)不可能同时行使统治的权力,而必须按照设计的方案分成多个部分轮流执政。由于权力的定期转移是民主的基本特征,政治实践中的“民”永远不会是一个整体,它的特征不是同,而是异。不仅如此,在民主制度下,永远存在一种风险,那就是通过最民主的选举程序,“民”的某部分在合法上台后,有意或无意地彻底终结民主。罗马共和国的沦亡、拿破仑帝国的兴起都印证了这一点。民主的另一个危机在于,如果它真是为了捍卫社会每个主体的权利,那就应当竭力尊重主体之间的差异,而一人一票和少数服从多数的原则正好抹平了每个主体在才能、德性等方面的不同,从而以某种面目模糊的、抽象的主体概念掩盖了一个个具体的主体。

亚里士多德在《政治学》(*Politics*)中讨论过民主的结构性、历时性风险。民主制度基于数字的平等摧毁了基于价值的平等,容易让政治日益技术化、庸俗化,让维系社会运转的一些必要的区分崩溃,从而陷入混乱[③]。他还指出,区分民主的优点和缺点,区分自由和放纵,区分理性的民主(democracy)和煽动性的民主(demagogy),殊非易事。但在德里达看来,民主自我否定的自免疫倾向并非是纯然负面的,自免疫总是同时包含了威胁和机会,它指明了事物内部异质因素不可消解的存在。就民主而言,它既是一种具体的政体(与君主制、寡头制等相对),同时又超越这些具体分类,在一定意义上成为政治的边界。一旦我们错误地认为,某种制度就是民主本身,这个所谓的“民主”就失去了向未来敞开、向他者敞开的包容性,就可能异化为民主的对立面。更根本性的问题在于,形而上学错误地将主体建立在自我同一性(l'auto-identité)的基础上。这样做的后果就是,为了主体的“纯洁性”而拒绝尊重他者的存在和意义,让西方的现象学和本体论成了“理性和光明的独白”,成了“暴力

---

① Derrida, *Rogues* xiv.

自免疫性(l'autoimmunité)是来自生物学和医学领域的一个术语,指机体对自身抗原发生免疫反应而导致自身组织损害,即机体的免疫性把自身作为了抵抗的对象。但在德里达的政治理论中,自免疫性并非是全然负面的力量。

② Derrida, *Rogues* 22-3.

③ Aristotle, *Politics* 1289a-1292a.

的哲学”。通过它们的作用，整个哲学传统都站到了“同一性的高压和专制”的立场上，在“理论的客观性”和“技术—政治的占有权”之间建立了同谋关系[①]。

3.6　结语　德里达的自解构

德里达相信，自解构是宇宙的普遍法则。如果我们用自解构的眼光来审视德里达与亚里士多德的对话，我们就会发现一系列有趣的问题。如果德里达是将隐藏的亚里士多德指给我们看，那么这是否因为所谓的“隐”已经是一种“显”，只是形而上学的视线触及不到而已？如果德里达需要进入亚里士多德的文本来反对亚里士多德，他究竟在这些文本之内，还是之外？德里达眼中的亚里士多德是他一人的特殊解读，还是任何遵循相同策略的读者都会抵达的普遍阐释？是因为亚里士多德的自解构孕育了德里达这样的反叛，还是因为德里达的反叛，亚里士多德的著作才会呈现自解构的特征？德里达笔下的亚里士多德和阐释史中的许多个亚里士多德是同一个主体的不同侧面，还是多个主体共享亚里士多德这个原本空洞的名字？无论答案如何，至少有一点是肯定的，那就是德里达丰富了我们对亚里士多德的理解。

① Derrida, *L'écriture et la différence* 136.

第4章

上帝、圣经与阅读的寓言：德里达与奥古斯丁

在确立基督教正统神学的奥古斯丁与质疑一切制度化宗教的德里达之间，存在怎样错综复杂的关系？德里达与本宁顿合著的《环告录》(*Circonfession*，英译*Circumfession*)提供了重要的线索。这个不可翻译的标题隐藏了德里达对奥古斯丁的矛盾心态。首先，它影射了奥古斯丁的《忏悔录》(*Confessiones*，英译 *Confessions*)，暗示了两者的某种亲缘关系。Confessiones 译成“忏悔”并不准确，遗漏了它的另一层意思，就是“见证”[①]。奥古斯丁通过叙述自己的过犯和皈依经历，也是在用生命见证上帝感化人心的奇迹。德里达虽然不信宗教，但“在[他]的生活中，上帝仍然以其他名称存在”[②]。其次，circum 这个拉丁前缀(意为“环绕”)也有多重作用。它是circumcision(“割礼”)这个词的前半部分，德里达书中的童年记忆是围绕割礼所代表的犹太文化展开的，用 circumfession 取代 confession，体现了他自己身上犹太文化和基督教文化的分裂与冲突。我们甚至还可以据此推测，circumfession 也表达了德里达(至少在潜意识层面)“绕过”(circumvent)或者摆脱奥古斯丁这份沉重遗产的渴望。事实上，这也是他在这部著作中所尝试做的。如果说奥古斯丁竭力构建的是一个宏大庄严的神学整体，那么德里达《环告录》的写作方式正是在拆解这种总体性。他和本宁顿的协议是，本宁顿以评论者的身份撰写关于德里达作品和本人的“学术”文本，德里达自己撰写的“自传”文本则附在下方，以此动摇前者“神学式”知识系

① 两层意思合起来，似乎可以译成《告白录》。

② Jacques Derrida and Geoffrey Bennington, *Circumfession*, trans. Geoffrey Bennington and Jacques Derrida (Chicago: U of Chicago P, 1993) 154-5.

统的“稳定性”①。

德里达与奥古斯丁表面的相似性在书中已有充分体现。两人都出生于北非的阿尔及利亚；两人的母亲都在远离故土的地中海彼岸亡故；两人都为母亲之死痛哭；两人的母亲也都曾因担心儿子远离上帝而痛哭。但两人更深层的相似则贯穿于他们的全部作品。不仅奥古斯丁系统提出的阐释理论有诸多可与解构主义相互印证之处，他对上帝和圣经本身的论述如果解读为阅读的寓言，也会从令人惊异的新角度澄清德里达的一些貌似极端的观点。当然，身为虔敬的基督徒，奥古斯丁最终为自己设定了符合教义的意义游戏边界，但德里达不愿设定边界的做法其实也是一种边界，它和奥古斯丁的策略一样，人为地划出了阐释的禁区。因此，在这个更高层面上，两人仍是德里达所说的“同胞”关系。

4.1　预表论与意义的预定

奥古斯丁在《忏悔录》中有意遵循了预表论(typology)的写法，从而让自己的个人经历获得了普遍历史的意义。预表论是早期基督徒中盛行的解经方式，它用新约的神学体系来重新阐释旧约，将旧约中的记述视为新约事件的象征和预示，使得旧约摆脱了犹太权威传统的束缚，成为与基督教教义一致的“合法”经典。这种方式可以抑制圣经中彼此矛盾的局部解读，将新旧约中的众多意象串成链条，避免意义的偏离与发散，确保核心教义的安全。奥古斯丁在此基础上更进一步，他不仅用新约解释旧约，而且在个人经历的记述中大量穿插了圣经的文句和意象，这样他生活中的事件就在某种意义上变成了神学事件。

一个有代表性的例子是无花果。在《忏悔录》第十章，奥古斯丁描绘自己痛哭的情景：“我扑倒在某棵无花果树下，我不知道为什么。”② 有学者对这里隐藏的预表结构做过分析。他指出，奥古斯丁的无花果树背后是新约的无花果树，耶稣曾对门徒说，要确定末世的时间就看无花果树；新约的无花果树背后是旧约的无花果树，先知弥迦曾预言，犹太人获救时，每个人都会坐在无花果树下③。不仅如此，在《忏悔录》内

① Derrida and Bennington, *Circumfession* 30.
② Saint Augustine, *The Confessions*, trans. Rex Wamer (New York: New American Library, 1963) 8: 12.
③ John Freccero, “The Fig Tree and the Laurel,” *Diacritics*, 5.1 (1975): 35-6.

部，这棵无花果树还指向第二章他犯下悖逆之罪时的那棵梨树[①]。通过这样的呼应，奥古斯丁让自己生命内部的事件也具有了预表特征，并把自己的皈依纳入了整个人类的救赎进程。

德里达在《环告录》中同样借用了预表论的方法，只不过充当预表的不是圣经事件或意象，而是奥古斯丁本人和他的《忏悔录》。与奥古斯丁随处引用圣经相似，德里达也在书中不断嵌入《忏悔录》的拉丁文本。他刻意突出自己与奥古斯丁相仿的经历，更强化了这样的印象：昨日的奥古斯丁便是今日的德里达。

奥古斯丁和德里达通过预表论的策略引导我们沿着特定的方向去理解他们的作品。作为读者，即使没有他们的这种引导，我们仍会将一种祛除了宗教含义的预表作为阅读的基本模式。批判者对德里达文本无定解的论点多有微词，即使我们不去论证文本是否有定解，细加分析我们也可发现，一般意义上的“定解”其实是预表阅读模式导致的一个幻觉。

预表模式意味着在具体的阅读行为展开之先，我们已经按照自己的需要(尤其是印证自己既有观点的心理需要)预定了本该在阅读终点才呈现的意义。以圣经为例，一旦我们确定了将献祭羔羊视为耶稣钉十字架的预表，旧约中的相关事件(特别是亚伯拉罕献祭以撒)就被封杀了其他的解读方向，因为我们已经先入为主地认定了它的意义。《环告录》中的核心事件割礼也是如此。它原本是许多古代民族中间流行的一种仪式，用于成人礼、婚礼或者祈祷丰收，但在《创世记》它却成了以色列人与上帝订约的标记[②]。从此，它便获得了精神性的内涵，新约时代基督徒是否应该遵循犹太律法的争辩其实是它的延续——可以概括为“肉身割礼”与“精神割礼”之争，其思维框架早已存在[③]。

形形色色的批评流派都是按照自己的理论事先设计了关注和忽略的因素，在阅读时倾向于选择性失明[④]。即使没有明显信念的读者，也会在既有思维模式和人生经验

---

① Jill Robbins, “Circumcising Confession: Derrida, Autobiography, Judaism,” *Diacritics*, 25.4 (1995): 25.

② Claus Westermann, *Genesis1-11: A Commentary*, trans. John J . Scullion (Minneapolis: Augsburg, 1984) 251-67.

③ 公元 1 世纪，以雅各为领袖的耶路撒冷教会坚持“肉身割礼”，以保罗为代表的另一派主张“精神割礼”，最后保罗占了上风，使得基督教从犹太人的地区性宗教发展成世界性宗教。

④ 例如，新批评派出于对“情感谬误”(affective fallacy)和“意图谬误”(intentional fallacy)的否定，阅读时有意排斥作品的历史因素和读者反应，精神分析学派则常以夸张和扭曲的方式从作品中挖掘性本能的内容或者自我—本我—他我的结构。

的影响下，不知不觉走向与起点相仿的终点。换言之，我们所谓的意义往往是“读入”的，而不是“读出”的，只有极其警觉的读者才能在相当程度上避免这种循环论证式的阅读。我们希望阅读能够反复印证那个终极预表——我们自己的观念体系，一旦这个预表受到威胁，我们就容易放弃阅读。

然而，预表论是一把双刃剑，它在预定意义的同时，也暗示了意义的开放性。首先，预表的应验往往事后才能知晓，并且可以不断有新的应验，因此指向无穷远的未来；而一个预表本身也可能是更早预表的应验，因此也指向无穷远的过去，这使得意义在时间上不断延宕。其次，同一个事件可以理解为不同的预表或者不同预表的应验，这意味着意义在空间上也不断分散[①]。而延宕和分散恰恰是解构主义世界观的核心力量——延异——的运作方式。

4.2　忏悔体与阅读的双重性

任何自传体作品都有两个视角——当时的经历者和事后的叙述者，在忏悔体作品中，这种区分更具有“今是昨非”的伦理意义，奥古斯丁的《忏悔录》尤其如此[②]。过去的经历者是归向基督之前的罪人，现在的叙述者是已经获得新知和新生的圣徒。前者的视角是有局限的，完全不理解上帝恩典的作用方式，其理解是片面的。后者虽不能像上帝那样全知全能，但至少获得了神的部分启示，其理解是倾向于全面的。德里达的《环告录》颠倒了这个等级结构，书中本宁顿所代表的总体性、神学式的叙述不断地被作为经历者的德里达质疑。尽管如此，双视角的模式没有变。

如果我们把经历本身视为文本，那么奥古斯丁和德里达对个人经历的阐释就可理解为阅读行为，书中的双视角就体现了阅读的双重性。在任何阅读过程中，读者其实都分裂成了两个人。一个人“浸入式”地阅读，犹如忏悔体中的经历者，在每个时刻都根据已阅读的内容做出当下的判断；另一个人“超脱式”地阅读，仿佛忏悔体中的叙述者，希望不受局部的限制，不断悬搁判断，等待阅读完成，再做“总体性”的评价。用结构主义的术语说，前者是“历时性”的，后者是“共时性”的。

追求定解的阅读方式实质上是把阅读的“历时性”一面贬为“暂时”的因素，而

---

① Jacques Derrida, “Différance,” *Margins of Philosophy*,Trans. Alan Bass (Chicago: U of Chicago P, 1982) 9.

② Robbins, “Circumcising Confession” 26.

把“共时性”一面奉为“永恒”的化身，幻想着读者能在某个时刻一劳永逸地终止阅读过程，赢得终极意义的圣杯。然而，这只是一厢情愿，只要阅读者还在，阅读就无法终止，对于下一次阅读而言，上一次阅读的“共时性”结论只是又一个“历时性”瞬间的印象而已。事实上，在阅读过程中，我们永远不知道下一时刻涌来的新信息会如何改变我们刚刚形成的理解；即使一次阅读已经完成，我们也无法猜测以后的人生经历会怎样影响我们此时抵达的意义。

奥古斯丁的叙述也揭示了获得真知的感觉往往具有欺骗性，“觉今是而昨非”的经历会在人生中一再重复。即使他知道自己的宗教之旅起点是悖逆(perversion)，终点是皈依(conversion)，在每一个顿悟的时刻，他也难以判断自己究竟获得了真知，还是再次受骗，继续受困在躲避(aversion)、趋近(adversion)、后退(reversion)和内外颠倒(eversion)的迷误状态中[①]。这暗示我们，皈依后的叙述者仍是不可靠的，因为他的优越感只是一种未经验证的建构。与此类似，宣称提供真理的“共时性”意义也只是阅读之旅的一个驿站。

德里达对“共时性”阅读模式批判甚多。在“共时性”的支持者看来，“只有将作品转化成由相互关系组成的同时性(la simultanéité)网络，这样的阅读才是唯一完整的阅读：只有那时令人惊讶的东西才浮现出来”。德里达反驳说，同时性不可能造成惊讶的效果，惊讶只能产生在同时性与非同时性的对话之中[②]。这里的“同时性”与“共时性”密切相关，惊讶意味着与期待的背离，它只能在时间中展开。就阅读而言，它只能产生于新涌入的内容与我们的前理解或者临时理解之间的差异中。既然文本是以历时性的方式次第进入我们的意识，作品内容就不可能完全以空间图景的方式呈现在读者面前。

阅读的双重性是不可逃脱的。“历时性”代表了阅读的现实，没有“历时性”，“共时性”只是一具躯壳；“共时性”代表了阅读的理想，它保证了意义的相对稳定和文本的相对可解，满足了我们的认知和心理需要。

4.3 关系神学与内置的读者

奥古斯丁《忏悔录》的另一个特点是，虽然他不断地用个人经历来揭示上帝的奇

① Robbins, “Circumcising Confession” 26.
② Derrida, *L'écriture et la différence* 41.

妙，但他又坚信，自己与上帝的关系是一种根植于内心深处的私人关系，因而无法用任何公共语言充分地表达出来。外显的语言永远不能与这种宗教体验的内在性和私密性相适应，但为了宣扬上帝的大能，他又不能保持沉默。最后他只能采取一种既“显明”又“隐藏”的言说方式。这样一种私人化的忏悔神学不诉诸客观的论证，也不试图呈现出终极意义，而主要体现为两层关系：一是信仰者通过忏悔，用亲身经历见证上帝的存在，彰显个人与神的关系；二是信仰者通过分享自己的见证，融入整个信仰的传统和共同体[①]。因此，我们可以把它称为“关系神学”。在这样的框架下，上帝的意义不是以超验、独立的面貌出现，而是在关系之网中通过双方和多方的合作创造出来的。

如果我们把这种理解上帝的方式视为阅读行为，那么上帝的意义就如同文本的意义，其实是两重的。一重是超验的、独立的意义，这种意义是必要的预设，因为它满足了人类的心理需要，但无论它是否“真正”存在，我们都无法最终把握它，最多只能声称受到了它的“启示”。另一重是经验的、关系中的意义，它产生于读者和文本的亲密接触中，也产生于读者和整个“阐释共同体”的互动中[②]。这意味着，在现实的层面，读者永远是“内置”于意义的生产过程中的，那种从意义外部将意义完全据为己有的愿望只能是幻想。就如同现代物理学的测不准原理所揭示的，测量行为和测量者已经是被测量系统的一部分。追求文本定解就像揪着自己的头发试图离开地球一样。

德里达的《环告录》处处体现了这种关系思维。Circumfession 这个题目本身就是一个谜题，读者可以认为它是一个无聊的杜撰词，也可以认为它别有深意，但没一种解读能穷竭它的意义，因为我们无法穷竭读者与这个词、读者与整个阐释共同体的关系。更重要的是，我们读出的意义不仅与这个词有关，也与我们自己有关。同样，作为奥古斯丁的读者，德里达也是内置于他的阐释中的，没有解构主义的思维方式，他就不会以这种奇特方式处理奥古斯丁的《忏悔录》，但他的阐释也毫无疑问受到了整个阐释传统的影响。

从“内置读者”的角度，我们可以对解构主义误读理论做出另一种解释。德里达

---

① Simth, “Confessional Theology” 227.

② Stanley Eugene Fish, *Is There a Text in This Class?: The Authority of Interpretive Communities* (Cambridge: Harvard UP, 1980) 14.

但费希的“阐释共同体”强调这个共同体应当共享一套特定的阐释策略，从而危险地引入了阐释权力等因素，笔者这里只是借用他的说法来指称所有读者的集合体，与读者的阐释倾向没有任何关系。

本人主要是从语言的性质来论述的，用“踪迹”“补替”(le supplément)和“互文性”(l'intertextualité)等术语来说明文本的不确定性。“内置读者”意味着在每次新的阅读中，读者、文本和阐释共同体都会构成一个新系统，因而会生产出新的意义，但它永远不是文本的“本来”意义，因为仅有文本不会产生意义，也没有任何系统是具备上帝权威的“理想”系统。“只有当书写的内容作为表意符号死亡时，它才作为语言诞生。”[①] 因为它终于向读者敞开，进入意义生产的环节。

4.4 圣经的难度与阅读的伦理

德里达在《环告录》中凸显的是奥古斯丁感性的一面，奥古斯丁理性的一面主要体现于《论三位一体》《上帝之城》和《论基督教教义》等著述中。其中《论基督教教义》与本章的主题关系最为密切。奥古斯丁在此书中系统地提出了他的阅读理论和解经方法，但特别令人惊异的是，他对圣经的难度做了一番伦理辩护。

按照通常的逻辑，如果上帝希望人们通过阅读圣经来理解和接近祂，就应该让这本书通俗易懂才对。但在奥古斯丁看来，圣经之所以如此隐晦，是为了避免信徒犯下拜偶像和僭越的大罪。上帝是至高的存在，不会直接向我们显明，只能通过符号(宇宙万物和语言文字)来传递祂的信息。但在追寻上帝的过程中，人最容易犯的错就是把某个符号(如摩西时代的金牛犊)视为上帝的化身，加以膜拜。然而，最危险的偶像不是这类可见之物，而是我们现有的对上帝的理解[②]。人的自恋倾向会把这种理解本身(其实也是把自己的智力和灵性)树为偶像，如此就同时犯了拜偶像和僭越的大罪。圣经深奥难测，是在提醒我们，无论如何努力，人的智慧永远低于神的智慧，神的真理永远不可能被人全部掌握。奥古斯丁的第二条理由是爱(caritas)。爱是需要时间的，爱上帝更是一个无止境的过程。我们通常不会珍惜过于迅速得到的东西[③]，基督徒的生活总是面临着提前封闭的危险，因为他们总是相信期待的终点已经达到。隐晦确保了“学习圣经是一个过程，而不是透彻领悟的一个瞬间”[④]。爱要求忘我，“追踪圣经

① Derrida, *L'écriture et la différence* 23.

② Jeffrey McCurry, "Towards a Poetics of Theological Creativity: Rowan Williams Reads Augustine's De Doctrina After Derrida," *Modern Theology*, 23.3 (2007): 427.

③ Saint Augustine, *On Christian Doctrine*, trans. D. W. Robertson (New York: Liberal Arts Press, 1958) 2.6.8.

④ Rowan Williams, "Language, Reality, and Desire in Augustine's De Doctrina," *Journal of Literature and Theology*, 3.2 (1989): 142.

符号的复杂联系，永无休止地破解上帝含混的启示因此是一种道德行为”[①]。这种无尽的追寻也符合基督徒在世上的状态。根据正统神学，基督徒在地上的生活只是一个过渡，只是为进入天国所做的准备。圣经的难解使得信徒无法在此生的某个时刻就找到精神的终点，从而因为满足而停滞不前。

如果我们把圣经替换成德里达所说的“文本”，而把上帝替换成“意义”，那么上述解释也阐明了解构主义的阅读伦理。正如上帝不会直接向我们现身，与文本完美对应的“意义”也不会在场。“只有在它所推迟的在场之物的基础上，符号才可能存在，而且它会向着这个在场之物靠近，并试图重新据为己有。”[②]这个所谓的“在场”就是预设的“意义”。德里达所批判的西方形而上学传统总是希望终止这个永无终点的进程，从而让“意义”安顿下来，并凝固成真理。但与满足于圣经的某种阐释相仿，这也是拜偶像和僭越的行为，或者是他所称的“理性的独白”“光的孤独”[③]“令人窒息的自以为是”[④]。与此相反，拒绝将预设的意义强加于文本，做一位高度警觉的读者，耐心细致地与文本进行交流，与基督徒反复阅读圣经、不断更新自己的理解相似，也是一种爱的行为，或者用解构主义的语汇说，这是一种把他者真正当作他者的“客道”(l'hospitalité)。解构主义不仅强调误读，而且强调重读，因为文本的他性(l'alterité)意味着我们永远不能穷竭其意义。同时，不断变化的现实和不断涌现的新问题也迫使我们一再回到古人的著作中寻找灵感。从这个角度看，解构主义者的一生同样是没有终点的朝圣之旅。

4.5　意义之锚与文本之网

正统的基督教教义认为，堕落之后(postlapsarian)的人类已经基本丧失与上帝直接交流的可能[⑤]，“活的语言”不复存在，人只能借助死的文字符号揣测上帝的意旨。除了极少数人能直接获得上帝的特殊启示外，我们不可能越过人与上帝之间的这道鸿沟。奥古斯丁在这个问题上走得更远，他充分认识到了人类语言的局限。例如，语言

---

① Williams, “Language, Reality, and Desire” 143.
② Derrida, “Différance” 9.
③ Derrida, *L'écriture et la différence* 136.
④ Derrida, *The Gift of Death* 86.
⑤ 在基督教神学中，“堕落”(fall)特指人类先祖亚当和夏娃违法上帝的命令，偷吃善恶知识树上的果子，被逐出伊甸园的事件。从奥古斯丁开始，这一事件也被阐释为人类原罪的源头。

甚至表达不了上帝不可描述的性质："如果我所说的东西不可描述，它就不能说出来。因此，我们不可说上帝不可描述，当我们这么说时就已经在描述了。矛盾的表达就产生了，因为如果不能说出来的东西才可称为不可描述，那么能被称为不可描述的东西就并非不可描述了。"① 语言的根基是脆弱的，甚至圣经的"神圣词语"都不能摆脱人类语言的先天缺陷："我们只准备从人的角度考虑和讨论这类符号，因为即使是上帝赐予的、盛放于圣经中的符号也仍属这一类，毕竟它们是人写下来才呈现给我们的。"② 因此，语言意味着流放，意味着远离上帝。

但这样的认识并未让奥古斯丁陷入悲观，他仍然深信上帝的道成肉身确保了圣经文字的最终归宿③。虽然圣经只是我们理解道的工具，并不具备道的完满，但它毕竟提供了一条重回上帝身边的路。奥古斯丁认为，由于语言的局限，要达到这样的目的，就必须遵循严格的解经方法，用意义之锚固定随意漂荡的语言之舟。

圣经中隐晦、歧义、字面矛盾之处甚多，奥古斯丁认为，阐释的根本原则是用上帝的核心诫命——爱上帝、爱邻居——来验证和统摄所有的解读，任何与此相冲突的理解都应抛弃④。在此总原则之下，他又设计了许多具体的阅读方法，例如，查阅逐词对应的译本⑤，考察前后文⑥，对比语境相似文字却更明晰的段落⑦，利用其他领域的知识⑧，等等。概括起来，奥古斯丁的解经方法就是依靠语境：圣经的内部语境、基督教的信仰语境和人类文化的语境，其中信仰语境是核心，因为"圣经所教，爱而已"⑨。虽然圣经的文字本身并不能确保意义的传达，但圣经背后的上帝和人类文化的整体却为它提供了担保。

从德里达的立场看，奥古斯丁的方案显然是不彻底的，语境只是将文本的牢狱放大而已，并未将其从预设的意义中解放出来。既然奥古斯丁意识到了语言的局限，何不将这种局限视为语言的优点？没有意义难道不意味着无穷的意义？与奥古斯丁不

---

① Augustine, *On Christian Doctrine* 1. 6. 6.
② Augustine, *On Christian Doctrine* 2. 2. 3.
③ "道成肉身"的概念源于《新约·约翰福音》，"道"的原文就是 Logos(逻各斯)，因此它既可以指上帝之言，也可以指上帝所蕴含的宇宙法则，两者都化为了圣子耶稣的肉身，所以圣经上说，耶稣就是"道路、真理、生命"。
④ Augustine, *On Christian Doctrine* 1.36.40.
⑤ Augustine, *On Christian Doctrine* 2.13.19.
⑥ Augustine, *On Christian Doctrine* 3.2.2, 3.3.6.
⑦ Augustine, *On Christian Doctrine* 2.6.8.
⑧ Augustine, *On Christian Doctrine* 2.16.28.
⑨ Augustine, *On Christian Doctrine* 3.10.15.

同，德里达眼中的文本都是互文文本："……一篇'文本'不再是一个已经完成的写作集合，不是一本书所包含的或书页空白之间存在的内容，它是一种差异作用下的网状结构，是由各种踪迹编成的织物，这织物不停地指向其边界之外的东西，指向其他由于差异作用而形成的踪迹。"① 边界消失了，文本成了宇宙，确定性的缺席换来了意义的无穷游戏空间。按照德里达的标准，奥古斯丁表现出的是卢梭式的、否定的、忏悔的心态，而他自己推崇的则是尼采式的、肯定的、狂欢的心态②。

然而，德里达真的更激进吗？如果奥古斯丁被基督教的教义束缚，德里达同样也被解构主义的信念束缚。互文虽无边界，在实际阐释中，他其实仍然受制于三大语境：作品的内部语境、解构主义的理论体系（至少可称为阅读倾向）和人类文化的语境。

4.6　上帝创世的悖论与作者/作品的关系

无中生有的创世论（creatio ex nihilo）是基督教神学的正统教义，也是犹太宇宙观与古希腊宇宙观根本不同的地方③。奥古斯丁在《忏悔录》中已经意识到这条教义隐含的悖论。他是从空间和时间的角度来分析上帝创世的。奥古斯丁的逻辑是，既然上帝创造了天地，天地又代表了空间的全部物质现实，那么空间和空间的逻辑本身也是上帝所造。这样一来，在创世之前，上帝既不可能在空间（尚未形成）内，也不可能在空间外（"外"也是空间逻辑）④。时间问题与此类似。创世论的教义规定，时间是上帝所造，自然的推论便是在上帝创造时间之前不可能有时间。如果创世之前没有时间，那么上帝创造时间便不是按照时间的逻辑，与时间的关系也不是时间关系。这意味着上帝不可能"先于"时间，因为"先于"是时间关系。按照奥古斯丁的矛盾说法，"[上帝]并非在时间中先于时间"⑤。如果上帝既不在空间之外，也不在时间之前，那么祂在哪里？奥古斯丁没有直接回答，但我们至少可以说，上帝与时间和空间同在，因为

---

① Jacques Derrida, "Living on: Borderlines," *Deconstruction and Criticism*, eds. Bloom et al (New York: Seabury, 1979) 83.

② Derrida, *L'écriture et la différence* 427

③ 古希腊宇宙观的重心不是讨论宇宙如何从无到有，而是探询宇宙的基本构件或者建立和维持宇宙秩序的力量。从混沌（chaos）到有序（古希腊语"宇宙"一词 cosmos 就是"美"的意思）是宇宙演变的基本方向。"水"（泰勒斯）、"火"（赫拉克利特）、"空气"（阿那克西米尼）、"土"（齐诺弗尼斯）、"太一"（巴门尼德）和"原子"（德谟克利特）是古希腊哲学家提出的宇宙的基本构件，赫拉克利特的厄利斯/厄洛斯（Eris/Eros）二元模型、恩培多克勒的四元素模型和德谟克利特的原子/虚空模型则是他们解释宇宙运动变化的尝试。

④ Augustine, *The Confessions* 11.5.7.

⑤ Augustine, *The Confessions* 11.8.15.

祂无时无处不在，这种在不是“内含”的关系，而是“伴随”的关系。

与此相关的一个问题是，作为造物主的上帝与被造之物(包括时间和空间)是什么关系？是否存在一个时刻，只有造物主，没有被造之物？奥古斯丁在《上帝之城》中给出了肯定的答复，但他并不自信[①]。因为它与上文的时间分析相冲突。上帝不可能“先于”时间存在，因为“先于”已经掉进了时间的逻辑，所以如果上帝创世是无中生有，祂就不可能独自先于时间存在，而只能与被造之物同在。这样，从某种意义上说，上帝若要保持无中生有的能力，也要“依赖于”被造之物。不仅如此，由于因果关系也要在时间中运行，作为造物主的上帝不能是被造之物的因，被造之物也不能是上帝的果，因此也获得了相对于造物主的某种“独立”[②]。创世的上帝虽是被造之物的主人，被造之物却不是祂的奴仆。被造之物一方面自由地存在，另一方面仍要向造物主这一绝对的、不可把握的他者敞开，因为没有两者的联系，被造之物便不能存在。这样的“自由”似乎令人惊讶，但正如奥古斯丁所说，善与恶的意志“只有在无中生有的世界中才能存在”[③]，因为只有摆脱因果决定论的锁链，才能有真正的自由、责任和伦理。

上帝与被造之物的这种关系显然可以投射为作者与作品的关系。在一些西方语言中，创世与创作恰好是同一个词，因为它们都是“创造”[④]。德里达在论及创造时说，无论我们是否保留其神学色彩，任何创造的概念都会让“任何不是纯粹的创造”(如通过技术实现的变形和重组)“与之相伴的所有社会经济、制度和科技条件”及“所谓创造的支撑结构”成为第二位的、边缘性的因素。不仅如此，创造还“不能有既定的程序”，“不可能事后复现”；“似乎无中生有涌现的、自然的、天才的东西……应当将这样的创造从任何程序中分离出来”，因为创造意味着“断裂、不可预见、惊奇、侵入、变异”，意味着“未来以最不可驯服的方式到临”[⑤]。德里达笔下的创造与奥古斯丁书中的创世具有相似的特征。即使在讨论文学创作时，德里达呈现给我们的也是无中生有的图景。他说，艺术的宇宙“只表达万物之外的过剩，或者说万物得以在语

① Saint Augustine, *The City of God*, trans. Marcus Dods (New York, NY: Random House, 1993) 12.15.
② Mark Cauchi, “Deconstruction and Creation: An Augustinian Deconstruction of Derrida,” *International Journal for Philosophy of Religion*, 66.1 (2009): 26.
③ Augustine, *The City of God* 14.11.
④ 例如，拉丁语的 creatio、英语的 creation 和法语的 création。
⑤ Jacques Derrida, *Negotiations: Interventions and interviews, 1971–2001*, ed. and trans. Elizabeth G. Rottenberg (Stanford: Stanford UP, 2002) 60.

言中呈现和创造出来的本质上的无……只有纯粹的不在，不是此物或彼物的不在，而是无物存在却又蕴含万物的不在，能够激发灵感，或者说能够产生作用，并促使人去创造”[①]。在这里，作者扮演的角色显然类似上帝，虽然与上帝不同的是，作者面前已经有一个创造出来的物质世界和人类的文化传统，但德里达暗示我们，创造的真正源头不是这些，而是世界的源头——无。只有接通了这个源头，作者才能创造出突破传统的东西。在德里达看来，只有当创造的最终动因是“无”时，文学创作的无穷丰富性才能获得圆满的解释。从经验的角度看，“无”涉及作家在创作过程中、读者在阅读过程中时常感受到的那种远离人类具体经验、超越任何有形形体、难以用任何语言把握的领域。德拉克洛瓦、巴尔扎克、福楼拜、瓦雷里、普鲁斯特、艾略特、伍尔芙等人[②]虽然气质、艺术观念迥异，却都意识到了艺术从某种意义上说就是通过有形的手段来伪装“无”，“无”才是他们作品的真正主题。

确立了作者与上帝的这层关系，奥古斯丁的悖论就成了作者与作品关系的悖论。作者创造了作品，因而是作品的主人，对作品这个宇宙而言，如同无处不在的上帝一样，作者也无处不在，所以我们不能说作者死了，作为创造者的作者永远与作品同在。但是，正如被造之物拥有相对于上帝的自由，作品也拥有相对于作者的自由[③]，作品不是作者的奴仆，它也有类似于人的自由意志——体现为语言本身的自由(踪迹的自由、互文的自由)。从这个意义上说，作品既依附于作者，也是独立的。同时，作品虽然是作者所造，对于作品而言，作者仍像上帝一样，是绝对的、不可把握的他者，因为没有任何一部作品可以穷尽作者。作品和阅读作品的读者，就如同宇宙和阅读宇宙的人，永远不可能完全抵达作者和上帝。即使读者可以求助于“作者本人”，此“作者”也非彼“作者”(创造者)。更奇特的是，正如上帝虽与宇宙同在，却不在宇宙之中，否则就受制于空间逻辑，从而失去造物主的地位；作者虽与作品同在，却不在作品中，读者可以感觉到作者幽灵般的存在，但却永远不能停下来说：瞧，作者在那儿！

4.7　结语　剧本与表演

德里达与奥古斯丁的关系极其复杂，本章所涉及的只是冰山一角。在学界内外，

---

① Derrida, *L'écriture et la différence* 17.
② Derrida, *L'écriture et la différence* 11.
③ 注意：本段中的作者不是指作为人的作者，而是作为创造者的作者。

德里达常被贴上激进的反传统主义者的标签。事实上，他一生所做的恰好是向我们展示，我们对传统的了解还远远不够，归根结底这是因为文本不可穷竭。两千年的阅读并不能让我们比古人更有资格谈论柏拉图，一千五百年的阐释也不能让我们比奥古斯丁更接近圣经的真理。洛万·威廉斯(Rowan Williams)有个比喻，作品如同剧本，阅读如同表演，每次阅读都是把剧本重新表演一遍，读者不同，导演不同，所以剧本万古常新[①]。

① McCurry, "Towards a Poetics of Theological Creativity" 415.

第5章

朝向上帝的否定之路：德里达与艾克哈特

自解构主义诞生之初，德里达与否定神学(negative theology 或称 apophatic theology)的关系就成为学术界关注的一个重点。apophatic(apo 意为“远离”，phatic 意为“言说”)和 negative 的名称概括了这支神学的特征，就是认为上帝作为至高的存在物，既是人不可知的，也是不可言说的，人描绘上帝的属性只能用否定的形式，不能用肯定的形式[①]。德里达早期关于延异等概念的论述和晚期关于弥赛亚精神等术语的阐释都与否定神学有或明或暗的相似，尤其让人联想起德国 13 世纪否定神学的代表人物艾克哈特(Meister Eckhart)的著作[②]。早期的德里达刻意划清解构主义与否定神学的界限，晚期的德里达则主动在否定神学中为解构主义寻找资源，他与艾克哈特分与合的轨迹可以帮助我们沉潜到否定神学和解构主义的幽微之处，在充满悖论的语言中追踪人类寻找某种无限信仰的心路历程。

5.1 延异与上帝源的异同

1968 年，在法国哲学学会的大会上，解构主义的标志词“延异”诞生了。这个词在德里达理论体系中的地位堪与上帝在神学中的地位相比，如果遵循古典哲学的思

① 否定神学特别突出了人和上帝之间的截然区分和严格界限，任何用正面语汇描绘上帝的做法都是僭越的。例如，我们如果赞美上帝的智慧，其隐含前提就是我们知道神的至高智慧是怎么样的，这不仅是不可能的，也是极其傲慢无礼的。在历史上，否定神学常和神秘主义神学结合在一起，因为当人类语言已经成为认识上帝的阻碍时，人与上帝心灵直接沟通的神秘体验就成了理解上帝的自然途径。

② 艾克哈特(Meister Eckhart)，即 Eckhart von Hochheim O. P.(约 1260—约 1327)，中世纪著名的神秘主义基督徒，晚年因异端思想受审。

维，我们可以近似地把它定义为造成一切差异物和差异的“构成性、生成性、原初性的因果关系”和“分裂和分离的过程”[①]。但这样一种带有浓重形而上学色彩的解释显然无法让德里达满意，他用了许多近似道家悖论和禅宗公案的说法来进一步阐明“延异”的内涵，“它不再是一个概念，概念性、一切概念的系统和过程因它才成为可能”[②]；“它不命令任何东西，它不统治任何东西，它不行使任何权威”[③]；“没有任何名称能指代它，甚至‘本质’和‘存在’也不能——甚至‘延异’的名称都不能，它不是一个名称，它不是一个名称的统一体，它在差异替换的链条上无休止地断裂”[④]。

在西方思想史上，采用类似论述方式的只有否定神学。正如德里达区分了作为效果和表现形式的差异与作为原则和推动力量的延异，艾克哈特也区分了供人敬拜的有形上帝(god)和作为宇宙原则的无形的上帝源(godhead)[⑤]。正统的肯定神学(kataphatic theology)相信，可以循着万物的因果链条和圣经的指引认识上帝，艾克哈特却认为真正的上帝是不可知的，只有越过可知可解的上帝才能接近上帝源，接近无名的上帝[⑥]。他说，“上帝和上帝源有天壤之别”[⑦]。他形容上帝源是“深渊”“荒野”“神圣的黑暗”“无”。上帝源没有名字，并不是暂时没有命名，而是没有任何声音或文字符号能够与它相称[⑧]。接近上帝源，需要抛弃一切既有的关于上帝的观念，甚至观念本身。

德里达在推出“延异”这个术语的时候，已经预料到自己的学术界同行会将自己的论述与否定神学联系起来。在解构主义的初创期，在激烈抨击形而上学传统的过程中，德里达极力强调延异理论和否定神学的不同。当然，他无法否认后者的语言策略和语言观对自己的吸引力，惊讶于它用符号“消解符号”，用踪迹的游戏抹掉踪迹，

---

① Derrida, “Différance” 9.
② Derrida, “Différance” 11.
③ Derrida, “Différance” 22.
④ Derrida, “Différance” 28.
⑤ 神学中的 godhead 一般译为神性或神格，但艾克哈特所称的 godhead 更接近于“上帝的源头”这个意思，所以译成“上帝源”。
⑥ 公元 9 世纪的否定神学家 John Scotus Erigena 也有类似的观点：“我们不知道上帝是什么，上帝自己也不知道祂是什么，因为祂什么都不是，严格地说，上帝不存在，因为祂超越存在。”
⑦ J. M. Clark, *Meister Eckhart* (London: Nelson & Sons, 1957) 183.
⑧ Ian Almond, “Negative Theology, Derrida and the Critique of Presence: A Poststructuralist Reading of Meister Eckhart,” *The Heythrop Journal*, 40 (1999): 152.

用语言的“过剩和欠缺”来质疑“语言的本质和可能性”[①]，也无法否认解构主义和否定神学在表述方式上几乎难辨彼此的相似性。但他坚定地认为，延异不是上帝源(更不是上帝)。

两者的差别主要体现在两个方面。首先，它们的内涵不同。艾克哈特拒绝正面描述和讨论上帝源是因为上帝源作为宇宙的至高原则和创生力量是超本质的存在，它超越(或者说“高于”)人类思想覆盖的一切存在范畴[②]，所以一切语言面对这样的存在都失去了效用。从这个角度看，上帝源不仅没有背离传统的形而上学，反而是登峰造极的形而上学。而延异按照德里达的说法是“低于”存在的，可以说几乎不存在，它甚至没有“自己”。其次，上帝源和延异的伦理不同。艾克哈特用无名无形的上帝取代传统的上帝，在上帝之上设立了上帝源，仍然是从正统神学的护教目的出发。当人们从正面描绘上帝时，就是将某种属性赋予上帝，用人类的有限禁锢上帝的无限，从伦理的意义上说，就是基于自我中心，将某种教义当做偶像来膜拜，就是僭越被造之物的本分，反过来塑造造物主。否定和沉默反而是保护信仰纯洁、保持虔敬的最佳方法。当艾克哈特被控异端，接受宗教裁判所质询时，他辩解说，“当我说上帝不是一种存在，上帝高于存在时，并不是质疑祂的存在，反而是赋予祂更崇高的存在”[③]。艾克哈特传达给梵蒂冈的讯息是，否定神学的所有否定归根结底都是肯定，都是为了维护上帝的荣耀。延异却没有这层宗教色彩，把延异作为宇宙的最高法则，表达了德里达对差异和他者(他者之所以是他者，正是由于主体的差异)的无限尊重，这种尊重要求取消建立在创造者和被造者、敬拜者和被敬拜者基础上的等级结构。

早期的德里达认为，上述的差异表明否定神学仍然在传统神学的范围内，仍是一种预先设定了边界的有限结构。否定之路迂回地通向天国[④]，否定神学始终在为天父的事业奔忙，始终在努力确立“一种无限存在物的无法言说的超验地位”[⑤]。否定的幽暗起点始终隐含着一个光明的终点，就是最终回到上帝身边，获得真知[⑥]。换言之，否定神学是肯定神学的一个必要步骤，这种肯定—否定—肯定的模式恰好与黑格尔式

---

① Jacques Derrida, *On the Name*, ed. Thomas Dutoit (Stanford: Stanford UP, 1995) 48.
② Derrida, “Différance” 6.
③ Qtd in Derrida, *L'écriture et la différence* 217.
④ “否定之路”(拉丁语 via negative / via negationis)是否定神学的别称。
⑤ Qtd in Derrida. *L'écriture et la différence*: 217.
⑥ H. Coward and T. Foshay, eds., *Derrida and Negative Theology* (Albany: State U of New York P, 1992) 81.

的辩证法暗合[①]。正因如此，德里达把否定神学视为“本体论神学”(l'onto-théologie)的一部分。“本体论神学”在解构主义术语体系中无疑是贬义词，它指的是哲学和神学领域中以“在场”观念为基础建立起来的形而上学传统。延异的提出正是为了打破在场/缺席、有/无之间僵化的二元对立，它“不属于神学，甚至不属于否定神学最具否定性的一支”，作为创造差异的力量，它构成了存在的可能性，先于一切存在，因此“它包含了本体论神学”并“一去不返地越出了它的边界”[②]。

然而，人们不禁要问，如果解构主义与否定神学在精神旨趣方面如此泾渭分明，为何在语言和逻辑上却会高度混同？我们或许可以回答，无论是“高于”存在的上帝源，还是“低于”存在的延异，都不能落入我们所能言说的存在之物所构成的世界，两者都是超语言的。但两种不可言说的原因仍有差别。上帝源不可言说，是因为它在我们的经验之外，我们没有与之相匹配的语言；延异不可言说，是因为它是一切差异的源头，而根据索绪尔符号学的原理，语言和概念的意义都取决于差异，我们无法用语言描述从逻辑上先于语言甚至先于逻辑本身的东西。

早期的德里达似乎故意夸大了解构主义和否定神学的区别。如果延异被过早纳入一个与否定神学相近的轨道，解构主义思想的革命性就会被复古的阴影遮蔽，就会失去充分发展的空间。德里达对否定神学的过激否定或许正如否定神学对上帝的否定一样，是必要的、策略性的迂回。事实上，否定神学对德里达的影响持续一生，而且越往后越明显，艾克哈特也成为德里达最重要的中世纪思想资源。

5.2 否定神学的独特形态

如果说在 20 世纪 60 和 70 年代，德里达对艾克哈特为代表的否定神学主要持批判态度，那么在 80 年代以来的著作里，德里达明显从否定神学中汲取了灵感，为自己的政治、伦理和宗教讨论增添了历史厚度，并衍生出一系列新的核心词汇。这种态度的转变并非偶然，即使在学术生涯的早期，德里达似乎已经对否定神学有一种萦绕不去的情结，猜想“在它里面，或许隐藏着巨大的、星云般弥散的多种可能性，它们躁动不安，异质多样，‘否定神学’的简单名称已无法容纳”[③]。

---

① Arthur Bradley, "Thinking the Outside: Foucault, Derrida and Negative Theology," *Textual Practice*, 16.1 (2002): 59.

② Derrida, "Différance" 6.

③ Coward and Foshay, *Derrida and Negative Theology* 82.

在德里达看来，艾克哈特尽管虔敬，他对上帝的矛盾态度却超过了正统神学许可的范围，越过了教会共同体和各种制度的边界。否定和沉默的方式让他摒弃了所有人格神的形象和人神交流的话语。作为绝对他者的无形无名的上帝不同于圣经中慈悲公义的上帝，面对这样的上帝，艾克哈特感受到的既不是国王般的威严，也不是家人般的亲密，而是一种既极力保护其神秘性又渴望进入神秘性内部，既想靠近又需远离、既冷且热的感情。这种无言之言既像无神论，却又是“最难以满足的对上帝的渴望”①。最能表现出这种悖论的是艾克哈特的著名祷词：“我祈祷上帝让我摆脱上帝。”②否定神学几乎只能以表演的形式存在：祷告、呼告、忏悔、见证……无法简化为一种认知理性的行为，无法成为提供真理或真知的讲授或启示③。这样，它就在形而上学的认识论之外发现了“知识”的另外一种形态，“某种绝对的秘密，它并非神意，永不显明”④。

艾克哈特的否定神学采用的是一种“既多于又少于语言”的语言⑤，它对语言的可能性本身提出了质疑。他的词句表达的“意义”很少，近乎没有，他不厌其烦地阐述沉默是最好的语言，喋喋不休地描述拒绝描述的重要性，他似乎耗尽了语言，却又源源不绝。不仅如此，由于几乎任何人都可轻易复制、仿冒否定神学的悖论式表述(正如任何人都可模仿禅师的公案式语录)，否定神学似乎丧失了独特的思想标记，成为一个空洞的容器。德里达说，否定神学的陈述“倒空了所有直觉的完满”，动摇了形而上学传统中语言和超验对象之间不证自明的联系，揭示了直觉式意识内在的缺陷和危机⑥。否定神学饶舌和沉默的奇异结合展现了语言在自己的内部反抗自己，它把我们引向语言的边缘，那里仅剩下名称，名称指向的概念或事物却消失了。

面对无名无形的上帝，艾克哈特的祷告注定不同于祈福消灾的实用式祷告，也不同于推心置腹的倾诉式祷告，而是一种特殊的超出应验和回应可能(即使上帝存在)的极限式祷告。用德里达的话形容，它“什么都不求，同时却求得比一切事物的总和还多。它不求礼物，而求上帝把自己献出来”⑦。这里，上帝被理解为礼物或者赠予礼

---

① Derrida, *On the Name* 37.
② Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida* 1.
③ Anselm K. Min, “Naming the Unnamable God: Lévinas, Derrida, and Marion,” *International Journal for Philosophy of Religion*, 60 (2006): 104.
④ Derrida, *On the Name* 59.
⑤ Derrida, *On the Name* 48.
⑥ Derrida, *On the Name* 50.
⑦ Derrida, *On the Name* 56.

物的欲望，祷告成了阐释行为，也成了阐释发生的“空间”。祷词“为上帝命名，谈论祂，说出祂，对祂说，让祂在它们里面说”，让名称成为“名之外的可名，不可名的可名”①。在这个虚幻的奇异空间里，主体和客体的区分消解了，词与物的交换停止了，请求与允诺的经济不再有效②，只剩下上帝这个不可能的礼物(le don)。礼物是德里达晚期著作中频繁出现的一个词，和早期的延异一样充满悖论：“礼物从来都不作为礼物存在，永远都不与感激、交换、赔偿、报答等价……礼物不应该被回赠，不应该被拥有，甚至不应该作为礼物存在。一旦礼物作为礼物被送出，感激和答谢就开始摧毁它的本质。要使礼物成为礼物，送礼和受礼的人都不应该把它看成礼物。”③礼物是超越计算、超越等价交换、超越利益关系的，正如艾克哈特祷告中的上帝。

否定神学对德里达的最大价值是它向未来和他者敞开的精神渴求，晚期德里达显然已经把艾克哈特引为解构主义的同道。此时的他认为，否定神学不只是神学的一支，它是人类超越一切存在、本质、身份禁锢的激情，它不仅批判了这类观念，更期盼摆脱所有意识形态的奴役，向往公正和信仰。否定神学是“一种内在的反叛”，它中断了基于逻各斯中心主义的“某种社会契约”④。德里达甚至宣称：“我相信，没有任何文本没有以某种方式受到否定神学的浸染……否定神学无处不在，但从不单独存在……它也属于它似乎冲破的哲学或本体论神学空间的一部分……”它的否定姿态是“为了某种真理，为了听见一个正义声音的名字”⑤。如果我们把引文中的“否定神学”换成“解构”，这段话仍然符合德里达的立场。和否定神学一样，解构“并不是从外部用于某物的方法或工具”，而是“自然发生并发生在内部的东西”，自解构是世界的普遍现象⑥；和否定神学一样，解构也不能脱离它所批判的形而上学传统而存在；和否定神学一样，解构也有信仰，就是永远不能被解构的公正(la justice)和作为一切制度化宗教源头的弥赛亚精神。

正如卡普托所总结的，“解构从来都不仅是否定式的，从来不满足于说‘不，

① Derrida, *On the Name* 58.

② 德里达的术语“经济”(l'économie)既与经济有关，因为它涉及计算和等价交换，又与经济无关，因为德里达通常都是在非经济的语境中，在讨论政治、哲学和伦理问题时使用这个词的，它大体上与“机制”的意思相近。

③ Caputo, *Deconstruction in a Nutshell* 18-9.

④ Derrida, *On the Name* 67.

⑤ Derrida, *On the Name* 69.

⑥ Caputo, *Deconstruction in a Nutshell* 9.

不'"[①]。解构质疑一切百般禁止我们、压抑我们的话语，它深沉持久地期盼着来自未来的他者，这位他者是公正，是民主，却是超越一切教条和计算的公正和民主。虽然他者和艾克哈特的上帝一样永远不会到来，但否定神学和解构主义希望以他者之名承担解放心灵的责任，用绝对的异质性(l'hétérogénéité)将我们不断从舒适的旧观念中惊醒。

5.3　上帝源的解构特征

尽管艾克哈特声称无法正面描绘上帝的属性，他还是在自己的著作中有所描绘。当代学者阿尔蒙德认为，艾克哈特提出的深奥难测的上帝源包含四个方面：无名、无声、无分、无为，这四种性质在不同程度上都体现了解构主义的特征[②]。

上帝源是艾克哈特最抽象的概念，它试图指称的是基督教上帝形象背后或者说之外、赋予上帝存在的神秘空间。艾克哈特写道："上帝自己永远不会往这个空间里看，一刹那都不会，只要祂还具备任何属性，祂就从未看过……如果上帝看过哪怕一眼，祂就会失去所有神圣的名称，也不再配得上祂的位格；如果祂想往里看，就要把这一切留在外面。"[③]这意味着在上帝源这个空间里，一切名称都是禁止的。艾克哈特引用的 11 世纪伊斯兰神学家阿维森纳(Avicenna)的话或许可以帮助我们理解，在上帝源里上帝何以必须保持无名状态："对于上帝这样一种存在物，无物存在，也没有任何物能与之相似。"[④]阿尔蒙德由此推论，"如果上帝源与我们所能命名或者思考的东西都根本不同，那么每一次命名的行为都只会把上帝源推向离我们更远的地方"[⑤]。这一点同样适用于德里达的延异。延异是不得已而临时性、策略性采用的名称，它所指称的力量实际上是无法命名的，因为它与我们在语言和思想中经验到的任何事物都有着根本的差异。上帝源既然无名，本体论神学授予上帝的性质，诸如公正、慈悲、至善，在这个空间里就无法存在，我们就不能再把上帝的这些伦理性质视为永恒的、先验的。艾克哈特认为，要更深入地理解上帝、接近上帝源，我们就必须摒弃试图通过概念来把握上帝的做法。用德里达的观点来阐发艾克哈特，上述性质都是所谓的超验

---

① Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida* 4.
② Almond, "Negative Theology, Derrida and the Critique of Presence" 150-65.
③ Reiner Schürmann, *Meister Eckhart* (Bloomington: Indiana UP, 1978) 8.
④ Clark, *Meister Eckhart* 179.
⑤ Almond, "Negative Theology, Derrida and the Critique of Presence" 153.

所指(le signifié transcendental)，都是人类语言创造出的幻象，并不具备实体性的存在。概念并没有客观的现实对应物，概念的意义只存在于它在概念系统中与其他概念的差异。

上帝源不仅无名，而且无声，它是一个非语言的空间。艾克哈特在一次布道时说，当他住在上帝源里面的时候，“没人问我往哪里去或者我在做什么。那儿没有人可能问我……没人问我从哪儿来或者去过什么地方。那儿没人惦记我，因为连上帝都消失了”①。在上帝源这个空间里，沉默之所以是必然的，是因为沉默既然不用语言再现任何东西，就不会用人的概念侵犯任何东西，这样上帝源就能保持其纯粹。在这个静寂之处，可能性还没有变成现实性。上帝源先于上帝，就如同沉默先于语言。延异也是沉默的，德里达用 a 替换“差异”(différence)中的 e，创造出 différance 这个词，就是对语音中心主义传统的挑战，a 是沉默的，因为在法语里面，它和 e 的区别无法用声音表现出来，只能诉诸书写。延异甚至超越了这种无声的书写(因为有形的文字符号仍会唤起语音的联想)，成为一种无形的书写，按照德里达的定义，一切创造差异的运动都是广义的书写，这种抽象的书写是真正无声的。延异也是非语言的，理解延异的最好办法就是忘记它是词。

上帝源的无分特性既指它内部纯然一体，也指它对外部的事物不做区分。艾克哈特断言，在上帝源里，“最高的天使、苍蝇和心灵”是同等的②。上帝源是纯一。艾克哈特解释说，“灵魂在上帝源中得到净化后就体会到了上帝，那时它不添加任何东西、不思考任何东西。纯一是否定之否定。所有被造之物都天然包含了一种否定：它们否认自己是其他物。但上帝拥有否定之否定。祂是纯一，祂否定一切，因为上帝之外无物存在”③。所以，任何进入上帝源的东西都同样没有价值，没有名称，没有属性。上帝源无分的特性似乎与德里达的延异截然相反，因为延异是创造差异的力量，但延异理论针对的一个主要目标是形而上学的在场思维，在场思维的特点便是将价值、名称、属性实体化，并以此为基础建立二元对立和中心/边缘的等级结构。上帝源的无分特性从源头上否定了这类区分的合法性，与解构主义仍有相通之处。

上帝源的另一个重要特性是无为。艾克哈特说：“上帝工作，上帝源不工作。它无法工作，这里没有工作可做。它从未考虑任何工作。上帝和上帝源的区别就在于工

① Clark, *Meister Eckhart* 184.
② Schürmann. *Meister Eckhart* 216.
③ Clark, *Meister Eckhart* 230.

作和不工作。”[①]如果作为宇宙终极起源的上帝源是无为的，宇宙便不会有形而上学传统所深信的目的(telos)，所以艾克哈特这里也挑战了哲学和神学领域形形色色的目的论。上帝源不仅无为，他物也不可能对它有所为。任何东西都不能改变它，它甚至不能成为思想的对象。然而，上帝源怎么可能创造宇宙呢？艾克哈特的答案是，上帝源虽然不会有意识地工作，内部却有一种自发的机制或者原则，他称之为“涌溢”(ebullitio)，就像水在沸腾中上涌并溢出容器，上帝源也会最终从深渊中涌出，成为上帝和万物[②]。这样一种蕴含着动的静、隐藏着有的无与中国道家的观念极为相似，如果斩断它和上帝的联系，上帝源与“无为无不为”的道几乎可以互换。但在西方的思想传统中，艾克哈特的上帝源却很独特，它既非亚里士多德的静态上帝(unmoving mover)，也不同于圣经中不仅创世而且直接干预人世的动态上帝。这种动静之间的中间状态恰好与延异一致。德里达指出，正如 différance 的名词后缀 ance 在法语中既可表示主动，也可表示被动，延异既不是简单的主动，也不是简单的被动，而像古希腊语的中间语态，同时包含了主动和被动[③]。从延异创造了差异来说，它是主动的，但延异只是一种不可遏止的自发机制，因而又是被动的。

艾克哈特在描述上帝源时陷入了一个不可摆脱的困境，这个困境也是德里达的困境：如何用有局限的语言呈现语言自身的局限，让读者通过语言的暗示瞥见超出语言表达能力的某种真实？更进一步说，如果这种真实是语言所不能表达的，也是思想所不能思想的(思想也在语言中展开)，艾克哈特和德里达是如何获取这种不能称为知识的“知识”的？对于艾克哈特而言，如果上帝源无名、无声、无分、无为，他是如何摆脱语言的羁绊，进入这个自由的深渊的，他如何保证通过语言所描绘的图景符合上帝源的“本来面目”？对于德里达而言，如果延异不是词，不是概念，他是通过怎样的途径捕获到它的，他被迫用语言形容的延异能否帮助我们理解延异“本身”？当艾克哈特祈祷上帝帮助自己“摆脱上帝”时，已经体会到了人不得不生活在有形世界的无助。德里达也深切感受到了解构主义不可解决的难题。虽然“符号”是个形而上学

① Schürmann. *Meister Eckhart* 216.

② Almond, “Negative Theology, Derrida and the Critique of Presence” 158.

③ Derrida, “Différance” 9.

英语动词的名词化后缀也兼有主动和被动意义，比如 separation 既可以表示主动(the act of separating)，也可表示被动(the state of being separated)。“中间语态”是某些古老语言(如梵语、冰岛语和古希腊语)特有的形态，介于主动语态和被动语态之间，因为主语不能被归类为主动者或被动者但有二者的要素。在古希腊语中，中间语态经常有反身动词的功能，表示主语的行动涉及自身。拉丁语中很多异相动词代表了残留的印欧语中间语态。

的词和概念，然而放弃这类“与形而上学同谋”的语言就意味着放弃“对这种同谋关系的批判”，因为除了这套语言，解构主义再无别的资源[①]。

5.4 告别与回归上帝

艾克哈特与德里达的亲缘性使得他在德里达的“神学转向”中扮演了重要角色，当解构主义的重心从解构转移到建构(当然仍沿袭了解构的表述方式)时，否定神学成了德里达“无宗教的宗教”不可或缺的源头。按照学者吉尔尼的看法，德里达是他所称的“返神运动”(anatheism)的代表人物之一[②]。“返神”并不是简单否定无神论(atheism)，回归有神论(theism)，而是既抛弃上帝又回归上帝，抛弃形而上学因果性和神义论(theodicy)的上帝，回归一个不再全知全能、完全陌生的上帝。列维纳用法语词 adieu 形象地揭示了这种新型的人神关系[③]。Adieu(表示告别)由介词 à(表示靠近)和名词 dieu(意为“上帝”)构成，人必须先与传统的上帝概念告别，才可能重新回到上帝身边[④]。或者用利科尔(Paul Ricoeur)的话说：“只有偶像死去了，存在的象征物才能开始说话。”[⑤]

对德里达来说，告别上帝需要借助否定神学的思路。在“救/除名”(Sauf le nom)一文中，他提出，在这个后无神论的时代，我们只有拒绝注入确定的内容，才能拯救“上帝”这个神圣的名称。文章标题已经浓缩了他的观点，sauf 作为形容词意思与动词“拯救”相关，作为介词则表示排除。排除既有的关于上帝的观念，

---

① Derrida, *L'écriture et la différence* 413.

② Richard Kearney, “Returning to God after God: Lévinas, Derrida, Ricoeur,” *Research in Phenomenology*, 39 (2009) : 167-83.

从构词法看，anatheism 既可分解为 an-atheism，也可分解为 ana-theism，“an-”在希腊语里是表示“非”“无”，“ana-”在希腊语里表示“返回”，所以“返神运动”既是对无神论(atheism)的否定，也是对有神论(theism)的复归。

③ 列维纳(1905—1995)，犹太裔法国哲学家，曾师从胡塞尔研究现象学，与另一位法国哲学家布朗肖(Maurice Blanchot，1907—2003)私交甚笃。他将胡塞尔和海德格尔的思想介绍到法国，影响很大。他的哲学核心是他者的概念，他者是不可知的，并且无法从中提炼出基于自我的客观规律，因为这只会掉入传统的形而上学观念。他更愿意把哲学看作是“爱的智慧”(sophophilia)，而非传统中的“智慧之爱”(philosophia)。列维纳和布朗肖对德里达的伦理学思想启发颇大，德里达曾分别著有《告别列维纳》(*Adieu à Emmanuel Lévinas*，1997 年)和《居处：布朗肖》(*Demeure: Maurice Blanchot*，1998 年)，表达对二人的敬意。

④ Kearney, “Returning to God after God” 168.

⑤ Paul Ricoeur, “Religion, Atheism, Faith,” *The Conflict of Interpretation: Essays in Hermeneutics*, trans. Willis Domingo et al. Ed. Don Ihde (Evanston: Northwestern University Press, 1974) 467.

利科尔(1913—2005)，法国哲学家，曾是德里达的老师，他因为结合了现象学描述和阐释学方法而知名。

我们才能从历史的层层重负下将“上帝”这个名称解救出来。这种通过拒绝命名上帝来维护上帝的策略和否定神学如出一辙。德里达甚至说，真正渴望上帝的人必定在无神论和有神论之间摇摆。“对上帝的渴望”在“荒野中与极端的无神论相交”，这样的无神论“总是见证了对上帝最强烈的渴望”；“和神秘主义一样，否定式的话语总是有无神论的嫌疑”[①]。所谓“否定式的话语”这里无疑指的是否定神学。德里达在此揭示了解构主义、否定神学和无神论的复杂关系。德里达从不否认解构主义是某种意义上的无神论，但这种无神论并不反对上帝，而只是反对由各种上帝观念构成的传统。

德里达认为，回归上帝首先是一个清空“上帝”这个概念的过程，悬搁所有从传统继承的前提、结论和心理期待，放弃所有的教义、仪式和制度，在旧上帝缺席之处为新上帝创造一个迎接的空间，但迎接新上帝并不意味着创造另一套前提、结论和心理期待，建立另一套教义、仪式和制度，这位新上帝如同艾克哈特的上帝源，是不可用任何概念限定和把握的，它是绝对的他者，它带来的是绝对的惊讶，因为我们的一切语言、一切概念在它面前都会失效。德里达把这种向未来和他者敞开的心理结构称为“无宗教的宗教”。如果说“无宗教的宗教”中还存留着什么，那就是原初性的信仰(la foi)。信仰不同于宗教，它存在于一切宗教的核心和源头。“没有任何宗教没有承诺的行为”[②]，“如果没有表示信任的行为，没有某种宣誓，你不可能和他者对话。你试图证明某件事的时候会怎么做？你会对另一方说：‘相信我。’即使你在撒谎，即使你在作伪证，你也会请求对方相信你。‘相信我，我在和你说话’就是请求信任的宣誓，这种信任不可能简化成一个理论的陈述，一个结论式的判断，它打开了与他者交流的通道”。德里达把“这种承诺的普遍性，这种对未来的期待的普遍性，还有这种期待与公正之间的关系”称为“弥赛亚精神”[③]。它不同于犹太教的、基督教的、伊斯兰教的弥赛亚体系，以及这些宗教里面出现的特定的弥赛亚形象。

解构主义神学与否定神学的相似性再度显现出来。两者都容易与无神论混淆，但它们从根本上说并非无神论。无神论在激烈否定包括上帝在内的各种神的概念的同时，会把某种物质性的或者以物质性为基础的东西作为新的信仰基础。德里达和艾克

① Derrida, *On the Name* 36-7.
② Derrida, “Faith and Knowledge” 30.
③ Caputo, *Deconstruction in a Nutshell* 22.

哈特虽然抹掉了神学传统中上帝的各种属性，但他们并没否定上帝本身，或者说没有否定人期待上帝的心理结构。即使艾克哈特希望摆脱上帝，只要他还向上帝祷告，信任的心理基础就依然存在；即使德里达抽空了上帝的一切内容，只要他还保留了上帝之名，他就依然为人类朝向某种绝对的他者留出了通道。在两人的信仰中，没有赞美诗，没有仪式，没有神迹，上帝无形无相无属性，并且像《等待戈多》(*Waiting for Godot*)中的戈多一样，永远存在于信仰者的期待中，但永远不会现身。即使上帝真的存在，即使上帝出现在他们面前，他们也会说："你不是祂。"因为可以这样显形的上帝并非他们期待的那一位。

5.5 结语　荒野与应许之地

但我们却无法说，两人的信仰是纯粹的形式，毫无内容。德里达的"弥赛亚精神"和艾克哈特的"上帝源"都曾被他们比喻为荒野。我们当然可以把荒野理解为宇宙的终极状态，但这个词里始终出没着一个幽灵，那就是摩西的荒野，或许两人在有意无意地暗示，荒野只是一个中间状态，或许存在某种超越语言和思想局限的智慧能最终把人引向迦南那样的应许之地。他们不愿放弃上帝这个伤痕累累的名字，原因或许在此？但无论如何，这种"空洞"的信仰至少代表了一种伦理立场。德里达指出，将普遍的"弥赛亚精神"固化为具体的"弥赛亚体系"就是"把特权赋予了众多传统中的一种，并且承认了某个民族是上帝的选民，某种语言、某种原教旨主义是上帝所赐"，从而让宗教变为一种压迫的工具[①]。即使在一种宗教内部，某种教义唯我独尊也是常态，艾克哈特被指控为异端就是证明。所以，否定之路可以避免肯定之路的专横、暴力和血腥，从而将我们引向信仰源头的上帝，而不是膜拜权力塑造出来的某个偶像。从这个意义上说，神学的否定其实是伦理的肯定。

① Caputo, *Deconstruction in a Nutshell* 21-3.

第6章

语言与信仰：德里达与但丁

德里达似乎总是乐于呈现他与哲学家的联系，而对他与文学家的渊源总是讳莫如深，乔伊斯是一例，但丁是另一例。虽然乔伊斯对他早期的写作风格有塑造之功，但直到20世纪80年代德里达才承认这一点，而但丁对他的重要性，要等到他接近人生终点时才揭示出来。在为好友埃莱娜·希苏(Hélène Cixous)写的书中，德里达提到，自己初次见到希苏是在35年前，当时他快35岁了，正是“人生的中途”[①]，后来讨论希苏的一部小说时，他指出，作品的开头让人联想起但丁《神曲》的开篇。德里达在此直接引用了但丁的原文：Nel mezzo del cammin di nostra vita / mi ritrovai per una selva oscura(“我在人生旅程的中段 / 发现自己在幽暗林间”)[②]。所谓“人生的中途”，无论对德里达还是对但丁来说，都是一个重要的时刻，一个决定方向的时刻，一位即将出版《书写与差异》等三部解构主义的开山之作，另一位正开始创作文学史上的辉煌巨著。但丁的“幽暗林间”正如德里达痴迷的“荒野”，象征着神秘、不确定和人类个体形而上的孤独。萦绕两人一生的问题都是，个体如何用有缺陷的语言与他者(他人和上帝)交流，如何用有形的语言见证无形的信仰，如何从文学的虚构抵达信仰的真实。

---

① Jacques Derrida, H. C. *For Life: That Is to Say...*, trans. Laurent Milesi and Stefan Herbrechter (Stanford: Stanford UP, 2006) 7.

该书的法文版: *H. C. pour la vie, c'est à dire...* (Paris: Galilée, 2000).

② Derrida, *H. C. for Life* 54.

6.1 文学与欺骗

《神曲》是一部宗教文学作品，这个标签本身就隐含着矛盾。作为宗教作品，它无疑传达了但丁发自内心的真实声音，作者要借助它坚固基督徒的信心，更要警示悖逆的不信者迷途知返，回到上帝的怀抱。但作为文学作品，它又是彻底的虚构。作者但丁和我们读者都清楚地知道，他并未遇到古罗马诗人维吉尔，更未经历那场地狱—炼狱—天堂之旅。虚构的记述如何获得宗教的权威？《圣经》有神启的光环和教会的捍卫，《失乐园》有虚拟的圣灵赐给密尔顿灵感，《神曲》有什么秘密武器？

令人惊讶的是，但丁毫不掩饰《神曲》的虚构性质，甚至把虚构变成了作品的一个主题。在这首长诗里，形形色色的欺骗都被视为重罪，欺骗者在地狱的第八层和第九层忍受永久的折磨。相比之下，归入地狱第七层的暴力罪反而不那么恶劣。欺骗之所以不可饶恕，因为它破坏了社会运行的基本机制——信任，它不仅伤害被欺骗者，而且伤害整个政治共同体、信仰共同体。然而，但丁在《神曲》中不仅欺骗了读者，他甚至暗示，欺骗是文学必不可少的手段。

在《地狱篇》第 16 章接近末尾的地方，但丁写道："面对那个几乎像谎言的真相 / 人只应紧闭双唇，隐忍顽抗 / 讲述会让他蒙羞，尽管他无可指责 / 可我无法缄口，读者啊，凭着 / 这部喜剧的词句，我向你发誓—— / 愿这些诗行长久地流传后世 —— / 透过浓黑阴暗的空气，我真的看见 / 一个游动的身影拱起，那画面 / 足以让最坚强的心颤抖。"[①] 在他的地狱之旅的"中途"，在《地狱篇》的中心，但丁突然插入这样一段陈词，恐怕很难解释为叙述所需要的简单过渡，而是别有深意了。他似乎提前堵住了读者的腹诽。是的，《神曲》是欺骗，作者的故事是谎言，但那是因为真相本身就像谎言，讲述真相必定让作者蒙羞，但作者的真诚、作者的良苦用心在于，他宁可牺牲自己的名誉，也要将真相呈现给世人。然而，当诗中的但丁"发誓"要告诉读者真相时，这个所谓的真相却是赤裸裸的虚构。他接下来在第 17 章开头描绘的是一个仅存在于神话中的怪兽——被赫拉克勒斯杀死的革律翁(Geryon)。这个怪物出现在第八层地狱的入口，在但丁笔下，它有人脸蛇身，毛茸茸的爪子和蝎子般的尾巴。它的重要性在于，但丁必须骑上它才能游历地狱的深层："我跨上那对巨大无比的肩

① Dante Alighieri, *Inferno*, trans. Allen Mandelbaum (New York: Bantam, 1982) 16.124-32.

膀 / 我想说(但我的声音却很异样)/ '你千万别让我掉下去'。"[①] 如果革律翁和第 8 层地狱一样代表了欺骗的罪，那么它成为但丁的坐骑则意味着，《神曲》的艺术必须依赖欺骗的机制才能发挥效用[②]。要让《神曲》感染我们，要让但丁的"真实"信息传递给我们，我们就必须如塞缪尔·泰勒·柯勒律治(Samuel Taylor Coleridge)所说，暂时接受文学的欺骗，暂时信以为真(willing suspension of disbelief)[③]。

在德里达看来，这种欺骗与相信的关系不仅是文学的核心悖论，而且是一切见证的运作机制。他借布朗肖的短篇小说《我死之时》(*The Instant of My Death*)阐发了自己的观点。布朗肖的主人公奇迹般地从行刑队的枪口下逃生。通过别的途径，我们可以知道布朗肖本人也有过类似经历，他甚至曾给德里达写过一封信，称"50 年前的 7 月 20 日，我尝到了几乎被枪决的幸福"[④]。因此，我们很容易把这篇作品视为自传，然而，它却是以小说的形式呈现给读者，并且是以第三人称的视角讲述的。如果说《神曲》是伪装成真实的虚构，那么《我死之时》就是伪装成虚构的真实，但这样说仍是不严谨的，因为我们如何才能证明虚构的文学"其实"是基于真实的经历？德里达意识到，正如这篇小说危险地停在真实与虚构的中间地带，我们的每一个证实的姿态，我们的每一篇证词也都笼罩在欺骗的阴影中。当布朗肖写信給德里达讲述自己的亲身经历时，他的前提是"相信我，我说的是真的"；当德里达在书中转述布朗肖的信时，他的前提是"相信我，我说的是真的"；即使我们转向档案、转向所谓的历史记录，它们的前提仍然是"相信我，我说的是真的"。人的世界、主体性的世界与物质世界最大的不同是，要证实任何事情，我们都要预先相信，哪怕对方在欺骗我们，而且这种欺骗的可能性是无法预先排除的。正如德里达所说："没有任何证词不已经从结构上预设了虚构、仿像、掩饰、谎言和伪证的可能性——或者说文学的可能性：无辜或悖逆的文学无辜地玩着扭曲上述概念的游戏。"[⑤]

也即是说，文学必然意味着虚构、仿像、掩饰、谎言和伪证，广义的文学无处不在，狭义的文学只是以一种戏剧化的方式凸显了内嵌于人类交流的这种机制。当我们

---

① Dante, *Inferno* 17.91-3.

② Sarah Hammerschlag, "On Monstrous Shoulders: Literature, Fraud, and Faith in Derrida," *Research in Phenomenology*, 43.1 (2013): 92-9.

③ Samuel T. Coleridge, *Poetry and Prose* (Oxford: Oxford University Press, 1933) 234.

④ Jacques Derrida, "Demeure: Fiction and Testimony," *The Instant of My Death/ Demeure: Fiction and Testimony*, trans. Elizabeth Rottenberg (Stanford: Stanford UP, 2000) 52.

⑤ Derrida, "Demeure: Fiction and Testimony." 29.

请求别人相信时，当我们发誓讲述真相时，我们承诺的是真相的纯粹性和讲述真相的主体的唯一性，但复杂动机的心灵书写和语言本身的可复制性从一开始就分裂了我们的证词，破坏了无从存在的纯粹性和唯一性。从这个意义上说，文学是人生的原型。

6.2 真理与自欺

如果说文学的欺骗是生成性的、开放性的，因为它会引向更丰富的意义，那么还存在另一种欺骗，一种重复性的、封闭性的欺骗，那就是哲学的欺骗，更准确地说，是一种自欺。德里达从但丁的《神曲》里为这种自欺找到了一个绝佳的象征物。

在《丧钟》一书中，德里达引用了《地狱篇》第 24 章的情节[①]：一群盗贼被蟒蛇缠绕袭击，惊恐万状，却没有“隐身石”(elitropia)[②]保护他们。据说“隐身石”在特定的条件下可以让拥有者遁形，自然是盗贼渴望的宝物。一心希望摆脱公正上帝惩罚的盗贼却在这里被蛇反复咬噬，无疑是一种讽刺，但即便他们拥有这样的石头，也不可能逃过万能上帝的法眼。在但丁看来，“隐身石”的传说只是人类的一种自欺，在基督教的教义里，真正的隐身石就是耶稣，只有他能遮住人的罪，让罪人免受恶之咬噬。但在堕落的世人眼中，隐身的却是上帝，不是罪人。在《丧钟》里，德里达暗示还存在另一种“隐身石”，就是僭越的哲学家，他们自以为理性在握，真理在握。只要他们存在，上帝便无法现身。正如“隐身石”的希腊词根(helio=阳光，trope=转动)所讽刺的，他们不仅不能将阳光带到世人中间，反而将阳光反射回去了。这类哲学家最典型的代表是黑格尔，他也是《丧钟》攻击的主要对象。值得玩味的是，德里达借以反驳哲学“真相”的是文学“谎言”——法国作家热内的小说。

德里达认为，黑格尔对康德的批评是狂妄的。按照他的总结，黑格尔指责康德缺乏“对理性和基督教的忠诚”，因为“在真正的宗教里”，“感性的、有限的、直接的直觉最终都会成为一种无限的觉知”，也即所谓的“绝对知识”；康德像个“犹太人”，他相信一个嫉妒的上帝、一个隐藏真理的上帝，而黑格尔坚信，“要与上帝相仿，就必须知道上帝，在上帝现身之处思想上帝”[③]。德里达显然很厌恶这种腔调，他把“绝对知识”称为“偷盗”(自然是窃取上帝的财产)，还特别引述热内在一次入室盗窃时

① Jacques Derrida, *Glas* (Paris: Galilée, 1974) 247, right column.
② 英语 heliotrope.
③ Derrida, *Glas* 211-4, right column.

感受到的“完满在场”来嘲讽黑格尔苦苦追寻而不得的目标[①]。

但黑格尔觉得自己并不孤单，他把但丁看成自己的先驱，相信但丁在文学中所做的，正是自己在哲学中所做的，而且他比但丁做得更完美。他评论道，在《神曲》中，“面对万物之绝对目的与终点的绝对光辉，人类利益与目的中的所有个别与独特之物都消失了……然而在生活世界里转瞬即逝的一切，却被至高的观念——或者说上帝——客观地测度着它最深的本质，判断着它的价值或无价值”[②]。他宣告，《天堂篇》第 4 章证明了“声称人类无法知道真理是最卑劣的亵渎”[③]。但他忘了，《神曲》是以文学作品的姿态呈现给世人的，“虚构”的文学永远无法成为以“真理”为目标的哲学的证据。甚至在虚构真实的语境内，但丁都远比黑格尔清醒，远比他谨慎。虽然作为一种争夺话语权威的策略，同时也出于思想自恋的人之常情，但丁似乎相信他和宗教史上的先知一样，受到了上帝的特殊启示[④]，但他却在《神曲》中刻意强调，诗中的角色但丁只有在越过人类边界之后(或者说非人化之后)才可接触到神圣真理，而且即使在这样的状态下，他都几乎难以承受真理的冲击[⑤]。不仅如此，但丁与真理的相遇只是邂逅，而非黑格尔式的必然，诗中的但丁固然向上进入了天堂，但尤利西斯却向下进入了地狱，这表明但丁意识到了选择的偶然性。显然，他并不相信，仅凭哲学思辨人就可以越过天堂和尘世的鸿沟，他也不会相信以绝对精神为基础的黑格尔版的命定论。如果我们再把整部长诗的虚构性框架考虑进去，他的态度就更复杂了。

在黑格尔和但丁之间，德里达更愿意选择后者。在他看来，黑格尔哲学的一个重大缺陷是对世界内置的偶然性和风险视而不见。哲学家自然应追求真理，但永远不可宣称拥有了真理。德里达把哲学上的自以为是形容为“一种自我放纵的庸俗心理的得意鬼脸”，认为应“不惜一切代价”避免它，因为“每一个承诺、每一次交往、每一个负责任的决定”都包含了“绝对的风险”，而自以为是的心态是与之不相容的[⑥]。

---

① Derrida, *Glas* 173, right column.

② G. W. F. Hegel, *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, trans. T. M. Knox, 2 vols. (Oxford: Clarendon, 1975) 2:1103.

③ G. W. F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Mind*, trans. William Wallace, A. V. Miller, and Ludwig Boumann (Oxford: Clarendon, 1971) 180.

④ Eric Auerbach, "Dante's Addresses to the Reader," in *American Critical Essays on "The Divine Comedy,"* ed. Robert J. Clements (New York University Press, 1967) 49.

⑤ Dante Alighieri, *Paradiso*, trans. Allen Mandelbaum (New York: Bantam, 1986) 4.139-42.

⑥ Jacques Derrida, *Aporias*, trans. Thomas Dutoit (Stanford: Stanford UP, 1993) 19.

6.3 承诺与信仰

向内看，思想的自我中心倾向让我们有因禁于自欺的危险；向外看，任何与他者的交流都暴露于结构性的欺骗风险中。面对这样的两难，我们似乎已无路可走。但在德里达和但丁眼里，往后撤退，缩回自我的防线内，是没有任何价值的，因为这样做不可能把我们引向新知，也不能让我们与世界建立任何联系；向前拓展，冒着被欺骗的风险，也要向他者敞开，向未来的不确定性敞开，才能不断冲破经验和思想的禁锢，追寻真正意义上的信仰。如《神曲》中维吉尔在地狱入口对但丁所说，“这里，必须放下一切犹豫 / 这里，一切畏惧都只能死灭”①，即使进入天堂，我们也必须付出沉重的代价，抛弃我们熟悉的一切，甚至抛弃自我的意识：“我的力量被征服，逃遁 / 向下看，我几乎失去了自身。”②

德里达认为，信仰的根基是不确定性，建立在确定性基础上的只是所谓的本体论神学。不确定性固然让信仰者暴露于风险中，但它也给了信仰自我更新的动力。他发现，信仰并不只存在于宗教和哲学中，人与他者的一切关系都伴随着信仰的机制：愿意在无法事先确定对方可靠性的前提下信任对方，并且做出请求对方信任的承诺。德里达用一个魔力词语、一个充满了伦理意义的词语浓缩了这样的认识——“是”(oui)。按照德里达的解释，法语词 oui 不仅对应英语词 yes，它也是英语 IOU(“我欠你”，欠条)的乱序词。“我欠你”，“我欠你的债就是我自己”。换言之，真正的自我与他者的关系、真正的信仰(上帝作为绝对的不可知的他者)必须是一种毫无保留的开放。德里达接着说，正如乔伊斯笔下的布鲁姆所理解的那样，“是”(oui)这个词藏着一个“隐含的信仰者”，他应答着“他者的召唤”③。因此，oui 既是承诺，承诺讲真话，承诺付出真心，也是应答，表示我在这里，我意识到你的存在，我要回应你的要求。不仅如此，德里达的 oui 还呼应着但丁《飨宴》(*Convivio* 4.6.3-5)中的 auieo 一词。auieo 意为“连接”，但丁认为这个词代表了诗人的神秘权威，因为它是一个全部由元音字母组成的词。oui 也具备这个特点，用它来表示连接自我与他者的原初信仰，似乎是最完美的。德里达对词语的迷恋也体现了他与但丁在文学气质上的相似。

---

① Dante, *Inferno* 3.14-5.

② Dante, *Paradiso* 4.141-2.

③ Jacques Derrida, “Ulysses Gramophone: Hear Say Yes in Joyce,” *Acts of Literature*, ed. Derek Attridge (New York: Routledge, 1992) 294.

《神曲》的中心信仰自然是对上帝的信仰，然而但丁对这种信仰的理解明显不同于正统神学中的等级秩序。虽然就力量和知识而言，人与上帝处在一种绝不对等的关系中，但诗中仍存在一种对等的关系，那就是友谊或者说爱(amor)。在《地狱篇》第 5 章中，弗兰切斯卡对但丁说，“假如宇宙之王是一位朋友 / 我们就会求他把你庇佑”[①]。她的话表明，她并不相信上帝是朋友，在她的想象中，祂虽然权力无限大，在本质上与尘世的王公贵族没有区别，可以用世俗的力量加以影响。但身处地狱中的人显然不能理解上帝的本质。《天堂篇》第 25 章中但丁的话否定了弗兰切斯卡的观念，他在回答圣雅各的问题时，提到“上帝当作朋友对待的那些灵魂”[②]。上帝之所以是人的朋友，是因为祂就是爱本身，就是友谊的终极源头。信仰上帝就是一种爱的应答与承诺。但即使有上帝之爱的保证，信仰也时时有走入迷途的风险，从地狱到天堂的艰辛之旅印证了这一点。

德里达同样把对上帝的信仰视为一种友谊，但他的上帝却是抽空了传统宗教内容的上帝，一个不可知的绝对他者。对思想自欺的畏惧，对真理偶像的回避，让他摒弃了任何制度性的宗教和与之相伴的教义和仪式。对他来说，信仰不是迦南的应许之地，而是摩西游荡的荒漠。但丁在给康·格朗德的信中曾把灵魂摆脱罪孽获得救赎的历程比作出埃及进以色列[③]，但德里达却像《地狱篇》第 1 章在“荒漠独自行走”的维吉尔，无法进入天堂，而停留在一种中间状态[④]。他向上帝发出的呼求如同一种“神学假设”的赌博[⑤]，他不知道骰子会落在何处，不知道上帝是否会回应。但这仍然是信仰，因为它具备信仰的机制：承认他者的存在，承诺讲真话，承诺应答他者的召唤，承诺无论上帝以何种形态到来，都准备好迎接祂，并且拒绝用任何自欺的想象禁锢上帝，拒绝把自我和他者的关系转变成自我和自我的关系。

6.5　语言与翻译

既然信仰是一种友谊，既然友谊是一种交流，语言便是必不可少的中介，然而德

---

① Dante, *Inferno* 5.91-92.

② Dante, *Paradiso* 25.89.

③ Charles S. Singleton, “In Exitu de Aegypto,” *Dante: A Collection of Critical Essays*, ed. John Freccero (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1965) 104.

④ Dante, *Inferno* 1.64.

⑤ Jacques Derrida and Geoffrey Bennington, *Circumfession*, trans. Geoffrey Bennington and Jacques Derrida (Chicago: U of Chicago P, 1993) 155.

里达和但丁都意识到，语言也是交流的阻碍，语言永远无法透明地表达我们的想法，无法保证讯息在我们和他者之间无损地传递。两人都深切地感受到了语言的困境。

对德里达而言，他被迫使用法语是一种三重放逐。他和好友希苏在“人生的中途”相遇，本身就包含了许多辛酸。他俩都是在阿尔及利亚出生的犹太后裔，在法国维希傀儡政权统治下被剥夺了教育权，“受过相同的伤，痛过相同的痛，被同样的法律排斥在外”[①]。德里达在《他者的单语主义》中写道，“犹太人没有属于自己的语言，只有寄居地的语言”，即使被他们视为神圣语言的希伯来语，他们也只在祷告时使用[②]。德里达在童年的犹太社区里并未获得多少希伯来语的滋润，因而对母语来说他是流亡者；犹太族群遭到阿尔及利亚人的隔离，因而对当地各种语言来说，他又是流亡者；最后法语成了他“唯一”的语言，但他却无法真正认同这种语言，因而在法语中他仍是流亡者。在说着陌生语言的民族中穿行似乎成了他的宿命，用法语反抗法语成了他的策略。他梦想着自己的写作能改变法语，能让“某种东西发生”在法语身上[③]。

但丁不是语言的流亡者，却是政治的流亡者，他被迫离开了故土佛罗伦萨，但他的政治流亡背后却藏着一个语言梦，一个通过语言统一意大利的梦。德里达在《明信片》中讨论柏拉图的《宴饮篇》时似乎漫不经心地提到了“另一个宴饮篇，但丁的宴饮篇”，显然指《飨宴》，当他接下来引用《论俗语》(*De Vulgari Eloquentia*)时，我们就知道但丁的出现并非偶然了[④]。《论俗语》是但丁最重要的理论著作，其核心话题便是语言，一种理想的意大利语言。当时统一的意大利语还远远没有出现，然而但丁坚持认为，以各地方言为基础的“光辉俗语”(vulgaris illustris)将比作为通用文言的拉丁语更有生命力。他指出，所有意大利城市都共享着这种“光辉俗语”，只不过在某些城市它体现得更充分而已，正如“最单一的实体——上帝，在人身上比在动物身上更容易找到踪迹”[⑤]。当然，但丁在这里也面临一个悖论：他的这部著作是用拉丁语写的，正如德里达用法语反抗法语，他也是用拉丁语反抗拉丁语。德里达引用但丁的这个观点，更重要的原因可能在于，它触及了语言的一个核心问题：具体的语言背后

---

① Hélène Cixous, *Portrait of Jacques Derrida as a Young Jewish Saint* (New York: Columbia UP, 2004) 4.
② Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre* (Paris: Galilée, 1996) 79-80.
③ Derrida, *Le monolinguisme de l'autre* 85.
④ Jacques Derrida, *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*, trans. Alan Bass (U of Chicago P, 1987) 198.
⑤ Dante Alighieri, *De Vulgari Eloquentia*, trans. and ed. Steven Botterill (Cambridge: Cambridge UP, 1996) 38.

总是存在某种若隐若现的元语言、理想语言，而理想语言又总是指向某种幽灵般的、不可真正被语言俘获的经验。换言之，语言即翻译，翻译是语言的原初处境。

在《巴别塔》一文中，德里达提供了他对圣经中巴别塔神话的独特阐释[①]。这个神话预设了一种具备完满交流能力、无限翻译能力的普遍性语言，然而这种语言只有上帝才能拥有，或者说它就是上帝本身。上帝一方面要求人把祂自己翻译出来，把祂的讯息传递给人，另一方面祂自己却用变乱人类语言的方法禁止人类翻译祂，结果人类就面临一个永恒的无解难题：翻译不可翻译的上帝。因此，在信仰的语境中，翻译既是不可能的，又是必需的，因为它把我们引出自我封闭的牢笼，引向我们之外的想象中的普遍语言、理想语言，或者说它是人性和神性之间的无法到达终点的通道。离开了翻译，每种具体的语言“仿佛都萎缩在自身的孤绝中”，翻译如同“一个同盟，一个承诺”，让语言之间彼此友爱，也让神圣界与有限界彼此友爱，“神圣屈尊于翻译，翻译献身于神圣”[②]。

当但丁在《地狱篇》中借维吉尔之口描绘尼默洛得时[③]，心中一定也想着巴别塔的神话。但丁相信，信仰意味着敞开自己，随时准备应答上帝，翻译上帝，而尼默洛得却拒绝应答，拒绝敞开自己，他的目光是向内的，他拒绝翻译。所以维吉尔对但丁说，“让他陷在那儿，别向虚空浪费言辞 / 因为一切语言于他都无意义 / 他的话也无人倾听，混沌一片”[④]。当尼默洛得决意让世界的语言、他者的语言臣服于自己的唯一语言时，他便拒绝了翻译的可能，拒绝了交流的可能，他自己的语言自然也沦为了被世人抛弃的荒岛。

但丁在《神曲》中殚精竭虑所做的是翻译不可能翻译的内容——超现实、超人类的经验。一个突出的例子是《天堂篇》的第 2 章。“或许，仅在瞬间，迅疾如一支箭 / 击中目标，飞翔，离开弓弦 / 我的视线已被神奇的景象吞没 / 然后我把目光转向它，满心疑惑 / 自然无法向她隐藏，她朝我看来 / 如此快乐，如此洋溢着美的光彩 / ‘让你感恩的心朝向上帝，’她说 /‘是他把我们带到了最近的星国’”[⑤] 这是文学史的罕见文字，它用先后倒置(hysteron proteron)的手法神奇地描摹出但丁从人变为超人

① Jacques Derrida, “Des Tours de Babel,” *Acts of Religion*, ed. Gil Anidjar (New York: Routledge, 2002) 104-34.
② Derrida, “Des Tours de Babel.” 131-3.
③ 尼默洛得（Nimrod）是圣经中的第一位强人，据说巴别塔是在他的国土上建的。
④ Dante, *Inferno* 31.79-81.
⑤ Dante, *Paradiso* 2.23-30.

的变化[①]。箭先击中目标，再离开弓弦，但丁先看见景象，再转动眼睛，都颠倒了人的“自然”感觉顺序，这既表现了但丁越过人类感觉和经验边界的变化，也传达了他的惊奇之情。“或许”(forse)尤其突出了这种经验的不确定性，毕竟它(假如我们相信但丁的经验)超越了人类正常的感觉能力，因而也超越了人类的理解能力和表达能力。

“或许”(vielleicht / peut-être)是德里达认为可以概括尼采哲学的一个词[②]。但令人惊讶的是，他在讨论尼采时，将一个句子比作“一支飞行意味着飞回弓弦的箭：它快到永远不会离开弓弦……但它却会射中我们……它或许已经改变了世界的秩序，在我们意识到这一点之前：句子中所说的一切都已经被我们预先盲目接受”[③]。德里达所揭示的现象并不神秘，就是我们在阅读时经常不是读出文本的“内在”意义，而是读入我们的预设意义，但箭的比喻、先后倒置和悖论的表达法都强烈地指向但丁的那支箭。

6.6 延异与意义

但丁深知，无论他的描摹如何传神，他的箭仍只能飞行在人类语言的传统中，它不可能飞出具体语言的领域，进入完美的理想语言，更无法抵达上帝，能确保他抵达上帝的只有宗教的信心，或者信心创造的幻觉。因此，要让《神曲》成为永久流传的经典，他就必须以某种方式超越这种语言的局限性，超越个体经验的封闭性，植入一种让意义源源不断生成的机制，这种机制用德里达的术语说，就是延异。

但丁在给康·格朗德的信中提到四种意义的划分，早已为世人所知，但这种划分只是中世纪的阐释传统，并非但丁的独创。但丁的真正天才在于，通过意指功能的主题化和反身处理，预先制止了意义的凝固过程。在《天堂篇》的开头，但丁写道，“我到了天堂，那里上帝的荣光 / 远更明亮，而我所见的景象 / 任何自那高处返回的人，只能 / 忘记，或保持沉默，因为靠近 / 渴求的尽头，心智便会沉入深渊 / 记忆再也不能跟随它下潜”[④]。记忆和语言的双重失效保护了长诗叙事的不确定性，保护了意义自由漂浮的空间。他还一再鼓励读者，不要被他的叙事所禁锢。他在《天堂篇》第2

① Charles S. Singleton, *The Divine Comedy: Paradiso*, vol. 2, Commentary, 2nd ed. (Princeton: Princeton UP, 1991) 43.

② Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié* (Paris: Galilée,1994) 47.

③ Derrida, *Politiques de l'amitié* 50.

④ Dante, *Paradiso* 1.4-9.

章对希望追随他进入天堂之旅的人说："你们也可乘自己的船 / 驶入深海，沿我开辟的航线 / 浪花飞溅的前方又是宁静。"[①] 在第 13 章中，他先是反复让读者想象他所描绘的图景，然后却两次强调，读者所能得到的只是一片阴影，因为"我们的感官盛放不下它的真相"[②]。但丁一再告诫读者，企图把握《神曲》的意义是徒劳的。不仅如此，正如一些学者所发现的，诗中但丁的引导者维吉尔并不能简单理解为那位罗马大诗人，经过中世纪的千年积淀，维吉尔还获得了魔法师的新形象[③]。这样，维吉尔的角色就类同引导埃涅阿斯进入地府的先知西比尔了。然而，埃涅阿斯入地府是受到父亲的召唤，维吉尔从某种意义上说也是但丁的文学父亲。维吉尔的复杂身份搅乱了叙事的简单故事层面，让语言和文学传统的问题与宗教讯息交织在一起。

更值得玩味的细节出现在《天堂篇》描绘木星天的第 18 章。但丁看见许多幸福的灵魂（以光的形式存在）组成了 35 个拉丁字母：DILIGITE JUSTITIAM，QUI JUDICATIS TERRAM（"爱正义吧；你们这大地的审判者"）。这句话出自《次经·所罗门智训》第 1 章第 1 节，它的道德讯息是很清楚的，但在这里它又是一个图形，图形的装饰性隐隐有取消意义的威胁。接下来，但丁又看见上千个灵魂在最后一个 M 顶上组成了一只鹰的头像。在西方文化中，鹰象征着君王的权力和这种权力的终极来源——上帝的公正。然而，在后面的两章里，但丁不断提醒我们，这只是一个图案或符号（image、segno、imagine、imago）[④]。也即是说，但丁让我们关注的是鹰的"形式"，而非"内容"。然而，这个"形式"却包含着复杂的意指链。首先，它不是抽象的图案，而是具备历史性的具体的人（虽然是其灵魂）组成的，这些人又与那些组成宗教经文的灵魂相关联，经文和图案本身又以词句的形式记录在诗中。这样，鹰就成了多种踪迹的汇集所：词句、人、经文、词语和图案鹰所对应的鸟，还有图案本身[⑤]。但丁向我们暗示，表意的符号并非提取完意义就可扔掉的空壳，它是一种顽强的存在，它抵制我们这种单向度阅读的消耗，它守卫着我们无法完整拥有的意义。

弗雷切罗认为，但丁采用这样的策略，是因为《天堂篇》所再现的"是根本不可

---

① Dante, *Paradiso* 2.13-5.

② Dante, *Paradiso* 13.1-22.

③ Gilbert Highet, *The Classical Tradition: Greek and Roman Influences on Western Literature* (New York: Oxford UP, 1957) 584.

④ Dante, *Paradiso* 19.2, 19.37, 19.95, 19.101, 20.8, 20.76, 20.86, 20.139.

⑤ John Leavey, "Derrida and Dante: Differance and the Eagle in the Sphere of Jupiter," *MLN*, 91.1 (1976): 67.

再现的东西”，为了避开“不可解”和“沉默”的双重陷阱，但丁只好既呈现，又隐藏[①]。弗雷切罗用了另一个意象来形容这种特点，“洁白额头上的珍珠”(perla in bianca fronte)[②]。但丁成功了，玛佐塔评论道：“在《神曲》终点的图景中没有任何明确的真理，只有一种阐释，而且还存在一种讯息与之对抗，这种讯息是隐藏的，不可穿透的。”[③]

让意义在空间中播撒，在时间中延宕，这是德里达所称延异的作用方式。但丁在《神曲》中把握到了延异的秘密。德里达认为，人之所以无法从整体上把握某个结构，不是因为这个结构是无限的、不可穷竭的，正好相反，是因为它是有限的，而且欠缺了某种东西——那就是能够控制要素的替换游戏并成为它们基础的中心。但丁所做的恰好就是拒绝提供意义阐释的中心，从而让意义永远无法凝固下来，形成稳定的秩序和结构。在《播撒》一书中，德里达指出，在一个漂浮的、开放的系统中，“选择自己的位置是不可能的”[④]。他说，这个潜在的命题可以在两种思想的边缘找到，一种边缘是西方正统一贯敌视的边缘(如伊斯兰、印度、中国的思想和西方内部的异端思想)，另一种边缘是居于正统内部的、更难被意识到的边缘，其中就包括但丁[⑤]。德里达提及但丁似乎又是轻描淡写，却击中了要害。《神曲》的意义延异的确让我们读者无法为自己选择一个文本之外的位置，面对文本的位置，而只能被卷入文本的语言流。也正因如此，七百年的阐释史也未能让这首长诗更容易被思想的体系捕捉。

6.7 结语　巴别塔的多米诺效应

索勒斯在《但丁与写作的穿越》一文中写道：“对但丁来说，巴别塔不只是我们处境的象征，也是圣经的中心神话……从效果看，他正是从这个神话的视角来写作的……我们可以把问题概括为一条渐近线似的裂隙，它存在于一种从未造出的语言——由这个描述稳定的、不可获得的语言的原初神话所创造的地平线——和所有其他语言之间。”[⑥]作者只能生存在“其他语言”中，他们当然希望能够抵达理想语言的

---

① John Freccero, “Introduction,” *The Paradiso*, trans. John Ciardi (New York: The New American Library, 1970) ix.

② Dante, *Paradiso* 3.14.

③ Giuseppe Mazzota, *Dante, Poet of the Desert: History and Allegory in the Divine Comedy* (Princeton: Princeton UP, 1979) 268.

④ Jacques Derrida, *Dissemination*, trans. Barbara Johnson (London: Athlone, 1981) 295.

⑤ Derrida, *Dissemination* 296.

⑥ Phillipe Sollers, “Dante and the Traversal of Writing,” *Writing and the Experience of Limits*, trans. Philip Barnard with David Hayman (New York: Columbia UP, 1983) 17.

彼岸，但他们最多只能像“渐近线”那样趋近那个从一开始就缺席的源头。巴别塔是无限复制的多米诺骨牌，作者用不完美的语言翻译上帝，读者用不完美的语言翻译上帝和作者，新的读者用不完美的语言翻译上帝、作者和旧的读者，意义不断增值，但没有作者和读者能终止延异，独占意义。

这样的境况似乎是令人绝望的，但从德里达的眼光来看，它却是信仰的必由之路。我们用语言的翻译行为敞开自己，敞开一种具体的语言，应答上帝的呼唤，应答他者的呼唤，启动交流的过程。这个过程必然是充满不确定性，充满风险的，因为“每一个他者都是全然的他者”[①]。处于中世纪和文艺复兴交界地带的但丁和置身后现代的德里达最大的区别在于，但丁至少在文学的虚构中声称接触到了那种终极意义，只是人的局限性让他无法完全领悟其奥妙，更无法完全传达给读者，而德里达则直接指出，终极意义的概念本身就是哲学的虚构。意义和信仰一样，只有在自我和他者的交流中才能动态地产生，不可能静态地存在某个地方，哪怕是在天堂，等待我们据为己有。

① Jacques Derrida, *The Gift of Death*, trans. David Wills (Chicago: U of Chicago P, 1995) 67-8.

第 7 章

结构的悖论：德里达与蒙田

在解构主义崛起的标志之作“人文学科话语中的结构、符号与游戏”一文中，德里达用了蒙田的一句话做题记：“与解释事物相比，我们更需要解释解释。”[①] 德里达一生所做的，正是“解释解释”(interpréter les interprétations)，他从未试图寻找“解释事物”(interpréter les choses)的终极密码，他关注的是概念和思想在不同解释中的旅行。在法国思想史上，至少有两种怀疑传统，一种是笛卡儿式的，把怀疑视为一种工具，其目的却是通过减法为哲学筛选出能够终结一切怀疑的魔法石；另一种是蒙田式的，把怀疑看成理解世界的基本方式，通过加法不断吸收原有体系无法容纳的新元素。从气质上说，德里达更倾向蒙田，他在十余部著作中都引用了蒙田的随笔，并不让人惊异。蒙田的写作策略在某种程度上也与德里达暗合，他往往拒绝占据结构的中心位置，从而避免了确认结构合法性的循环论证，他更喜欢游移在中心和边缘之间，揭示中心的临时性和浮动性，把读者的目光引向结构之外。

7.1 异域想象与中心置换

直到 20 世纪上半叶，西方主流的异域想象都遵循着同一个模式，用一个预先给定、预先合法化的结构来消化异域因素。居于中心的自我代表西方传统的集体声音，按照自己的想象塑造作为他者的异域，在此框架内，异域文化的种种独特性都失去了实质意义，沦为强力中心所制定的规则的变异、偏离或者对立面。一个突出的例证就是，西方古代文献在描述众多所谓的蛮族、异族时，极少花工夫去分辨他们之间的差

① Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* (Paris: Seuil, 1967) 409.

异，而偏向于用一套“普适刻板印象”来描绘他们：波斯人、高卢人、日耳曼人、哥特人、匈奴人、土耳其人……都只是一些互相指涉、互相替换的模糊称谓而已[①]。在这样的机制下，新涌入的异域经验不仅不能丰富中心文化的认知，反而不断强化它固有的偏见。

蒙田不是这样，他并不想把自己囚禁在中心的牢笼里。在“谈食人族”(Of cannibals)等文章里，他用置换中心的策略，以令人惊讶的方式阐释了他从殖民探险者那里获取的异域知识。他的一个方法是将异域和欧洲的古典时代联系起来。文艺复兴时期的欧洲人本来已有这种倾向。在一种压缩的时间视野中，古代的那些大帝国变得“几乎与他们同时代了”[②]。他们也常把古代文明作为参照，来讨论不同人群之间的差异[③]。但蒙田的独特之处在于，他把异域文化视为空间中的理想存在，把古典文化视为时间中的理想存在，从而在某种意义上将二者等同起来，这样就可以利用文艺复兴赋予欧洲古典文明的权威来为异域文化正名，为所谓的野蛮人辩护。

“谈食人族”讨论的是法国殖民探险者在巴西发现的图皮南巴部落。在文章开头，蒙田通过引述欧洲古典时代关于遥远国度(如亚特兰蒂斯)的传说，竭力让读者产生这样的印象：新发现的这些地域和文化是从古代的地域和文化母体漂离出来的[④]。接下来，蒙田列举了这些印第安人的原始文化与古希腊文化的相似性，例如，他把一首土著歌曲称为“阿那克里翁式的”，还说他们语言的发音也与古希腊语相近[⑤]。

蒙田的另一个方法是将异域文化与“自然”等同，而把文艺复兴时期的欧洲文明视为堕落的“艺术”。“艺术”代表着人为，代表着对“自然”人性的偏离。图皮南巴民族“没有交通，没有文学知识，没有数学，没有长官和政治权威的名称，没有奴役的习惯，没有贫富差别，没有契约，没有继任，没有财产分割，没有职业，除了共同的亲族关系没有牵挂，没有衣服，没有农业，没有金属，没有酒和小麦”[⑥]。但在他看来，这些欠缺并非缺陷或反常，反而是值得羡慕的“正常”状态。他在解释部落的食人习俗和战争时，也特别强调它们与变态的道德观和追逐利益的贪欲无关。所以，

---

① John Howland Rowe, “The Renaissance Foundations of Anthropology,” *American Anthropologist*, 67.1 (1965): 6.

② Margaret Hodgen, *Early Anthropology in the 16th and 17th Centuries* (Philadelphia: U of Philadelphia P, 1971) 182.

③ Rowe, “The Renaissance Foundations of Anthropology.” 1.

④ Michel de Montaigne, *The Complete Essays*, trans. Donald Frame (Stanford: Stanford UP, 1986) 150-1.

⑤ Montaigne, *The Complete Essays* 158.

⑥ Montaigne, *The Complete Essays* 152.

他认为欧洲人用“艺术”征服土著人的“自然”是一个悲剧，因为他们根本意识不到后者的真正价值。

蒙田巧妙地利用文艺复兴时期的崇古心理或者说古—今结构中古代的中心位置，通过古代和异域的等价替换，将欧洲文化暂时逐出了中心的位置，而将“野蛮”的异域推到了中心，描绘出一幅令当时欧洲读者愕然的世界图景。这印证了德里达的说法：中心只是一种功能，没有所谓天然的中心。“关于结构的古典思维可以用悖论的方式表述说，中心既在结构之内，又在结构之外。中心位于整体的中心，可是既然中心不属于整体(不是整体的一部分)，整体的中心就应该在别的地方。中心不是中心。”① 当所有边缘因素的唯一作用是证明中心天然的合法性时，中心和边缘已经失去任何有意义的互动，没有联系的结构不可能称为结构，所以这样的中心已经将自己放逐于结构之外。正因如此，传统的欧洲中心论面对异域，生产不出任何新知。蒙田故意置换中心，迫使读者(至少暂时地)跳出原有的结构，为新知开辟了通道。

不可否认的是，蒙田的文化理据仍然隐含着欧洲中心主义(只不过是古典的欧洲)，而且他的异域描述明显想象多于事实，但蒙田拒绝不假思索地从固有的中心评判新经验，而把新经验视为重新认识自己和母文化的机会，则是有积极意义的。事实上，异域是他认识论的一个核心比喻。在一个殖民探险的时代，新发现的土地是新知的最佳象征。这些地理发现不断修正着人们对世界的认识，所以蒙田意识到，知识是没有边界的，认知的确定性是没有保障的。他在《谈马车》中写道：“恐怕我们的知识在每个方向上都是孱弱的；无论往前还是往后，我们都看不了多远。它覆盖的范围很小，生命也很短，在时间和空间的意义上都是如此。”② 蒙田一贯的怀疑主义倾向并不仅仅基于有限已知和无限未知的永恒对比，也与认知的出发点不可能固定下来有关。在地理大发现时代之前，曾有很多国家和民族相信自己位于世界的中心，新疆界的不断拓展摧毁了这些迷梦：“这么多的性情、教派、思想、观点、法律和习俗教育我们，要审慎地判断我们自己的文化，并且在判断时要承认它自己的缺陷和天然的弱点。”③ 知识范围的不断扩大也意味着当初的中心将不再是中心。失去控制解释进程的绝对忠心，意义的游戏就开始发挥作用，“解释事物”的权威不复存在，“解释解释”成为必然。

---

① Derrida, *L'écriture et la différence* 410.
② Montaigne, *The Complete Essays* 693.
③ Montaigne, *The Complete Essays* 11.

7.2 千面谎言与语言困境

异域象征着作为知识材料的外部世界施加于认知过程的压力，但认知还面临着一个交流与传递的困境，语言的困境。人类想象的真理或真相只有一种形态，那就是语言与事实的一致，但正如蒙田和德里达所意识到的，难题在于，谎言却有无数的形态。

德里达在《谎言的历史》一文中引述蒙田的话来说明谎言的不确定性："如果谎言和真理一样，只有一张脸孔，那么我们的处境会好得多，因为这样撒谎者所说的反面就是确定无疑的。然而，真理的反面却有十万种形状，而且没有明确的边界。"[①] 德里达评论道，即使我们不去考虑动物的种种伪装与掩饰(通常不被纳入语言的范畴)，仅仅是人类善意或恶意的无声欺骗就数不胜数了，如勉强的微笑、暧昧的眼神或者某个手势[②]。谎言无限放大了我们认识世界时面临的不确定性。

蒙田指出，谎言的杀伤力之所以令人恐惧，是因为"人类的理解只能依赖语言这个手段"，"它是我们表达愿望和思想的唯一工具，是我们灵魂的译者"。一旦语言不再可靠，我们就变成了彼此隔绝的孤岛，再也不能知道彼此。所以，蒙田认为说谎是最可憎的罪，说谎者是人类社会的叛徒[③]。德里达赞同蒙田的立场，他在多本著作里都强调，承诺说出真相，无条件地相信对方也会说出真相，是任何交流的基本前提，"即使你在撒谎，你也在向对方发话，请求对方相信你"[④]。

既然如此，为何谎言在人类社会如此普遍？在德里达看来，主要有三个原因。一是恐惧，形而上学传统之所以如此根深蒂固，是因为它拥抱的永恒性和确定性梦想也是人类的普遍梦想。相对于未知领域，人更愿停留于已知领域，对于可能威胁到习惯思想的新知，人总会感到近乎本能的排斥。正因如此，即使已经隐约觉知真相，人也不愿让这种真相进入语言，而要用谎言来抗拒它，这便是德里达所说的"怀旧伦理"，不愿面对变化的卢梭式的、否定的、忏悔的心态[⑤]。解构主义却相信，不确定性和风险是内嵌于一切系统，内嵌于我们的一切决定的，诚实意味着克服恐惧。二是利益，

---

① Michel de Montaigne, *The Essays of Michel de Montaigne*, trans. M. A. Screech (New York: Penguin, 1991) 36.
② Jacques Derrida, *Without Alibi*, ed. and trans. Peggy Kamuf (Stanford: Stanford UP, 2002) 36.
③ Montaigne, *The Essays of Michel de Montaigne* 757.
④ Caputo, *Deconstruction in a Nutshell* 22.
⑤ Derrida, *L'écriture et la différence* 427.

历史上形形色色的二元对立论、绝对中心论，无论是神学垄断、君权专制，还是阶级对立、性别对立、种族对立，都是建立在谎言，尤其是系统性的哲学谎言基础上的。这些谎言之所以大行其道，是由于利益的诱惑。如德里达所说，“理论的客观性”和“技术—政治的占有权”之间往往有同谋关系[①]。三是结构。对结构完整性的追求是人类思想的阿喀琉斯之踵。即使摆脱了恐惧的纠缠，即使抛弃了利益的算计，结构的冲动也足以驱使众多的哲学家、思想家越过知与不知的界限，用虚假的材料和唬人的见解强行构建一个体系。相对于宇宙的时空而言，人类的视阈小得可怜，人类的知识少得可怜，然而理性的高傲却让人类的阐释欲望无限膨胀，知识周围的空白、知识之间的空隙总是被人类自以为是的见解迅速充满。以不知为知，在脆弱的地基上构建宏伟的大厦，成为知识和价值体系的常态。德里达避免正面立论，拒绝建立黑格尔式的宏大体系，而喜欢附着在前人的文本上，细致追踪思想的流变，正是因为他意识到了，结构冲动固然可能为知识勾勒轮廓，但它也可能画地为牢，提前封住了新知进入的可能性。

蒙田也从殖民扩张的贪欲中看见了认知贪欲的影子：“我担心我们的眼睛大，肚子小，好奇心盛，能力却不足。我们拥抱一切，却只搂住了风。”[②] 这不仅是对殖民政治的批评，也是对真理事业的质疑：我们真的确定我们知道吗？谎言的三种动因中，摆脱恐惧这种心理动因和利益这种道德动因并非最难的，最难的是摆脱结构这种认知动因。在追求体系的完整性和一致性的过程中，我们太容易敷衍搪塞，太容易扭曲和抑制虽然真实却是异质的因素。对作者而言，如果想避免说谎，就必须采取特别的写作策略，防范结构冲动的无形力量。

7.3 逊位作者与隐秘操控

蒙田的策略就是，拒绝赋予传统上属于作者的权威。在许多西方语言中，“作者”和“权威”这两个词都是从拉丁语 auctor 和 auctoritas 演变而来的。auctor 的原意是“创立者”，因此，“作者”从一开始就具备“创立者”的“权威”，在真理的流通机制中，尤其是在作品中，作者占据着中心地位。因此，要避免结构冲动，就要从作品中抽掉它的中心——作者。

---

① Derrida, *L'écriture et la différence* 136.

② Montaigne, *The Complete Essays* 15.

《随笔》虽然是以作者为中心题材的作品，蒙田却使用了多种手段让作者从中心逊位。这种矛盾从书的一开始就显露出来。他在《致读者》中写道："所以读者啊，我自己就是这本书的题材；你若把闲暇浪费在这样轻浮无聊的话题上，就太没道理了。再见。"[①] 蒙田在读者刚刚翻开自己的书时，就要将他们推开，这是一种奇特的姿态，它包含了多重意味。"我自己就是这本书的题材"的潜台词是，这只是一部描绘"我"这个凡夫俗子的书，不是探讨高深话题、揭示永恒真理的书；"轻浮无聊的话题"表明，生活中的"我"是无足轻重的，变身为作者也不能赢得尊敬。"再见"也值得玩味，蒙田是劝读者迷途知返，立刻放下这本书，所以和他们告别，还是说，他们非要看，一定会发现自己所说并非虚言，所以提前想象在阅读过程的尽头和他们分手？

《随笔》(*Essais*)的书名本身也体现了这种自我贬低的姿态，*essais* 的意思是"尝试""练笔"，因而是未完成、不成熟的，更是缺乏权威的。《随笔》的文体也避开了西方传统中思想经典的三种写作形式：柏拉图式的对话录，亚里士多德、奥古斯丁式的论著，西塞罗、塞涅卡式的书信。选择一种尚未成型的体裁来表达思想，似乎也表明，蒙田愿意自居边缘。所以，全书便在这样一种悖论中展开：作者自始至终都作为题材居于中心，他却要求读者不要把他视为中心。许多评论者都注意到了蒙田作品中作者隐身的现象，如雷格辛所说，作者的存在"只能以一种差异的方式、一种推延的方式才可想象"[②]。蒙田的另外一个手段是碎片化、分散化的写作。作者的权威，尤其是在思想领域，几乎总是与某种整体性联系在一起的。蒙田却拒绝整体性，不愿让自己和某种特定的框架绑定，用他自己的话说，"没有任何一种方式好到我愿意陷在其中，无法自拔"[③]。与此相应，他也避免使用哲学化的词汇，而选择他所称的"普通语言"[④]。

德里达的写作方式与蒙田有许多相似之处，化整为零是他的一贯策略，虽然散见于各处的解构主义观点会隐约呈现出一个总体轮廓，德里达却永远不让这个轮廓形成清晰的边界。隐身和逊位也是他的姿态。他的一篇论文标题就叫《如何不讲话：

---

① Montaigne, *The Complete Essays* 2.

② Richard L. Regosin, "Nemo's Descent: The Rhetoric of Presence in Montaigne's Essais," *French Forum*, 13 (1988): 160.

③ Hope H. Glidden, "The Face in the Text: Montaigne's Emblematic Self-Portrait (Essais III:12)," *Renaissance Quarterly*, 46.1 (1993): 74.

④ Montaigne, *The Complete Essays* 816.

否认》[①]，深谙他性情的文论家希利斯·米勒也用一个标题生动地概括了德里达的形象——《"别把我算进去"：德里达的克制》[②]。然而，作者虽可隐身，却无法从作品中真正消失。正如莎士比亚的幽灵(而非老哈姆雷特的鬼魂)操控着戏剧情节的进程，德里达和蒙田的幽灵也仍然操控着他们各自的文本。

身为同行，德里达自然洞悉蒙田的秘密。他引用后者的话说明读者如何容易被作者控制："我们的灵魂只以信用或信任的方式运行，它被别人的奇思怪想束缚、限制，在他们的权威教导下成为俘虏。"[③] 蒙田的自谦背后是自负，他对自己的思想和文学才能都极其珍视，他是以否定的方式强烈肯定自己的存在。*Essais* 的"尝试"之意换一种方式理解就是"革命"，就是进入一个前人未曾涉足的领域，事实也的确如此，蒙田的随笔影响深远，在文学史上确立了一种新文体。研究蒙田的学者也在《随笔》中发现了作者不断从边缘向中心推进的痕迹[④]。

倘若如此，蒙田岂不是犯了他自己所说的重罪——说谎？的确如此，但悖论在于，说谎是出于真诚。写作归根结底是一种交流行为，一般而言作者是珍视自己的思想的，蒙田在书中花了大量笔墨来告诫读者不要过分信任他的观点，恰好说明他自己非常看重这些观点，而蒙田和德里达一样，其观点的核心便是怀疑精神，以不容置疑的语气表达怀疑，似乎是对怀疑精神的最大反讽。不仅如此，怀疑的第一步是打破思维的惯性，思维的惯性又寓居于语言的惯性之中。德里达的晦涩表达体现了他竭力突破语言牢笼的艰辛，蒙田同样意识到了语言对思想的阻碍。他说，"人们总是习惯于扭曲别人作品的意思，以迎合他们已经事先在心里确定的观点"[⑤]。在这样的情形下，以撒谎的方式、以放弃作者权威的方式讲述自己的思想是为了让读者卸下思维惯性的坚固盔甲，轻松进入书中的世界，不知不觉地卷入互动的进程。如果读者真正领悟了怀疑精神，那么这种精神最终也应该用到作者蒙田身上。从这个意义上说，蒙田从一开始就提醒读者不要把他奉为权威，又不算谎言了。为了帮助读者打破结构的封闭性，蒙田仍需借助结构的力量。

---

① Jacques Derrida, "How Not To Speak: Denials," *Languages of the Unsayable: The Play of Negativity in Literature and Literary Theory* (Stanford: Stanford UP, 1992) 3-70.

② J. Hillis Miller, "'Don't count me in': Derrida's refraining," *Textual Practice*, 21.2 (2007): 279-94.

③ Jacques Derrida, *Donner le temps : I. La fausse monnaie* (Paris: Galilée, 1991) 126-7.

④ François Rigolot, "Montaigne's Purloined Letters," *Yale French Studies*, 64 (1983): 145-66.

⑤ Montaigne, *The Complete Essays* 327.

7.4　法律权威与神秘暴力

虽然蒙田通过隐秘的操控让作者的中心地位失而复得，但他对作者权威的看法并不同于传统。在他看来，权威并不具备“天然”的合法性，而是维系结构运转的临时性力量，这一点不仅适用于作者的权威，也适用于法律的权威。德里达尤其欣赏蒙田关于法律的洞见，在后期的政治学著作中一再引述他的话。

在《法律的强力》一文中，德里达称赞蒙田理解了“权威的神秘基础”(fondement mystique de l'autorité)[①]。蒙田的原话：“法律现在得以维系，靠的是信用，不是因为它们是公正的，而是因为它们是法律。这是它们权威的神秘基础，除此无它……谁因为它们公正而遵守它们，都没有按照他应当的方式公正地遵守它们。”[②] 显然，蒙田严格区分了法律和公正，认为法律并不是建立在公正基础上的，它们的唯一基础是信用，也即我们预先赋予了它们合法性，相信它们的合法性，但这种信用本身没有任何本体论的理由。蒙田进一步指出，信用的基础仅仅是一些合法的虚构。何谓“合法虚构”？蒙田用了一个轻浮却有洞察力的比方来说明。就如同天然牙齿不漂亮的女人会用象牙做成义齿来替换，在自然法并不存在的情况下，人类便用人为的法律来填补空白，同时把它们装扮成“自然的”，因而也是公正的法律[③]。

德里达评论道，蒙田重新发掘了法律上层建筑底下的沉淀物，揭示了它“既隐藏又反映社会主导阶层政治经济利益”的秘密。因此，蒙田所说的“神秘”意思是被掩盖起来的，被忘却的，或者说“被沉默之墙封锁起来的立法之初的暴力结构”[④]。蒙田之后两个世纪的卢梭也曾说，立法者在立法之前并没有法律授予的权威，或者说立法行为本身即非法[⑤]。在讨论著名德语诗人保罗·策兰(Paul Celan)的诗学时，德里达再次提到蒙田，说策兰笔下的权力和蒙田所讨论的法律一样，“实质上都是虚构的”[⑥]。如果从结构的视角看，蒙田的发现意味着，一个结构中最不具备结构性、最违背结构

---

① Jacques Derrida, “Force of Law,” *Acts of Religion*, ed. Gil Anidjar (London: Routledge, 2001) 239.
② Michel de Montaigne, *Essais* (Paris: Bibliotheque de la Pleiade, 1962) 1203.
③ Montaigne, *Essais* 601.
④ Derrida, “Force of Law” 242.
⑤ Jean-Jacques Rousseau, *The Government of Poland*, ed. and trans. Willmore Kendall (Indianapolis: Hackett. 1985) 3.
⑥ Jacques Derrida, *Sovereignties in Question: The Poetics of Paul Celan*, eds. Thomas Dutoit and Outi Pasanen (New York: Fordham UP, 2005) 109.

逻辑的点就是使得该结构成为可能的奠基点，或者说中心、起源，这是整个结构最脆弱也最需要隐藏的地方。以欧几里得几何为例，所有的定理、推论都是从中心——平行线公理推导出来的，是符合逻辑的，然而这个公理本身却没有逻辑和事实的支撑，只是一种直觉。在两千年的岁月里，人们都以为欧氏几何是“自然的”，因而也是唯一正确的体系，但后来非欧几何的发展却表明，这个所谓的中心并非永恒的中心。

但在德里达眼中，法律从一开始就缺乏公正性并非坏事，正因为法律不公正，所以我们才永远都能以公正的名义质疑它，从而推动它的进步[①]。也正因为法律不公正，所以我们才不可以机械地运用它，而永远要为具体的情境、具体的司法实践留出灵活的空间[②]。蒙田同样认为，法律应当不断变化，但他的依据是自己对人性和世界的理解：“我们恒变的行为与固定僵化的法律之间几乎没有关系。最应当欢迎的法律是那些最罕见、最简单、最具普遍性的法律。我甚至认为，与其有我们眼下这么多的法律，还不如一部法律都不要。”[③] 蒙田认为，不仅人和世界是恒变的，人性也是多样化的。《随笔》最初出版时，第一篇的标题是《我们殊途同归》，最后一篇的结语是“最普遍的特质就是多样性”[④]。法律越繁琐，管辖范围越宽，对这种多样性的伤害就越大。

从蒙田的思想体系看，他揭示法律权威的神秘基础还有两个原因。一是他倡导怀疑精神的意图。在他所处的时代，除了宗教权威，法律权威和与之相伴的政治权威(往往笼罩在宗教权威的光环中)是对思想自由的最大束缚。二是在他的《随笔》中，“自然”是值得赞美的，“艺术”或者“人为”是应当否定的，法律显然属于后者。

7.5 神圣友谊与政治伦理

如果说以怀疑著称的蒙田心中还有一块未被怀疑侵入的神话之地，或许那就是友谊。蒙田生活的中心事件就是挚友拉博埃西(Etienne de La Boétie)在1563年的突然辞世，一方面这是他情感上难以承受的重大损失，另一方面他也从此成为拉博埃西文学和政治学遗产的继承人和守护者。他的后半生都在竭力消化这种损失和这份遗产。他的名篇“谈友谊”(Of friendship)浓缩了他对这段友情的全部体悟，德里达晚期的

① Derrida, “Force of Law” 243.
② Caputo, *Deconstruction in a Nutshell* 17.
③ Montaigne, *The Complete Essays* 816.
④ Alan Levine, “Montaigne’s Conception of the Self: A Non-Rights Basis for Toleration,” *Perspectives on Political Science*, 28.2 (1999) 86.

名著《友谊政治学》也是从蒙田的这篇作品切入的。

德里达在书的开篇引用了“谈友谊”中的一句话：“朋友啊，世上没有朋友(O mes amis，il n'y a nul amy)[①]。”整部《友谊政治学》都是围绕这句话的悖论结构展开的。这句话据说是出自亚里士多德，蒙田和德里达对它的理解是非常不同的。德里达认为它的悖论无条件地适用于所有友谊，而蒙田在“谈友谊”引用它，只是描述他眼中的普通的友谊，或者说他和拉博埃西的友谊之外的一切(至少是同时代的)友谊。德里达强调的是自我和他者之间的复杂关系，以及朋友与敌人身份的奇异共存，蒙田却在对比普通友谊的轻浮无常和神圣友谊的坚固永恒。蒙田在写作“谈友谊”时，是在将自己和拉博埃西的友谊与历史上最看重友谊的古罗马人相比，尤其是西塞罗在《论友谊》(*De Amicitia*)等著作中描绘的理想友谊相比。蒙田对友谊的夸张描述甚至超过了西塞罗，让友谊变成了神话，一个自解构的神话。

蒙田借用亚里士多德的说法，形容最高层次的友谊就像“一个灵魂住在两个身体里”。从后面的表述看，蒙田并非只把这种“双重的单一性”看成比喻，而是将它的表面逻辑推到了极致[②]。然而，当他如此描述友谊时，却陷入了德里达所揭示的多重矛盾中。首先，倘若友谊的双方的灵魂已经完全融合，已经只有一个灵魂，那么本来以彻底的奉献、彻底的利他主义为标志的友谊归根结底只不过是一种自爱(爱对方的灵魂不过是爱自己的灵魂)，朋友间的礼物、义务、感激、请求全部失去了意义。蒙田甚至认为，如果朋友之间还可以有礼物存在的话，那么真正表现出慷慨特质的不是决定赠予的一方，而是接受礼物的一方，因为是他给了对方赠予的机会，表达友谊的机会，这样接受者反而成了赠予者。德里达评论道，按照蒙田“谈友谊”的解释，友谊的交互性、对称性都失去了空间[③]。我们甚至可以说，蒙田的说法威胁到了友谊的名称本身，无论古希腊语(philia)还是拉丁语(amicitia)，“友谊”都源于“爱”，如果主体已经和客体融合，如果“爱”失去了对象，“爱”是否还能存在？蒙田自己也把友谊称为“高贵的交往”(noble commerce)[④]，commerce 原指商业贸易，交换是其根本特征，如果友谊如蒙田所说，其实只涉及一个灵魂，交换如何发生？不仅如此，蒙田还声称，“完美的友谊”是“不可分割的”，“每一方都把自己完整地献给对方，

① Derrida, *Politiques de l'amitié* 17.
② Derrida, *Politiques de l'amitié* 203.
③ Derrida, *Politiques de l'amitié* 204.
④ Derrida, *Politiques de l'amitié* 203.

再没别任何部分留下，可以和别人分享”。德里达追问道，既然蒙田举出的友谊例子中包含了拥有多位朋友的人，“不可分割的”友谊怎么可能容纳多位朋友[①]？

如果说上述矛盾只是蒙田被比喻的修辞力量裹挟，无暇顾及深层逻辑的自洽，那么另外两个问题就是严肃的伦理和政治问题了。一是友谊的性别问题。蒙田坚持认为，与男性之间神圣的友谊相比，男女之间的婚姻仅仅具备某种“想象的相似性”。显然，在他眼中，女性没有能力参与到完美的友谊中。这样，蒙田所谈的友谊，就可能性而言就并不涵盖人类的一半，友谊其实只是兄弟情谊(la fraternité)[②]。蒙田继承了源远流长的父权思想，这是他开明思想的一个死角。

蒙田的神圣友谊并不是一般的兄弟情谊，他区分了自然的和精神性的兄弟情谊。令人惊讶的是，他没有遵循自己的一贯思路，推崇“自然”的兄弟情谊，而是极力美化人为的、后天修炼成的精神性兄弟情谊。他称这种具备独立主权(souveraine)的友谊是罕见的例外(exceptionnelle)，它极其依赖运气，“如果三百年能出现一次，就是极其幸运的了”[③]。当然，他自己便享受了这样的好运，结识了拉博埃西。接下来的说法就让人错愕了。蒙田称，凡是基于“快乐、利益、公共和私人需要”的友谊都不美，不高贵，算不上真正的友谊，传统所说的四种爱(天伦之爱、社会之爱、待客之爱、情欲之爱)也都达不到他的标准[④]。我们姑且不去想象这样一种不食人间烟火的友谊能否存在，至少我们可以像德里达那样诘问：如果友谊把社会、法律、政治、家族关系全部逐于门外，如果友谊仅仅听命于它自身的神圣命令，“这样的友谊可否接受？以何种名义接受？政治？伦理？法律？”[⑤] 蒙田举出的例子表明，他的确赞许“超越”公共领域，无条件忠诚于朋友的行为。德里达意识到，这个传统至少可以追溯到西塞罗。在这些神圣友谊的忠实信徒看来，拥有真正友谊的人必定同时也是正直高贵的公民，忠诚于友谊的行为“天然”不会与公共利益发生冲突[⑥]。

向来怀疑绝对概念的蒙田却在这里竖起了一个绝对概念。事实上，他自己的行为已经表明，这样的友谊不可能存在于世间。如果他的灵魂和拉博埃西的灵魂其实是一个，他就应该忠诚地守护后者的精神遗产，但种种现实顾虑和算计阻止了他。他原本

---

① Derrida, *Politiques de l'amitié* 206.
② Derrida, *Politiques de l'amitié* 206-7.
③ Derrida, *Politiques de l'amitié* 208.
④ Derrida, *Politiques de l'amitié* 209.
⑤ Derrida, *Politiques de l'amitié* 210.
⑥ Derrida, *Politiques de l'amitié* 211.

打算把拉博埃西的政治学著作《自愿的奴役》(*De la servitude voluntaire: ou, Le contr'un*)放到《随笔》的中心位置，后来却放弃了，这部反暴君的作品在当时日益紧张的政治氛围下显然不合时宜：政治进入了友谊。蒙田用朋友的 29 首十四行诗取代了《自愿的奴役》，虽然这些作品面世了，但在他的 1588 年版私人藏本里，他却划掉了这些诗，并在旁边写了一句话："这些诗别的地方也能见到。"[①] 即使他说的是事实，这么做似乎也对亡友不太友好。这里的动机或许可以解释为文学上的嫉妒心。

7.6　结语　残余的恐惧

怀疑是蒙田和德里达的主调，他们的怀疑过程往往是通过揭示结构的悖论来展开的。但相对于 20 世纪的德里达，16 世纪的蒙田仍为自己保留了一些禁区。在《哲学的权利》中，德里达特别提到了蒙田在宗教方面的保守。虽然他是法国文学语言的伟大开创者，他却坚决反对在祈祷和敬拜时使用法语。他的理由是，圣经和上帝"不是用来讲述，而是用来尊崇、恐惧和崇拜的故事……而且我相信，允许任何人用这么多种俗语来传播这么神圣重要的讯息，即使有用，也是非常危险的"[②]。这意味着，蒙田相信，核心信仰是不可以接受怀疑精神的审视的，或许他认为这个问题过于重大，不可贸然打开潘多拉的盒子。

---

① Rigolot, "Montaigne's Purloined Letters" 150.

② Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie* (Paris: Galilée, 1990) 302-3.

第 8 章

起源的梦想和补替的逻辑：德里达与卢梭

1998 年，德里达在回忆自己早期的生活时，声称他的内心从一开始就陷入了卢梭和尼采的争辩中："我试图协调他们，我对两人同等敬重。我知道尼采是卢梭的冷酷敌人，我问自己，一个人如何能同时被尼采和卢梭感染，然而这正是我最终的归宿。"[①] 在他的名作"人文学科话语中的结构、符号与游戏"中，德里达将卢梭和尼采视为两种哲学观的化身，认为对待结构、符号和游戏有两种态度，一种是尼采式的、肯定的、狂欢的，放弃关于起源和真理的梦想，坦然地接受结构的游戏和人文主义衰落之后的世界；一种是卢梭式的、否定的、忏悔的，试图破译世界的密码，找到不受一切变动影响的起源和永恒真理。的确，在卢梭的著作中弥漫着德里达所说的"怀旧伦理"[②]，他推崇自然，贬斥文化，他敌视文字，他梦想不受理性污染的情感，都表明他眷恋着某种绝对的、纯粹的黄金时代。然而，卢梭复杂的思想体系和哲学家—文学家的双重身份使得任何单向度的解读都格外危险。德里达显然意识到了这一点，而且从卢梭的著作里提取了解构主义的一个魔力词语——"补替"（le supplément），把它变成了走出迷宫的钥匙。

"补替"一词在卢梭的文本中反复出现，它主要有两个意思，一是增补，二是替换[③]。卢梭时而用此义，时而用彼义，但德里达发现，他每次所说的总是"比他想说

---

① Jacques Derrida, *Sur parole: instantanes philosophiques* (Paris: Editions de l'Aube, 2000) 18.关于尼采和卢梭的对比，可以参考 Keith Ansell-Pearson, *Nietzsche Contra Rousseau: A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought* (Cambridge: Cambridge UP, 1996).

② Derrida, *L'écriture et la différence* 427.

③ Derrida, *De la grammatologie* 208.

的多一些，少一些”，或者“言不由衷”[①]。因此，补替的概念就成了隐藏的秘密，透过它我们可以探测到卢梭思想的裂隙与陷阱。在补替的作用下，自然/文化、语音/书写、文明/野蛮、自我/他人、法律/暴力等一系列二元对立都变得面目可疑。在这些逻辑的危机时刻，卢梭的盲视与洞见往往同时呈现出来。

8.1　旋律、和声与虚构的自然

在《社会契约论》(*Du contrat social*)和《论语言的起源》(*Essai sur l'origine des langues*)中，卢梭阐发了塑造现代人类学的一对重要概念：自然(la nature)与文化(la culture)[②]。在他之后，自然与文化的对立俨然已经成为人类学的常识。研究者普遍认为，社会越“原始”，越接近“自然状态”(l'état naturel)，而所谓“自然”则被他们不假思索地用来指称一种原初的、起源的状态，一种道德观念尚未成型时的天真状态。他们相信，在某个不确定的过去时间，在伦理思想的区分体系出现之前，一定存在这样的自然状态，而文化只是在历史进程中逐渐产生的一种增补。

然而，这种看似整齐利落的二元划分却潜藏着否定自身的种子。作为一个典型的补替结构，它因为补替的逻辑而陷入自相矛盾的境地。德里达指出，在自然和文化这两个对立项中，文化扮演着补替角色。在第一个层面上，它被认为后于自然出现，是对起源的增补，离开了自然，它就丧失了力量，因而是一种偶然的、可有可无的因素。但在第二个层面上，它却篡夺了自然的地位。按照卢梭的说法，自然是自足的、完满的、自我同一的，但他又承认，自然在某些时候是有缺陷的，需要文化的补充。这表明，自然的自足性只是一种理想化的表述，匮乏不可避免，这威胁着自然的支配地位。如果自然的自足性必须依靠文化的增补，那么这种增补就不仅仅是某种外在的修补，而是内在的需要，因而那种纯粹的自然概念就无法真正成立。

以音乐为例，卢梭提出，旋律(la mélodie)代表了自然状态和真实的自发性[③]，它

---

① Derrida, *De la grammatologie* 226.

② 从词源来考察，“自然”(nature)源于拉丁语 natura，natura 又源于动词 nascor(出生，产生)，因此含有“生来如此，天然如此”的意思，因此在西方语言中，natura 和它演化来的各语种中的对应词语一般都表示自然界、天性或属性。“文化”(culture)源于拉丁语 cultura 和 cultus，这两个词又源于动词 colo(耕作，照料)，因此包含“有意培养”之意。所以，在西方文化的语境中，自然/文化的对立是先天/后天、天然/人为的对立。这种对立与文学批评领域的自然/艺术的对立很相似。例如，浪漫主义时期的英国评论家哈兹利特将蒲柏与莎士比亚相比较，称前者是“艺术的诗人”(poet of art)，局限于自身的知识，而后者却是“自然的诗人”(poet of nature)，对于世间万事都有直觉的领悟。

③ 旋律是音乐的基本要素，通常指若干乐音经过加工而形成的有组织、有节奏的单声部序列。

是原始激情的自由表达，而和声(l'harmonie)则因为其人为的复杂性代表了文化[①]，它是文明的可憎产物，如果说它见证了所谓的“进步”，那么这种进步不过是社会等级制所促成的种种不公的代称。表意的程式和技巧的伪饰表明人已经脱离了本来的自由，进入计算和思虑主导的异化时代。相对于旋律，和声是文化对自然的污染[②]。然而，在具体的论述中，卢梭却难以自圆其说。一方面，他认为对位法(le contrepoint)和抽象表达是文化入侵自然的体现[③]，是音乐的堕落；另一方面却又强调，在“和声系统”中，“一个特定的声音并无自然的意义”，音乐元素只能视为“以关系形式存在”的“属性”[④]。他甚至承认，和声可以称作垂直的旋律关系。从这个角度看，和声和旋律并非水火不容，音乐绝不仅仅是情感的自然声音表达，它从一开始就是一个声音关系的人为系统，而这样的系统只能通过文化给定的规则(体裁、风格、程式等)来解释。文化并非后起的、偶然的增补，而是内嵌于自然之中的，正如音乐绝不能只靠自然声音，而必须受制于旋律与和声的传统。

跳出音乐的范围，我们如何能想象一个卢梭式的自然状态，一个自然的生命共同体，一个没有任何行为规范、表意符号、社会习俗的乌托邦？这样的社会必须与任何区分性的系统绝缘，因为任何区分性的系统，无论如何简单，都已经属于文化秩序的范畴了[⑤]。自卢梭以来，文化人类学有了长足的发展，无数田野调查的证据已经表明，他所想象的自然状态没有任何样本的支持，而在现存的原始社会中，我们也无法按照他的定义找到纯粹自然的元素。正如法国结构主义人类学代表人物列维-斯特劳斯(Claude Lévi-Stauss)在《亲族关系的基本结构》(*Les Structures élémentaires de la parenté*)一书中所说，自然/文化的二元对立是一种人为的、没有客观依据的划分，比如乱伦禁忌就既符合文化的定义，也符合自然的定义，从而抹掉了两者之间的界限。从它在原始部落中的普遍性而言，它是自然的，但它又处处体现为一种制度，因而又

---

① 和声指两个或两个以上不同的乐音按一定法则同时发声而构成的声音组合，它是多声部音乐的音高组织形态，是音乐的一种基本表现手段。

② Chris Fleming and John O'Carroll, "In Memoriam: Jacques Derrida (1930-2004)," *Anthropological Quarterly*, 78.1 (2005): 141.

③ 对位法的英语和法语名称来自拉丁语 punctus contra punctum(意为“音符对音符”)，但它并不是指单独音符之间的和弦，而是指旋律之间的相互作用。对位法是让两条或者更多相互独立的旋律同时发声并且保持彼此融洽的技术。它是音乐史上最古老的一种创作技巧，是复调音乐的主要手段。

④ Paul de Man, *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism* (London: Methuen, 1983) 128.

⑤ Rene Girard, *Violence and the Sacred*, trans. Patrick Gregory (Baltimore: Johns Hopkins UP, 1977) 49.

是文化的。“非此即彼”的思维对此无能为力[①]。

然而，卢梭的影响却是难以消除的。虽然列维-斯特劳斯意识到了卢梭式文化观在价值层面的困境，他却始终把自然和文化这两个对立的概念作为研究的基本工具。德里达试图指出的是，即使只把这种结构当作工具使用，也会让形而上学的思维继续禁锢人类学的研究。虽然列维-斯特劳斯一再声称神话没有中心，也没有起源，他却始终在心理上摆脱不了对某种起源的依恋。在他的著作中，原始部落始终是作为现代人类文明的对立面、一种理想的童年时代的面貌出现的。结构主义的科学姿态后面仍然是一个传统人文主义者追寻疗救现代人类精神创伤的梦想，一个被卢梭珍视的梦想。

德里达用补替的逻辑揭示了这种梦想的悖谬。被视为从属项的文化其实是被视为主导项的自然所必需的，在观念上将二者强做主次之分相当于循环论证。解构主义的补替逻辑分为三步。第一步，找到文本中隐含的支配/被支配的等级秩序；第二步，将这种二元对立颠倒过来；第三步，用新的结构替换原有的等级秩序，指明多元而非二元关系才更接近事物的真相。文化不是自然的附庸，无论文化还是自然，都不是自我同一的纯粹之物，而是以差异为基础的系统。

8.2　语音、书写与区分的力量

在德里达的术语网络中，补替性(le supplémentarité)的另一个名字就是书写(l'écriture)。按照他的阐释，书写覆盖了一切做出区分、标明差异的活动。他正是用这样的总书写(l'écriture générale)概念来挑战卢梭的另一个二元结构——语音与书写的对立。

卢梭的《论语言的起源》可能是人类历史上讨伐书写的最偏激的檄文，但德里达却在其中读出了最正统的西方思想。卢梭把书写视为死亡的使者。与无辜的自然相比，书写执意将人类引向文化的堕落状态。自然状态下人与人之间微不足道的、表面的差异被文化无限放大，随着各项制度的建立，不平等现象和暴力开始遍布世界。在将不平等固化的书写和系统的暴力行为之间存在必然的因果关系[②]。

在卢梭看来，语言越复杂，标志着人类越堕落。如果不需要表达感情，身体语言

---

① Derrida, *L'écriture et la différence* 415.

② Tobin Siebers, "Ethics in the Age of Rousseau: From Lévi-Strauss to Derrida," *MLN*, 100. 4 (1985): 761.

足以“建立与今日的我们相去无几的社会”。最初用以表达感情的只有元音，思想的传递要求添加辅音，但这已经是一种退化。早期的语言是全然隐喻性的，字面义的语言后来才出现，损害了前者的本真。书写是语言退化的极致，语法和连贯性降低了语言的“表达性”。既然如此，人类社会为何需要语言尤其是书写呢？因为文明是自然状态的朽败，为了适应朽败的文化，朽败的语言应运而生①。卢梭用他梦想的原初语言(la langue originaire)作为评判语言优劣的标准。好的语言就是接近自然的语言，就是适合表达情感的语言，它是响亮的、高度依赖语调和手势的、不连贯的，而文明社会的语言却更看重思想的传递，语言日益复杂，用精确性(l'exactitude)取代了表达性(l'expressivité)，却失去了自然的精神②。

德里达在《论书写学》中对卢梭的观点做出了回应。他指出，任何语言符号，无论是语音还是书写形式，都已经失去了它与情感的自然联系，而成为另一种东西的概念，虽然它仍代表那种情感，但它已经通过替换的链条(隐喻)和重复的规则性(习惯)与情感拉开了距离。替换是语言符号的基本属性，在这一点上语音和书写没有任何区别③。德里达意识到，卢梭对书写的敌视与启蒙时代的整体氛围分不开④。在坚信人类精神普遍进步的思想家们看来，真理要求的是完全理性的话语和没有中介障碍的编码解码⑤。卢梭推崇语音，是因为他相信语音让意义透明，去除了伪装和矫饰，它是一种直接、自然、真实的表达方式，而书写却是危险的增补。在语音主导的交流中，意义的编码与解码被现场严格的阐释意向和预先设定的价值观所控制，从而确保了意义的单一性和真理阐释共同体的稳定。

卢梭不仅代表了启蒙时代，而且延续了柏拉图以来的古典传统。在《斐德若篇》中，柏拉图借苏格拉底之口严厉抨击了书写的发明，认为它对追求真理没有丝毫的益处。因为书写的作品无法回答读者的质询，无法保证读者的理解，也无法为自己辩护。与此相反，现场进行中的对话却能通过相互交流和校正，确保讨论按照双方希望的方

---

① Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'origine des langues* (Bordeaux: Ducros, 1968) 1-8.
② Rousseau, *Essai sur l'origine des langues* 18-9.
③ Dorothea E. Olkowski, "Eluding Derrida: Artaud and the Imperceptibility of Life for Thought." *Angelaki*, 5.2 (2000): 194.
④ Derrida, *De la grammatologie* 29.
⑤ Peter Thifonas, "Derrida and Rousseau: Deconstructing the Ethics of a Pedagogy of the Supplement," *The Review of Education/Pedagogy/Cultural Studies*, 22.3 (2000): 244.

向进行[①]。德里达指出，卢梭重复了柏拉图的姿态，只不过他的在场模型与主流的理性模型有所不同，它是“自我在感官中、在感性的我思(cogito)中的在场”，在它里面“铭写着神圣的法律”[②]。在《论语言的起源》中，一方面，“再现性的、堕落的、次级的、制度化的书写”，或者说“严格字面意义上的书写”遭到了严厉谴责，卢梭称语言“掏空了语音的活力”，根据书来评价作者的天才就如同“面对尸体画某人的肖像”。另一方面，“比喻意义上的书写”，或者说“自然的、神圣的、活的书写”却受到崇拜，它与“价值的起源、作为神圣法律的良知之音、心灵、情感之类”具备“同等的尊严”[③]。后一种意义上的书写就是《论书写学》的书写，或者说总书写。德里达将林中小径作为书写的一个典型例子，因为小径的出现使得森林有了位置的划分，如同语言划分了人类混沌无序的经验[④]。在这个层次上，书写不再仅仅与语言相联系，而是指一切造成差异、区分和变化的力量，任何存在区分机制的地方都有书写。这样，书写便不再是语音的派生项，而成为语音和狭义书写的共同源头。不用说语音，即使被删除了一切思想内容的笛卡儿的我思本身，也已经蕴含着区分，因为要形成我思的意识，就必须把“思”对象化——书写已经开始了。

8.3　文明、野蛮与傲慢的偏见

在卢梭的思想体系中，书写标志着文化对自然的入侵，标志着文明与野蛮的分野。但他对文明的评价却倾向负面，并让“高贵野蛮人”的意识渗透到此后的人类学研究中。代表人类学两极的卢梭和列维-斯特劳斯，一个鼓吹浪漫情感，怀疑一切抽象的普遍性话语；一个推崇科学理性，致力发现无意识深处的结构法则，但他们都把书写视为对原始状态的污染，都以一种怀旧甚至负罪的心理斥责西方文化的种族中心主义(l'ethnocentrisme)，表达对原始部落或者说野蛮人的敬意。但德里达的手术刀却在两个人的思想中发现了一种不自觉的虚伪和更深层的种族中心主义。他们把“土著人”描绘为更接近自然的人群，描绘为文明人的“祖先”，仿佛他们居住在一个由“前符

---

① Plato, *Phaedrus, in The Collected Dialogues of Plato*, eds. E. Hamilton & H. Cairns (Princeton: Princeton UP, 1969) 275a-276a.

② 德里达认为，卢梭的思想仍然建立在形而上学的在场思维基础上，只不过他的在场是感性的在场，而非主流的理性的在场，后者以笛卡儿的“我思”(cogito)为代表。

③ Derrida, *De la grammatologie* 29.

④ Derrida, *De la grammatologie* 158.

号、前人类”的直接经验构成的世界里[①]。而且，把书写作为区分原始与文明的工具是无效的，因为更本源意义上的书写——将人与人的差异符号化的习俗与制度——在语言符号诞生之前已经开始作用于社会，远离伪饰、欺诈和压迫的原始黄金时代只是文明人的梦幻。

在《悲伤的热带》(*Tristes Tropiques*)中，列维-斯特劳斯记录了他在南美洲纳姆比克瓦拉部落做的一次实验。他的实验几乎可以说是对卢梭理论的直接检验。这个部落尚未发明文字，列维-斯特劳斯却故意把书写材料留给了他们。最初，这些原始人无动于衷，但有一天人类学家却发现他们都开始在纸上画波浪线。尤其值得注意的是酋长，似乎“只有他理解了书写的目的”。当他和列维-斯特劳斯一起拿着纸笔，而后者向他问询时，酋长不再做口头回答，而在纸上画波浪线给他看。“他仿佛一半相信了自己的假装，每次画完一条线，他都会焦虑地盯着它看，似乎期待着意义会从纸上蹦出来，但每次都会露出失望的表情。然而，他却从不承认。我们之间心照不宣，装作他那不可解的涂鸦有某种意义，我也能读懂。”[②] 不仅如此，他还把书写当作垄断的特权，将自己视为白人秘密的分享者[③]。

列维-斯特劳斯的字里行间透出一股哀悼的气息，他不仅是在为真实的口述传统遭到侵蚀感到惋惜，也是在为自己将文化的朽败因子带入“纯净”的自然而深感愧疚。卢梭想象的过程似乎就在他眼前上演。不同的是，这里的过程并非完全自发的，书写在科学研究的名义下成了殖民主义操纵土著人群的工具，他作为西方文化的代表，的确把知识用作了权力。但是，他的自我谴责和对西方中心主义的反省并没说服德里达。德里达认为，列维-斯特劳斯的“书写课”有三个层次。第一个层次是实验本身，人类学家给部落酋长上课；第二个层次是人类学家的反思，“书写课”对于他本人和他所代表的西方文化也有警示；第三个层次列维-斯特劳斯并没意识到。德里达指出，在明白表述的意图和论证之下，这位人类学家其实也是西方种族中心主义的同谋，当这种文化把异族他者描绘为比自己更接近“自然”时，就等于抹掉了他者对自我的“文化”定位。贬斥书写也让列维-斯特劳斯占据了西方文化语音中心主义(le phonologisme)的道义高点[④]。他和卢梭一样，都把一些非西方民族的非暴力天性归于他们没有掌握

① Fleming, “In Memoriam” 145.
② Claude Levi-Strauss, *Tristes Tropiques*, trans. John Weightman and Doreen Weightman (London: Jonathan Cape, 1973) 388.
③ Levi-Strauss, Claude. *Tristes Tropiques* 333-4.
④ Fleming, “In Memoriam” 146.

书写。德里达却看到，即使在书写实验之前，纳姆比克瓦拉部落已经存在权力、等级和区分的制度，这表明总书写无处不在。在人类学的客观面具之下，仍隐藏着居高临下的主人式傲慢。

野蛮与文明的二元对立是人类学难以绕过的伦理困境。人类学一方面希望通过广泛的样本研究最终归纳出普遍的人性，另一方面却又痴迷于各种样本的特殊性，聚焦于族群之间的差异。人性的笼统概念似乎把人类学家竭力分隔出来的特殊现象变成了苍白的统一体。如何平息人性之同的假设与人类之异的现实之间的冲突，始终是人类学面临的挑战。在一个等级结构中将民族分类，认定其中一些更接近“自然”，给他们贴上“原始”“野蛮”的标签，即使带着赞美的语气，也是剥夺了他们身上的“普遍”人性。正是在这些被放大的差异中寄居着种族中心主义的偏见和暴力。

这样的结果虽然有卢梭的影响，但却背离了他的初衷。在他看来，原始时代之所以值得怀念，是因为在自然状态下，人实现了普遍性和特殊性的平衡，每一个个体都是平等的，既保持着他们的差异，也享有充分的自治[①]。德里达虽然不赞成野蛮与文明的等级秩序，不同意书写是文明人专利的观点，但他与卢梭都深信，书写与暴力密不可分：“当卢梭和列维-斯特劳斯将书写的权力和暴力的实施关联起来时，他们的观点是不可挑战的。”[②] 两人的不同在于，卢梭认为文明社会的书写把人的自然差异变成了制度化的偏见、歧视和不公，所以书写是罪恶的，而德里达相信，罪恶的不是书写，而是使用语言的人，差异不是暴力的根源，根源在于对待差异的态度。只有尊重差异，真正把他者当做他者，才可避免野蛮/文明这样粗暴的划分。

8.4　自我、他人与变幻的边界

卢梭以自然的旗帜反文化，以原始的梦幻反文明，以情感之锚对抗理性之帆，似乎在与主流的启蒙话语唱反调，但德里达却认为，他与康德等人虽有重大分歧，终无根本差异。他深具浪漫主义色彩的自我概念仍是建立在“自触发”（l'auto-affection）基础上的。自触发是关于自我的一种哲学神话，它相信物质和精神、感觉和心智可以完全统一于一个在场的自我。然而，分离的双方若要统一，必须求助于第三方，求助于“神圣实体的无限他性”，无论这第三方是上帝还是逻各斯。不幸的是，“神圣实体

① Siebers, “Ethics in the Age of Rousseau” 760.
② Derrida, *De la grammatologie* 156.

并不作为一种斡旋因素，或者说作为透明的自我关系中的不透明因素参与进来”①。这样，自我就只能竭力向外界证明自我认知的真诚性和真实性，来维系自我的独立地位。在此挣扎的过程中，德里达看见了自我概念的裂缝，也看见了自我与他人之间变幻无定的边界。

自我证明其真实性，实质就是“将一个‘内在的’自我呈现给公众检视”，或者说“将欲望的隐秘之处呈现给理性审查”②。然而，表象与真实的鸿沟是永远难以逾越的。卢梭之所以推崇原始人的天真，是因为他认为那时自我与他人、内与外还未不可逆转的分裂。在自然状态下，自发产生的冲动尚未被理性异化，仍然发挥着规范理性的统一作用，并主导着道德行为。作为一种道德力量，冲动是“前思虑的”自利和自爱③。正因冲动是“前思虑的”，它必然对分隔自我和他人的理性边界无所知晓。怜悯(la pitié)就是一种代表性的冲动，它延伸了自我的范围，并不与自爱的原则冲突。“怜悯在强烈情感的瞬间创造了一个暂时的(因而也是无中介的)融合，消灭了受难者和观察者的精神距离。由于怜悯是一种短暂的临时纽带，并没有被纳入社会组织的行为规范，它就不会损害个体自我的天然自治。”④ 但在文明社会，这种强烈情感造成的统一却时时受到自我意识的威胁，因为理性强行在自我和他人之间设置了藩篱，阻断了怜悯的包容性扩展。理性引发的自我意识是一种双重诅咒，它既让文明社会的个人对他人的苦难变得麻木不仁，也把道德行为变成了动机明确的表演。此时的个人行动已不再出于真实的同情和关切，而是出于自我讨好的欲望或者服从某种抽象行为准则的意志。卢梭认为，有必要区分“善”(la bonté)和“德”(la vertu)，前者是真实的冲动，源于包容性的自利，而后者却是虚荣的表演，只会让自我与他人日趋隔绝⑤。

然而，卢梭的怜悯概念却要依赖一种危险的平衡：一端是痛苦，是与受难者融为一体，感同身受；另一端是快乐，是意识到受难者的痛苦并非自己的痛苦。失去平衡的结果或者是丧失自我意识，或者是丧失道德。而支撑这种平衡的又是一种危险的补

---

① Derrida, *De la grammatologie* 146.

② Allen Dunn, “Derrida at Work and Play: Morality and the Appropriation of Deconstruction,” *Boundary* 2, 14. 1/2 (1986): 246.

③ Jean-Jacques Rousseau, *The First and Second Discourses*, trans. and ed. Roger D. Masters (New York: St. Martin's Press, 1964) 133.

④ Dunn, “Derrida at Work and Play” 248.

⑤ Rousseau, *The First and Second Discourses* 132.

替结构——戏剧性/想象的二元对立[①]。在卢梭的情感理论中，戏剧性指外部的物质事实，想象指精神的反应。就怜悯而言，戏剧性是身体所见，想象是心灵所见，前者是感觉，后者是感情。卢梭常把想象视为戏剧性的补充，但他有时却不得不承认，任何情感都要依赖想象。怜悯尤其如此。要产生怜悯的感情，我们就必须通过想象用自己替换他人，这样想象就不只是一种补充，而是内嵌于怜悯的结构中。怜悯就存在于“绝对临近与绝对认同的中间地带”[②]。这里的“绝对临近”指的是感觉自己受难的纯然透明的自我意识，“绝对认同”指的是完全跨越了自我和他人的边界，仅仅作为他人经历他人的痛苦。如果只有前者，我们感觉到的是被囚禁在自我边界之内的痛苦；如果只有后者，我们将因为自我和他人边界的消融而失去怜悯所必需的距离。两种情形都无法产生怜悯，怜悯既要跨越自我和他人的边界，又要依赖这种边界，自足的自我概念和纯粹的他人概念都不再有效。如德里达所说，如果没有某种“无身份”的空间，怜悯就失去了落脚点，“我们既不能够也不应该直接地、绝对地感觉他人的痛苦”[③]。

在自我关系中，我们可以发现与怜悯相似的机制。卢梭的自我概念是以“自触发”为基础的，而他的“自触发”更强调冲动，而不是理性。冲动是“前思虑的”，无法在当下形成清晰的自我认识，而只能在回顾中作为历史事实来分析。他的《忏悔录》(*Les confessions*)就可看作这样的努力。然而，当他绕道自我之外，借助物质性的文字来“重历”当时之“我”时，过去与现在、事实与解释的裂隙已经不可弥合了。昔日之“我”已成了卢梭所定义的戏剧性，一种外在的符号，对于此时之“我”而言，昔日之“我”与他人没有实质区别，仍然只能借助想象才能进入他经验的内部。无论卢梭如何相信自己的真诚，这样的“忏悔”已经不真诚了，因为试图表明自己真诚已经是理性的计算，更重要的是，没有一个统一的自我可以确保他此时的解释和昔日的冲动是吻合的。

8.5　法律、暴力与公正的可能

在德里达的术语体系中，法律“永远是一种获得授权的强力，一种赋予自身正当

① Terada, Rei. “Imaginary Seductions: Derrida and Emotion Theory.” *Comparative Literature*. 51.3 (1999): 206.
② Derrida, *De la grammatologie* 248.
③ Derrida, *De la grammatologie* 269.

性或者在行使中获得正当性的强力，即使其正当性从别的角度看是不正当的或者不可辩护的”[①]。作为一种制度，法律总是以正义自居，在许多场合下，“法律”(la loi)和“公正”(la justice)两个词可以互换，就是明证[②]。法律似乎总是正当的强力，暴力似乎仅仅是补充，是维护法律权威的不得已的手段。然而，卢梭和德里达都意识到，暴力是内嵌于法律中的，它并不是法律的简单对立面。

卢梭在《社会契约论》中有一句名言：“最强者永远无法强大到永远做主宰，除非他把强力变为权利，把服从变为义务。”[③] 他概括了人类历史上反复出现的一个场景，就是法律创建时将暴力合法化的原初暴力[④]。无论立法者怀着怎样崇高的理想，都难以克服这种原初暴力，因为法律的权威无法靠立法行为本身和立法者群体赋予，而必须诉诸法律之外，甚至人类之外的终极裁判者。卢梭在《论波兰政府》(*Considérations sur le gouvernement de Pologne*)中说，找到一种能够“立法驭民”的完善政体，难度堪比几何史上化圆为方的千古悬疑[⑤]。问题的实质在于，立法者在立法之前并没有法律授予的权威，或者说立法行为本身即非法。要完成这个不可能的任务，只能求助于神[⑥]。事实上，古往今来的众多立法者，无论自己是否虔诚地信仰神，都试图为自己创制的法律披上宗教的神圣外衣[⑦]。

德里达对美国《独立宣言》的分析印证了卢梭所言的制度创建者的矛盾。当美国的国父们决定以“暴力”推翻英国的“合法”统治，将“叛乱”演进为“革命”

---

① Jacques Derrida, *Force de loi: le "fondement mystique de l'autorité"* (Paris: Galilee, 1994) 17.

② 例如，在英语里，“受到法律制裁”通常用 brought to justice 表示，“司法部”称为 Department of Justice，美国最高法院首席大法官称为 Chief Justice，这些说法都让人误认为，法律和公正是一回事。

③ Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, trans. G. D. H. Cole (New York: Cosimo, 2008) 16.

④ 西塞罗在《论义务》(*De Officiis*)中把古希腊悲剧作家欧里庇得斯的两行诗翻成了拉丁文：Nam si violandum est ius，regnandi gratia / violandum est: aliis rebus pietatum colas.(如果要违反法律，必须是为了夺权而违反法律，在其他事情上你仍然要谨守法律)，可以说是解释法律初始暴力的一个注脚，据说恺撒总是把这两行诗挂在嘴边。

⑤ 化圆为方问题是两千四百多年前古希腊人提出的三大几何作图问题之一，即求作一个正方形，使其面积等于已知圆的面积。古希腊人要求几何作图只许使用直尺(没有刻度，只能作直线的尺)和圆规。标尺作图问题曾吸引许多人研究，但无一成功。化圆为方问题，实际上就是用直尺圆规做出线段 π 的问题。这个悬案直到 1882 年才得以解决。法国数学家林·德曼(1852－1939)证明了 π 是超越数，同时证明了化圆为方是标尺作图不可能办到的。

⑥ Jean-Jacques Rousseau, *The Government of Poland*, ed. and trans. Willmore Kendall (Indianapolis: Hackett. 1985) 3.

在无神论的国家，全体人民的概念替换了神或上帝在立法中的授权角色。

⑦ 最著名的例子是古罗马史家李维在《建城以来史》(*Ab Urbe Condita*)中描写的罗马第二任国王努玛。努玛清楚地知道他所谓咨询神意的行为都是子虚乌有的，但没有这种神圣的光环，他创制的和平法律将无法驾驭好战的罗马民众。

时，他们必须寻找一种高于法律的权威，但《独立宣言》却又是一份开创性的法律文献，需要勾勒出未来治国理念的轮廓。德里达评论道，“我们认为下述真理是不言而喻的”中的“我们”是以美利坚民族的名义发声的，但在《独立宣言》签署前，这个民族并不存在，并未成为一个政治共同体，是这份法律文件促成了这个民族的诞生[①]。在此意义上，宣告生存权和自由权是一种“施事话语”(performative utterance)。然而，仅此不足以挑战英国法律的权威，它仍需要一种更具普遍效力的“表述话语”(constative utterance)的支撑。因此，《独立宣言》开篇提及的自然法则和上帝旨意绝非敷衍之笔。为了确保这篇文献的权威，他们需要“另一种主体性”来共同签名。只有造物主上帝的介入才能保证人民意愿的正确性，才能保证民族的统一性。法律和创建政体的行为不能凭空产生，上帝是维系这个结构的终极力量[②]。和卢梭一样，德里达的结论也是，法律若要成为法律，需求助于神。不仅法律如此，“任何系统，无论是语言、文化还是政治，都存在一个系统无法合理解释的时刻或位置。维持每个系统稳定的最后因素从结构上来说都无可避免的是武断的、先于合法化进程的”[③]。

但与卢梭不同，德里达认为，初始暴力所体现的法律天然权威的缺失并不是坏事，它为以公正的名义不断解构法律提供了空间。法律之所以可以解构、应当解构，正是因为法律从一开始就不具备正当性。无论是所谓的习惯法、自然法还是成文法，无论它是统治者的意志所强加还是立法者的共识所创制，都是一种社会的建构，都是在历史中形成、确认和修改的，它永远蕴含着排斥异见的暴力。“公正”虽然常与“法律”混同，但法律不是公正，法律是条文化的、可计算的，公正却是抽象的，它在法律的结构之外。正因为公正不可能固化为具体的法律，它永远不可解构，反而可以用来解构法律。“解构即公正。”[④]

8.6　结语　公正的梦想

德里达用补替的逻辑剖析了卢梭的怀旧情结，揭示了自然/文化、语音/书写、文

① Jacques Derrida, “Declarations of Independence,” *New Political Science*, 15 (1986): 10.
② Derrida, “Declarations of Independence” 11-2.
③ Bonnie Honig, “Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic,” *The American Political Science Review*, 85.1 (1991): 106.
④ Derrida, *Force de loi* 35.

明/野蛮、自我/他人、法律/暴力等二元对立结构的内在矛盾，但在相当程度上他仍是卢梭的同道，仍继承了卢梭的公正梦想。

德里达虽然不认可卢梭的语音中心主义，却赞同书写是一种暴力的观点。德里达将暴力分为三种，书写以命名和分类的方式将人与人的差异铭写固定下来，是原初暴力；道德和法律的体系化是一种遮蔽原初暴力的保护性暴力；人们通常所说的“经验暴力”是第三层次的暴力，它让我们得以窥见原初暴力的秘密[①]。在这个演化过程中，我们可以看出，人类的暴力是以书写为基础的。但德里达认为，解决之道不是回到卢梭的“语音伦理”(l'éthique de la parole / ethic of speech)，回到想象中的原初暴力出现之前的状态。伦理必然涉及区分，而区分即书写的体现，道德的源头必然是暴力的、不道德的[②]。卢梭赞美自然状态，是因为他相信那时个体的差异是平等存在的，没有文明社会的等级秩序和与之相伴的暴力。德里达的态度是，暴力的起点已无可挽回，但书写的作用可以是双向的。人类在历史上常以书写夸大差异、固化差异，将差异作为压迫的理由和暴力的借口，然而，书写也可以是自由的、解放的力量，如果强调差异是为了尊重差异，是为了摧毁语音中心主义背后的唯我独尊的真理话语，那么书写就不再是文明社会的毒药，而是良药[③]。

卢梭遗产的核心是以个人差异为基础的自由与平等，在这方面《忏悔录》等私人化写作比《社会契约论》等公共著述更有价值。它让我们重新思考社会中心与边缘的关系、受害者与加害者的关系，让我们直接体会到价值体系对个体差异的忽视和压迫。德里达学术生涯中的几乎所有关键词都在从不同角度描述我们和他者的关系：延异、补替、客道、弥赛亚精神、幽灵性……无条件地接受他者的差异，而不是把这些差异先入为主地纳入二元对立的等级秩序中，用生硬的价值判断威胁世界的多样性，是走向自由与平等的起点。只不过德里达相信，公正不存在于某个已经逝去的黄金时代，它在遥远的地平线上，永远呼唤我们，却永远不能到达。

---

① Derrida, *De la grammatologie* 164-5.
② Derrida, *De la grammatologie* 201-2.
③ 我在此有意呼应了柏拉图著作中描绘书写的希腊词 pharmakon，参考第二章第三节。

第 9 章

准超验与新启蒙：德里达与康德

2001 年，在论述无条件宽恕(unconditional forgiveness)概念时，德里达形容自己是“极端康德主义者”(ultra-Kantian)，“比康德更康德”[①]。他的反对者或许会把这句话看作解构主义一贯的“语不惊人死不休”的一种姿态，最多也只适用于他关于宽恕的局部论证。自从《论书写学》等标志性著作发表以来，学界普遍的共识是德里达继承了尼采和海德格尔的衣钵，反人文主义是他的主要倾向[②]。这一层联系固然不可否认，但如果我们仔细梳理德里达的论题和论证套路，便会发现他的上述表白并非虚言，他的思想的确受到了康德的极大影响[③]。德里达并不是诋毁者所描述的那种反理性主义者，解构主义追求的恰恰是思路的高度严谨(尤其是在讨论所谓的初始概念和基本预设时)。和康德一样，德里达希望尽可能排除一切先入之见，严格地按照理性的原则和逻辑来审视人类的知识与信仰。和康德一样，德里达相信理性的能力终归有边界，绝对知识是人类不可企及的。和康德一样，德里达用悖论式的语言探测看似平常的命题中潜藏的令人惊异的结果。在其学术生涯晚期，德里达越来越显示出与康德和康德所代表的启蒙传统的深厚渊源。

---

① Jacques Derrida, “On Forgiveness: A Roundtable Discussion with Jacques Derrida,” *Questioning God*, eds. Caputo, John & Dooley, Mark (Bloomington: Indiana UP, 2001) 66.

② 反人文主义(anti-humanism)是一个很不准确也很容易引起误解的词，这一思潮反对的并非人文主义的全部，尤其不反对人文主义强调人类尊严、关心人类精神、维护人类权利的一面，它反对的是作为启蒙运动基础的人文主义的一个关键思想，即不假思索地认定存在一种普遍的、超越时空的、自我同一的人性。包括德里达在内，所谓的反人文主义者都在不同程度上继承了人文主义的某些方面，他们对人文主义的批评也多有洞见。例如，马克思指出人首先是社会性、历史性的存在，并非抽象人性的载体；尼采认为，主体是多元的；弗洛伊德指出由于无意识的存在，人并非理性自治的个体；海德格尔相信，把人性视为普遍的本质，是一种形而上学的错误。

③ Kevin Hart, “Kingdoms of God,” *Kant after Derrida*, ed. Philip Rothfield (Manchester: Clinamen Press, 2003) 142-70.

9.1 理性的疆界与宗教的来源

解构主义是否有某种核心信仰？许多学者的答案是否定的。德里达在“信仰与知识”一文中既划清了自己和正统宗教的界线，也明确阐述了自己的信仰。

> 无论我们与宗教与这个或那个宗教的关系是什么，我们都不是被神职限定的牧师，也不是神学家，也不是有资格、有能力代表宗教的人，但也不是宗教的敌人(一些所谓的启蒙哲学家就曾被视为这样的敌人)。但在我看来，我们都有共同的倾向——让我们谨慎地措辞——那就是对于政治学中的共和民主怀有毫无保留的亲近感(如果称不上无条件的偏爱的话)，认为它是一种普世模型，将哲学与公共“事业”，与公共福祉，与公共性结合起来，将哲学重新与白昼之光，与启蒙运动之光，与公共空间的启蒙美德结合起来[①]，将它从一切外部的(非世俗的)权力下解放出来，例如摆脱宗教的教条主义、正统和权威(见解和信条的某套规则，但它并不意味着所有信仰)……此时此地，我们无疑会引入一种谨慎悬疑的态度，一种悬搁的程序(epochè)——它或许是对，或许是错，因为这个话题太过严肃——“只在理性疆界内”思考宗教，或者只让它出现在其疆界内。[②]

这段话包含了一个悖论，德里达一方面竭力消解和克服宗教和理性的对立，另一方面却又似乎将理性的批判和解放力量置于任何宗教传统之上，青睐理性而贬低宗教。“只在理性的疆界内”思考宗教的姿态和将公共空间从外部权力的控制下解放出来的愿望呼应了康德的启蒙立场。康德同样是把宗教权威置于理性的审视之下，同样是从启蒙理性的批判视角来研究宗教，而不是相反。他的格言“敢于思想！敢于用你自己的头脑！”表明了对一切权威和传统的批判意识，与德里达的解构式质疑具有明显的亲缘性[③]。但德里达很清楚，所谓反形而上学或者非形而上学的思维方式仍然只能存在于形而上学内部，只能不断地提出问题，削弱它的根基，让每一个似乎不证自明的坚实地基变得不稳定、不确定。在此过程中，他不自觉地接受了形而上学的两个基本信念：一是哲学应当追求绝对可靠的东西，二是这种追求只能仰赖理性的指引。

---

① “启蒙”的法语(Lumières)原意就是“光”，英语的“启蒙”(Enlightenment)也包含了“光”(light)的元素。

② Derrida, “Faith and Knowledge” 47.

③ Qtd. in C. E. Evink. “Jacques Derrida and the Faith in Philosophy,” *The Southern Journal of Philosophy*, 42 (2004): 320.

因此，他继承康德是不可避免的。

然而，德里达也不是简单重复了康德，文章的副标题“只在理性疆界上考虑的“宗教”的两个来源”（the two sources of ‘religion’ at the limits of reason alone）已经体现了他的意图。他并不想分析宗教的所有表现，而是希望寻找它们的来源，而这些来源在理性疆界“内”是找不到的，只能到理性疆界“上”去找——到理性和哲学的边缘和极限去找。他批评了康德的理性法庭的提法。他认为自己倡导的“解构”不同于康德的“批判”，因为“批判”意味着“判断”，甚至某种制造永久区分和对立的“终极判断”①。德里达不希望下判断，而是想不断地、永远地解构判断。在他看来，哲学的无限责任就在于不断质疑一切，守卫向它发出的所有问题与呼吁，哲学就是“问题共同体”（communauté de la question）②。然而这样一来，理性事实上仍然是终极法庭，只不过它无限期推迟最终判决而已。

德里达无休止地提醒我们每一个形而上学立场不可避免的局限性，但他的内心仍然保存着形而上学的永恒欲望。试图在没有期待视野的状态下期待本身就是一种期待视野。正是这种信仰理性的“宗教”让解构主义在具体的宗教传统和远离传统的思想深渊之间震荡，以它所赋予自己的一种绝对的、无限的任务为背景，量度着自己的有限性。他在《无条件大学》中宣称：“最主要的权利就是表达一切……公开地表达和发表。这种公共空间的指向仍将是新人文学科与启蒙时代的联系纽带。”③ 他的解构策略也有一个明确的带有启蒙时代印记的伦理目标，那就是宽容。他追溯现存各种宗教传统的源头是为了让它们变得更开放，更宽容。他在“信仰与知识”中指出康德和伏尔泰的宽容仍在基督教传统之内，而解构主义追求的宽容则要越出基督教或者其他任何宗教的边界④。

德里达和康德在宗教问题上的相似性在他们共同的反对者那里找到了证据。有论者指责他们两人都代表了启蒙运动的反宗教偏见和将理性凌驾信仰之上的柏拉图式霸权。其中一位如此评论：“理性总是已经以一种构成了根本信任和责任的世界观为基础。因此，信仰与知识并不具备康德和德里达所宣称的那种异质性……信仰——无论何种信仰——是知识的必要条件……因此只在理性疆界内思考宗教的企图必将

---

① Jacques Derrida, *Who's Afraid of Philosophy? Right to Philosophy* (Stanford: Stanford UP, 2002) 1-66.
② Derrida, *L'écriture et la différence* 118.
③ Jacques Derrida, *L'Université sans condition* (Paris: Galilée, 2001) 11-2.
④ Derrida, “Faith and Knowledge” 60.

是……一种比较神学：在一种信仰的疆界内思考另一种信仰。”[①] 也即是说，两人对理性的崇拜和迷信已经是一种宗教，从理性的角度批判宗教，就如同从基督教的立场批判佛教，都避不开某种内置的盲点。

9.2 上帝的道德证明与原初信仰

然而，如果说德里达迷信理性，那么这种迷信已经到了用理性本身来怀疑理性的程度。有意思的是，上述反对者的措辞其实在相当程度上概括了德里达关于信仰与知识的见解。德里达认为康德只在理性疆界内思考宗教的做法仍然有缺陷，所以呼唤一种“新启蒙”(les nouvelles lumières)。和康德不同，德里达深信理性并不能生产出不受语境束缚的、必然的、普遍的真理，也不可能和信仰截然分开[②]。但令人惊讶的是，尽管两人的观点有重要区别，论证的结构却颇为相似，结论也有呼应之处。

康德在《纯粹理性批判》(*Critique of Pure Reason*)中限定了知识的范围，以便为信仰留出空间，而他的《只在理性疆界内的宗教》(*Religion within the Limits of Reason Alone*)又限定了信仰的范围，以便提醒我们它不是知识。但对康德而言，这并不是信仰的缺陷，反而是其神圣智慧的反映。因为如果信仰可以变成知识，那么人们就会在知道上帝的是非判断的前提下去履行道德义务，这样他们的道德行为就只不过是为了避免神的惩罚，从而失去了伦理内涵。康德的结论是，为了保持道德的纯粹，信仰和知识必须具备根本的异质性。他认为，无论是本体论神学的先验证明还是宇宙论神学的后验证明都无法为信仰提供知识的支撑[③]。因为理性只能认识现象之物(phenomena)，却不能认识自在之物(noumena)，上帝是最高层次的自在之物，自然不可能通过理性思辨把握到。然而，康德并没真正放弃将信仰纳入知识体系的努力。他在《实践理性批判》(*Critique of Practical Reason*)中用三个“必要假设”侵入了自在之境。他提出，如果不承认下述三个假设，道德行为将无法存在：第一，选择道德性生

---

① J. K. A. Smith, “Re-Kanting Postmodernism?: Derrida's Religion within the Limits of Reason Alone,” *Faith and Philosophy*, 17:4 (2000): 568.

② Stephen Minister, “Derrida's Inhospitable Desert of the Messianic: Religion within the Limits of Justice Alone,” *The Heythrop Journal*, 48 (2007): 233.

③ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason*, trans. Paul Guyer and Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge UP, 1998) 559-89.

存的自由意志；第二，追求此目的的无限时间；第三，监督整个过程的上帝[①]。《只在理性疆界内的宗教》把最后一条称为上帝存在的“道德证明”。他论证道，若要严守道德律令，任何伦理主体都需要一个伦理共同体，任何伦理共同体都需要一个立法者，任何道德的立法者都必须具备看穿动机的能力，否则将无法公正地施行赏罚[②]。如此一来，康德实际上用知识填满了他为信仰留出的空间，将上帝、宗教和自在之境都置于理性的管辖之下了[③]。

德里达更进一步，指出甚至知识都不能成为康德意义上的“知识”，因为它是被一种非宗教、前宗教的“原初”信仰所决定的。他提出，自我与他者之间的原初信任纽带是知识和宗教信仰(具体的、确定的宗教教义和实践)的共同源头。作为与他者关系的前提条件，原初信仰与他者的公正要求是不可分割的，然而，任何具体的宗教教义和实践都无法满足这种要求，如果宣称它们能够满足，只会导致宗教暴力。所以，德里达的结论是，为了公正的理想，宗教信条和原初信仰必须具备根本的异质性，两者分别被称为“弥赛亚体系”和“弥赛亚精神”。

德里达对他所说的原初信仰做了具体阐述：“即使我在撒谎或者作伪证(这样的时候尤其如此，总是如此)，我也在许诺讲真话，并要求他者相信我这个他者。”[④] 原初信仰之所以可能，之所以必要，是因为我们认识到他者具备无限的他性。我们永远无法直接感受他者的经验，所以永远无法得到他者是否真诚的任何证据。没有任何理性能给我们充分的理由去相信他者的真诚，这意味着除了姑且相信之外，我们别无选择。任何人际交流的前提都是已经信任了他者。德里达据此认为，这种信任的纽带先于一切成型的社会、一切确定的宗教、一切本体论-人类学-神学的世界，它在与任何社会的、政治的决定作用，与所有的主体间性发生关联之前，已经把个体纯粹的特殊性连接起来了[⑤]。对这种原初信仰的忠实才是评判宗教和理性的标准，应该以它的名义去

---

① Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, trans. Werner S. Pluhar (Indianapolis: Hackett, 2002) 155-70.

② Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, trans. Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson (New York: Harper & Row, 1960) 90.

③ Mary-Jane Rubenstein, “Dionysius, Derrida, and the Critique of ‘Ontotheology,’” *Modern Theology*, 24.4 (2008): 729.

④ Derrida, “Faith and Knowledge” 98.

⑤ Derrida, “Faith and Knowledge” 55.

主体间性是广泛用于哲学、社会学、心理学领域的一个术语。它描述的是一种与封闭的主体经验相对的群体性、社会性意义建构的过程，我们的思想、情感、关系都被这种主体之间的相互作用所塑造。主体间性避免了彼此独立的主体沦为体验和意义的孤岛。

“质疑、悬置、拒绝、批评甚至解构”各种“派生”的权威和信条。德里达相信，由于这种原初信仰是普遍的，其哲学的必然性也无可辩驳，以它为基础的解构也应是普遍的[①]。这样的追求很有康德的色彩，只不过德里达把普遍性的居所从自治的理性转移到了原初信仰。他不是在理性疆界内思考宗教，而是以宗教和理性的共同源头来批判两者对原初信仰的偏离。

9.3 不可理解的律令与无法决定的决定

康德和德里达的伦理学都蕴含着悖论结构。康德称，“我们的确不理解道德律令在实践意义上的无条件的必要性，但我们却仍然理解它不可被理解这一性质”[②]。德里达在讨论宽恕、决定和礼物时，揭示出它们都是不可能的可能性(la possibilité impossible)，因为它们都超越了等价交换的计算和预定论的封闭结构。他说，“理性本身的理性(la rationalité du rationnel)”不能局限于“计算”，不能理解为“某种比率”“某笔需要了结的帐”或者“某个需要给出的理由”。他坦承自己受到了康德的启发，后者在《道德形而上学的基础》(*The Groundwork of the Metaphysics of Morals*)中把人的尊严归到了不可计算的领域[③]。两人都把道德视为无条件的要求，其性质是非经济的、非工具的。

为了阐明自己的伦理思想，康德引入了“目的王国”(kingdom of ends)的概念。“目的王国”是一个理想化的模型，它代表了人类一切行为的终极目的。康德提出的问题是，在一种理想的状态下，如果我们不受环境的约束、各种具体条件的限制和个人利益的纠缠，而仅仅听从内心声音的指引，那么我们该如何对待彼此才可称为理性的行为者？他的答案是，在此情况下，道德就在于将道德律令作为一切行为的参照物[④]。在这样一个国度里，每个人都是自治的，既把自己当做国王，也把自己当做臣民，“意志不仅臣服于律令，而且以这样的方式臣服，看起来好像是它把律令给了自己，因此它既是律令的第一臣民，也可把自己看作律令的作者”[⑤]。康德在德语原文中所用的

---

① Derrida, “Faith and Knowledge” 93-4.

② Immanuel Kant, *Practical Philosophy*, trans. Mary J. Gregor (Cambridge: Cambridge UP, 1996) 108.

③ Jacques Derrida, “The ‘World’ of the Enlightenment to Come (Exception, Calculation, Sovereignity),” trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas, *Research in Phenomenology*, 33 (2003): 25.

④ Kant, *Practical Philosophy* 84.

⑤ Kant, *Practical Philosophy* 81.

“给”字源于 Gabe 一词，它同时包含了才能和礼物两重意思。因此，“给”自己律令既有主动的一面，也有被动的一面。“给”自己律令意味着自己把某物赠给自己(礼物)，而所赠之物已经先赠给他了(才能)。道德自我通过呼召自己进入道德性的存在对自己做出回应。如此一来，康德体系中的道德自我归根结底是建立在自我与自我的悖论关系上，虽然他自己没有展开论述个体反应与普遍律令之间既分离又重叠的话题①。

康德认为，在“目的王国”中，每件事物或者有价格，或者有尊严。有价格的东西可以被其他等价的东西替换，而有尊严的东西却在一切价格之上，因而不存在任何等价物。通过道德行为，人承认并尊重自己和他人身上的纯粹理性，将自己升华为某种超越普通实体的东西。在努力成为“目的王国”一分子的过程中，自我仿佛克服和取消了自己的普通实体地位，越出了自己的边界，在实现自身道德性和存在本质的同时悬搁了自己的工具理性。也即是说，在将自己的存在括起来的同时，自我却唤醒了真实的存在。此时的人远远高于一切价格，任何比较和竞争都无法损害他的神圣②。

在德里达看来，这样的时刻未必是神圣的，但必定是充满风险的，承担着无限责任的。他认为任何道德行为都不是抽象的、具备普遍性的，都只能在具体的情境中展开，因而在它发生之前是无法解释和预见的。在这个意义上，德里达把道德行为称为“即时的”。康德已经指出，当别人问我们为何会做出某种道德行为时，我们不可能给出“满意的答案”。因为除了道德律令本身，行为者给出的任何理由都属于猜测③。无法给道德行为提供合理的解释意味着道德行为本身是盲目的。道德的无条件律令(categorical imperative)的力量是超出自我的，因为自己无法对它做出回答和解释，无法将它纳入交换的逻辑。康德特别强调道德行为与利益无关④。如果道德无关利益，那么任何与计算和经济的联系就被斩断了，这样就会最终把我们引向一种看似荒谬的洞见：道德只能被理解为一种不可理解的事件。康德曾评论道，很可能从来不曾有人的行为符合道德，即使有过这样的行为，我们也意识不到。如果真是如此，那么道德行为最多就只可能发生，而不可能预见，它只能以做决定的时刻为基础，却无法事后解释，因而逃脱了我们通常所称的“理由”这个框架。德里达从康德的伦理学中读出了四条令人惊异的结论：第一，道德行为从根本上说是无条件的；第二，它也是不可

---

① Christian Lotz, “The Events of Morality and Forgiveness: From Kant to Derrida,” *Research in Phenomenology*, 36 (2006): 259.

② Kant, *Practical Philosophy* 84-5.

③ Kant, *Practical Philosophy* 99.

④ Kant, *Practical Philosophy* 82.

预测的；第三，它的性质是非经济的；第四，康德形容的道德主体必定面临一个悖论式的处境[①]。

德里达在《死亡的礼物》中指出，亚伯拉罕出于对上帝的忠诚而献祭儿子以撒的行为并不荒诞，更不是例外，如果说它是例外，那只是因为每一个被迫做出决定的时刻都是例外，亚伯拉罕的处境“是最普通不过的事”[②]。伦理处境中内置的未来元素使得行为者无法充分地解释自己的意图，德里达据此认为，决定的时刻必然也是无知的时刻。倘若如何行动的决定可以完全通过所谓的法律、规则、理性知识或者工具式的计算来解决，那么现在和未来之间的时间差异就消失了，决定就不再是真正意义上的决定了。行为者“置身绝对的孤独中”，因为决定的时刻包含了他自己都无法解释的某种非理性，事后的解释永远不能等同于决定瞬间的动机[③]。如德里达所说，任何决定的“源头都不可能是某种形式的知识，而决定仅仅是它的结果、结论或解释。就其结构而言，决定冲破了知识的边界，因此注定无法展示出来：归根结底，决定永远是秘密的”[④]。

9.4 无目的的美与无源头的艺术

在《绘画中的真理》中，德里达把他钟爱的“没有”这个词(sans/without)称为“轻量级的舶来品”[⑤]。“轻量级”是因为“没有”几乎没有重量，“舶来品”是因为它来自另一个国家。虽然“X sans X / X without X”的公式最初源于奥古斯丁讨论上帝性质的文本[⑥]，但直接启发德里达的却是康德关于美的著名论断——“无目的的合目的性”(purposiveness without purpose)。

康德在《判断力批判》(*Critique of Judgment*)中以阿尔卑斯山上的野生瑞士郁金香为例来阐释美的本质。郁金香的背后似乎有某种设计，却又没有明显的目的，在康德看来，要想对“自由的美”(pulchritudo vaga)做出判断，这种缺乏目的的状态乃是必要条件。郁金香的一切似乎都朝着某个目的努力，然而却无法抵达任何目的，德

① Lotz, “The Events of Morality and Forgiveness” 262.
② Derrida, *The Gift of Death* 67.
③ Derrida, *The Gift of Death* 57.
④ Derrida, *The Gift of Death* 77.
⑤ Derrida, *The Truth in Painting* 9.
⑥ Saint Augustine, *The Literal Meaning of Genesis*, trans. John Hammond Taylor, vol. 1 (New York: Paulist Press, 1982) 108.

里达评论说，某种“绝对的中断”发生了，它的标志就是“没有”(without)，正是它创造了美[①]。让德里达着迷的是，这里的“没有”并不是匮乏。虽然美的判断是超功利的、超概念的，我们却没有损失任何东西，郁金香仍然是和谐的、完满的。郁金香不表示任何东西，它的目的既不缺席，也不在场。德里达认为，真正生产美的是不在场的目的所留下的踪迹。“没有的踪迹”(the trace of the sans)就是“美的源头”[②]。

从自然转向艺术，康德的理论意味着从美的角度看，一件艺术品和郁金香一样不表达任何东西。一幅画的确有主题，也可能再现某种东西，但如果我们能用“美”来形容它，我们的判断就必须摆脱所有这些因素。沿着康德的思路往下走，德里达写道：“去掉一幅画所有再现的内容，所有表意的内容，任何主题，任何作为意义的文本，也去掉它所有的物质(画布、颜料)——既然康德认为它们本身不可能是美的，抹掉服从于一个可确定目的的任何设计，减掉墙的背景，作品的社会、历史、经济、政治的支撑，还剩什么？画框……”[③] 虽然画框内外的世界并无根本区别，但我们若把一幅画称为艺术品，却必须用画框确定边界。这样一来，“没有”的踪迹，美的源头其实就在确定边界的行为里，然而这样的行为必然是主观的。艺术品并不是自足的、有着确定边界的东西，只有当我们以某种方式为它标出边界时，它才可称为艺术品，才获得美的品质。从普通世界到艺术世界的转换藏身于意向行为中，我们不可能透彻理解。但任何一次确定边界的意向行为都受到行为者自身的局限，都无法穷竭艺术品的可能性。德里达的结论是，无论以内在属性还是以外在判断为基础，艺术品都不是可以明确描述的物品。艺术的体验总是包含着某种形式的哀悼，一种“无否定性的否定性”(sans sans sans / without without without)[④]，因为我们永远无法和一件艺术品建立清楚明确的关系。为了发现它的美，我们必须预先哀悼自己失去了与作为一种实体的它建立关系的可能。艺术品只是踪迹的集合体。

在《盲者回忆录》中，德里达发展了这种“无”的美学[⑤]。他宣称，肖像画家只能如同盲者一样创作，这是因为在任何一个瞬间，他或者只能看着模特而不看画作，或者看着画作不看模特。从这个意义上说，画家永远处于部分失明的状态，他的视觉

---

① Derrida, *The Truth in Painting* 87.
② Derrida, *The Truth in Painting* 90.
③ Derrida, *The Truth in Painting* 97-8.
④ Derrida, *The Truth in Painting* 129.
⑤ Jacques Derrida, *Memoirs of the Blind: The Self-Portrait and Other Ruins*, trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas (Chicago: The U of Chicago P, 1993).

总是会丢失，或者丢失模特，或者丢失线条。在绘画的开始就失去了某些东西，废墟就已经存在[①]。自画像为德里达提供了艺术之无的完美例子。此时不仅画家看不见自己，因为中间横亘着镜子，而且更奇怪的情形出现了：此时是画家看着镜子画自己，此后当他的自画像被观众看时，它也看着观众，观众似乎又被自画像的绘者凝视……角色似乎转换了，这样的场景似乎永远在重复，它泄露了艺术家与观众、作者与读者之间的秘密关系，也泄露了作品源头的某种空缺。形而上学美学所梦想的完满的在场从一开始就消失了。

9.5 形式偏好与历史判断

作为新启蒙的倡导者，德里达自然也不会忽视康德的政治学遗产，但令人惊讶的是，他是从康德的美学入手来剖析其政治学的[②]。他意识到，康德政治理论的基础不是伦理原则，而是美学原则——他对形式(form)的审美偏好，在他的体系内，审美形式的概念又是依赖于某种特定的身体概念的。

康德建立了一套感官的等级秩序来评判各门艺术的优劣，其标准就是对情感的调节作用。他认为，欲望的快乐(appetitive pleasures)是由客体的感觉性质决定的，而审美趣味(aesthetic taste)却是一种源于形式的愉悦，它过滤掉了物质性的诱惑。诗歌是最纯粹的艺术，因为它离物质性最远；视觉艺术次之，因为视觉虽是物质性的，眼睛却是一种自治的感官，可以在看与不看之间做出选择；依赖听觉的音乐物质性最明显，因而处于金字塔的最底层[③]。德里达由此看出，康德最憎恶的是没有审美价值的无形式(formlessness)，无形式是康德体系无法消化或者拒绝消化的东西。

这一点在康德的政治哲学中有突出体现。和古人一样，康德也反复追问自己，如何才能建立一个共和政体。在这个问题上，他面临着一个矛盾：他既肯定革命行动可能导致的进步，又无条件否定叛乱。对叛乱的拒绝源于他对无形式的憎恶。然而，几乎所有革命最开始都是叛乱。根据其结果，我们可以把革命看成塑造政体的正面力量，

---

① Eliane Escoubas, "Derrida and the Truth of Drawing: Another Copernican Revolution?" *Research in Phenomenology*, 36 (2006): 209-10.

②Alison Ross, "Historical Undecidability: The Kantian Background to Derrida's Politics," *International Journal of Phitosophicat Studies*, 12.4 (2004): 375-93.

③ Immanuel Kant, *Critique of Judgment*, trans. Werner S. Pluhar (Indianapolis: Hackett, 1987) 190, 196, 200.

但作为一种反抗合法权威的行动，它却是破坏政体的力量，因而是无形式的。在康德看来，形式是旁观者赋予的，行动的成败是判断者决定的。这意味着政治行动的意义和艺术品的美一样，都不是由自身决定的，而是评价者赋予的。只有旁观者在事后，仿佛评论家用鉴赏来完成作品一样，将包含历史进步意义的形式赐给政治行动。历史遵循的是和美学同样的机制，将物质性的现实转换成价值判断里的形式。

在评价历史事件时，康德没有选取通常的视角——行为者是否遵循道德律令，而是选取了旁观者的审美视角，显而易见，旁观者的判断将取决于事件的结果。康德写道，虽然瑞士、荷兰和英国的政体广受赞誉，但假使当初的起义失败，今日的史书读者定会觉得，“处决这些政体的创立者是完全正当的”，因为他们无疑都“犯了叛国罪”[①]。在旁观者赋予它框架前，叛乱是无形式的，之后它或者被认可——非法变成合法——或者被谴责，永远无法融入合法的政体，因而被视为僭越行为。失败的叛乱是可憎的，因为它不具备符合目的的形式。康德相信，历史就是人的目的以不断进步的方式逐步实现的舞台，无论在美学领域还是政治领域，他推崇的都是有机形式(organic form)。对于美，有机形式是无目的的合目的性，它把自由判断的空间赋予人的想象和理解；对于政治，有机形式让每个公民成为目的和手段的和谐统一体。

在他的美学中，崇高(the sublime)虽然溢出了美的边界，虽然是无形式的，却被主体理性的塑形力量纳入了一种更高层次的形式，真正不容于他的体系的是令人憎恶的东西。美学领域的憎恶就对应于政治领域对失败叛乱的永久诅咒。康德憎恶叛乱并非因为憎恶暴力，在他笔下战争具有美学意义上的崇高特性[②]，也是文明进步的动力[③]。叛乱的罪在于无形式。无形式的丑是康德美学缺失的东西，也是康德政治学回避的东西。德里达为这种东西找到了一个恰当的形象——噎在嘴里的呕吐物[④]。它是无形式的，丑的，令人憎恶的，但它戏剧化地呈现了一个难以定义的节点，既象征着身体的吸收(如同合法性)，也象征着身体的拒斥(如同非法性)，从而与尚未被理性判断、悬搁在历史中的叛乱相对应。德里达借这个形象表达了自己的独特政治立场。噎在嘴里的呕吐物既抵抗被身体吸收，也抵抗被身体吐出，既拒绝预先给定的伦理教条将政治

---

① Immanuel Kant, “On the Proverb: That May Be True in Theory, But Is of No Practical Use,” *Perpetual Peace and Other Essays*, trans. Ted Humphrey (Indianapolis: Hackett, 1983) 80.

② Kant, *Critique of Judgment*. 122.

③ Immanuel Kant, “Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Intent,” *Perpetual Peace and Other Essays*, trans. Ted Humphrey (Indianapolis: Hackett, 1983) 31-2.

④ Jacques Derrida, “Economimesis,” trans. Richard Klein, Diacritics, 11 (1981): 3-25.

行为道德化，也拒绝旁观者空洞的、姿态式的政治，而要让这个被二元对立逻辑竭力压制的、不可消解的特殊性凝固在现场，让事件(l'événement)继续作为事件而存在[①]。

在康德的美学里，德里达发现了一种具备普遍意义的悖论逻辑。正如喜好和憎恶、合法与非法都在一个不可决定的第三项中彼此相依，政治学与伦理学的其他命题也具备相似的结构。以宽恕为例，德里达认为，纯粹的宽恕是不可能的，因为只有宽恕不可宽恕的事才是真正的宽恕。理性的决定也是不可能的，因为理性的决定不是决定，决定总是包含着某种疯狂，因为只有抛弃了某种预定程序的决定才能真正保留现实和未来的特殊性，保留人的自由和责任[②]。

9.6 结语 德里达的康德模式

康德哲学的一个基本原则是严格区分了现象之物(phenomena)和自在之物(noumena)。超验自我虽然能在现象的意义上对“等于X的某物”(object=X)有所言说，但这归根结底只是一种阐释，而无法抵达神秘的、作为自在之物的“等于X的某物”本身。这意味着，“等于X的某物”虽然可以降格为某种现象学的描述，但它永远大于它在任何语境中向我们呈现出的样子。对于任何有限的主体而言，完整的“等于X的某物”永远是隐藏的，永远超出我们的描述[③]。德里达的很多术语都采用了类似的有限/无限、可决定/不可决定的二分结构。以最著名的延异为例，作为一种有规则的差异和推延的机制，延异“指称的是一种建构性的、生产性的、原初性的因果关系，一种分裂和拆分的过程，它产生或构成有差异的东西或者说差异”[④]。在这个层面上，它与传统的超验概念相似。但另外，德里达又强调延异是非生产性的、非经济的，它是一种播撒式的漂流，一种无规则的、熵式的、没有收获的游戏[⑤]。他坚称，我们既不能把它非经济的一面和经济的一面相互转化，也不能通过扬弃形成更高层次的融合，两方面只能矛盾地共存。如果说康德的超验思维是为了找到终极的、本质的、

---

① 在德里达的术语里，“事件”突出的是一个行动或情形不可消解的独特性、具体性和与特定时空的关联，“事件”拒绝被抽象的概念、普遍化的话语所吞噬。

② Jacques Derrida, *On Cosmopolitanism and Foriveness*, trans. Mark Dooley and Michael Hughes (London: Routledge) 50-1.

③ Andrea Hurst, “Derrida's Quasi-Transcendental Thinking,” *South African Journal of Philosophy*, 23.3 (2004): 254.

④ Derrida, “Différance” 9.

⑤ Derrida, “Différance” 21.

超验的条件，它为一切事物提供基础，或者为一切非本质的东西提供可能性，那么德里达的准超验思维则在提醒我们，在一个复杂的体系里(生命、语言、伦理、政治、艺术之类)，使得某物成为可能的那种条件同时也使得它不可能成为绝对之物。因此，德里达并未与康德分道扬镳，而是修正了康德的框架。

第 10 章

绝对知识的瓦解：德里达与黑格尔

在德里达眼中，黑格尔是一个双重性的人物。一方面，他是西方形而上学传统的最典型代表和集大成者，梦想“破译出一种真理或起源”，“可以逃脱符号的游戏和秩序”，找到终极的绝对知识[①]。他所处的 19 世纪是理性主义取得全面胜利的时代，人类对理性的信心极度膨胀，仿佛可以胸有成竹地解释宇宙间的一切现实，百科全书式的写作主导了科学、哲学、文学等各个领域。在科学领域，有将牛顿体系推向极致的拉普拉斯决定论；在哲学领域，有黑格尔的《精神现象学》和孔德的《实证哲学教程》(*Cours de philosophie positive*)的庞大体系；在文学领域，有巴尔扎克的《人间喜剧》(*La comédie humaine*)和左拉的家族传系列的恢宏画卷。黑格尔的否定之否定模式和基督教的救赎叙事、牛顿的时空体系一起，形成了主流的确定性宇宙观。在此框架内，时间或者听命于必然的逻辑，或者服从于目的论的统治，或者沦为单纯的坐标，真正意义上的变化和不确定性的幽灵都被驱逐了。但在另一方面，黑格尔也代表了形而上学盛极而衰的转折点和哲学死亡的开始。自那时起，“哲学一直笼罩在自己即将死亡的意识中”，但是“在哲学的死亡之外，在它的垂死状态之外，甚至可能正由于它的死亡，思想仍然有一个未来”[②]。德里达所说的哲学是西方传统模式的哲学，它的终结反而会给思想以自由。从《论书写学》到《丧钟》再到《哲学的边缘》，德里达试图向我们展示的是，正是那些被黑格尔驱赶到边缘的因素最终敲响了绝对知识的丧钟。

---

① Derrida, *L'écriture et la différence* 427.
② Derrida, *L'écriture et la différence* 117.

10.1　希腊与希伯来：哲学的暴力

在“暴力与形而上学”(Violence et métaphysique)一文中，德里达指出，古希腊哲学创立之初就蕴含了一种唯我独尊的暴力。到了黑格尔这里，这种“光明的独白”更直接把赤裸裸的种族主义偏见变成了“客观”的知识。在西方历史上，犹太文化或者说希伯来文化一直被树为希腊文化的对立面，黑格尔把这种盲目的仇视发展到了宇宙观的高度。

黑格尔在“基督教精神及其命运”(The spirit of christianity and its fate)中以哲学命题的方式肆意侮辱希伯来文明，把犹太人视为西方文明进步过程中必须征服的否定面。他轻蔑地写道，希腊人的平等是因为他们都是自由、自立的，犹太人的平等是因为他们都无法自力更生。更令人惊骇的是，他把犹太人看成了反自然的非人类：“犹太民族的大悲剧不是希腊的悲剧，它既不能唤起恐惧，也不能唤起怜悯，引发这两种感情的必须是一个美好人物因为不可避免的错误而遭致的命运。犹太民族的命运是麦克白的命运，他们越出了自然的边界，与邪魔为伍，所以他们在宗教仪式中会践踏和残害人性中一切神圣的东西，所以他们会被自己的神(因为这些神只是赝品，而他们是赝品的奴隶)抛弃，并因为自己的信仰而粉身碎骨。”①

如此非理性、如此恶毒的论断居然会长期占据哲学经典的地位，说明反犹主义(anti-Semitism)已经成为西方文化的集体无意识②，而其根源则在与犹太文明遭遇之前的古希腊。古希腊的野蛮人(barbaros)概念不是以文明程度而是以民族为基础划定的，一切非希腊人都是野蛮人。亚里士多德在《政治学》中为古希腊社会的民族偏见提供了一段著名的“理性”论证，提出只有在温和气候下的希腊人兼具亚洲人的智力和欧洲人的血气，能够设计出理想的政治制度③。后来的古罗马史家李维完全认同上

---

① G.W.F. Hegel, *Early Theological Writings*, trans. T. M. Knox (Chicago: Chicago UP: 1948) 204.

② 作为历史现象的反犹主义出现在公元 1 世纪罗马镇压犹太人起义、焚毁耶路撒冷圣殿之后。犹太人从那时起开始了世界范围的大流散(Diaspora)。在欧洲，反犹主义主要有三个原因，一是基督徒坚持认为耶稣死于犹太人之手，二是文化和宗教上犹太人顽强地拒绝被同化，三是犹太人由于从事基督徒不能从事的高利贷行业，积累了财富，引起妒忌。中世纪时，犹太人曾遭到欧洲基督徒的多轮迫害和屠杀，在十字军东征期间达到高峰。宗教改革和近代化后，反犹主义依然没有减退。马丁·路德就是狂热的反犹分子，20 世纪初的维也纳尤其成为反犹运动的中心，第二次世界大战期间纳粹系统屠杀犹太人的行为实际有深厚的历史文化土壤。德里达将欧洲反犹主义的根源追溯到古希腊哲学，并非是在历史层面，而是在观念层面得出的结论，也即是说，没有古希腊哲学的思维框架，即使有犹太人的大流散，也不会发生后来的持续迫害。

③ Aristotle, *Politics*. 1327b: 25-30.

述立场，他说："全体希腊人和外族人、野蛮人的战争是永恒的，因为决定他们是敌人的乃是天性，而非每日都在变化的因素。"[①]德里达在更为隐蔽的形而上学领域发现了同样的民族中心意识。他认为，古希腊哲学对"同一和太一"(le mème et l'un)的垄断就如同压迫本身，"一种世上其他任何压迫不能与之相比的压迫，一种存在论意义上的超验压迫，同时也是世上一切压迫的源头和借口"[②]。德里达对希腊哲学的批判似乎过于严厉，但如果我们联想起黑奴贸易中拯救灵魂的宗教辩护、殖民扩张中以驯化野蛮名义进行的屠杀和纳粹登峰造极的种族灭绝政策，便不会太感震惊，因为这些罪行的背后是同一种以文明话语洗白暴力的欲望。德里达提醒我们，隐喻不是无辜的，语言不是无辜的，抽象的理论和血腥的征服可能具有同谋关系。

然而，德里达抨击古希腊哲学的暴力，并不是为了把希伯来文化从边缘推到中心。虽然从他的犹太血缘来说，有这样的动机并不奇怪。苏珊·韩德尔曼(Susan Handelman)讨论过他与犹太法典的关系[③]，埃莱娜·希苏曾把他描绘为一位犹太圣徒[④]，本宁顿也指出，我们很容易将德里达作为"犹太思想反对希腊逻各斯暴政"的武器，用希伯来"律法的思维"对抗希腊"法律的思维"[⑤]。但德里达却刻意强调自己与犹太思想的距离："虽然我认为将希腊和犹太并置思考很关键，但我认为自己的思想不属于任何一方。我经常感觉，相对于我在希腊哲学传统的外围所提出的问题，犹太模式构成了一个他者……但悖论在于，我从来没有从内部或者以直接的方式引用过犹太传统。"[⑥]

无论德里达与犹太传统的距离是否真的如此之远，他之所以如此表白，是因为他相信以黑格尔为代表的二元对立思维是错误的，希腊和希伯来并不是对立的两极，这所谓的两极本身就不具备黑格尔所想象的自我同一性。以希腊哲学为例，并不存在一种可以称为其本质的东西，它是由众多不可调和的异质因素构成的混合体，非要认定某部分希腊哲学才是"希腊"的，是思想暴力的体现。虽然我们仍然需要在整体意义上使用"希腊"这个词，德里达却指出了它内在的分裂状态。"希腊"包含了"非希

---

① Livy, *Ab Urbe Condita*, ed. B. O. Foster et al. (Cambridge: Harvard UP, 1967) xxi.29.15-6.
② Derrida, *L'écriture et la différence* 123.
③ Susan Handelman, *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory* (Albany: State U of New York P, 1982) 161-76.
④ Hélène Cixous, *Portrait of Jacques Derrida as a Young Jewish Saint* (New York: Columbia UP, 2004).
⑤ Geoffrey Bennington, *Jacques Derrida* (Chicago: Chicago UP, 1999) 293-4.
⑥ Richard C. Kearney, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers* (Manchester: Manchester UP, 1984) 107.

腊”，包含了相对于希腊而言的他者(埃及人、蛮族和一切被希腊判定为他者的人)的因素，甚至包含了在希腊的语言和逻各斯之外、希腊人无法想象的完全的他者[①]。不仅如此，倘若反叛古希腊传统的行为可以比作弑亲的话，“和任何弑亲行为一样，它只发生于家庭内部，外来者只有在某种意义上融入家庭的时候，才可能成为弑亲者”[②]。所以，古希腊哲学不仅不能摒弃，反而应当深入研究。

德里达相信，希伯来文化和希腊文化并不是黑格尔所理解的对立关系，“我们活在希腊和犹太的差异中，这种差异或许可以称为历史的整体”[③]。这个结论看似黑格尔的正题、反题、合题的翻版，但实际却有天壤之别。黑格尔的扬弃最终抹掉了差异，德里达却要始终保存差异，甚至认为差异是更为本源的东西，这不是黑格尔的辩证法，而是解构主义的补替观。

10.2　时间与非时间：两种公正观

黑格尔哲学的基础是时间化身为历史(the becoming-history of time)的观点，德里达将批判的火力对准了这个观点，因为他相信，将公正视为复仇的思想就是此种时间观的直接后果。讨论时间不是纯粹的本体论思辨，而是牵涉到政治哲学的基本框架。

黑格尔的时间观始终受到自身逻辑的威胁。在他的体系中，时间是超时间的，因而“从时间上说”(temporally)是不可能的，然而它对于哲学而言却又是必不可少的。他坚信，时间的概念是永恒的，因而是真理和哲学的起始范畴，但是“当时间发生时”，每个时刻或者说“现在”却在效果上摧毁了前面的一个时刻或“现在”。黑格尔的化解方式是区分了观念层面的时间和经验层面的时间。观念层面的时间是永恒的，非时间的(in-temporal)，但对于居住在历史时间(historical time)中的生灵来说，时间却以“现在”的具体经验的形式化身为历史，每一个“现在”都汇聚了过去的记忆和未来的期望[④]。

---

① Jacques Derrida, “Nous autres Grecs,” *Nos Grecs et leurs modernes: les strategies contemporaines d'appropriation de l'antiquite*, ed. Barbara Cassin (Paris: Seuil, 1992) 260.

② Derrida, *Of Hospitality* 7.

③ Derrida, *L'écriture et la différence* 227.

④ Catherine Kellogg, “The Messianic without Marxism: Derrida's Marx and the Question of Justice,” *Cultural Values*, 2.1 (1998): 56.

然而，这样的解释仍然没能克服一个矛盾。时间化身为历史意味着时间有一个以历史的形式进入的起点。在黑格尔的理解里，原初的自然是毫无区分的纯粹存在，是德里达所说的“绝对空间”①。这样，当时间从空间中涌现时，甚至在它化身为历史“之前”(当然，这里的“之前”其实是没有意义的，因为它标志的时间尚未“发生”)，它必须先区分空间，通过否定其绝对的“空间性”将空间和自身区分开来。因此，时间的存在不仅需要具体的生灵在具体的世界中经验到的差异，还需要一种源头的差异，就是时间刺穿无差异的绝对空间所产生的差异。这一点被黑格尔完全忽略了。

不仅如此，黑格尔的时间虽然号称化身为历史，其实却摧毁了历史，因为如果相信他的永恒时间，所谓现在早已被将来注定，所谓将来也早已被过去注定。按照他的说法，从我们有限的角度看，下一时刻发生的事似乎是不确定的，但这种不确定的假象是一种认知错误。因为“历史”——绝对精神(absolute spirit)的时间在世界上的轨迹——并非漫无目的，而是有自己的方向和确定的终点。绝对精神在时间中演化的历程只是为了让世界获得对它的知识。对于绝对精神或者观念层面的时间而言，历史变化并不是真实的。

在这样的历史中游历的人，在朝向所谓终极真理的路上，必定会不断遭受自身认知被否定的挫败。黑格尔在《精神现象学》中对此过程的描述是乐观的，似乎人总是能在回顾中理解自己的道路。但对于多数人而言，这样的挫败完全可能导向相反的结果。一旦接受历史进程早已注定的观点，那些受到不公对待的人或者会认为自己是历史的牺牲品，或者认为历史本身出了错，应该把它引向另一条轨道。公正即复仇的理念正是发源于这种对历史的目的论式(teleological)的阐释。

德里达在《马克思的幽灵》中以莎士比亚笔下的哈姆雷特为例分析了以复仇为目标的公正观。他揭示了哈姆雷特的命运和革命阶级的命运之间的高度相似。哈姆雷特宣称“时代已经脱位”，自己“可憎的使命”就是用复仇让时代复位②。与此相应，革命阶级相信必须翻开历史的新篇章，“以被践踏世代的名义完成解放的任务”③。和哈姆雷特一样，革命阶级必须清楚未来应当如何设计，历史在何处步入了歧途，谁应当被惩罚。如果历史有一条“正确的”道路，那么决定其走向的便是“正确的”阐释者。

---

① Derrida, “Ousia et Grammè” 45.

② Derrida, *Spectres de Marx* 3.

③ Walter Benjamin, “Theses on the Philosophy of History,” *Illuminations*, ed. H. Arendt, trans. H. Zorn (London: Pimlico, 1968) 260.

德里达提醒我们，对阐释权的争夺虽然不可避免，但却“可能在面对世界的苦难时把我们带回……一种宿命式的理想主义或者抽象教条的末世论[①]。”

由此看来，在黑格尔的时间概念和将公正理解为复仇的思维之间的确存在逻辑的链条。黑格尔是通过抑制时间对空间的依赖(和空间对时间的依赖)保证了时间在概念上的纯粹。一连串相同的“现在”构成的时间掩盖了时间的原初性差异和延异性(différantial)结构。黑格尔在“现在”里填充了一个被将来预定的在场，德里达却相信它“必然是不确定的，抽象的，仿佛荒野……用以等待他者”[②]。他呼吁我们放弃那种目的论的时间观和与之相伴的公正观，不再幻想在未来的某一天，上帝或绝对精神会完全实现其意旨，公正会完美地实现，而要继承弥赛亚精神的“非神学遗产”[③]，怀着对公正的期盼，在历史复杂矛盾的无限进程中，既非提前也非滞后地创造出解决问题的办法。

10.3　深坑与金字塔：虚妄的语言等级

德里达把黑格尔视为西方语音中心主义(le phonocentrisme)的代表人物之一，而且与柏拉图、卢梭、胡塞尔等人不同，黑格尔的语音中心论是与种族主义偏见直接绑在一起的。在“深坑与金字塔”(Le puit et la pyramide)中，德里达分析了黑格尔《哲学科学百科全书》(*Encyclopedia of the Philosophical Sciences*)等著作的相关段落，指出其符号理论的核心就是“将特权或优越地位”赋予“语音系统”，让语音凌驾于书写之上[④]。

“深坑”和“金字塔”是黑格尔讨论符号问题时使用的两个比喻。他把人的心智比作“暗夜一般的深坑”或者“无意识的深坑”[⑤]。之所以如此形容，是因为心智是储存形象的容器。当我们进入想象的领域，形象就从这个深坑提取出来，隐藏在深坑

---

① Derrida, *Spectres de Marx* 87.

“末世论”(Eschatology)原是基督教神学的一个术语，主要研究历史终结前的最后阶段和人类的命运，它与《圣经·启示录》上的描述有密切关系。其他一些宗教和一些政治学说也有关于末世的说法。德里达这里用“末世论”指代形形色色的历史终结论。

② Derrida, *Spectres de Marx* 90.

③ Derrida, *Spectres de Marx* 168.

④ Jacques Derrida, “Le puit et la pyramide,” *Marges de la philosophie* (Paris: Editions de Minuit, 1972) 87.

⑤ G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind: Being Part Three of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, (Oxford: Clarendon, 1971) §458.

的暗夜中的形象就会通过想象的再生产进入光明之境。德里达评论道，心智如深坑，也就“沉默如死亡，回响着它所储备的语音的全部力量”①。“金字塔”是符号的比喻。作为一种外化的力量，想象生产了符号。符号是“一种无中介的直觉，代表了与自然属于它的东西全然不同的引入之物，它是金字塔，一个异国的灵魂被运进来，在其中保存”②。符号和象征的区别在于，它和所指代的概念之间没有任何本然的联系或相似性。太阳是善的象征，因为它以光明养育着生命。但是希腊语的字母 X 与 chi 的声音之间没有任何天然关联。德里达评论道，金字塔的比喻揭示了符号的“任意性”(l'arbitraire)和“异质性”(l'hétérogénéité)，生产具备任意性的符号表现了“精神的自由”③。他注意到，黑格尔的两个比喻都与死亡有关。形象是从暗夜一般的深坑提取出来的，但它没有机会复活，却被立刻再次埋葬，进了符号的金字塔。符号虽然可见，却是死的，活的是精神，是以语音形式存在的语言。

死亡—书写、生命—语音的联系只是德里达在黑格尔文本中发现的语音中心论的一个症候而已。黑格尔将时间置于空间之上，将不同的书写系统纳入等级秩序，将计算和机器逐出哲学疆界之外，都是从不同侧面表现了同一种倾向：贬低书写，尊崇语音。

书写是空间的，语音却不需要空间来呈现。德里达认为，既然黑格尔让空间臣服于时间，书写的地位也自然比语音卑微。黑格尔提出，时间是空间的扬弃，是空间的真相④。在符号学的范围内，空间和时间的关系体现为书写符号和言语声音的关系。因此，黑格尔宣称，具备内在时间性的语音比在空间中延伸的书写符号更真实⑤。

按照书写符号与语音邻近的程度，黑格尔武断地建立了一个世界语言的等级秩序，占据顶端的自然是“最智慧的”拼音文字，底层则是中国的象形文字。黑格尔的理由是，拼音文字由于脱胎于言语或者语音，其书写字母是“符号的符号”，正因为它是语音的记录，摆脱了形象的羁绊，可以让心智的注意力从感性形象转移到“语音词语及其抽象元素的形式结构上”，逐渐形成一个“内在的、独立的智力领域”，而象形文字却依赖没有语音起源的空间形象，缺乏语言的符号性质，使得具体概念之间的

① Derrida, “Le puit et la pyramide” 88.
② G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind* §458.
③ DDerrida, “Le puit et la pyramide” 97.
④ G. W. F. Hegel, *Philosophy of Nature: Being Part Two of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, (Oxford: Oxford UP, 1970) §§254–60.
⑤ Hegel, *Philosophy of Mind* §459.

关系“纠缠紊乱”，阐释起来有“许多种不同的结果”。因此，中国的象形文字不仅不是莱布尼茨所鼓吹的哲学语言的理想候选者，而且不利于智力的发展，仅适用于“中国文明这种停滞的哲学”[①]。然而，德里达却指出，这些貌似客观的分析其实只是伪装的偏见。一个明显的例证是，黑格尔不仅诋毁汉字——书写系统，也诋毁汉语——语音系统[②]。黑格尔指责中国的口头语言有严重缺陷，发音相同的词太多，需要依赖音调和轻重，欧洲人根本无法掌握“这些荒谬的发音区别”[③]。这种违背自己逻辑体系的做法表明，推动黑格尔确立语言等级的不是探求真理的精神，而是竭力证明西方文明优越性的种族主义心态，同样的心态也体现在他对中国宗教和哲学的攻击上[④]。

黑格尔不仅否定象形文字，也否定数学书写，认为它不是符号系统，而是象征系统。他说计算是“一种外在的过程，因而是机械的”，一个证明就是人们能够发明出独立完成数学运算的计算器[⑤]。德里达声称，黑格尔“永远不愿考虑的是一台能够工作的机器”[⑥]。因为在后者看来，如果某种东西仅仅为功能性而存在，缺乏任何终极用途和意义，在一个以目的论为指向的宇宙观框架里，是没有价值的。书写符号的物质性和机械性与机器相似，因而也不如与精神更邻近的语音。

德里达承认符号的物质性，但他认为物质性不是书写的根本特征：“只有当书写的内容作为表意符号死亡时，它才作为语言诞生。”[⑦] 书写是活的，是生产差异的永不停息的运动。他杜撰的著名词语延异(différance)打破了书写和语音的对立，并且藏着一个跟黑格尔开的玩笑。在法语的语音体系中，différance 和 différence(差异)的发音完全相同，ance 和 ence 的差别只有通过书写才能体现出来。字母 a 曾经被黑格尔解释为金字塔的影像[⑧]，金字塔又代表了黑格尔心目中的符号，而 différance 的

---

① Hegel, *Philosophy of Mind* §459.

② Derrida, “Le puit et la pyramide” 122.

③ Hegel, *Philosophy of Mind*: §459.

④ 黑格尔在《宗教哲学演讲录》(*Lectures on the Philosophy of Religion*)中称，中国根本没有宗教，因为宗教意味着精神的内省，中国的宗教远没发展到这个阶段，中国的“天”是物质之天，相当于自然的概念，没有精神性。中国宗教和非洲宗教一样，都是巫术和迷信。他把中国宗教称为“发达的巫术宗教”，把中华民族称为“世界上最迷信的民族”。关于中国哲学，黑格尔在《历史哲学》(*The Philosophy of History*)说孔子只是一个“有点实践世俗智慧的人，没有丝毫思辨哲学可言”，老子的思想只处于哲学的“最原始阶段”。关于中国文化整体，黑格尔中的断语是，“它的最大特色是，一切属于精神的东西——理论和实践上的无强迫的道德，心灵，内省的宗教，严格意义上的科学和艺术，都与它格格不入”。

⑤ G. W. F. Hegel, *Science of Logic*, trans. A. V. Miller (London: George Allen and Unwin, 1969) Logic I, 249/216f.

⑥ Derrida, “Le puit et la pyramide” 126.

⑦ Derrida, *L'écriture et la différence* 23.

⑧ Derrida, “Différance” 4.

全部意义和全部活力恰恰浓缩在字母 a 中。

10.4 署名与作者：确定性的消失

自传常被视为文学的一种边缘体裁，因为它的“非虚构性”似乎与文学的“虚构性”相冲突。但在《丧钟》一书中，德里达却通过黑格尔哲学文本和让·热内(Jean Genet)自传文本的巧妙互动[①]，以署名问题为突破口，揭示了作者和主体是一切文学作品的核心问题，自传不仅不是文学的边缘体裁，反而是文学的样本。在此过程中，黑格尔的宗教和美学观念也受到了德里达的批判。

德里达的《丧钟》是一部奇特的作品，每页的左栏是关于黑格尔《精神现象学》和《美学》(*Aesthetics*)的哲学讨论，右栏是以热内自传为出发点的抒情性、联想性评论文字。在评论热内的自传时，德里达提出，署名的地位是解释文学形式性“必不可少的初始问题”[②]。不剖析这个问题，就无法理解自传是什么。他的策略是向我们展示，热内的自传其实是一系列署名问题的变奏，它最终摧毁了自传概念中关于署名的基本预设，德里达自己在《丧钟》里的署名和热内的署名遵循的是同样的运作方式。

我们通常认为，署名是文本内的一个记号，它指向文本外的某个起源(作者)，但德里达却指出，这样的预设存在逻辑漏洞。倘若署名真在文本之内，那么它就不再是署名，而只是一个名词，一个词，文本的一小部分。它无法保证终极所指，无法表达作者的意图，无法代表文本的起源。可是，如果署名在文本“之外”，那么文本就并不真正需要它，就独立于它，它就成了多余之物[③]。在《丧钟》里，德里达始终用父母和孩子的比喻来讨论作者与文本的关系。在柏拉图那里，作者永远是父亲，但德里达却提出，作者轮流扮演父亲和母亲的角色。不仅如此，由于署名取代了不在场的作者，我们也可把它比作与文本没有血缘的“代父母”。借用这样的比喻，德里达得以把热内的家庭关系纳入他的讨论。热内出生时就被父母遗弃，他的出生证上印着“加布里埃尔·热内”(Gabrielle Genet)，他只知道 Genet 是母亲的名字。母亲遗弃私生子，只留下一个名字，德里达于此发现了作者/文本/署名关系的一个绝佳寓言。但无论署名是在文本之内还是之外，它都以某种形式将文本据为己有。这样，在希望获得

① 让·热内(1910—1986)，法国当代著名小说家、剧作家、诗人，早年过着流浪生活，曾犯过一些轻罪，后来成为作家。

② Derrida, *Glas* 9, right column.

③ Derrida, *Glas* 10, right column.

自由的文本和强加其上的署名之间就存在冲突。文本似乎能够独立发挥自己的作用，它似乎杀死了生产自己的“父亲”或“母亲”①。

热内的名字本身还另有玄机，genet 是西班牙出产的一种马，而 genêt 是金雀花。《丧钟》右栏的大量篇幅都在说明热内如何在文本中将自己的名字与花和马的形象联系起来。德里达指出，换称(antonomasia)这种文字游戏是文学的基本传统，它或者把专有名词变成事物的名称，或者用普通名词来指称个人。“当热内命名时，他既是在施洗，也是在谴责。”② 他认为，换称凸显了一切命名行为的共同特征：没有任何名字绝对适合它所指称的人，是系统赋予它合法性，让它为个人分类，在语言和国家中给他一个位置。专有名词永远可以用来指称别人，永远可以被重复、剥夺和重新占有。在这个意义上，换称揭穿了专有名词的谎言，后者和私有财产一样，只是被假定属于某人③。换称是一种盗窃，但它让我们得以窥见命名的原初行为中的盗窃。但从另一个角度看，换称把一个普通名词变成大写，变成专有名词，也是企图将它带出流通过程，带出语言系统，成为自己的财产。虽然它的性质是盗窃，但却和偷盗成性的孤儿热内一样，其原因不是蔑视保护私有财产的制度，而是希望拥有某种真正属于自己的私有财产。因此，换称是一种双重姿态，它既质疑制度(文学和专名)，又确认制度④。它是文学作者问题的完美象征。

德里达讨论热内名字的植物和动物意义，也是为了影射《丧钟》开始时部分左栏中引用的黑格尔文本。黑格尔在《精神现象学》中考察了宗教的演进。他认为，自然宗教是朝绝对宗教发展的第一阶段，而植物和动物的宗教是自然宗教的第二阶段。花的宗教是无辜的，动物的宗教是有罪的，因为花还不是自我、主体和为自己而存在的破坏性力量，却又代表了这样的自我⑤。热内从 genêt 变成 genet，从金雀花变成马，如同花的宗教向动物的宗教过渡。黑格尔还指出，自然宗教的第一阶段是太阳的宗教，其特点是没有形象的再现。从太阳的宗教过渡到植物和动物的宗教，也是从纯粹的现象领域进入形象再现的领域。与此对应，宗教的最后阶段(绝对宗教)之后的绝

---

① Derrida, *Glas* 10, right column.

② Derrida, *Glas* 12, right column.

③ “专有名词”在法语中是 nom propre(英语是 proper noun)，“财产”在法语中是 la propriété(英语是 property)，两个说法有词源上的联系，propriété 就是 propre 对应的名词，propre 的最基本意思就是“属于自己的”，因而与财产的概念相关。

④ Jane Marie Todd, “Autobiography and the Case of the Signature: Reading Derrida's Glas,” *Comparative Literature*, 38.1 (1986): 9.

⑤ Derrida, *Glas* 8, left column.

对知识状态同样以没有形象为其特征，这样就完成了无形象——有形象——无形象的循环[①]。

如果把黑格尔所描述的宗教演进过程与阅读过程(尤其是阅读《精神现象学》的过程)类比，我们就会发现黑格尔心目中的理想文本是由能够在理解的同时被消耗掉的形象或象征组成的。这种典范文本永远可以回到它的源头，回到作者，回到保证作者意图的署名。文本中的形象只是临时的必需，它们最终将被意义的太阳之光焚尽，不留下任何阅读的剩余物。通过追踪太阳的宗教向花的宗教的过渡，德里达提出了取代这种末世论阅读方式的另一种方式："人们不再爱太阳的灿烂光芒，而开始爱花。"[②] 当热内把抽象的姓氏 Genet 变成具体的植物 genêt 时，代表源头、太阳和无形象的署名就变成了代表游戏、自由和形象的普通名词。这样的阅读不再指向预定的终点和绝对知识，而在对文字和思想的爱恋中流连。

10.5 死亡与辩证法：普遍机制

辩证法(dialectic)是黑格尔哲学的核心，也是最终获得绝对知识的保证。但在他关于死亡的论述中，巴塔耶(Georges Bataille)却找到了辩证法的阿喀琉斯之踵[③]。在"从有限机制到普遍机制"(De l'économie restreinte à l'économie générale)中，德里达通过与黑格尔、巴塔耶的文本的三方对话，进一步揭示了黑格尔哲学的内部危机。

巴塔耶的策略是用哲学所贬斥的笑和喜剧来消解形而上学的信条，指明它们无根基的本相，在一种非目的论的倒推过程中，把所谓的可知还原为不可知[④]。他的理念："某种东西可笑，可能仅仅是因为它不可知。"[⑤] 康德曾把事物分为可知的现象之物和不可知的自在之物。当代哲学又指明了限制人类意识获得知识的三个因素："外部事物与内部意识的差异、外部主体或者说主体间他者与主体的差异，以及经验整体溢

---

① Derrida, *Glas* 264, left column.

② Derrida, *Glas* 264, left column.
"末世论阅读方式"指一种只关注阅读结果和终点的阅读方式，而且所谓结果和终点在阅读之前已经预设好了。

③ 巴塔耶(1897—1962)，法国思想家、小说家。他的思想庞杂，作品涉及哲学、伦理学、神学、文学等多个领域，颇具反叛精神，对法国后现代思潮影响甚大。

④ Lisa Trahair, "The Comedy of Philosophy: Bataille, Hegel and Derrida," *Angelaki*, 6.3 (2001): 156.

⑤ Georges Bataille and Annette Michelson, "Un-knowing: Laughter and Tears," trans. *Annette Michelson, October*, 36 (1986): 90.

出人类理解的过剩。”[①] 在黑格尔的辩证经验(dialectical experience)里，一切经验都是有目的的，按照肯定、否定、否定之否定的预设轨道前进，直至绝对知识或者绝对精神的自我完成。巴塔耶理解的经验与此不同，它是持续的，却不是发展的、前进的，它是一个不可从整体上把握的连续体，而不是螺旋的上升线。他认为，黑格尔的辩证法缺乏有效的预设，从一开始就压制了知识[②]。他嘲笑黑格尔篡夺了上帝的宝座，将上帝降格为摄政王。所谓永恒不变的上帝“沦为了一个临时的目的，他活着只是为了等待某种更好的东西”，圣人黑格尔才是真正的君王，因为“历史是向他完整揭示存在(being)的发展轨迹和它变化(becoming)的全貌的”[③]。

巴塔耶把他的批判聚焦到黑格尔关于死亡的论述上。德里达认为，巴塔耶的分析揭示了黑格尔死亡观的双重性。在主奴辩证法(master-slave dialectic)中，自我意识明白它无法否定一切，在理论上它可以独立于一切事物——除了存在所必需的生命。黑格尔写道：“自我意识觉察到生命和纯粹的自我意识一样必不可少。”[④] 他把真实死亡和理论死亡的差别概括为抽象的否定性(abstract negativity)和扬弃式否定(sublative negation)的差别。他声称：“真实死亡的结果是一种抽象的否定，不是来自意识的否定，后者在取代的同时仍然保存着被取代的东西，因此在取代之后继续存在。”[⑤] 这样，真实死亡的危险似乎就被克服了，被死亡意念的期待取代了。巴塔耶却认为，黑格尔人为地区分了存在于意识之外的抽象否定性和作为探索死亡工具的意识之内的否定，只能搅混他自己的逻辑。正如上帝永恒的神性使得耶稣的受难失去了死亡的真实性，自我意识的生命赌注也已经先验地被它终将继续存在的条件所取消。

因此，在死亡的机制里，有两种否定性在发挥作用。第一种是扬弃的生产性否定，它将物质性的死亡内化为一种观念性的死亡，从而超越了它。第二种是抽象的否定性。

---

① Joseph Libertson, *Proximity: Lévinas, Blanchot, Bataille and Communication* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1982) 1.

“外部事物与内部意识的差异”指明了客观和主观之间在性质上的根本差异，这决定了二者之间的鸿沟无法真正跨越；“外部主体或者说主体间他者与主体的差异”指明了主体之间、主体的经验之间由于缺乏可靠交流手段而彼此隔绝，导致知识的获得和传播难以突破单个主体的边界；“经验整体溢出人类理解的过剩”指明了人类理性处理知识素材——经验——的有限能力。

② Bataille and Michelson, “Un-knowing: Laughter and Tears” 97.

③ Georges Bataille, “Hegel, Death and Sacrifice,” trans. Jonathan Strauss, *Yale French Studies*, 78 (1990): 12.

④ G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller (Oxford: Oxford UP, 1977) 115.

⑤ Hegel, *Phenomenology of Spirit* 114-5.

德里达指出，黑格尔一方面承认抽象的否定性是“沉默的非生产性的死亡，纯粹简单的死亡”，另一方面试图阻止它对系统做无穷的阐释[①]。以这两种否定为基础，德里达提出了两种机制。黑格尔在《精神现象学》中希望把讨论控制在有限机制范围内。有限机制确保否定性能生产期望的意义。在它的框架下，辩证法通过扬弃式否定(aufhebung)提供交换法则，制造出确定的意义和预定的价值观。普遍机制不是这样的交换机制，而是浪费的机制，是有投入却无回报的机制，是毫无保留地牺牲和破坏意义的机制。它就是抽象否定性的运作方式。正如真实死亡是观念死亡的意义流通的基础，抽象否定性也是扬弃式否定存在的前提，它是“溢出”辩证法逻辑的过剩物。

德里达指明了两种机制的根本差异。黑格尔式的扬弃完全从话语内部、从表意系统内部生产出来。一个确定意义的过程被另一个确定意义的过程所否定，但却被保存在后者中。人从无限的不确定状态朝着无限的确定状态进发，在此过程中意义始终与自身保持关联。扬弃始终在绝对知识的循环内部发声，从不越过边界，从不质疑话语、意义、法律之类的总体性。而普遍机制只是模仿了扬弃的空洞形式，它并不将自己禁锢在绝对知识的循环之内，而是“在意义的世界和无意义的世界之间搭起桥梁”。德里达相信，巴塔耶的努力具有范式意义：“在写作的形式之内，一个哲学内部的概念，一个典型的思辨概念，被迫指称一种溢出一切哲学素(philosopheme)的运动。”[②] 换言之，巴塔耶通过分析一个形而上学概念内部的矛盾，发现了某种无法容纳于形而上学体系的东西。

10.6 结语 傲慢的遗产

黑格尔的哲学体现了 19 世纪启蒙叙事全盛期人类的傲慢，一种穷尽宇宙知识的野心。一旦观念的惯性将已知视为未知的绝对裁判，将暂时的见解神话为永恒的结论，自我更新的力量就丧失了[③]。此时，阐释欲望便会远远超出知识许可的程度，文化建构的偏见会轻易逃过理性的“客观性”审查，化身为不染人间烟火的“客观知识”。在一个变动不居的浩瀚宇宙中，黑格尔等人竭力为自己的精神寻找一个不会被时间和

① Derrida, *L'écriture et la différence* 375-6.

② Derrida, *L'écriture et la différence* 406.

③ 对比柏拉图和黑格尔，我们就能看出，19 世纪的西方形而上学发展(或者说堕落)到了何等地步，从对话堕落为独白，从合作探询堕落为独断臆测，从承认无知到自认全知。

变化摧垮的住所，从而获得一种从精神上掌控世界的虚幻快感。德里达对黑格尔的批判是全方位的，但他的切入点往往是微观的，这说明傲慢的理性必然会留下逻辑的盲点。在德里达看来，绝对知识的终结是一件幸事，因为它打开了通向真知(当然只是被具体时空限定的暂时真知)的空间。

第 11 章

在深渊边缘：德里达与克尔凯郭尔

“深渊”(l'abîme)是德里达著作中的重要意象。《论书写学》中有“文本性的深渊”①，《哲学的边缘》里有“隐喻的深渊”②，《马克思的幽灵》中有“戏仿的深渊”③，《死亡的礼物》里有“责任的深渊”④。德里达甚至从深渊的形象中提炼出深渊性(l'abyssalité)的概念，例如，他曾提到“神性和人性的深渊性”⑤。在德里达的词汇里，深渊常和地平线相对，地平线代表了安全的边界，代表了形而上学所追求的意义、价值和确定性，深渊却是令人眩晕的不确定性的象征，它“抵抗总体性的概括”⑥，它充满矛盾、悖论、危险，任何概念都无法把握它，任何稳固的哲学体系、伦理体系都无法建筑在它之上，它代表了一种极限体验，但悖论在于，这种极限体验无处不在。“边缘”(la marge)是德里达钟爱的另一个词，他一生都在关注中心与边缘的关系，但就深渊而言，边缘意味着我们已经承认了深渊的存在，并处在选择和决定的关键时刻，这样的时刻是德里达的哲学尤其着迷的。19 世纪丹麦哲学家克尔凯郭尔(Søren Kierkegaard)同样被深渊的极限体验吸引，同样聚焦于深渊边缘的“恐惧与颤栗”。他用隐喻、戏仿、文本性的语言呈现了信仰、责任与决定的无限风险，成为德里达解构主义思想的重要源头。

---

① Derrida, *De la grammatologie* 261.
② Derrida, *Marges de la philosophie* 249.
③ Derrida, *Spectres de Marx* 157.
④ Derrida, *The Gift of Death* 28.
⑤ Derrida, *The Gift of Death* 94.
⑥ Derrida, *The Gift of Death* 4.

11.1　哲学、科学与文学

克尔凯郭尔对文艺复兴以后的哲学深感不满，甚至拒绝承认自己是哲学家[①]。他认为近代哲学的一个严重问题是采用了自然科学的方法论，从而导致了知识和人类经验的分离，这种分离又进一步让求知沦为了信息采集，摧毁了哲学对自身的理解。深受科学影响的哲学日益追求超脱性和客观性，思辨方式日趋抽象。然而，抽象的思想是什么？“就是只剩下思想，却没了思想者”[②]，就如同笛卡儿笔下与身体相脱离的“我思”(cogito)一样，在虚空飘荡。

个体的存在虽然有限，但具体的行动、具体的决定却标志着存在的特殊性(singularity)。哲学如果不能将这种特殊性纳入自己的体系，如果不能对存在的“如何”有所论说，如果用总体性(totality)的陈述抹平了千差万别的体验，就是失败的。超脱性剥夺了哲学的现实关怀，没有一个个具体的存在，没有它们之间的关系，便没有哲学。哲学是对人说话，不是独白。“如果人们认定抽象的思想是至高无上的，那么科学和思想者便会从存在中骄傲地抽身，留下其余的人忍受最糟糕的处境。”[③]这种以实证原则为基础的哲学在无尽的计算式思索中封杀了自由、责任和决定的空间。和自由主义者不同，克尔凯郭尔认为自由不是政治性的，而是存在性的(existential)，它不是源于自为原则的某种权利，而是人与人之间的一种义务，就是在共同存在的过程中尊重彼此的特殊性。没有这样的特殊性，也不会有真正意义上的责任和决定。总体而言，克尔凯郭尔对近代哲学的指控使它丧失了人学的色彩，人和存在的体验被忽视了。

德里达对西方哲学的批判与克尔凯郭尔相似，但他把后者所质疑的方法论追溯到了古希腊时期。虽然近代哲学借鉴了自然科学的方法论，但这套方法论最初却源于哲学。追求总体性、客观性、普遍性一直是西方哲学和科学的主流倾向，一个突出的表征是哲学相对于文学的优越感。“科学”一词的拉丁语词源 scientia 就是“知识”的意思，与古希腊语 epistēmē 具有同等的地位，而在柏拉图的著作中，知识是可以通过

---

① Elsebet Jegstrup, “A Questioning of Justice: Kierkegaard, the Postmodern Critique and Political Theory,” *Political Theory*, 23.3 (1995): 426.

② Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, trans. David F. Swenson and Walter Lowrie (Princeton: Princeton UP, 1941) 296.

③ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript* 267.

严格的理性程序加以检验的客观真理，意见(doxa)却是主观的、以个人体验为依据的想法。所以毫不奇怪的是，柏拉图心目中的理想哲学是以科学之尊——数学(尤其是几何)——为范本的。在这样的等级结构中，哲学和科学居于中心地位，文学却居于边缘，因为在哲学家看来，文学只是主观的情感和想法，既不具普遍意义，也无客观的真理性。甚至为文学辩护的人也只能在普遍性和真理性的旗帜下为文学正名，亚里士多德如此，雪莱也如此。德里达在《书写与差异》和《播撒》中反复说明，这种哲学与文学的对立从柏拉图一直延续到黑格尔。但他认为，文学的价值并非在于，它"其实"具备与哲学同等的普遍性和真理性，而在于文学故意凸显的文本性、修辞性和互文性打破了这套总体性话语，动摇了归纳和演绎的逻辑大厦："文学既在整体之内，又在整体之外，它标明了完全的他者，与整体不兼容的他者。"[①] 换言之，文学是哲学无法消化的异质成分。

所以，德里达与总体性哲学对抗的手段是借助文学的力量。他所梦想的是一种充分保留特殊性的自由写作，"它既非哲学，也非文学，甚至不被它们任何一方污染，却又仍然保持着……文学和哲学的记忆"[②]。他的著作从宏观到微观都极具文学性，作为哲学文本却惊世骇俗。《丧钟》双栏排列的既独立又呼应的平行文本，《明信片》的书信体和戏谑式语言，《环告录》自传文字与学术评论的并置……都让人耳目一新，更不用说几乎每部作品中都存在的迂回缠绕的句法、旁敲侧击的双关、幽深曲折的词义游戏了。他在哲学的地平线之内，凿出了一个文学的深渊，令哲学眩晕的深渊。

文学化同样是克尔凯郭尔从近代思辨哲学突围的策略。他以在不同作品中使用不同笔名的分身术挑衅了哲学的总体性。在《恐惧和颤栗》(*Fear and Trembling*)中他是约翰内斯(Johannes de Silentio)，在《焦虑的概念》(*The Concept of Anxiety*)里他是维吉里乌斯(Vigilius Haufniensis)，在《哲学片段》(*Philosophical Fragments*)和《非科学的最后附言》(*Concluding Unscientific Postscript*)中他又成了克里马库斯(Johannes Climacus)[③]。克尔凯郭尔擅长用充满激情却又缜密细致的悖论式词句将语言与逻辑的紧张关系推到极致，将读者逼到无路可退的深渊边缘，思考人

① Jacques Derrida, *Dissemination*, trans. Barbara Johnson (London: Athlone, 1981) 54-6.
② Derrida, *Acts of Literature* 73.
③ Bo Kampmann Walther, "Web of Shudders: Sublimity in Søren Kierkegaard's Fear and Trembling," *MLN*, 112. 5 (1997): 756.

生与世界的不可解结[①]。

11.2　反讽、沉默与主体

反讽是克尔凯郭尔的重要文学手法，也是他思考的一个主要哲学问题。他的硕士论文便是《反讽的概念》(*The Concept of Irony*)。克尔凯郭尔对反讽的阐释与个人和身份的问题交织在一起，“个人和反讽互相重复，彼此削弱”，让传统修辞学和形而上学所依凭的主体概念陷入了困境[②]。

反讽的主要特征是表层(语言)和深层(意义)的对照。按通常的理解，反讽的说话者默认听话者能以一种否定的方式获得“正确”的信息。但克尔凯郭尔所理解的反讽却不是交流手段，而是否定交流的手段，他质疑的正是表层和深层的这种对照结构。在他看来，二者的鸿沟不可能真正逾越，意义并不会卸下面具，“反讽是无限沉默的”[③]。在分析苏格拉底的反讽时，克尔凯郭尔评论道，“整篇对话让我们想起一位天主教徒和新教徒的著名论战，结果双方都说服了对方，天主教徒成了新教徒，新教徒成了天主教徒……可能存在这样一种无休止的辩论，辩论的双方在每个时刻都被说服了(convinced)，但在每个时刻任何一方都没有坚定的信念(conviction)。只有这样一种对应始终存在：A 是天主教徒的时刻，B 成了新教徒：B 成天主教徒的时刻，A 却成了新教徒”[④]。反讽总是包含着这种相反信息之间的往返，但是往返常常没有终点，所指变成了能指，能指又指向所指，新一轮的意指游戏于是开始了。他认为苏格拉底式的发问“并非为了获得答案，而是为了用问题吸干概念所包含的显而易见的内容，最后只留下一个空壳”[⑤]。

克尔凯郭尔认为，反讽的沉默与思辨哲学“无比雄辩”的语言形成了鲜明对照。他以柏拉图的《会饮篇》(*Symposium*)为例，指出苏格拉底最后让爱的概念从对某人某物的具体之爱变成了没有任何对象的抽象之爱。“这种抽象不是本体论意义上的，

---

① “不可解结”(aporia)在希腊语中的原意是“无路可通”，在哲学领域，它经常指一个无解的困局，例如，柏拉图的一些早期对话录就被称为 aporetic(aporia 的形容词)。在修辞领域，它指一种表达疑惑，包含了两种相反可能的语句。德里达很喜欢“不可解结”这个词，在他的体系里，“不可解结”指称一个无法决定的时刻或节点，它往往出现在文本明显破坏自身观点、解构自己的地方。

② Ronald Schleifer, “Irony, Identity and Repetition: On Kierkegaard's The Concept of Irony,” *SubStance*, 8.4 (1979): 44.

③ Søren Kierkegaard, *The Concept of Irony*, trans. Lee M. Chapel (Bloomington, Indiana UP, 1965) 63.

④ Kierkegaard, *The Concept of Irony* 93.

⑤ Kierkegaard, *The Concept of Irony* 73.

而是指缺乏内容……在讨论本应开始的地方，他却终止了。”[①]这就是反讽的“无限否定性”，它吞噬了答案，退回了自身，“不再与世界有任何关联”[②]。然而，反讽的立足点却是反讽者自己，个人、主体、身份的问题由此便浮现出来。反讽取消了自己，也取消了反讽者的个人身份。反讽者的悖论在于，在反讽的沉默中，他既是无穷的可能性，也是虚无的深渊。反讽者可以扮演一切角色，却没有自己的角色，他热爱可能性，逃避现实性，他在普遍性和特殊性之间盘旋。形而上学的主体在文学化的反讽中变成了虚构。

沉默同样是德里达的武器，他用沉默取代了声音，因为他认为西方哲学传统中的逻各斯中心主义与语音中心主义是同构的。逻各斯虽然是抽象的真理，但它首先是言语，在古希腊语中“言语”和“真理”都是 logos，在希伯来旧约中，上帝仅凭言语就创造了世界，而在希腊文化和希伯来文化合流的新约中，圣子就是上帝之言化成的肉身。在场的言语，活的言语，始终是神学真理和哲学真理的保证。直到 20 世纪的胡塞尔，“听见自己说话”仍是最理想的语言形式，仍是主体性最直观的体现。然而，正如索绪尔所论证的，语言符号的意指功能靠的不是物理声音，而是心理声音，对于不懂某种语言的人来说，物理声音只是噪音。甚至心理声音也不是关键，意指的真正源头是心理声音之间的差异，而差异是沉默的。德里达从差异中提炼出了他的“延异”。延异沉默地书写着声音，书写着言语，书写着语言，书写着语言中的神学和哲学概念。形而上学传统相信主体、概念和真理都有某种坚实的地基，德里达却往下挖掘，让我们看到了深渊。内心独白的声音造成了主体在场的印象，然而德里达指出这只是幻觉，因为连“现在”都不可能“在场”。“没有每一个瞬间的绝对他性……就不可能有时间”，这种他性“不可能由自我同一的主体或存在者创造或者构建出来”[③]。如果一个时间的瞬间不同时包含着与它相异的另外瞬间，时间的流逝是不可想象的。主体意识只不过是时间之流中不断变幻的感知流而已。

11.3 信仰、宗教与未知

在克尔凯郭尔的作品中，最让德里达痴迷的是《恐惧与颤栗》，因为这本书探讨

① Kierkegaard, *The Concept of Irony* 82-3.
② Kierkegaard, *The Concept of Irony* 154-5.
③ Derrida, *L'écriture et la différence* 135.

的是人所能想象的最荒诞的处境，而且就写作风格而言，克尔凯郭尔用极端的悖论和极具感染力的诗意语言制造了德里达所称的“文本性的深渊”。德里达的《死亡的礼物》可以说是在《恐惧与颤栗》的直接影响下写的。

克尔凯郭尔在《恐惧与颤栗》中揭示了亚伯拉罕向上帝献祭以撒这个著名圣经故事的悖论。亚伯拉罕是虔诚信仰上帝的义人，以撒是他暮年才得到的珍贵的儿子。上帝命令亚伯拉罕杀死以撒，作为给自己的祭品，亚伯拉罕居然答应了。虽然在最后一刻，上帝用一只羊取代了以撒，但任何读者都可想见整个过程的惊心动魄，克尔凯郭尔更是与亚伯拉罕感同身受：“谁给亚伯兰罕的臂膀以力量？谁擎住他的右手，不让它瘫垂在他腰际？凝视这一切的人必然僵如木石。谁给亚伯拉罕的灵魂以力量，让他的视线不致模糊，既看不见以撒，也看不见羊？”[①] 亚伯拉罕的困境是独一无二的，他必须独自做出决定，人类的任何哲学都无法帮助他。他如果忠实于上帝的律法(摩西十诫中不可杀人的戒律)，他就违背了上帝的命令(把以撒献给他)；如果他服从上帝的命令，就必须无视上帝的律法。他只能在律法的普遍性和命令的特殊性之间选择。不仅如此，由于律法是古代以色列伦理、法律和社会结构的根基，他如果服从上帝，就摧毁了这个根基；更进一步说，由于律法是上帝公正性的体现，服从上帝这个违反律法的命令，就会让上帝的公正性陷入危机。

克尔凯郭尔觉得，亚伯拉罕的选择是对的，信仰是独特的、个人化的，不是普遍的、制度化的。真正的信仰必定是孤独的，必定显示出高于普遍性的特殊性。亚伯拉罕“比所有人都伟大”，“他伟大是因为力量，而力量的源泉就是软弱；他伟大是因为智慧，而智慧的秘密就是愚蠢；他伟大是因为希望，而希望的形式就是疯狂；他伟大是因为爱，而爱就是憎恶自己”[②]。他的处境和他的选择都体现了世界的荒诞，这种荒诞是因为每个人与他者之间的关系都是独一无二的，上帝更是绝对的他者。在人和上帝之间横亘着不可逾越的深渊，上帝永远无需为自己是否怜悯某人、是否拯救某人做出解释，信仰永远伴随着恐惧与颤栗。

德里达评论道，我们之所以“颤栗”，是因为令我们颤栗的东西“超出了我所能看见、所能知晓的范围，却又与我最深处的部分相关”[③]，它是我们安身立命的东西，

---

① Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling: A Dialectical Lyric*, trans. Walter Lowrie (Princeton: Princeton UP, 1941) 28-9.

② Kierkegaard, *Fear and Trembling* 19-20.

③ Derrida, *The Gift of Death* 54.

却又无法让我们“安”与“立”。德里达和克尔凯郭尔一样，都反对制度化的宗教，认为那不是信仰。和传统的观点相反，他们认为信仰并不是某种稳如磐石的教义体系，可以给我们舒适和安全，恰恰相反，信仰意味着放弃这种廉价的幻象，勇敢地向他者、向未来敞开，信仰就是去承担未知的风险。对待未知有两种态度，一种试图破译世界的密码，找到不受一切变动影响的起源和永恒真理；另一种则放弃关于起源和真理的梦想，坦然地接受世界的不确定性和与之相伴的危险。早期的德里达常把未来比作“怪物”，并不表明他相信未来一定是灾难性的，而是提醒我们，危险是内置于世界的，没有任何精神或物质的庇护所可以将我们彻底地保护起来。与其选择卢梭式的、否定的、忏悔的现代心态，不如选择尼采式的、肯定的、狂欢的心态，放弃对形而上学体系的婴儿式依恋[①]。晚期的德里达更爱用弥赛亚精神来指称我们对未知的等待和盼望。弥赛亚精神是一切制度化宗教的原初性信仰，它并不提供一个奖善罚恶的人格神和维护教义稳定的仪式、制度和文本。德里达常把弥赛亚精神形容为“荒野”“深渊”“虚渊”，这代表了一个孤独的空间，信仰者在此要抛下所有神的传统观念，在恐惧和颤栗中迎接作为他者的上帝、未来与公正。

11.4 他者、责任与伦理

克尔凯郭尔在亚伯拉罕向上帝献祭以撒的故事中看到了高于普遍性的特殊性，看到几乎在悖论中崩裂的极限体验，德里达却发现这种特殊性和极限体验其实无处不在，是每个人的宿命。虽然亚伯拉罕的遭遇极具戏剧性，但它的形式却是普遍的，任何有意志的生命做决定，都会和亚伯拉罕一样，在冲突的责任之间难于取舍[②]。

德里达对亚伯拉罕单独履行对上帝的责任而放弃其他一切责任(对儿子、对家庭、对民族……)的极端行为评论道：“这难道不是最寻常的事吗？”因为“我不可能在回应另一个人的呼唤、请求、义务甚至爱的时候不牺牲另一个他者，其他的他者。每一个他者都是全然的他者(tout autre est tout autre / every other is totally other)”[③]。

---

① Derrida, *L'écriture et la différence* 427-8.

② Sarah Hammerschlag, "Another, Other Abraham: Derrida's Figuring of Lévinas's Judaism," Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies, 26.4 (2008): 76.

③ Derrida, *The Gift of Death* 67-8.

这就是列维纳所称的“他者性”(l'illéité / illeity)[①]。拉丁语词 ille 指“你”“我”之外的第三人，对于“我”而言，“你”是他者，“他/她/它”是另一个他者。illeity 和 alterity(alter 在拉丁语中指两者中的另外一个)不同，前者描述的却是主体之间的关系，后者指的是阻止事物实现自我同一的异质性。德里达认为，从终极意义上讲，我们并不只是对单个的他者、而是对所有他者都负有完全的伦理责任。履行对某位他者的责任必然会让我们丧失履行其他责任的能力，而所有责任的律令都是绝对的。他以自己为例，当他以教授或学者的身份从事哲学研究时，或许是在履行义务，但同时却“牺牲和背叛”了自己的其他所有义务：“对其他相识或不相识的他者的义务，对数十亿人类同胞(不用提人类之外的更多动物他者)的义务，对正死于饥馑和疾病的同胞的义务。”[②]对他者的责任不仅是普遍的，而且是无差等的：“无论我是否愿意，我都永远无法证明为了这位他者而牺牲那位他者是合理的……多年来的每个早晨，你都给自己家里的猫喂食，而每时每刻却有许多别的猫死于饥饿，你怎么可能替这种牺牲辩解？更不用提其他的人了”[③]。无论我们是用亲疏远近的理由来解释，还是用政治、经济、宗教作为说辞，任何伦理选择都不可避免地具有某种荒诞性，从这个意义上说，亚伯拉罕就是我们每一个人。我们永远不可能做出完美的伦理选择，如果真有那样的选择，我们就无需选择了。正因为伦理选择是不完美的、顾此失彼的、充满冲突的，自由和责任才有了存在的空间。无论在他者之间的选择如何艰难，至少它比为了自己而牺牲他者的行为更符合道德。把他者当做他者来尊重，是一切伦理的基础。

克尔凯郭尔同样把他者置于伦理的核心。在《恐惧与颤栗》中他探讨了爱上帝的代价，在《爱的事功》(*The Works of Love*)里他又重新定义了爱邻人 —— 邻人就是他者[④]。在评论《新约·马太福音》第 22 章第 39 节“你应当爱邻人如爱自己”的诫命时，克尔凯郭尔说：“如果只有两个人，另一个人就是邻人。如果有千百万人，他们中的每一位都是邻人，邻人就是比朋友和爱人更亲近的人，因为后者是偏爱的对象，和人的自爱距离太近。”[⑤]这也呼应了《恐惧与颤栗》中“爱就是憎恶自己”的话。对

---

① Emmanuel Lévinas, *Otherwise than Being*, trans. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne UP, 1998) 12.

② Derrida, *The Gift of Death* 69.

③ Derrida, *The Gift of Death* 70-1.

④ Ilsup Ahn, "The Genealogy of Debt and the Phenomenology of Forgiveness: Nietzsche, Marion, and Derrida on the Meaning of the Peculiar Phenomenon," *The Heythrop Journal*, 51 (2010): 466.

⑤ Søren Kierkegaard, *Works of Love*, trans. Howard and Edna Hong (New York: Harper & Row, 1964) 38.

邻人和他者的爱之所以比对朋友和爱人的爱更伟大，更纯粹，是因为后者从某种意义上讲是放大的自爱，是人的天性，而对邻人的爱却要抛弃自爱，超越亲疏，超越一切计算，它几乎和亚伯拉罕抛弃对儿子的爱一心侍奉上帝一样艰难。在克尔凯郭尔看来，爱情和友谊已经被个人的偏好污染，而基督教的伦理应当是无差别的爱。他在日记中写道："多数人都是对自己主观，对其他所有人客观，有时客观得可怕 —— 但真正的难事其实是对自己客观，对其他所有人主观。"[①]所以，爱的悖论在于，把他者当做他者其实是把他者当做自己。只有当我们不再把他者当做某种客体，当做环境的某个元素，我们才真正承担起了爱的责任，才进入了伦理的领域。

11.5 法律、公正与决定

从强调特殊性的存在主义立场出发，克尔凯郭尔阐释了法律与公正的关系。他认为法律无法制造出以差异为前提的真实平等，因为法律忽视特殊性，追求普遍性，它和哲学、科学一样，是抹平了差异的抽象。公正却必须尊重差异，但公正和社会建构的法律不同，它几乎不可思考，不可以被纳入某种理论。在日记里，克尔凯郭尔用一个三段论的推理得出了一个意味深长的结论。他的出发点是经常可以听到的抱怨，世界上没有公正，只有不公。如果把这作为大前提，加上一个小前提"但公正存在"，结论便是"公正一定存在于世界之外"[②]。公正是理想中法律的基础，但它只能作为一种理想、一种概念存在，不可能化为具体的法律，因为没有一部法律可以预先穷竭彼此不同的无数可能性。德里达对法律与公正的认识与克尔凯郭尔极为接近。他曾反复表示，公正是不可能被解构的。这是因为公正是没有形态和内容的，它所对应的只是人对美好未来的一种普遍期待，永远无法凝固为某种具体的法律。法律可能具有公正的因素，但不可能等于公正本身。公正如同德里达所说的礼物，超越计算，超越等价交换，无法直接付诸实践；法律却是基于某种等价计算，可以通过规定的程序形成条文。"你可以说根据这条那条法律，说这宗罪应该判十年监禁。但是计算正确并不意味着公正。法官要做到公正的话，就不能满足于适用法律。他必须每次都重新制定法律。要做出负责的决定，他就不能套用既定的法律条文，而必须为每一宗特定的案件制定新的、完全匹配的法律，这意味着公正不可能通过关于奖惩的计算实现。符合

① Kierkegaard, *Works of Love* 13.
② Jegstrup, "A Questioning of Justice" 431.

法律不等于公正。公正如果要与他者和与他者无限的距离发生关系，就永远不能与自身等同，永远无法计算。”①

正因为公正和法律不同，没有现实的有形的依凭，若要追求公正的理想，就不可避免地要做决定。法律永远不可能完全适用于一个具体的案子、一个特定的瞬间，因为法律按其定义就不允许例外。公正的决定意味着法官必须在遵守法律和违反法律的紧张关系中反复权衡。即使最后的决定确认了法律，确认本身也意味着否定的可能。德里达和克尔凯郭尔都认为，如果人像上帝一样有无穷的时间和知识，“决定”就只是一个空洞的名称，以这种知识为基础的所谓决定，只是计算，只是法律，而不是公正。真正的决定意味着一旦决定，此后的变化将不可能在决定者掌控之中，也绝不可能逆转。决定总是会创造出新的因素，因而需要新的规则，每一次决定都是一次更新，每一次决定也都是向未来的风险敞开。决定必须跳出计算性推理的范围，必须呼唤超出主体控制的他性②。所有的决定都包含着一个“不可决定”的时刻，就像亚伯拉罕一样，一切理性都已经无济于事，最后只能靠克尔凯郭尔所说的“信心的跳跃”，跃进吉凶未卜的深渊。德里达以他典型的夸张式语言说，决定的瞬间必然是“疯狂的”③。

这种无限的、不可预计的风险是传统形而上学所排斥的，却是克尔凯郭尔和德里达所欢迎的。对克尔凯郭尔来说，它体现了真正的信仰和爱；对德里达来说，它代表了公正的要求。决定就是以公正的名义，以信仰公正的名义，不断更新人类的观念和制度。解构主义既不留恋过去的“黄金时代”，也不憧憬未来的“乌托邦”，而是在无限复杂的历史进程中，既非提前也非滞后地做出决定。

11.6　结语　深渊的意义

在深渊边缘，克尔凯郭尔和德里达虽然也会恐惧和颤栗，但他们选择了跳进深渊。深渊充满了未知的风险，没有正统神学中上帝的温暖怀抱，也没有传统哲学大理石殿堂的庇护，但它为信仰、自由和责任提供了开放的空间。就像弥尔顿《失乐园》(*Paradise Lost*)结尾的亚当、夏娃，他们虽然失去了伊甸园，却获得了广阔的世界；他们失去了上帝的看护，却学会了自己做决定。

---

① Caputo. *Deconstruction in a Nutshell* 17.

② Jack Reynolds, “Habituality and Undecidability: A Comparison of Merleau-Ponty and Derrida on the Decision,” *International Journal of Philosophical Studies*, 10.4 (2002): 451.

③ Derrida, *The Gift of Death* 65.

第 12 章

弥赛亚精神与幽灵性：德里达与马克思

1994 年《马克思的幽灵》问世以来，德里达与马克思的关系便成为学术界的一个热点。在国际共产主义运动陷入低潮之际，在“历史终结论”的乐观情绪弥漫于自由主义阵营的时候[①]，长期以来在文本中与政治保持距离的德里达突然抛出这样一部著作，自然会遭遇到过分政治化的解读。西方“右翼”的敌意是意料之中的，但即使在“左派”知识分子中间，德里达的观点也激起了强烈的甚至情绪化的反对[②]。在马克思主义占主导地位的中国，由于意识形态的先入之见，学术界对此书的评析常有过于简化之嫌，仿佛德里达成了危难时刻挺身而出的马克思主义的捍卫者。德里达和马克思的理论路数完全不同，在一些核心观念上存在重大分歧，但这并不妨碍他们在另一些核心观念上有深刻的相通之处。简单地说，他们的异是因为马克思受乌托邦传统和黑格尔哲学影响颇大，而德里达对两者都基本持否定态度；他们的同是因为两人都属犹太民族，大流散的历史遭遇和弥赛亚观念的历史传承让他们都对现实的不公极其敏感，对未来的公正极其期待。德里达与马克思的合与分集中地体现在前者对弥赛亚精神和幽灵性的阐述上。

---

① Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1992).

② 德里达与西方左派的论争见 Michael Sprinker, ed., Ghostly Demarcations: *A Symposium on Derrida's Specters of Marx* (London: Verso, 1999).

12.1　弥赛亚体系与弥赛亚精神

按照德里达典型的非此非彼说法，“解构主义从来都不是马克思主义的，就像它从来也不是非马克思主义的，虽然它一直忠于马克思主义的某种精神，至少忠于其中的一种，因为值得反复强调的是，马克思主义精神有多种，而且是彼此异质的”①。换言之，马克思主义一直都是德里达的精神资源，但并非最重要的资源，他之所以选在东欧剧变和苏联解体之后集中表明他对马克思主义的态度，主要可能有两个考虑。其一是对自由主义阵营盲目乐观情绪的担忧。从现实层面看，所谓的世界新秩序依然被他所概括的“十种瘟疫”所困扰②，许多曾被冷战掩盖的矛盾浮出水面，并日益尖锐；从观念层面看，以福山为代表的“历史终结论”实质是基督教传统末世论(l'eschatologie)的现代变种③，这种封闭的、以预定设计为终点的历史观向来是德里达所反对的，而他相信，马克思主义不可消解的历史性和向未来敞开的公正承诺构成了一种反制力量。其二，正因为苏联、东欧的马克思主义“教条机器”和“意识形态工具”逐渐消失了，自由地、哲学地探讨马克思的遗产反而成为一种可能，甚至成为知识分子的一种义务：“没有马克思，没有马克思的记忆和遗产，就没有未来，至少是某种马克思，他的天才，他的某种精神。”④

在德里达看来，马克思主义的批判能够揭示资本主义何以不能最终实现其自由民主的理想，并且通过经济学分析对这些理想本身提出了质疑⑤。他与西方“左翼”在这些方面的观点是大体一致的，但共识也到此为止。他对马克思的阐释是高度个性化

---

① Derrida, *Spectres de Marx* 128.

② Derrida, *Spectres de Marx* 134-9.

十种瘟疫(plaies)指：第一，失业日益严重；第二，大量无家可归的公民的民主权利被剥夺；第三，国家间反复发动无情的经济战争，自由市场的理论与实践矛盾重重；第五，沉重的外债和关联问题让许多人处于饥饿或绝望境地；第六，军火工业和贸易成为西方国家科研和经济的常规部分；第七，核武器不断扩散；第八，被原始的身份政治驱动的种族和民族战争在蔓延；第九，黑手党和贩毒集团的势力渗透全球，形成了幽灵国家；第十，国际机构和国际法仍主要受特定的民族国家的操纵。

③“历史终结论”源于弗兰西斯·福山(Francis Fukuyama)1988 年所做的题为“历史的终点”的讲座。1989 年，美国期刊《国家利益》(*The National Interest*)发表了他在讲座基础上撰写的论文“历史的终结？”(The end of history?)。福山的“历史终结论”也是“共产主义失败论”。他提出，苏联解体，东欧剧变，冷战结束，标志着共产主义的终结。人类社会的发展史就是“以自由民主制度为方向的人类普遍史”。自由资本主义是“人类意识形态发展的终点”和“人类最后一种政治形态”。他的理论无疑是西方传统目的论历史观和宗教末世论的变种。

④ Derrida, *Spectres de Marx* 36.

⑤ Townshend, Jules. “Derrida's Deconstruction of Marx(ism).” *Contemporary Politics*. 10.2 (2004): 130.

的，远远超出了经典社会主义理论和西方马克思主义的范围。对他而言，马克思最大的价值在于对人类未来的启示，在于其弥赛亚精神。弥赛亚体系和弥赛亚精神是德里达提出的既有关联又有区别的一对概念。弥赛亚体系指建立在圣经的弥赛亚信仰和特殊启示之上的具体的宗教体系(犹太教、基督教和伊斯兰教)，它们都体现了人类对理想社会的憧憬，然而由于狭隘的“选民”意识和宗教信条的束缚，这些体系不足以成为未来人类社会的基石。但另外，它们在不同程度上反映了人类的一种普遍心理结构，一种面向未来的开放心态、一种对公正社会的期待和信仰，这就是弥赛亚精神。

德里达的“弥赛亚精神”概念源于本雅明在《历史哲学论纲》中发明的“弱弥赛亚力量”(weak messianic force)①。本雅明写作该文时，已对“十月革命”后的现实深感失望。他认为，马克思关于无阶级社会的预言仍然继承了启蒙运动的整体历史观——19世纪最大的意识形态。例如，马克思曾断言，无产阶级的胜利就等同于历史的逻辑本身②。本雅明相信，历史不可能如此整体式地把握，他更愿意接受一种“弥赛亚式的”、无既定期待的未来，认为只有如此才可铭记在历史上被“胜利者”践踏的众多“无名”的牺牲者，继承他们对将来的期许：“和我们之前的每一代一样，我们也承担了过去所赋予的弱弥赛亚力量。”③

德里达推崇弥赛亚精神，却对各种弥赛亚体系极其警惕，原因与本雅明相似。弥赛亚体系的未来其实不是未来，因为它只是该体系的预先设计的自我实现，而且每个体系都把自己的信仰视为唯一的真理，天然有滑向以某个群体为中心的身份政治的危险，极可能以“胜利者”的姿态践踏更多的“无名”牺牲者。不愿对未来做明确的设计，是德里达政治学的重要特征之一，从这个角度说，他是一位反乌托邦主义者。但他对“弥赛亚精神”的呼唤，对“不可解构”的公正的期盼，却又脱离不了某种乌托邦情结。或许正因为如此，他宁可抽空马克思政治学说的历史内容，从中提炼出一种抽象的批判意识和面向未来的结构，这就是他所说的解构主义对马克思主义的“激进发挥”(la radicalisation)④。

弥赛亚精神被德里达描绘为一个“没有弥赛亚体系，因而也没有宗教信条和教义的荒野”，“一种干涸的、没有地平线的期待”。他说，“抛弃某套革命形象和所有革命

① Benjamin, “Theses on the Philosophy of History” 246.
② Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy* (New York: International Publishers, 1970) 20.
③ Benjamin, “Theses on the Philosophy of History” 246.
④ Derrida, *Spectres de Marx*: 151.

的修辞话语是可能的，甚至抛弃某种革命的政治也是可能的，甚至抛弃所有革命的政治还是可能的，但是不可能在抛弃革命本身的同时不抛弃事件和公正”[①]。“事件”在德里达的术语网络里指政治和历史不可消解的特殊性，它不可以被纳入任何既存的理论话语，“公正”是德里达相信永远不能被解构的理想。德里达认为，马克思学说最强大的力量就在于弥赛亚精神——共产主义的救世承诺。他写道，“一个弥赛亚承诺，即使没有实现，至少没有按照所表述的形式实现，即使它径直堕入了本体论的窠臼，仍会在历史上留下启示未来的独特印记”[②]。马克思著作、马克思主义和共产主义中的弥赛亚承诺是一种希望，一种渴望，希望和渴望“一种公正……一个不再属于历史的日子”[③]。德里达将他在马克思著作中找到的弥赛亚精神定义为“对解放承诺的某种体验……一种公正的观念——它不同于法律、权利甚至人权——一种民主的观念——它不同于今天流行的概念和规定的属性”[④]。

12.2　目的论时间与弥赛亚时间

根据德里达的理解，马克思主义的弥赛亚精神潜藏于马克思自己未充分开掘的一种公正观念和他所称的“弥赛亚时间意识”。马克思曾敏锐地指出：“按其本质，权利只有在应用平等的标准时才存在，而要用一个平等的标准来衡量不平等的个体……则只能让他们屈从于一个平等的标准，只能从一个方面来考虑。就眼下的例子来说，这些个体仅仅被当做工人，一切其他属性都被忽略了。”在资本主义意识形态的框架内，用抽象的权利观念来批判剩余价值等不公正现象，是缺少逻辑支撑的。为了避免这样的困境，马克思提出，“权利必须以不平等而不是平等为基础”[⑤]。所谓“不平等”，就是避免普适化的公正概念，以个体为单位施行公正，共产主义的“各尽所能，按需分配”原则就是如此。按照一般的公正概念，这显然是“不公正”的，但它恰好充分尊重了人的特殊性，尊重了每个个体相对于其他个体的不可抹杀的他性。共产主义的公正概念是德里达所激赏的，他在 20 多年的政治学和伦理学著作中反复论证的一点

---

① Jacques Derrida and Bernard Stiegler, *Echographies of Television*, trans. Jennifer Bajorek (Cambridge: Polity Press, 2002) 13.

② Derrida, *Spectres de Marx* 150.

③ Derrida, *Spectres de Marx* 47.

④ Derrida, *Spectres de Marx* 102.

⑤ Karl Marx, “Critique of the Gotha Program,” *Karl Marx: Selected Writings*, ed. Lawrence H. Simon (New York: Hackett, 1994) 321.

就是，公正不可计算，不可与自身等同，不可凝固为一种模式，它永远向未来敞开，向他者敞开。

德里达认为，马克思主义理论体系中包含了两套时间观念，一套是黑格尔《精神现象学》式的自我实现的目的论时间，另一套是不可思议的弥赛亚时间，上述公正概念是隐秘地建立在后一种时间基础上的[①]。在目的论时间观中，“现在”作为“在场”拥有特殊地位，时间被看做一系列“现在”组成的链条，这样一种线性时间把未来看成对过去的纠正和救赎。本雅明曾形容每一秒的时间都是“弥赛亚可能进来的窄门”[②]，他把传统哲学的时间称为“同质化的空洞时间”[③]。而在神秘的弥赛亚时间中，“现在”严格地说并不存在，过去的踪迹在其间出没，未来的幽灵也在召唤，历史并不驶向预想的、不可变更的终点，而是突然发生断裂，开始全新的历史。与目的论时间相对应的公正概念只能是一种复仇，《哈姆雷特》中的鬼魂发出的就是这样的呼声。正如本雅明所形容的，作为最后一个被奴役的阶级，无产阶级必须“以被践踏世代的名义完成解放的任务”[④]。如果将这一任务看成历史逻辑的必然实现，暴力革命似乎不可避免。但德里达希望看到的是在坚持民主和解放梦想的前提下，保留一个开放的未来。弥赛亚时间所对应的是一种礼物式的公正，它不遵从复仇的等价交换原则，它以绝对尊重他者的无限他性作为伦理的绝对律令，拒绝将他者和未来纳入自我预设的框架。德里达呼吁，马克思的继承者有责任抵制前一种逻辑的教条主义倾向，响应后一种逻辑的召唤，让马克思主义成为“未来世纪新启蒙”的孕育地[⑤]。

可以看出，德里达欣赏的不是马克思的理想本身，而是他对未来的某种态度。德里达并不把共产主义当做具体的、可能会在某个未来时刻实现的目标，而是把它阐释为一种象征，它的承诺指向“一个期待和期望视界之外的未来，一个人类无法掌控的不可知的未来”。他的理想被称为“后乌托邦”是名副其实的，因为它摒弃了乌托邦的内容，只剩下乌托邦的框架[⑥]。德里达的知音卡普托说，“解构主义的历史既不是唯心主义的，也不是唯物主义的，既非黑格尔的，也非马克思的，也非福山式的，它不

---

① Catherine Kellogg, “The Messianic without Marxism: Derrida's Marx and the Question of Justice,” *Cultural Values*, 2.1 (1998): 54.

② Benjamin, “Theses on the Philosophy of History” 264.

③ Benjamin, “Theses on the Philosophy of History” 262.

④ Benjamin, “Theses on the Philosophy of History” 260.

⑤ Derrida, *Spectres de Marx* 149.

⑥ Matthias Fritsch, “The Enlightenment Promise and Its Remains: Derrida and Benjamin on the Classless Society,” *Human Studies*, 25 (2002): 293-4.

能容纳于任何形而上学的历史观念之内”[①]。弥赛亚精神虽在一定程度上为德里达和马克思的体系所共有，但两者的根本差异是无法弥合的。在阐述幽灵性时，德里达更明显地拉开了解构主义与马克思主义的距离。

12.3　幽灵性与驱鬼行为

在《马克思的幽灵》一书中，幽灵性首先与《共产党宣言》中的“共产主义的幽灵”和《哈姆雷特》中的鬼魂有关。与德里达一贯的非此非彼、亦此亦彼的思维相一致，“幽灵”和“鬼魂”也具备这种令人不安的双重性——或者说幽灵性，它们既在，又不在，既非生，也非死，既是回归者(le revenant)，也是未来者(l'arrivant)，占据着有形和无形之间的边界地带。联系到上节所讨论的时间观，幽灵性则代表了无法用在场时间思维把握的时间形态，它包含了一个从未过去的过去(如同哈姆雷特父亲和马克思自己的鬼魂)，也包含了一个从现在断裂出去的未来(如同《共产党宣言》中在欧洲徘徊的共产主义的幽灵)[②]。由此，幽灵性成了德里达反对在场式本体论的又一利器，与延异、踪迹、补替等旧语汇相呼应。不仅如此，幽灵性这一概念还牵涉到复杂的心理体验，就像哈姆雷特畏惧父亲的鬼魂一样，神圣同盟时代的欧洲也曾畏惧共产主义的幽灵，福山历史终结论那种如释重负的感觉也是试图为一个多世纪的恐惧画上句号。除了这些鬼魂，世界上还有形形色色的幽灵，由于它们顽强的异质性，无法被纳入任何现成的体系，无法被人掌控，从而引发各种各样的“驱鬼行为”(l'exorcisme)。

德里达认为，在对待幽灵性的问题上，马克思和他的敌人一样不彻底[③]。虽然共产主义蕴含着弥赛亚精神，但它主要仍倾向于目的论的时间模式，不愿面对一个与设计完全异质的未来，它仍然固守在场哲学所确定的形式，如组织、党派、国家。德里达批评马克思由于对异质成分的畏惧，在其理论中“太迅速地驱走了太多的鬼魂”[④]。他说，马克思把幽灵性降格为了一种宗教模式，一种神秘主义，一种可以用政治经济学分析消融掉的东西，从而坚信一个共产主义的城邦能一劳永逸地消灭它。根据德里达的分析，这种信念恰好说明，马克思一直被鬼魂的问题困扰：“他不喜欢鬼魂，他

---

① Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida* 130.
② Townshend, “Derrida's Deconstruction of Marx(ism)” 371.
③ Moishe Postone, “Deconstruction as Social Critique: Derrida on Marx and the New World Order,” *History and Theory*, 37.3 (1998): 374.
④ Derrida, *Spectres de Marx* 206.

不愿相信鬼魂，但他所思别无他物……他相信，他能对抗它们，就像生对抗死，就像真实的存在对抗仿像的幻影。”[①]德里达所指的当然不是马克思的无神论，而是他如何处理潜在的可能威胁到自己理论体系的因素。一个典型例子就是《资本论》(*Capital: A Critique of Political Economy*)中关于商品拜物教的分析。

马克思相信，商品拜物教是对商品的神秘化，它制造了一种幻象，仿佛商品具有独立于生产者的生命，这实质是抹杀了生产者的人性。在商品独立性的基础上，进一步诞生了交换价值的神话：各种看似彼此不相关的商品可以在无视生产者的情况下进行交换。在此过程中，生产者与产品的天然联系被斩断了，生产者沦为一个虚幻的记忆，商品扭曲了人与人之间的正常关系。马克思渴望扭转这种异化，恢复人的价值。然而，马克思对劳动的强调恰恰使得劳动对象获得了某种独立性：如果人必须通过劳动才能实现价值，那么“劳动的对象相对于人来说，就永远是一种他者，永远不能完全被劳动者的欲望同化”[②]。在他的论述中，马克思竭力维护使用价值的纯洁性，而在德里达看来，交换价值的鬼魂永远在使用价值周围出没。使用价值的概念试图取消劳动对象的独立性，让它回归人，这是德里达一直以来所批评的人文主义对纯粹起源的眷恋。德里达声称，在马克思所说的交换价值和使用价值出现之前，一种更原初的交换已经在发生作用，因为某物要拥有某种价值，要能够被另一种物品替换和取代，这些物品的价值就必须具备某种“可重复性”(l'iterabilité)：“既然使用价值的一个特征是，它有可能被另一个人用或者在另一个时间用，这种他性或可重复性就已经先验地将其投射到等价交换的市场上了。”[③] 从这个角度看，使用价值和交换价值的二元对立不复存在，使用价值摆脱不了交换价值的鬼魂。

在更早的著作《哲学的边缘》中，德里达曾用索绪尔符号学的视角审视过马克思的使用价值理论。他写道：“钱币上的图文经常是语言学和经济学的交叉点，两者发生交换的场所。两种能指在拜物教的探讨中互相补充，尼采如此，马克思也如此。”[④]这种对拜物教及其背后意识形态的批判性分析虽然“解构了观念所依靠的自然权威或神圣权威”，它的基础仍然是“自然对象(使用价值)和文化符号(交换价值)之间的绝对差异”，由于这套话语仍陷于“真实对象和幻想对象”的经验主义式的对立中，马

① Derrida, *Spectres de Marx* 83.
② Robert Lawrence, “Impatience: On Derrida, Milbank and the Decision,” *Political Theology*, 12.1 (2011): 34.
③ Derrida, *Spectres de Marx* 257.
④ Derrida, *Marges de la philosophie* 257.

克思在颠倒柏拉图以来的传统时，又重复了这个传统[①]。

如果说理论层面的“驱鬼”只是表明了马克思对欧洲人文主义特别是启蒙传统的继承，马克思的继承者在实践层面的“驱鬼”则造成了严重的后果。在《马克思的幽灵》这样一部讨论共产主义的著作中，花大量笔墨分析莎士比亚的《哈姆雷特》似乎令人惊异，但德里达在哈姆雷特父亲的鬼魂形象和哈姆雷特对待复仇的态度上找到了否定暴力革命的依据。鬼魂代表了马克思主义公正观的主要方向，它把某个物质的载体(共产党、共产国际、无产阶级)视为公正的历史化身，把未来看成是对过去一切苦难的复仇和清算：“某种过去的不义行为，通过历史的因果链条一直延伸到最初的罪行，而不义行为的最终清算将是彻底的解决，历史、政治和本体将在最后时刻以某种物质化的方式呈现，成为一种纯粹的在场。”[②] 与他反对死刑的立场一致，德里达也反对这种复仇模式的公正观念。在莎士比亚的剧作中，哈姆雷特迟迟不肯复仇，最后杀死篡位的叔父也应归于意外，因为他对自己复仇的使命感到厌恶，他不相信复仇可以恢复公正，而只看到无始无终的暴力循环。“支离败乱的时代，可憎的宿命 / 我，竟要扮演重整秩序的英雄”[③]，就是他对父亲鬼魂的回应。

对鬼魂的畏惧情绪弥漫莎士比亚的整个剧本，催动了正反双方的许多非理性行动。与此相似，由于对异质成分的惊恐，左右政治阵营都曾超越限度地使用暴力。德里达毫不隐讳地指出，20 世纪上半期欧洲出现的多种极权政体并存不是偶然的，它源于动荡时代人们对鬼魂的集体恐慌[④]。双方都用无限的假想敌替换了有限的真实敌人，用先发制人的残酷手段遏制他们所相信的迫在眉睫的危险。就“左翼”阵营来说，“驱鬼”笼罩下的政治实践与共产主义的弥赛亚承诺发生了冲突，让马克思主义的声誉受到了损害，为数十年后的重大挫折埋下了祸根。冷战仍是两大阵营畏惧情绪的延续。

12.4　未来的民主与新国际

德里达并不认为，实践的重大偏差意味着马克思主义失去了生命力。如果剔除后

---

① Gregory S. Jay, “Values and Deconstructions: Derrida, Saussure, Marx,” *Cultural Critique*, 8 (1987-1988): 177.

② Christopher Prendergast, “Derrida’s Hamlet”, *SubStance*, 34.1 (2005): 46.

③ William Shakespeare, *Hamlet* (London: Oxford UP, 1914) 1.5.211-2.

④ Derrida, *Spectres de Marx* 170-1.

人附加其上的教条主义的一面，马克思对资本主义经济基础和意识形态的分析依然有效。在上层建筑层面，马克思的著作仍能启发后人深入思考国家、主权、公民权等核心政治议题，特别有助于批判“不假思索赋予司法体系的自治地位，强力民族国家对国际权威机构事实上的接管，以及科技资本、符号资本、金融资本、国家资本和私人资本的集中”①。更重要的是，内蕴于马克思理论的弥赛亚时间概念表明，我们无法真正理解作为他者的未来，也无法真正消解未来所蕴藏的风险，所以永远需要承担起对未来的责任，尤其需要关注在现有的政治理念和政治框架下被忽略，甚至被压迫的人们。

在其生涯晚期，针对自己所看到的现实问题，德里达提出了“未来的民主”(la démocratie à venire)和“新国际”(la nouvelle internationale)的概念。在《友谊政治学》中，他宣称：“没有民主就没有解构，没有解构也没有民主。”② 上半句表明了解构主义的政治倾向，下半句表明了民主的特性。按照德里达的分析，民主的概念核心存在一个根本的断裂，它既是平等的法则，也是差异和特殊性的法则，两者的冲突总是体现了某种政治意愿，“它既让民主面临毁灭的威胁，也让民主保持生命力”③。本宁顿评论道：“这不仅是因为如德里达所说，民主是唯一天然包含了可以无限改进这层含义的政体名称，而且正是由于它的悖论性……民主永远不能达到理想形式，因而我们永远都能够以民主的名义批评所谓的或自封的民主。不仅如此，倘若民主真的实现了理想形式……它就会堕入人类所能想象的最糟糕的政治状态(彻底地受本性或技术支配，一个乌托邦和反乌托邦的混合体)，从而最大限度地远离了民主的本意。”④

在国际层面，人类还未发明一种有效的民主体制。德里达的“新国际”思想是对国际民主的一种展望。但一贯拒绝乌托邦设计的他指出，新国际“不是不同国籍的人以新的方式联合起来，而是以新的观念理解国籍、国家和民主。事实上，它不是新的民主观念，而是重新确认传统的民主观念”⑤。这里的“传统的民主观念”更偏向普遍民主，而不是精英民主，因为在国际事务中，前者更具现实针对性：“有国际法虽

---

① Derrida, *Spectres de Marx* 140-1.
② Derrida, *Politiques de l'amitié* 128.
③ Derrida, *Politiques de l'amitié* 40.
④ Geoffrey Bennington, “Demo,” *The Politics of Deconstruction: Jacques Derrida and the Other of Philosophy*, ed. Martin McQuillan (London: Pluto, 2007) 35-6.
⑤ Caputo, *Deconstruction in a Nutshell* 12.

然很好，可是它定义的使命、行动和语言仍然是扎根在西方的哲学观念、西方的国家和主权观念之中的，这是一个局限。我们必须解构这种国际法的基础，但不是为了摧毁国际组织。国际组织是有益的，可以不断改进的，是必需的，但是我们必须重新考虑这些国际组织的哲学基础。”① 可以看出，德里达希望在更广泛的文化基础上建立新的国际法和国际组织，民主在这个意义上强调的是人类文明的多元性。

“新国际”的提法无疑会让人联想起国际共产主义运动史上的“三个国际”，但德里达的这个概念有着完全不同的内涵。他是如此描述“新国际”的：“一个不合时宜的链条，没有地位，没有名称，没有名字，虽然它并不秘密，却也几乎算不上公开，没有契约……没有协作，没有政党，没有国家，没有民族群体……没有国籍，没有同一个阶级的身份。”② 这番形容几乎是他 1968 年延异定义的政治学翻版。如此抽象的一个“机构”或“组织”不仅不同于“三个国际”，也不同于现存的任何政治组织，因为几乎任何政治组织都是以身份政治(民族身份、阶级身份、宗教身份、党派身份等)为基础，而德里达却是根本反对身份政治的。他提出“新国际”构想是因为意识到以主权概念基础上的国家，以及以国家概念为基础的国际组织在全球化的时代无力承担它们的伦理责任。因为伦理与政治永远处于一种紧张关系中。政治是国家在现存制度框架内，综合考虑道义、利益、风险等因素而进行的具体计算，而伦理却是从一定的哲学前提按逻辑规则推导出的绝对律令。政治家总能为自己设定的责任优先级辩解，说明这项责任何以比另一项责任更重要，更迫切，但这样的辩解并非伦理的，而是政治的，因为其实质不是遵从责任的绝对律令，而是依据利弊的具体权衡。

以难民问题为例，按照解构主义“客道”的伦理要求，应当无条件地信任、尊重、关心和保护难民，将这样的律令转换成政治行为，就是开放国界、取消盘查、主动提供生活设施并全面负责他们的安全。但没有任何一个政府能够这样做，国家安全问题、犯罪问题、经济问题、本国选民的态度问题，都在必须考虑的范围内，这在政治上有其合理性。然而，政府常常在某些利益群体的驱动下，把这些伦理责任用作推卸对难民所负伦理责任的借口。类似的行为在其他政治议题上也广泛存在。第二次世界大战后，欧洲在难民问题上实行了相对宽松的政策，但仍然设置了诸多壁垒。例如，1996 年法国通过的德布莱法(Lois Pasqua-Debre)就有很多苛刻的条款，阻挠难民申请成为

① Caputo, *Deconstruction in a Nutshell* 12.
② Derrida, *Spectres de Marx* 141-2.

合法移民，因而激起了大规模的示威浪潮。德里达指责说，“在我们声称拆除内部边界的今天，我们却关牢了欧盟的外部边界”[①]。他认为，这样的做法相对于西方历史传统而言是重大的倒退，摩西律法中有关“庇护城”的规定、古希腊斯多葛派和使徒保罗的思想，以及中世纪教堂和封建主所行使的庇护权，都代表了一种更为人道的理念[②]。

因此，德里达所言的新国际实质上是一种松散的伦理共同体，它倡导的是伦理立场和行动的一致，它追求的是在国家层面难以实现的公正。

12.5 结语 马克思遗产的历史性

在德里达看来，相对于从柏拉图到黑格尔的哲学体系，马克思主义的优越性体现在其植根历史、面向未来的“内在的不可消解的历史性”。德里达特别指出，历史上不曾有别的思想家像马克思和恩格斯那样，明确警告追随者，自己的理论有“过时”的可能。正是这种自我批判的精神和对未来的敏感为马克思主义注入了不断变化的活力[③]。东欧剧变、苏联解体恰好为大规模的反思提供了契机，当福山等人宣告共产主义体系瓦解之时，正是马克思的幽灵重现之日。德里达告诫说，作为马克思的继承者必须理解遗产的含义：“遗产从来不是把遗物归拢就了事，遗产从来不自我同一。如果像人们假定的那样，它真有某种同一性，也只体现在一个命令上，就是通过选择来重新肯定。”这意味着继承者“必须过滤、筛选、批评，在同一个命令中找出多种不同的可能性”[④]。德里达是从解构主义的眼光来筛选这份遗产的，他在马克思的理论中发现了弥赛亚精神和对幽灵性的抑制。

遗憾的是，德里达自己的解读也萦绕着对一个鬼魂的恐惧，这个鬼魂就是欧洲哲学传统的“在场论”(le présentisme)。由于害怕经典马克思所依凭的概念工具——资本、国家、阶级、生产力、生产关系——这些都是德里达一贯警惕的“形而上学”概念，他对当代世界政治经济病症的分析缺乏马克思审视自由资本主义时的那种整体深

---

① Jacques Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, trans. Mark Dooley and Michael Hughes (London & New York: Routledge, 2001): 13.

② 欧洲古代和中世纪的庇护所(神庙、教堂和庇护城)实行的是无条件庇护的政策，无论何人，无论犯了何罪，一旦进入庇护所，就享有绝对的保护。

③ Derrida, *Spectres de Marx* 35.

④ Derrida, *Spectres de Marx* 40.

度，而近于肤浅的罗列，也不能令人信服地说明抽象的弥赛亚精神能如何帮助疗治这些病症。对目的论时间——又是以“在场”思维为基础——的回避也让德里达将“黑格尔超历史的(transhistorical)、确认式的”时间框架和马克思“内嵌于历史的(history-specific)、批判式的时间框架”混为一谈，把二者都视为“抽象的、同质性的时间单元串成的线性链条”，而看不到后者包含了变化的可能。他所能想象到的变化只能是不可预料的突然断裂，而不是时间内部的潜在因素所导致的[①]，这样的时间观念太过神秘，实际上悬搁了历史。当他把类似形而上学的地位赋予一个绝对异质的未来，而不相信现实问题可以历史地解决时，任何政治行动都将陷入缺乏明确方向的窘境。因此，德里达的相关论著只是为研究马克思提供了一些新的视角，并不意味着他是马克思的信徒。深入讨论解构主义与马克思主义的分与合，对于厘清二者的概念与思想都是有益的。

① Moishe Postone, “Deconstruction as Social Critique: Derrida on Marx and the New World Order,” *History and Theory*, 37.3 (1998): 383.

第 13 章

向未来敞开的哲学：德里达与尼采

从 20 世纪 60 年代解构主义诞生开始，德里达的名字就和尼采绑在了一起。他去世之日，《泰晤士报》的盖棺论定："他继承了尼采尚未完成的拆毁客观真理和传统道德的大业。"[①] 新实用主义的代表人物理查德·罗蒂把德里达、海德格尔和福柯称为"新尼采主义哲学家"[②]。学术界的普遍共识是，德里达延续了尼采的思想路线，致力于摆脱以自我在场、一元中心和二元对立为基础的逻各斯中心主义。然而，这样的结论只概括了德里达和尼采向后看的一面，即他们与形而上学传统的关系，却未能揭示出他们向前看的一面或者两人哲学的未来性。德里达和尼采批判西方主流哲学的一个关键原因是，传统的上帝、逻各斯、绝对精神之类的概念都体现出自我实现的决定论和目的论的宇宙观，它们没有给时间性和历史性留出空间，从而也就扼杀了未来。按照他们的理解，文本、主体、伦理、教育和传统本身都是向未来敞开的，不可能也不应该禁锢于一个预设的框架中，只有在敞开的未来里，在不可知的风险与机遇里，在没有终极保证的决定和没有真正先例的责任里，人类的自由和尊严才能呈现。

13.1 漂泊的文本与阐释的危险

"漂泊"是德里达钟爱的意象，在他笔下，文本常常是漂泊的主体[③]。文本的漂

---

① Michael A. Peters, "The Promise of Politics and Pedagogy in Derrida," *The Review of Education, Pedagogy, and Cultural Studies*, 28 (2006): 125.

② Richard Rorty, *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-century America* (Cambridge: Harvard UP, 1997) 36.

③ Ian Almond, "Religious Echoes of the Errant Text: Darker Shades of Derrida's Pathless Way," *The Heythrop Journal*, 44 (2003): 296-7.

泊不仅因为它没有可靠的源头，更因为无人能够确定它未来的阐释史。谁也无法知道它会落入怎样的读者之手，会被怎样误读、曲解、据为己有。所以德里达把文本比作孤儿，在世界流浪，准备让任何人收养。

文本的漂泊有两种，一种是先验的、无可摆脱的命运，另一种是面对此种命运做出的主动选择。文本从诞生时起，便只能漂泊，它的意义必须等待读者来完成，就像未经演奏的曲谱只是音乐的幽灵而已；不仅如此，任何读者都无法终结这一进程，因为永远还有下一位读者、未来的读者。正是在这个意义上，德里达声称序言都是虚妄的，它用虚拟的将来时宣告“已经写完的东西表达了什么观念或意义”，然而这是不可能做到的[①]。尼采也看到了类似的困境：“每次为着某种目的而做某事，结果总是另一种彻底不同的东西。”[②]将来的“他性”让现在的一切计划都无法抵达预期的终点。德里达以尼采的一个简单句子“我忘了带伞”为例，说明了文本的漂泊特性[③]。从一个角度看，这句话的语义足够清晰，我们无需判断历史语境便可理解，但从另一角度看，我们中的任何人都无法确切地知道尼采说出此话时的意图，所以从一开始，它就已经失去起源。话一出口，字一下笔，语言与在场的意向性之间的联系就被斩断了，它只能在无数陌生的听者和读者中漂泊，每一次解释形成的意义都只是它的临时落脚点。在这样的背景下，意义的阐释只是假冒与他人对话的自我独白。

但文本的漂泊还可以是一种积极的姿态。在德里达看来，漂泊意味着没有安排的行程，没有预定的目的地，意味着选择不确定性的丰富，摒弃确定性的贫穷。尼采的价值在于，它解开了形而上学之缆，给了我们漂泊的自由。他的哲学文本本身就体现出“未来性”。尼采经常感慨自己的作品“不合时宜”，认为在他的时代找不到合适的读者，只能寄望于一个不确定的未来[④]。他所理解的哲学思辨与黑格尔等人大不相同，后者的目标是把过去和未来的所有偶然性都消弭在一个被自我在场的意义所统治的秩序里，而尼采的思辨却是一种未完成的猜测，一种依靠理性却不以理性自居的反观。

然而，漂泊也意味着失去安全路线的保护，暴露在不可控制的危险中。对读者而言，危险在于，漂泊本身是否会成为一种目的，阅读是否会成为完全迷失在语言旷野上的随机游戏？而对作者而言，意义因为文本的漂泊而增值固然令人欣喜，但意义无

---

① Derrida, *Dissemination* 7.
② Qtd. in G. C. Spivak, preface, *Of Grammatology* (Baltimore: Johns Hopkins UP, 1974) xxiii.
③ Roy Boyne, “Alcibiades as Hero: Derrida/Nietzsche?” *SubStance*, 9.3 (1980): 34.
④ Christopher Norris, “Deconstruction against Itself: Derrida and Nietzsche,” *Diacritics*, 16.4 (1986): 61.

限扩散的恐惧也如影随形。谁会希望自己的文本进入可憎的死地呢？漂泊永远有可能到达自己不想到达的地方。德里达格外关注尼采著作的阐释史，便是因为尼采遭受了被纳粹意识形态挪用的厄运。

如果认定纳粹宣传机器的解读代表了尼采文本的真意，显然过于武断，而且反对者的声音更为强大，论证也更为充分。这些尼采的辩护者声称他们才掌握了作者思想的句法、精微之处和悖论式的反转。德里达认为，尼采无需为后来的曲解承担直接责任，这是毫无疑问的，然而我们也不应相信这些曲解与尼采的真实思想毫无瓜葛。虽然没有任何东西能够保证所谓的原初意义从一个语境可靠地传递到另一个语境，但简单地用语言自由嬉戏的说法作为遁词也是苍白的，尤其当尼采之名与纳粹反人类的罪行联系在一起的时候。因为两种截然相反、水火不容的解读都在“白纸黑字”中找到了证据。作者永远无法撇清与后世阐释史的关系，这是由文本的“终点式结构”(destinational structure)决定的。文本是向一个未知的将来读者群发声，这意味着它可能被完全不可预料的用途所控制，但这种历史的风险却又是内蕴于它本身的[①]。和广泛流传的误解相反，解构主义并不认为作者可以逃脱对文本的责任。

德里达关心的问题：究竟是尼采文本中的哪些元素创造了这样自相矛盾的阐释史？或者用更具普遍性的方式来发问：一旦某个文本成为多种解读争夺的对象，作者的名字、意图、修辞策略和风格还剩下什么，还有多大权威？他没有给出明确的答案，只是猜测或许存在某种强大的机制，能够同时统御两种相反力量的运动，能够在意义决定论和语言的自由嬉戏之间实现某种平衡，这种机制一定不是单纯语言的、历史的、政治的、经济的、意识形态的或者心理的[②]。但即使存在这种机制，它也只能为文本的解读划出一个浮动的、相对稳定的边界，因为机制本身也在时间中不断演化。漂泊的文本是面向未来而生的，它的意义永远无法完成。我们可以为它提供驿站，却不能为它筑一个家，因为家就是牢狱。

13.2 多元的主体与多重的声音

传统的捍卫者常给尼采和德里达等人贴上“反人文主义”的标签，其中最重要的

---

① Norris, “Deconstruction against Itself” 62.

② Jacques Derrida, *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation*, trans. Peggy Kamuf (New York: Schocken Books, 1985) 29.

指控便是他们拆毁了哲学的根基——主体，使得自由和责任失去了依凭，从而威胁到现代文明社会的基本架构[①]。德里达针锋相对地指出，尼采绝非一位虚无主义者，他和继承其衣钵的后结构主义者从来都没有终结主体这个概念，而只是把它置于复杂的文化历史语境中来考察，理解其生成的机制。他相信，“在经验和哲学-科学话语的某个层面，我们不可能放弃主体概念。问题在于，理解它从何而来，如何发生作用”[②]。

尼采曾经如此自问：“单一主体的预设或许是不必要的？或许同样可以设想一种多元的主体，它各部分的相互作用和相互斗争构成了我们的思想和意识整体的基础？就像某种多个‘细胞’的贵族统治？当然，执政的贵族地位平等，联合执政，一起理解发号施令的艺术。我的假设：主体是多元的。”[③] 他质疑的是以自我同一、自我邻近和自我拥有为特征的传统主体概念[④]。“贵族统治”(aristocracy)的隐喻意味深长，因为形而上学习惯于把主体比作以理性为合法性源头的具备绝对权力的君王，这种主体拥有独立的自由意志、清晰的自我意识和完全支配行动的权力。

德里达喜欢从作者(author)的概念入手分析主体的虚构性，这种做法也呼应了主体的政治学色彩，因为“作者”一词同时与“权威”(authority)和“专制”(authoritarianism)相关。他说：“当尼采为自己而写自己时，他其实是在为别人写自己……只不过这位别人把签名还给了他。他与自己的任何关系都要绕道这个第三方……当他为自己写自己时，他自己并不直接呈现在他面前……从这个角度说，我写给别人的信和写给自己的信没有区别，根本的发送机制是一样的。”[⑤] 作者的权威之所以值得怀疑，是因为作者本身就是一个虚构的概念，它只是对一种功能的方便称呼，并不存在一个与之对应的同质性整体。写作的过程既是作为作者写的过程，也是作为读者读的过程，没有这种身份的分裂和反观，写作就无法进行，意义就是在读和写互动过程中的不断推迟、永远不能到达的第三方。正如梅洛-庞蒂(Meleau-Ponty)所说，“作者的思想并不能从外部控制语言；作者自己就是一种新的、自我建构的语言”，“我

---

① Luc Ferry and Alain Renaut, *French Philosophy of the Sixties: An Essay on Antihumanism*, trans. Mary S. Cattani (Amherst: U of Massachusetts P, 1990) xvi.

② Richard Macksey and Eugenio Donato, eds, *The Structuralist Controversy: The Languages of Criticismand the Sciences of Man* (Baltimore: Johns Hopkins UP, 1970) 271.

③ Friedrich Nietzsche, *The Will to Power, trans. Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale* (New York: Vintage Books, 1968) 270.

④ Derrida, *L'écriture et la différence* 412.

⑤ Derrida, *The Ear of the Other* 88-9.

自己的话使我惊讶，教会我思想”①。

主体的自我认识和自我建构过程与写作一样，也需要角色的分裂和客体化，只有把自我的某部分变为客体，自我的另一部分才能行使审查的功能，而这些所谓的部分之间并没有明确的边界。当我们把历史和文化因素引入这个抽象的主体概念，主体的多元性就更一目了然。德里达指出，传统人文主义的最大缺陷就是没有给人这个主体任何严格的定义，仿佛他“没有起源，没有历史、文化或语言的局限”②。这个假定的统一自我(unitary ego)已经受到多重挑战，精神分析学的无意识理论、量子力学的测不准原理、结构主义符号学从不同的角度支持了尼采和德里达废黜主体王权的努力。但他们试图推翻的只是僭越绝对主体性王座的主体，作为功能的主体依然存在：“主体只是一个寓言而已……但是聚焦于这个寓言所预设的那些声音要素和传统的虚构要素，并不意味着不再严肃地谈论它(主体就是严肃性本身)。”③

尼采之后，应该如何讨论主体？德里达的观点是，“我们必须同时说多种语言，生产多个文本”④。这意味着我们应该学会倾听内心的多重声音，理解主体内部的异质性，而不再追求虚妄的自我同一。不仅如此，认识到自我的多元性也是尊重其他主体的多元性的前提，从而获得对自由和责任的新理解。所以，质疑传统的主体概念不是简单地反对人文主义，更不是虚无主义。尼采和德里达倡导的主体是一个开放的、在互动中演化的结构。

13.3 债、宽恕与伦理学的革新

尼采和德里达哲学的核心都是伦理学，这一点并不令人惊讶。因为西方哲学的主要开创者柏拉图已经把伦理学置于哲学的中心，追求以真理为基础的德性生活，基督教神学也可理解为一套伦理的形而上阐释。尼采和德里达作为西方传统的主要批评者，自然会对伦理学予以特别关注。前者的《超越善恶：未来哲学的序曲》(*Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*)鲜明地体现了反传统伦理学的立场和面向未来的姿态，后者在 1980 年以后的多数著作都是直接探讨伦理议题的，并且勾勒

---

① Maurice Merleau-Ponty, *The Primacy of Perception*, trans. Arleen B. Ballery (Evanston: Northwestern UP, 1964) 8-9.

② Derrida, *Marges de la philosophie* 137.

③ Jacques Derrida. Points … *Interviews*, 1974–1994, ed. E. Weber (Stanford: Stanford UP, 1995) 264.

④ Derrida, *Marges de la philosophie* 163.

出了一种突破主体框架的“他者伦理”。

在《道德谱系学》(*On the Genealogy of Morals*)中，尼采深刻剖析了传统伦理学的心理基础，尤其是债(debt)的概念在道德体系中的塑造作用。他的结论是，债和与之相应的负罪感(guilt)深植于人们的道德意识中，基督教教义和其他形形色色的禁欲主义都是这种内部机制运行的结果，他把该机制称为“道德化”(moralization)。他指出，道德病理学分为两个方面，一是人的动物本能内化所产生的“良心不安”，二是“对神的亏欠感”①。当人“被囚禁在社会与和平的高墙内”，就必定会患上“良心不安”的重症，这是因为原本无所谓道德的一切自然本能在社会状态下失去了发泄口，只能内转，施加到自己身上。在早期人类社会中，如果欠债者不能按时还债，放债者可以任意处罚欠债者，在施罚的过程中，他享受了“主人的权利”②。后来惩罚权逐渐转给了法律和政治机构，这套统治机器的作用便是抑制古老的自由本能。在它的重压下，“敌意、残忍及通过迫害、攻击、改变和毁灭获得的快乐——这一切所针对的都是拥有这些本能的人：这就是‘良心不安’症的起源”③。“良心不安”是已经“驯化”的人的典型道德心理。人类社会的诸多道德“公理”都遵循了“欠债还钱”的契约模式，比如杀人偿命、言出必行等。

尼采相信，一种特别的‘良心不安’直接导致了宗教的产生。原始部落社会往往对祖先尤其是部落创建者负有沉重的心理债务。因为他们认为，没有祖先的成就和牺牲，便没有他们的今天，所以后代必须用祭祀和别的形式“补偿”祖先。这种负罪感不断放大，祖先的形象就变成了神，最终成为基督教信仰中的至高上帝，全人类的终极债主④。基督教把“良心不安”和“对神的负罪感”融合起来，形成了后来西方的主流伦理。最大的债主做出了最惊人的举动，他为了对人类——欠债者——的爱，牺牲了自己的儿子来还债⑤。耶稣受难挑战了人类的道德体系，因为它看起来完全不可能。面对这个不可思议的事件，似乎只有两种反应，一是否定债的概念，二是否定上帝，前者违反人的基本信念，后者亵渎对神的信仰。迫不得已，人只能通过特别的解

---

① Ilsup Ahn, “The Genealogy of Debt and the Phenomenology of Forgiveness: Nietzsche, Marion, and Derrida on the Meaning of the Peculiar Phenomenon,” *The Heythrop Journal*, 51 (2010): 455.

②Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Random House, 1967) 65.

③ Nietzsche, *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo* 84-5.

④ Nietzsche, *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo* 90.

⑤ Nietzsche, *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo* 92.

释——尼采所说的道德化——把这个难以消化的事件转化成一笔不可偿还的债，转化成人永远无法报答上帝恩典的意识。

通过研究道德谱系，尼采揭示了传统伦理的心理基础，让它失去了宗教的神圣光环和哲学的理性权威。在他看来，新的伦理学应当摆脱这种不堪忍受的心理重负，在传统的“善”与“恶”之外寻找新的坐标。如果说尼采主要是从债务人的角度来审视债的伦理含义，那么德里达则主要是从债权人的角度来考虑宽恕蕴含的悖论。

像上帝那样的无条件宽恕是否可能？德里达的答案令人惊讶：它是不可能的，却是应当的。若要成为未来伦理学的基础，宽恕就必须是纯粹的，无条件的。通常意义上的宽恕在德里达看来不是宽恕，因为它和债的概念一样，是建立在“交换的条件逻辑”或者说“相互逻辑”基础上的，真正的宽恕“只宽恕不能宽恕的事”，“如果有宽恕的话，它只存在于不可宽恕的地方”，宽恕就是“不可能本身”[①]。他强调无条件的宽恕，是担心宽恕堕落为一种“如果你……我就”的计算，一种“宽恕经济学”。虽然这种有条件的宽恕可能实现诸如和解、救赎、悔罪之类的意义，但它更可能被扭曲为等价交换。更重要的是，他认为这种一定要为某种东西找到意义的冲动如同强迫症，我们常常意识不到它的暴君式的力量。“纯粹的无条件的宽恕，若要有其意义，就必须没有‘意义’，没有确定性，甚至不可解。”[②]

德里达和尼采一样，都反对基督教的道德化，但德里达的理由是，基督教神学和伦理学不应该强行赋予无条件宽恕一种可解的意义。和尼采不同，德里达并不认为宽恕的荒诞性是一个问题，荒诞无需否定，而是合理的选项。在人类的体验中，真正的宽恕必定是荒诞的。债权人无条件免除债务，或者受害者无条件宽恕，并非只能通过尼采所说的道德化才可以被人把握，也不应该因为其荒诞而被否定。伦理学的革新需要跳出债的窠臼，跳出欠债还钱、奖善罚恶的等价交换体系，像尼采倡导的那样，在理性反观的基础上重估一切价值，像德里达呼吁的那样，追求无条件宽恕所代表的道德自觉。

13.4 学术、现实与教育的使命

自康德以来，现代大学一直奉学术自由为圭臬，标榜客观中立、严格遵循理性引

① Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness* 33.
② Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness* 45.

导、不被现实利益纠缠的研究。但在尼采和德里达看来，实情并非如此，大学的学术研究并非追求客观知识，而是以或隐或显的方式为权力和利益集团服务，至少受到了权力的干预和限制。他们认为，矫正的办法不是遁入象牙塔，遁入想象的真空，而是承认学术与现实的密切联系，勇敢地承担起影响社会的使命。

在“论我国教育机构的未来”(On the future of our educational institutions)一文中，尼采严厉抨击了康德所代表的启蒙运动的观点，指出现代大学并不是建立在理性原则的基础上。它只是国家的一个工具，高贵的超脱(disinterest)是一套说辞，掩盖了政治权力的秘密运作。“学术自由”的神话尤其害人，维系着这个神话的教师和学生循规蹈矩地扮演着“驯服盲从的公务员”的角色。学术自由的信念背后是康德的意志自我统治、自我立法的伦理学幻觉。他们深信自己的行动和欲望源于某种道德法则(所谓“无条件律令”)，其源头在内心深处的最高良知，却没有意识到它们其实被外部的因素控制。这种幻觉在大学集中体现为一种毫无抵抗的自由主义的共识。尼采认为，政府对大学显得越是宽松放任，隐藏的压制越是激烈执拗，康德所激赏的“纯粹知识”恰恰是驯服的教师受到政府奖掖的原因，因为它不会威胁到现存秩序的根基①。自由主义教育的另一个危险是用一系列普适的规范束缚了人的思维，一切不适应这套话语的因素都被边缘化了，让人失去了选择的勇气。面对这样的现实，尼采心目中的新哲学家需要扮演文化医生的角色，破除宗教和科学领域的一切教条主义，不仅要批判理性自治的主体幻象，还要为道德重建开辟道路，积极应对虚无主义的挑战。在此过程中，哲学应当承担教育法庭的责任，教育应当以摧毁尼采所称的“盲目的世俗主义”(blind secularism)为己任②。

德里达延续了尼采对现代大学和康德教育遗产的批判。康德的问题在于“他试图从大学的外部关闭其内部边界”③，现代大学所依凭的理性原则本身就是不理性的，从未被真正检视过，“一个创立事件的意义仅仅在它所创立的逻辑范围内是无法被理

① Norris, “Deconstruction against Itself” 67-8.

② Michael Peters, “The Analytic/Continental Divide: Nietzsche, Nihilism and the Critique of Modernity,” *Nietzsche's Legacy for Education*, eds. Michael Peters et al. (South Hadley: Bergin & Garvey, 2001) 192-3.

③ Peter Trifonas, “The Ethics of Science and/as Research: Deconstruction and the Orientations of a New Academic Responsibility,” *Derrida, Deconstruction and Education: Ethics of Pedagogy and Education*, eds. Peter Pericles Trifonas and Michael A. Peters (Oxford: Blackwell. 2004) 38.

解的”[①]。现代大学极少意识到自己是一套生产知识、真理和理性的体制，作为体制它必然会有多种局限，它也极少意识到自己所传播的主要是西方哲学所特有的知识和理性形式，而先入为主地封杀了其他的求知体系[②]。德里达还从微观的角度破除了一个广为流传的迷信：在被“实用”研究重重包围的今天，哲学等人文学科仍然坚守着一片康德式的纯粹研究的净土。他用一个强有力的例子说明，实用的技术学科和“高级的人文研究”无法如此区分，而且同样受到政治的操控。美国国防部在评估现阶段的核战略讹诈时，召集了符号学家、修辞学家、语言行为理论家和其他领域的人文学者[③]。武器技术的任何新进展都伴随着威慑战略的调整。此时的决定不仅基于手段与目的的“理性”计算，还要充分考虑敌方的心理感受，这就越出了逻辑的预测能力，进入修辞(劝服手段)的范围了。政治自然会寻求这些“超脱”学科的服务。

德里达看到，在全球化的今天，大学教育所面临的“禁止的力量”极其复杂，它不仅包括国家权力或其他来自法律的阻碍，而且还涉及教育领域内部的困难(如缺乏研究经费)、媒体和出版产业及各门学科维护自身“疆界”的保守倾向。所有这些都使得教育无法实现它的使命。德里达认为，大学教育尤其是作为各学科之宗的哲学负有提出与当代现实密切相关的新问题的重要责任，责任首先意味着积极回应，意味着对不同的时代、不同的处境做出有针对性的思考。只有承担起这样的责任，学术才不会沉沦为纯技术研究的附庸。为此目的，大学不仅需要更多的跨学科活动，更需要学科内部的深刻转变，让新的研究对象、新的想法(尤其传统上不被大学容纳的想法)源源不断地涌入。研究不应仅是“以终端目的为导向”，而应注重“根本”和“基础”[④]。作为一种尝试，德里达和同道在1983年创办了“国际哲学学院”(collège international de philosophie)。在这个类似开放大学的机构里，他们“试图把哲学当做严格的学科来讲授”，同时“也尽力去发现在其他大学还没有被当做哲学问题接受的新问题”。按照德里达的说法，“这不是简单的跨学科研究，因为跨学科研究的前提是你已经预先界定了学科的范围”，“如果你发现一个新问题，它到目前为止一直没有进入学术讨论的

---

① Jacques Derrida, *Eyes of the University: Right to Philosophy II*, trans. Jan Plug et al. (Stanford: Stanford UP, 2004) 109.

② Steven Burik, “Opening Philosophy to the world: Derrida and Education in Philosophy,” *Educational Theory*, 59.3 (2009): 299.

③ Jacques Derrida, “No Apocalypse, Not Now (Full Speed Ahead, Seven Missiles, Seven Missives),” *Diacritics*, 14:2 (1984): 22.

④ Derrida, *Eyes of the University: Right to Philosophy II* 146-50.

资格，那么你就必须发明一种新的研究类型，一种新的学科。国际哲学学院特别重视这种未被其他机构认可的问题”[①]。

尼采和德里达都希望教育摆脱形而上学传统的桎梏，向更广阔的思想空间敞开。德里达关于未来哲学的宣言概括了这样的立场：“无论什么东西，如果它阻止哲学以一种不受原则限制的方式向新话题敞开自身，阻止它记起它早已存在于那些没人愿意承认其存在的地方，我们都坚决地反对。”[②]

13.5　超人、他人与思想的未来

如何面对人类的思想遗产是尼采和德里达共同关心的问题。在他们看来，继承即选择。如果不能跳出遗产所设定的思维框架，所谓继承便只是机械的延续，失去了继承之名。如德里达所说，继承者需要履行双重使命，既要了解和肯定“在我们之前”发生的一切，在我们尚未选择之前已经递到手中的一切，又要尽我们所能自由地选择我们认定有价值的部分[③]。

尼采相信，形而上学的主体概念把时间错误地理解为一个由无数现在构成的线性序列，否定了真正的历史性。这个框架预设了一个可以与“过去—现在”(past-present)和“将来—现在”(future-present)保持距离的主体，它能够审视和把握各种行为的意义和价值，能够自由选择自己的行动，拥有“过去—现在”的自我所做的一切，并且预测和规划“将来—现在”的自我[④]。尼采在《道德谱系学》中提出，这种自我在场的主体并非天然存在，而是被建构的。社会的规训系统首先将“自由意志”和“自由选择”的概念灌输给每个人，继而通过道德规范的强制手段来决定每个人行为的价值，并在不知不觉中引导他们的行动[⑤]。如果我们仍然坚持传统的主体概念，就无法自由地选择思想遗产。倘若人的行为已经被文化规范预先决定，人如何对自己的选择负责？倘若未来已经被过去的承诺限定，已经蕴含在过去里，只是在将来的某个时刻

---

① Caputo, *Deconstruction in a Nutshell* 7-8.

② Derrida, *Eyes of the University: Right to Philosophy II* 170.

③ Jacques Derrida and Élisabeth Roudinesco, *For What Tomorrow: A Dialogue*, trans. Jeff Fort (Stanford: Stanford UP) 3.

④ Rosalyn Diprose, “Derrida and the Extraordinary Responsibility of Inheriting the Future-to-come,” *Social Semiotics*, 16.3 (2006): 438.

⑤ Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Random House, 1967) 57-63.

复制出来，未来如何是未来？尼采宣称，那些彻底内化了传统规范的人不仅“牺牲了自己的未来”，也“牺牲了全人类的未来”[①]。他呼唤一种能够摆脱这种禁锢的超人(overman)。经由自我反思和自我征服，超人既能确认他所继承和体现的那些规范，也能在重估现存价值和意义的过程中创造性地转换遗产，成为自己的“价值准绳”[②]。这样的人既是积极回应现实的，也是充满责任感的。

德里达非常欣赏尼采对待思想遗产的态度，但他更多的是从自我局限的角度来讨论继承问题的。他指出，继承遗产的人并不具备真正的主权，因为他是有限的，置身于过去和未来的缝隙中，置身于具体的历史语境中。这种局限必定会限制他继承的能力，“强迫他接受一个远比他广阔、古老、强大和持久的东西”，但反过来，局限也是自由，因为它也“强迫他选择、偏爱、牺牲、排除、放弃和清除”[③]。作为有限的、短暂的、历史的存在，我们既不能无所不在，也不能无所不知，我们所继承的习俗和规范必定是片面的，我们对传统的表达也必定不会完全忠实，但在这个意义上，它也必定是独一无二的。这种特殊性还因为继承传统也意味着向他人敞开，而他人是不可能被完全理解和预知的。德里达说，做一个有责任感的人就是“把灵魂袒露在另一个人的凝视中，这个人是超验的他者，他看着我，但称我为我的这个主体却无法抵达这个他者，无法将他留在我凝视的视野中”[④]。从这个角度看，离开了他人的他性和我们的回应，我们就失去了自己的意义和未来性。因此，“中断和转换文化继承的不仅是我们自身的局限”，“从他人那里继承来的回应倾向”同样会打破主权式的自我在场和自我责任，与之相伴的是对君王式主体的质疑和对我们所体现的文化观念与规范的反思[⑤]。

德里达认为，继承思想遗产必然包含着风险，“因为责任(决定、行动和实践)的激活总会在任何理论或主题的确定结果之前、之外发生”。我们无法预知责任将把我们带向何方，我们也无法把思想遗产当做可靠的向导。责任的特点不是确定性，而是质疑，质疑“传统、权威、正统、规则和教义”[⑥]。责任意味着“回应”和“回答”他人，这是一种没有现成模式可以借鉴的“无先例责任”[⑦]。只有行使这种“无法预

① Nietzsche, *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo* 330.
② Nietzsche, *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo* 57.
③ Derrida, and Roudinesco, *For What Tomorrow* 5.
④ Derrida, *The Gift of Death* 25.
⑤ Diprose, “Derrida and the Extraordinary Responsibility of Inheriting the Future-to-come” 440.
⑥ Derrida, *The Gift of Death* 26-7.
⑦ Jacques Derrida, *Of Spirit: Heidegger and the Question*, trans. Geofrrey Bennington and Rachel Bowlby (Chicago: U of Chicago P, 1989) 40.

见的自由”，才能保证“无法预见的未来之未来(l'avenir-à-venir)”继续敞开[①]。德里达形容说，未来的来临如同生物的降生一样充满危险，谁也不知道诞生的将是可爱的婴儿，还是可怕的怪物。但退回形而上学的过去并不是出路，我们需要的是尼采式的、肯定的心态[②]。

13.6　结语　“或许”与“弥赛亚精神”

德里达在尼采著作中找到了一个最能代表其哲学未来指向的词：“或许”(vielleicht / peut-être)[③]。尼采用它表达了自己对自由精神和未来哲学家的呼唤和期待[④]。“或许”不仅仅是指将要到临的东西，“或许”不同于我们的期待和想象，而是概括了未来的未来性本身。未来之物“或许”会来，因为无人能肯定它必定来，未来之物甚至可以是“也许”本身，或者说“也许”所蕴含的闻所未闻的全新的体验。在德里达看来，这种对未来之物的期待和希望是人类最普遍的精神结构。面对“也许”，虽然我们因为无知只应保持沉默，但仍忍不住用宗教、神话和哲学的语言谈论它，无论它是公正、救赎还是其他任何东西的化身。德里达晚年挂在嘴边的“弥赛亚精神”描述的就是有限之人对于无限的、不可知的他者的期盼。弥赛亚精神并不仅仅局限于犹太教的、基督教的、伊斯兰教的弥赛亚传统，以及这些宗教里面出现的特定的弥赛亚形象。它不是一个闭合的系统，而是永远向未来敞开的一种姿态：“按其定义，我必须为将要来临的他者(弥赛亚、那位危险的‘也许’思想家、神或者以事件——例外和独特的同义词——的形式来临的任何人)留出活动的自由，让他留在我意志或欲望的半径外，留在我意图本身之外，一种取消意图的意图，一种取消欲望的欲望……”[⑤]

---

① Derrida and Roudinesco, *For What Tomorrow: A Dialogue* 52.
“未来之未来”(l'avenir-à-venir)是德里达独创的一个词，将法语名词“未来”(avenir)拆为不定式标记 à 和动词 venir(“来”)，再用它们来修饰“未来”这个名词，以激活禁锢在名词“未来”中的未来性，因为当我们把“未来”视为纯粹的名词时，它就在场化了，未来的风险与变化就被抹平了。“未来之未来”提醒我们，“未来”永远是开放的、未完成的。

② Derrida, *L'écriture et la différence* 428.

③ Derrida, *Politiques de l'amitié* 47.

④ Zachary Simpson, “Friendship, the Kiss of Death, and God: H. Richard Niebuhr and Jacques Derrida on the Other,” *The Heythrop Journal*, 49 (2008): 65.

⑤ Derrida, *Politiques de l'amitié* 198.

第 14 章

符号学的解构之维：德里达与索绪尔

1967 年德里达发表《论书写学》以来，语音中心论就成了索绪尔的一个标签。论者无论支持还是反对德里达，他们注意的焦点似乎都在德里达的逻辑上，很少把德里达引述和阐释的索绪尔放回他本人著作的语境中，考察索绪尔是否真是语音中心主义者，因而遮蔽了索绪尔理论的复杂性，也无法充分揭示索绪尔这份遗产对于解构主义的意义。一方面，德里达领悟了索绪尔思想的核心——不是能指/所指等一系列二元对立，而是为它们赋值的差异，并以此为基础演化出他自己的标志性词汇“延异”；另一方面，德里达也过于草率地把索绪尔的符号观纳入形而上学传统，尤其是把他关于语音的论述与胡塞尔的现象学混同，从而严重误读了索绪尔。但令人惊异的是，尽管存在这样的误读，索绪尔对德里达的影响，以及两人精神旨趣的相似性仍远远超出了德里达所意识到的程度。为了厘清索绪尔符号学与德里达解构理论的关系，本章将对《普通语言学教程》(*Cours de linguistique générale*，简称《教程》)和《论书写学》)的相关部分做一番细读分析，并将两人的比较延伸到他们的其他著作。

14.1 虚幻的语音与语音中心论

德里达指控索绪尔语音中心主义的一个重要依据是《教程》的这句话：“语言学对象的定义不是写出的词(le mot écrit)和说出的词(le mot parlé)的联合体，后者单独构成了这个对象。”[①] 德里达由此认为，索绪尔在书写和语音之间制造了一道鸿沟。他的解读是，“词(vox)已经是意义和声音的结合，观念和声音(voix)的结合，或者用

① Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale* (Paris: Payot, 1971) 45.

更严格的索绪尔语言说，能指和所指的结合”[①]。值得注意的是，他在此用法语 voix 和拉丁语 vox 这两个表示声音的词直接替换了索绪尔原文中“说出的词”这一概念。他还用胡塞尔现象学的语汇对索绪尔的观念做了进一步的发挥，认为语音相对于书写的优越地位意味着“声音与存在、声音与存在的意义、声音与意义的观念性的绝对邻近”[②]。索绪尔就这样被纳入了西方形而上学传统：柏拉图和卢梭将书写视为人类堕落的开始，亚里士多德将书写视为“符号的符号”，胡塞尔将心智内部的声音视为最理想的语言形式，所有这些观点似乎都浓缩在索绪尔的语音中心论里。

然而，这样的解读有断章取义之嫌，也违背了索绪尔符号学的基本原则：系统里的任何一项本身并无意义，是它与其他项的差异赋予其意义。因此，要更好地理解“说出的词”这个概念，我们必须回到索绪尔的术语系统。按照索绪尔的规定，语言学研究的“具体对象”不是“言语行为”(le langage)，也不是“言语”(la parole)，而是“语言”(la langue)，而“语言”在他的定义中指隐藏在日常语言应用背后的以差异性为基础的系统，“言语”则是“语言”系统及其原则的外显形式，语音和书写都包含在其中。《普通语言学教程》中有一个简明的公式：“对于我们而言，语言就是言语行为减去言语。”[③] 由此可见，当索绪尔在严格意义上讨论“语言”时，语音(包含在“言语”里)已经被事先排除了。正因如此，他反复强调，词(le mot)或者语言符号(le signe)不具备物理特性，只具备心理特性。索绪尔把符号的能指一面称为“声音形象”(l'image acoustique，l'image vocale 或者 l'image verbale)，而不是“声音”，就是要突出符号的本质不是语音(当然也不是书写)，而是它在我们心智中唤起的形象，甚至“形象”一词都不准确，更准确地说，它唤起的是我们对它与其他符号差异的感知。因此，当索绪尔把“说出的词”定义为语言学的单独对象时，“说出”是心理意义上的声音，换言之，“说出的词”指的是语言符号本身。

但无论是“声音形象”还是“说出的词”都容易让人将语音误认为语言符号的属性，索绪尔似乎也意识到了这些命名的局限，所以在《教程》中做了澄清。他担心语音学的音素(le phonème)概念会将物质声音的概念附着在语言符号上，指出“音素归根结底是对照性、关系性、反向性的实体”[④]，并无内在的本质，只有在与其他语素

① Derrida, *De la grammatologie* 47.
② Derrida, *De la grammatologie* 23.
③ Saussure, *Cours de linguistique générale* 112.
④ Saussure, *Cours de linguistique générale* 64.

的对比中才有意义。书写体系与此类似，他把字母的外显形式称为它们的“值”(la valeur)，声称“字母的值纯然是反向性、差异性的，书写的值只能在一个由特定数量字母构成的确定系统中，按照彼此的对立发生作用”[①]。由此我们可以看出，索绪尔的语言学由三个层级构成，里层是他假设的抽象、非物质性的形式原则(“语言”)，中间层是介于抽象与具体之间的表现手段(语音和书写)，外层是具体呈现出来的语音和书写(“言语”)。语音始终处于与书写同等的地位，并不是什么中心。如果说索绪尔的思想中仍有西方传统形而上学的沉淀，那也不是体现在所谓的语音中心论里，而是体现在上述层级结构背后的二元对立思维框架：可能/现实，虚拟/真实，形式/物质，不变/变。但在建立一门新学科的过程中，这样的框架是有效的手段，而且索绪尔最终超越了这套思维(下文另有论述)。

既然语音和书写同是语言的外显形式，索绪尔为什么单独把“说出的词”作为语言学的对象，而把“写出的词”排除在外呢？他的理由与历史上的语音中心论并无瓜葛。柏拉图贬低书写是因为文字远离了语音所依凭的在场的说话者，无法回答读者的质询，无法保证读者的理解，也无法为自己辩护[②]，或者说书写的过度自由威胁到了真理的传达。索绪尔却认为，作为语言的外显形式，书写的缺点在于过于拘谨。视觉形象比声音形象的轮廓更鲜明，书写系统也比语音系统稳定，但这种更强大的呈现能力反而遮蔽了语言的无形特性，限制了它的无限发挥[③]。“写出的词”比“说出的词”更容易让人产生语言就存在于物质载体之中的错误印象。当时流行的发音观念就印证了这一点：“当人们说某个字母的发音应该是这样或那样时，他们就把形象当成了模型本身……它意味着语言在这方面反而要依赖写出的形式。”[④]

总而言之，索绪尔所命名的语言是一个高度抽象的系统，和西方哲学传统中的语言不是同一个概念。在他的系统中，语音和书写都不具备实体地位，都只是语言差异性、关系性、反向性原则的外显形式，在语言(la langue)的层面，语音是虚幻的，语音中心论更是虚幻的。

---

① Saussure, *Cours de linguistique générale* 165.

② Plato, *Phaedrus* 275a-276b.

③ Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, ed. Rudolf Engler (Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1967-1974) 1.266 (注：这是一个逐句标注的四卷本评述版《教程》，引用这部著作时，数字前的1表示后面是句子编号，N表示后面是注释编号。)

④ de Saussure, *Cours de linguistique générale* 52.

14.2　普通符号学与书写学

索绪尔语言学的一个悖论是，声音其实没有声音。“词里面真正重要的不是声音本身，而是可以将它和其他所有词区别开来的语音差异，因为是这些差异承担了意指(la signification)功能。”[①]能指“就其本质而言，全然是非语音的，无形体的，由它的声音形象与其他声音形象的差异构成”[②]。另一个悖论是，能指其实没有所指。能指其实并不指向“概念”(le concept)本身，而是指向自身的意指功能，指向自己在符号系统中的相对位置。从这个意义上说，如果能指有对应的所指，那个所指就是系统本身。

沿着这样的思路推进，索绪尔逐渐剔除了自己理论中残存的有形因素，“不再将符号视为相对关系的再现结构，而更倾向于把符号概念定义为一种纯关系的、不可再现的实体或条件”，语言层面的“对象”也逐渐褪下了“图像符号”或“标识符号”的外衣，“披上了符号学人工制品的透明薄纱”[③]。当他思考自己的普通符号学(la sémiologie générale)时[④]，他最终抛弃了传统的语文学话语，而用一种功能性的、操作性的话语取而代之。他用“事件”(l'événement)“关系”(la rapport)替换了“对象”(l'objet)[⑤]；用“项”(le terme)替换了“词”(le mot)。符号系统是一个“永恒的反向性差异构成的网络”，值是基于“概念的未确定性”(l'indétermination des concepts)而演绎出来的。因此，索绪尔的符号学已经越出语言学的范畴，他关注的是“先于图式化(la schématisation)更先于语言表达的思想结构”。在这样的视角下，连接思想和语言的不仅是它们都被表达出来的这一事实，而且还包括它们在此之前都未被表达出来的状态[⑥]。索绪尔感兴趣的是这个决定思想和语言形式的无垠的、混沌的系统。他说，“图式并不是语言的最初阶段，思想在一种语言的词语中的分布将思想本身的轮廓呈现给我们，一旦我们拥有了这些轮廓，图式就可以进入游戏(le jeu)”[⑦]。

---

① de Saussure, *Cours de linguistique générale* 163.
② de Saussure, *Cours de linguistique générale* 164.
③ James I. Porter, “Saussure and Derrida on the Figure of the Voice,” *MLN*, 101.4 (1986): 881.
④ de Saussure, *Cours de linguistique générale* 111.
⑤ Saussure, Cours de linguistique générale（评述版）N.3299.
⑥ Porter, “Saussure and Derrida on the Figure of the Voice” 884-5.
⑦ Saussure, Cours de linguistique générale（评述版）1.1899.

特别值得注意的是“游戏”一词，它几乎是德里达的标志性词汇。此处，它敞开了一扇门，让我们看到了另一个索绪尔。结构主义者把索绪尔的理论构建为一种被差异严格决定的系统，但在索绪尔自己的著作中，差异却是一种“游戏”性的、自由的因素。对符号系统来说，“未确定性”(l'indétermination)甚至比差异更基本。符号的结构并非天然存在，而是系统赋予的，它是系统“未确定性”的一个延迟效应。在这个系统中，符号本身的价值为零(nulle)[①]，没有任何一个符号或概念具备独立的身份，“充当符号的对象下一次永远不会和上一次相同”[②]。

当德里达宣称用“书写学”(la grammatologie)取代《教程》中的“符号学”时，他相信自己是在解放索绪尔已经发现却未充分发掘的逻辑，然而索绪尔本人已经完成这样的解放。德里达关于差异的洞见其实已经是索绪尔的洞见：“差异的游戏”是“无声的”，“两个音素之间的差异是无法听见的，唯有这种差异允许音素存在并以音素的形式运作……根本没有纯然语音性质的声音”[③]。索绪尔所描绘的“符号学”宇宙与德里达的“书写学”宇宙在对自由、游戏、不确定性的强调上也并无根本分歧。德里达把书写视为语言的源头，但他所说的已经不是有形的书写(属于索绪尔的“言语”)，而是无形的总书写[④]或者原书写了[⑤]。在这个层次上，书写不再是语言的外显形式，而是造成差异、区分和变化的力量。德里达将林中小径作为广义书写的一个典型例子，因为小径的出现使得森林有了位置的划分，如同语言划分了人类混沌无序的经验[⑥]。索绪尔所称的先于图式化的“未确定性”就相当于总书写，它时刻制造着系统中的差异，而林中小径则代表了差异的图式化，代表了“未确定性”在具体情境中的凝定和呈现。德里达用“延异”取代差异，命名差异生产中的延宕和扩散时，其实只是用另一个词概括了索绪尔对符号系统运作方式的理解，并未真正跳出索绪尔的藩篱。

---

① Saussure, Cours de linguistique générale（评述版）N.3316.1.
② Saussure, Cours de linguistique générale（评述版）N.3297.1.
③ Derrida, “Différance” 5.
④ Derrida, *De la grammatologie* 45.
⑤ Derrida, *De la grammatologie* 83.
⑥ Derrida, *De la grammatologie* 158.

14.3　符号、隐喻与形而上学

索绪尔虽然很少用与德里达相似的激进字眼，但他的普通符号学思想同样对西方形而上学传统构成了严重挑战。德里达在《白色神话：哲学文本中的隐喻》中用解构主义的补替手法消解了“隐喻和概念的经典对立”[①]，但如果换用索绪尔的体系，我们能够更清楚地看到传统观念的缺陷所在。

西方形而上学传统有一种倾向，就是怀疑隐喻性的语言，推崇非隐喻性的语言，认为后者才是“合法”的哲学语言。德里达却相信，没有任何话语“能以非隐喻的方式呈现出来”[②]。德里达追踪了贬低隐喻的立场背后的整套逻辑：①思想或概念与现实之间存在关联；②某些概念忠实于现实，因此具备形而上学的正确性；③形而上学的理想语言应当选取这样的概念，使得每个概念的意义都独立于其他概念，建立概念与语言之间的关联；④这样的理想语言至少能部分实现，并且是哲学思辨的必要工具；⑤日常语言无法胜任这样的工作，因为它的符号彼此依赖，不能让每个基本符号成为“唯一事物的恰当名称”[③]。在这样的思维模式下，名称建立的是与概念和现实的关联，或者说心智与世界的关联，隐喻建立的却是语言内部的关联。隐喻即使有用，也是辅助的、次等的。“隐喻……被哲学确定为意义的一种临时损失，一种正当性的运作方式(因为它不会造成永久损害)，一种不可避免的迂回，一种不越出地平线的历史，其目标是绕行之后重新占有字面的、正当的意义。”[④]

在隐喻和概念(及其对应的现实)、隐喻义和字面义的对立关系里，显然后一项居于中心，前一项居于边缘。德里达颠覆这类二元对立的标准手法是补替，即揭示出边缘项并非是中心项的补充，而事实上已经包含了中心项的概念。形而上学传统之所以贬低隐喻，实质是把隐喻视为一种不正确或者说不正当的用法，因为它破坏了某个词和对应实体的联系，而通过该实体与另一实体的相似性或类比关系把该词挪用到后者身上[⑤]。按照这样的定义，隐喻的逻辑同时涵盖了隐喻和概念。隐喻和概念的二元对

---

① Derrida, “La mythologie blanche: la metaphore dans le texte philosophique,” *Marges de la philosophie* (Paris: Editions de Minuit, 1972) 314.

② Derrida, “La mythologie blanche” 318.

③ Bernard Harrison, “‘White Mythology’ Revisited: Derrida and His Critics on Reason and Rhetoric,” *Critical Inquiry*, 25.3 (1999): 512.

④ Derrida, “La mythologie blanche” 320.

⑤ Derrida, “La mythologie blanche” 294-5.

立若要有效，就必须跳出这种逻辑，让两者都成为形而上学理想语言中的项，也即是说彼此意义完全独立，并且各自与语言之外的实体保持——对应的关系，显然这并非事实。隐喻本身就是形而上学系统里的一个概念，它和其他形而上学概念构成了一个互相解释的网络，因此要跳到这样一种语言之外来建立隐喻义和字面义的区别是不可能的[①]。

如果我们直接用索绪尔的符号学视角审视隐喻/概念二元对立的前提，可以更明晰地阐述形而上学逻辑中的问题：①思想或概念与现实之间的关联是可疑的，作为索绪尔体系里的所指，概念并不指向外部现实，它的意义由系统决定，也即由它和其他概念的差异决定；②至少从系统本身的角度说，思想和语言符号一样，没有内在的身份，更不具备与外界现实的唯一对应关系，“没有预先存在的思想，在语言出现之前，没有任何意念可以成形”[②]；③形而上学的理想语言不存在，因为如果每个概念的意义都独立于其他概念，将无法构成一个对照性、关系性、反向性的差异系统；④哲学思辨需要凭借思想和语言，思想和语言都服从普通符号学的“未确定性”原则，当“未确定性”进入图式化过程时，“思想并不因此获得物质形式，声音也不因此变成精神实体”[③]；⑤日常语言的确不具备非隐喻性，但隐喻性意味着语言能建立更丰富的关联，更凸显了它的无限性。概括起来，形而上学传统的隐喻观没能理解符号的非物质性特征和语言的系统性特征。

14.4 共时符号学与政治经济学

索绪尔符号学与经济学最明显的连接点是“值”/“价值”(在法语中都是 la valeur)的概念和系统通过差异反向赋值的运行方式。没有值的概念，符号的任意性及共时性与历时性的区分就失去了依存[④]。如果把语言符号的值理解为商品的价值，那么索绪尔的理论就可解释为对价值生产、交换和流通的描述。所以，德里达将索绪尔的符号理论运用于政治经济学的分析，尤其是对使用价值的分析。当然，这样的灵感并未完全来自德里达本人，他一方面继承了马克思和尼采的传统，另一方面也吸收了索绪尔理论中固有的经济学因素。

---

① Harrison, "'White Mythology' Revisited" 514-5.
② Saussure, *Cours de linguistique générale* 155.
③ Saussure, *Cours de linguistique générale* 156.
④ Jay, "Values and Deconstructions" 162.

马克思和尼采都意识到了语言与货币的相似性。货币作为符号可以替代物品的位置，从而实现价值交换和流通，语言符号也具有与商业相仿的功能[①]。德里达说："钱币上的图文经常是语言学和经济学的交叉点，两者发生交换的场所。两种能指在拜物教的问题里互相补充，尼采如此，马克思也如此。"[②] 马克思在讨论货币和商品拜物教时，都突出了它们如何超越自身"物"的属性，表现出"符号"的功能。他在《政治经济学批判》中指出，"某些相对而言几乎没有价值的东西，比如纸，却能充当金币的符号"[③]。尼采在分析真理的概念时，反过来用了经济学的视角，把它形容为"图案已经磨蚀，不再被视为硬币而被视为金属的硬币"[④]，这意味着所谓真理的概念只是流通的符号（"硬币"），却被人忘记了其隐喻性（"图案"），而被当做一种实体（"金属"）。

索绪尔也曾直接用经济学的类比来说明语言学的历时性与共时性的概念。正如经济学分为经济史和政治经济学，语言学研究也有纵向和横向两个维度。和政治经济学一样，共时性语言学关注的也是值/价值，也是研究"不同类别事物的等值系统——对于前者而言是劳动与工资，对于后者而言是所指与能指"[⑤]。这样的类比是值得咀嚼的，如果工资相当于能指，劳动相当于所指，那么工资和劳动之间就没有必然的联系，它们的值是由系统赋予的，"系统赋予"意味着三种作用，一是能指与能指子系统中其他项之间的差异，二是所指与所指子系统中其他项之间的差异，三是整个意指系统对能指所指对应关系的分配。因此，劳动与工资的等值关系与劳动者所感觉的二者是否相称并无关系，而是取决于社会的劳动结构、工资结构和分配结构。

如果我们按照索绪尔的理论来分析政治经济学中的另一对重要概念——使用价值和交换价值，那么交换价值就是能指，使用价值就是所指。无论使用价值还是交换价值，它们的"价值"都不是内在的、固有的，而是由系统的差异决定的。而且，正如符号学中的能指其实指向的是自身的意指功能，交换价值也并非使用价值的对应物，而主要是"交换"和"流通"功能的体现。一个典型的例子是奢侈品的消费，奢

---

① Marion Grau, "Erasing 'Economy': Derrida and the Construction of divine Economy," *Crosscurrents*, 52.3 (2002): 362.

② Derrida, *Marges de la philosophie* 257.

③ Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy* 113.

④ Friedrich Nietzsche, "On Truth and Lying in a Non-Moral Sense," *The Norton Anthology of Theory and Criticism*, eds. Leitch et al (New York: Norton, 2001) 878.

⑤ Saussure, *Cours de linguistique générale* 115.

侈品的交换价值高，并非使用价值大，而是因为它们作为一种身份的标志，具有很强的符号功能，在交换中深受青睐，被系统赋予了优先的地位。这样的理解与马克思的理论很不相同。马克思认为使用价值是劳动产品更基本的属性，交换价值掩盖了劳动者与劳动产品的真实关系，污染了使用价值的纯洁性。所以，他所设计的共产主义社会用按需分配的方式取消了商品交换，也就取消了交换价值，只剩下使用价值。从索绪尔符号学的角度看，这种脱离了能指的所指是不可想象的，就像思想不可能独立于语言而存在。

德里达对马克思使用价值理论的质疑也是以索绪尔的符号学为基础的。他意识到，如果使用价值可以独立于交换价值存在，它就成了西方形而上学传统所梦想的那类超验所指。然而，所指只能和其他所指和能指共存于一个差异性的系统中，所指要成为所指，能指的意指功能就必须发挥作用。德里达试图证明的正是这一点也适用于使用价值。他认为，纯粹的使用价值不存在，“既然使用价值的一个特征是，它有可能被另一个人用或者在另一个时间用，这种他性或可重复性就已经先验地将其投射到等值交换的市场上了”[①]。也即是说，作为所指的使用价值已经天然地包含了作为能指的交换价值的因素，正因为使用价值具备交换的可能，我们才能够在不同的使用价值之间进行交换。正如只有当概念具备映射为声音形象的可能时，我们才能借助声音形象交流不同的概念。反过来，德里达也为交换价值做了辩护。他认为交换价值不是污染，反而包含了“解放的承诺”，因为它保证了没人能独占一切使用价值[②]。正如没有作为能指的声音形象，即使作为所指的概念能单独存在，它们也只能囚禁在彼此隔绝的大脑中。符号系统的首要功能便是交换和流通。

14.5 符号系统的外部因素与意识形态分析

在《教程》中，索绪尔主要研究的是语言的理想状态，悬搁了影响语言的外部因素(纵向的历史演化和横向的时代语境)，以便不受干扰地考察语言系统内部的运行规律，但他并非没有意识到从外部作用于语言的力量，并特意提醒语言研究者不要忘记它们的存在。这些论述虽未充分展开，却为更全面地理解语言提供了帮助，尤其是为语言的意识形态分析预留了空间。在这一点上，德里达也受到了索绪尔的启发。

---

① Derrida, Spectres de Marx 257.

② Lawrence, “Impatience: On Derrida, Milbank and the Decision” 35.

任意性(l'arbitraire du signe)是索绪尔符号学的著名原则，在语言学研究中常被人滥用，但他本人对此却有极其严谨的论述："虽然相对于它所代表的概念来说，能指似乎全然是自由选择的，但对使用它的语言共同体来说，它却是固定的，不自由的……没有任何人，即使他愿意，能够以任何方式改变这一选择，甚至共同体本身也不能控制哪怕单个的词，它完全绑缚在既存的语言上。"也即是说，任意性描述的仅仅是能指与所指之间没有内在联系的特点，并不意味着语言符号的选择不受约束。如果说这番说法只是重复了语言"约定俗成"的老生常谈，那么接下来索绪尔的笔锋一转就令人惊异了："我们再也不能把语言视为一种纯洁而简单的契约了……语言最好地证明了：法律一旦被一个共同体接受，就成了一种被迫忍受的东西，不再是所有人自由同意的规则。"① "契约"(contrat)"自由"(librement)"同意"(consentie)这些带有浓重政治学色彩的词无疑会激活洛克、卢梭等人的幽灵，这里索绪尔似乎毫不费力地就揭穿了社会契约论的神话。社会契约论的前提就是主体的自由，但索绪尔却暗示，系统(语言、法律、制度等)本身的制约和习惯的力量已经是阻碍自由的力量。不仅如此，系统之外的因素也在作用于系统。他说，"一种具体的语言状态总是历史力量的产物，这些力量解释了为何符号不可更改，为何它能抵抗任何随意的替换"②。这就揭示了一个悖论：语言系统表现出来的独立性和稳定性恰好是因为它是不独立的，是外部力量争斗的战场，它的所谓独立性(也是一种系统惯性)反而可以依附于外部力量的利益。外在于语言的因素在语言系统中留下痕迹后，这些痕迹会在相当长时间里固着于语言内部，以无辜的符号面目掩盖其真实的政治内涵。索绪尔将法律和语言做类比也极具洞察力。法律的能指虽然与公正的所指具有表面的联系，但它也和语言一样，是一个多种外部力量角逐的空间。

甚至索绪尔暂时抛开外部因素，从共时性角度研究语言，放在 19 世纪末 20 世纪初的历史语境里，也是一种高明的迂回策略。正是因为预先过滤了形而上学传统关于语言和外部现实关联的种种理论，并用共时性的显微镜研究语言内部的关系，索绪尔才发现了语言以差异性为基础的系统赋值原则，否定了符号与概念、概念与现实之间存在实质性对应的传统观念。从他的符号学视角看，认为某些概念具有永恒的意义，

① Saussure, *Cours de linguistique générale* 104.
② Saussure, *Cours de linguistique générale* 105.

认为某些符号具有真实内涵，本身就是一种意识形态。

通过符号尤其是语言符号来揭示意识形态，是德里达哲学思辨的基本方法，这一方法不能不说在很大程度上受益于索绪尔。索绪尔的差异理论对德里达的书写学(我们可以戏称为“解构主义符号学”)影响深刻。虽然德里达认为索绪尔充满矛盾，所以要“用索绪尔反对他本人”，但索绪尔将差异视为语言赋值源头的观点始终让他激赏[①]。有了索绪尔共时性符号学的坚实基础，德里达便有了不拘于共时性的自由，可以在历时性的词语谱系和共时性的互文联想中，展开他的意识形态批判。他敏锐地察觉到，形而上学传统之所以根深蒂固，一个关键的因素在于，当人们未加甄别地使用相关词汇的时候，其实也就不知不觉地默认了形而上学的一些似乎是不证自明，然而却存在严重缺陷的基本前提。解构主义往往就是从语言的这种幽微之处发现形而上学思维的裂隙，进而在剖析其裂隙的过程中间接体现出自己的基本立场的。他对列维-斯特劳斯文化/自然二分法的质疑[②]，对柏拉图笔下 pharmakon(“药”/“毒药”)一词的演绎[③]，对亚伯拉罕献祭以撒的阐释[④]，对马克思著作中幽灵意象的解读[⑤]，都是见微知著的例子。

14.6 结语 共时性的陷阱

索绪尔不仅是现代语言学的奠基人，也是杰出的思想家。由于人们对他的语言学概念似乎已过于熟悉，也由于德里达对他的批评也广为人知，他持续一生的深邃思考反而被淹没了。他所促成的人文学科语言学转向和对结构主义思潮的影响早已成为定论，但他思想中贴近解构主义的一面尚未引起足够关注。德里达对他的误读印证了共时性阅读习惯的强大支配力。即使在他谈论索绪尔的矛盾时，他似乎也是把这种矛盾理解为一种共时性的结构，而没意识到索绪尔自身思想的演进，甚至在《教程》这本书里，索绪尔的观念也并非一成不变的。剔除时间因素概括某个文本、某个人的立场，永远是危险的，即使对共时性如此警惕的德里达也常堕入这样的陷阱。

---

① Derrida, *De la grammatologie* 77.
② Derrida, *L'écriture et la différence* 409-28.
③ Derrida, *Dissemination* 61-155.
④ Derrida, *The Gift of Death*.
⑤ Derrida, Spectres de Marx.

第 15 章

知识与意识溯源：德里达与胡塞尔

福柯曾把 20 世纪四五十年代的法国哲学概括为两个阵营，一边是以让-保罗·萨特(Jean-Paul Sartre)和梅洛-庞蒂为代表的强调主体和经验的哲学，另一边是以康吉扬(Georges Canguilhem)和卡瓦耶斯(Jean Cavaillès)为代表的强调观念的哲学[①]，而两派都受到了胡塞尔的影响。在这样的背景下，德里达的解构主义脱胎于胡塞尔的现象学就不令人惊讶了。列奥纳德•劳洛尔(Leonard Lawlor)在他的著作《德里达与胡塞尔：现象学的基本问题》(*Derrida and Husserl: The Basic Problem of Phenomenology*)中回顾了胡塞尔对德里达一生的重要意义。德里达完成于 1954 年的博士论文便是以胡塞尔为题的，他在 1990 年将其整理后出版，名为《胡塞尔哲学中的发生问题》(*Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*)。1962 年的《胡塞尔〈几何学的起源〉引论》和 1967 年的《声音与现象》同样是讨论胡塞尔的专著。劳洛尔的研究表明，德里达的许多关键术语都是在与现象学的互动中形成的。他特别指出，最初德里达只是希望在现象学的内部对胡塞尔的体系做一定的修正，后来才在批判性吸收胡塞尔的基础上建立了自己的理论。

德里达在现象学中发现了两个胡塞尔，一个是“表层”的胡塞尔，一个执著于在场、意识和纯粹性的哲学家；另一个是“深层”的胡塞尔，遵循事物本身的引导，呈现出世界和自我的他性与不纯粹[②]。后一个胡塞尔向我们显明，“本原的空间是非经验

---

① Michel Foucault, “Life: Experience and Science,” trans. Robert Hurley, *The Essential Works 2: Aesthetics* (New York: New Press, 1998) 465-78.
康吉扬(1904—1995)，法国哲学家和物理学家，主要研究认识论和科学哲学。卡瓦耶斯(1903—1944)，法国哲学家和数学家，主要研究科学哲学。

② Leonard Lawlor, *Derrida and Husserl: The Basic Problem of Phenomenology* (Bloomington: Indiana UP, 2002) 229-30.

的，因为它的所谓根基只是不可消解的空洞，而观念的形而上学形态中那种稳固的在场正是在它的基础上确定和建立的”[①]。通过对胡塞尔的细读，德里达在知识和意识的源头印上了超越形而上学在场/缺席逻辑的“踪迹”。

15.1 发生与结构：知识的问题

胡塞尔现象学的出现标志着 20 世纪初欧洲哲学界在知识源头问题上的一个重大分裂。学界普遍认为，弗雷格(Friedrich Ludwig Gottlob Frege)之后，英美哲学与欧陆哲学之间的鸿沟便不可跨越了[②]。一方沿着分析哲学的道路前进，另一方则继承了胡塞尔的遗产。

根据迈克尔·杜梅特(Michael Dummett)的概括，弗雷格证明了四个结论：①逻辑思维的客观性；②逻辑问题与意义和真理的问题密切相关；③逻辑—语义研究优于认识论；④任何形态的“基础主义”(foundationalist)认识论已经死亡[③]。在分析哲学家看来，胡塞尔将知识的源头追溯到人类意识是错误的。他和传统的哲学家一样，仍然求助于第一人称的特权视角来解决认识论的问题，仍然梦想能将观察者安置在某个理想的位置，完美监控获得知识的过程[④]。与此相反，分析哲学力图做的是在意识的主体之外寻找知识和真理的条件，不再信任通过直觉和观念把握到的、对理性而言似乎不证自明的判断。杜梅特断言，胡塞尔永远无法实现他自相矛盾的目标，因为他的知识和经验模式从根本上说是主观的(或者观念式的)，而他为这种模式寻求的正当性解释却是超验的[⑤]。

分析哲学和现象学争论的一个焦点是，某些学科(尤其是数学和逻辑)的有效性是否也要求助于意识的建构行为。前者认为完全没有必要，一则这是向幼稚的“心理主义”(psychologism)倒退，二则逻辑—语义分析(logico-semantic approach)已经为真理、客观性、方法的问题提供了一切必要标准。胡塞尔却认为，这种在自然和人文

---

① Jacques Derrida, *La voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la phénomènologie de Husserl* (Paris: PUF, 1967) 5-6.

② 弗雷格(1848—1925)，德国数学家、逻辑学家、哲学家，现代逻辑的奠基人之一，分析哲学之父。通过罗素等人的介绍，他对英美分析哲学产生了重大影响。

③ 参考 Michael Dummett, *The Origins of Analytic Philosophy* (London: Duckworth, 1993).

④ 参考 Alvin Goldman, *Epistemology and Cognition* (Cambridge: Harvard UP, 1986).

⑤ Christopher Norris, “Structure and Genesis in Scientific Theory: Husserl, Bachelard, Derrida,” *British Journal for the History of Philosophy*, 8.1 (2000): 112.

学科都已占据统治地位的观点恰好是缺乏自省的实证主义思维的典型症状。按照他的诊断，欧洲的精神危机主要表现为哲学分裂为两个极端，一边是纯粹工具式的、客观主义的理性观念，另一边是矫枉过正的非理性主义、生机论(vitalism)和文化相对主义[①]。危机的唯一药方就是超验现象学(transzendentale phänomenologie)——通过对所有经验和知识的发生和结构进行严格的、批判式的反思，从最基本的前述谓(vorprädikativ)层次一直推进到概念式理解的最高层次[②]。

胡塞尔认为，客观主义不应把通过逻辑—语义分析所获得的发现当作某种柏拉图的理式，某种独立于人类认知过程、永恒存在的真理。即使像欧几里得几何学这样似乎是“原初直观”的必然认识也必须有一个发生的过程和自己的历史。如果我们不假定它们在某个初始的发现时刻呈现于思考的心智面前，并在后续的求知行为中不断继承发展，几何学将是不可思议的。但胡塞尔若要实现自己的宏伟蓝图，既要遵循超验批判的严格推理，又不能屈服于分析哲学对系统和方法的偏执，为了结构主义式的闭合模型而忽视或者抑制方法所无法抵达的一切因素。换言之，在“发生”(la genèse)和“结构”(la structure)之间，现象学应倾向前者。在这个方向上，德里达站在胡塞尔一边，反对分析哲学，称赞他拒绝把“这种普遍结构的可解性和规范性视为从天而降的吗哪[③]或者被某种无限理性创造出来的永恒真理”，认可他寻找“算术对象和算术值的主观源头”、返回感觉和“前数学”时刻的努力。[④]

然而，德里达认为，胡塞尔体系中的结构主义冲动仍很明显，使得“发生现象学”(genetische Phänomenologie)的潜力未能充分发掘出来。在西方哲学史上，思想家们一直希冀能用井然有序的概念和范畴容纳混沌不清、变幻无定的人类经验、直觉和意义。在这个意义上，德里达把结构主义称为“哲学最自发的姿态”[⑤]。就胡塞尔而言，发生与结构的紧张关系明显表现在他对质素(hylē)与形态(morphe)的解释上。

---

① Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. David Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970) 3-16.

生机论认为，有生命的有机体和无生命的物体有根本区别，因为前者包含了某种非物理的要素，因而受到不同于无生命物体的原则管辖。这种非物理要素通常被称为“生命的火花”(vital spark)“能量”(energy)，或者被等同于灵魂。

② 所谓“前述谓”就是先于“述谓”，而述谓判断是西方传统的形式逻辑的核心。胡塞尔不满足于让逻辑仅仅停留于外部规则的层次，而要为它在直观内在体验中寻找一个隐秘的起源，从而将逻辑研究推进到了前述谓的体验领域。

③ 吗哪(la manne)，圣经中上帝赐给荒野中的以色列人的食物。

④ Derrida, *L'écriture et la différence* 233.

⑤ Derrida, *L'écriture et la différence* 237.

用德里达的话说，质素指“意向性形式激活前触发意识的感性材料”，它代表“纯粹的被动一极”，离开了它，意识将与外界绝缘，只能接收自己。因此，质素首先是“时间性物质”，是“发生的可能性”的居所[①]。但胡塞尔却让形态凌驾于它之上，把发生的意义看成形态的属性，而不是质素的属性。由于质素被降级，现象的发生就受制于形态的预先决定，结构成了终极的决定因素。胡塞尔将时间和物质排除在思想的客体外，是因为他沿袭了一个没有依据的传统观念：形式是本原的[②]。德里达却相信，时间性物质的无形式才是本原的。

与来自分析哲学阵营的批评者不同，德里达对胡塞尔的质疑是在现象学的内部展开的，他所发现的问题我们在下面有更多讨论。但他并不认为，这些问题是因为胡塞尔错误地转向了“心理主义”或者“主观主义”才出现的。任何人若要缜密研究概念的产生、历史和赋予其效力的逻辑，都会遇到他所称的“不可解结”。分析哲学家和结构主义者宣称能够直接进入“绝对的、理想的客观性”领域，心理主义者把单个主体的意识视为知识的基础，胡塞尔现象学的价值恰好在于，没有试图掩盖发生和结构之间的紧张关系，从而让问题继续敞开，为进一步的思考留下了不可或缺的资源。

15.2 在场与缺席：时间的问题

现象学的“一切原则的总原则”规定：“每一种原初给予的直观(originar gebende anschauung)都是认知的合法性源泉，在直观中原初地(可以说是在其个体的现实中)给予我们的东西，只应原封不动地按其呈现的那样来理解，而且也只在它在呈现的范围内来理解。”[③] 由此可以看出，胡塞尔把知识的源头锁定在意识的直观里，而这种“原初给予的直观”又凝聚在时间的特殊时刻——“现在”(gegenwart)。他不满足于亚里士多德式的直线时间观，引入了“续持”(retention)与“预持”(protention)的概念来解释时间的连续性与变化性的统一，创造出一个更为精细的结构。为了在变动不居的时间中为现在保持一个完满的在场，他还对“续持”和“回忆”(erinnerung)

---

① Derrida, *L'écriture et la différence* 243.

② 在柏拉图的体系里，作为本原的理式(eidos/idea)其实是一种形式，因为它不受时空影响、没有任何变化，为具体的事物提供了范本，它在英文中译成 form 是恰当的。亚里士多德虽然区分了质料因、形式因、动力因和目的因，但由于他把形式解释为质料变化的引导性力量，等于把动力和目的都归到形式之下，从而让形式成了本原。胡塞尔阐述的质素与形态的关系显然承袭了这个传统。

③ Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book, trans. F. Kersten* (Dordrecht: Kluwer Academic, 1998) 185.

做了区分[①]。“续持”只与正在发生的持续事件有关，因而构成了一个放大的现在，“回忆”却是与已经完成的过去有关，只能复制或者再现已经不在场的印象。正如“续持”并非真的指向过去，“预持”也不是真的指向未来，二者都是现在的属性。

德里达却认为，“续持”和“回忆”并无根本区别，在两种情形下，某种东西都从意识中消失了，然后以曾经被意识到的某种东西的身份回到意识之中。因此，在“续持”中呈现出来的并不是现在，而是“过去的现在”和“不复存在的现在”[②]。他说：“一旦我们承认在原初印象和原初续持所共有的原初性领域存在现在和非现在、感觉和非感觉的连续性，我们就让他者进入了时刻的自我同一性之中，让不在场和非明见性进入了瞬间之中。”[③] 德里达在现在的在场中辨识出了他性的三个来源。第一个来源是“续持”的印象返回意识的形式——“过去的现在”以“新的现在”的形式返回现在的意识。“在场的形式暗示它是可以无限重复的”，那么它的返回“也必然是直到永远的”[④]。第二个来源是返回的内容。因为“新的现在”已经是不同的现在，曾经属于“过去的现在”的内容仅仅只能以返回的形式成为“新的现在”的内容。若要回到“新的现在”，原初的经验必须已经从在场的领域消失，所以返回的内容已经不是“现在”，而是“曾经”。自触发(selbstaffektion)是污染在场纯粹性的第三个来源。从自触发的角度看，“续持”包含了一个他触发的原初瞬间和一个自触发的现在，触发印象的元素从意识内部回到现在，从“印象”的模式变为“续持”的模式，“续持”归根结底是“曾经的印象”。这样，胡塞尔为现在这个特殊时刻保留的在场就包含了三重他性：被现在化的过去，被存在化的不存在，以及由非现在、不存在的因素引发的自触发。

在《声音与现象》中，德里达主要是从概念本身出发来质疑胡塞尔，在后来的《盲者回忆录》中，他又从经验的角度提出了挑战。他举出画家和作家的例子。当他们在纸上画和写的时候，在笔触碰纸的瞬间，他们看不见笔在该瞬间留下的印记——这个源点(source-point)对他们而言是不可见的，这个现在对他们而言要成为过去才能进入意识。时间下游是“尚未”的空白，时间上游是“不再”的空白，画和写因此是源

---

① 参考胡塞尔用音乐说明“续持”的文字，见 Edmund Husserl, *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*, trans. James S. Churchill (Bloomington: Indiana UP, 1971) 44.

② Jacques Derrida, *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, trans. David B. Allison (Evanston: Northwestern UP, 1973) 64.

③ Derrida, *Speech and Phenomena* 65.

④ Derrida, *Speech and Phenomena* 67.

点不断消失的过程。当他们“看见”源点时，源点已经融入周围的环境，他们从未在源点出现的时刻以现在和在场的方式看见它，看见已经是再见、回溯和回忆。德里达还特别提到古代历史和传说中的盲人，他们常被视为证人(指向过去)和先知(指向未来)，唯独被剥夺了与现在的关联。他们只能看见缺席的过去和未来，却看不见在场的现在[①]。

对胡塞尔而言，“活的现在“(lebendige gegenwart)意味着被直观到的东西直接以在场的方式呈现在意识面前，从而为人类的认知创造出一个自我确定、自我明见的基础。德里达却相信，“续持”与“预持”必然与时间性客体的经验相关。“续持”的内容要被意识觉察到，只能借助心智的自触发机制，而自触发依赖的来自意识内部的印象属于已经不在场的过去。施瓦布(Martin Schwab)对德里达的批评提出了批评，指出他简化了胡塞尔的现在概念[②]，其中一个证据是后者曾明确指出，“意识的实际现在在保留续持的过程中会发生变化，并且一再地、连续地变化”[③]。费舍尔(Luke Fischer)也说，胡塞尔常把时刻视为续持系列的分界点，时刻总是置身变化之中，无法自足。他甚至声称，胡塞尔已经具备了某种延异的观念，因为他谈到在流动的现在中，由于原初感觉不断修正为续持，它会和不断涌入的新感觉形成对照，时刻的自我同一是由差异建构的[④]。针对他们的批评，德里达或许可以这样回答：他完全意识到了胡塞尔思想的复杂性，甚至在用一个胡塞尔反对另一个胡塞尔。

15.3 表达与表示：语言的问题

在胡塞尔的体系里，在场不仅包括了时间与主体的绝对邻近，还包括了语言与主体的绝对邻近。他在《逻辑研究》(*Logische Untersuchungen*)卷一中提出，日常语言甚至哲学语言中的“符号”(zeichen)一词其实涵盖了两个不同的概念：“表达”(ausdruck)和“表示”(anzeichen)，“表示”仅仅只有符号功能，却不承载任何能称为意义(bedeutung)的东西[⑤]。这意味着“表示”的特征是缺席。“表达”却与“意义

① Eliane Escoubas, “Derrida and the Truth of Drawing: Another Copernican Revolution?” *Research in Phenomenology*, 36.1 (2006): 204-5.

② Martin Schwab, “The Fate of Phenomenology in Deconstruction: Derrida and Husserl,” *Inquiry*, 49.4 (2006): 365-74.

③ Husserl, *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness* 11.

④ Luke Fischer, “Derrida and Husserl on Time,” *Forum Philosophicum*, 12 (2007): 347-54.

⑤ Derrida, *Speech and Phenomena* 17.

的观念性”相关联，因而与“言语(rede)的可能性挂钩”。德里达于此发现了西方哲学语音中心论的又一个突出例子。在胡塞尔的这个语境里，“表达”是言语或者说语音的专利，其典型情境就是“一个说话的主体”就某事“表达自己”①。

然而，表达和表示的区别主要是功能性的，而非实质性的，同一个现象既可视为表达，也可视为表示，这取决于激活它的意向性经验。换言之，现象的性质是由主体建构的。因此，胡塞尔把二者的关系形容为“缠绕”(verflechtung)，“每一个表达都不由自主地被卷进了表示的进程”，“符号表意系统其实就等于表示系统”②。在追求在场纯粹性的胡塞尔看来，表示始终是对表达的潜在污染和威胁。为了让表达成为承载意义的唯一场所，他为语音保留了一个特殊地位。他声称，表达总是被意义占据和激活，因为它从不在言语之外发生，“无论谁在说话，只要他说的是他真实想说的内容，那么意义就由他决定”③。他由此推论所有言语都可算作表达，甚至包括没有实际说出来的话。这样一来，一切意义的物质载体——尤其是书写——就被排除在表达之外，被放逐到表示的领地里了。之所以如此，是因为意向性(intentionalität)是胡塞尔意识理论的核心，是点物质之铁成思想之金的魔法石。在语音交流的现场，是意向性激活了无生命的符号，而一旦脱离现场，符号就摆脱了意向性的控制，获得了独立地位。

胡塞尔能够压制物质性，却无法压制来自他体系内部的威胁——主体间性(intersubjektivität)。表达或许对于说话者是真实意义的媒介，但说话者的意向性无法保证听话者能够把表达当作表达来接受，因为一个主体的生命经验并不向另一个主体的直观敞开，在这个意义上，表达的内容永远是隐藏的，听话者只能把表达当做表示，当做间接的符号。所有主体间交流的言语(谈话)都不可避免地被表示污染，不再是纯粹的表达了。胡塞尔只好再退一步，到单个主体的内部去寻找纯粹的表达——独白，“一种不包含交流的语言”。一个奇怪的悖论出现了，只有当所有与外部的关系中止时，意义才在纯粹的表达中呈现出来④。纯粹的表达就是不向任何人表达。

相对于主体间的言语交流，书写与表达的距离就更远了，因为它不仅要绕道主体的内部意识之外，而且还要借助比声音更恒定的物质——纸笔之类。一方面，在没有

---

① Derrida, *Speech and Phenomena* 18.
② Derrida, *Speech and Phenomena* 21.
③ Derrida, *Speech and Phenomena* 34.
④ Derrida, *Speech and Phenomena* 22.

在场主体意向性的保证下，符号可以自主(就它们自己而言)或不由自主(就最初注入意向性的作者而言)地生成不可预测的意义；但在另一方面，胡塞尔(尤其是在《几何学的起源》中)却又觉得，相对于语音，书写是保存和传递真理(观念客观性)的更好媒介，因为它可以避免直观把握到的真理消失在意识之流中，而获得某种长久的、物质性的形体，书写是以一种“虚拟化”(不在场的间接交流)的方式反映“绝对恒久的观念客观性”①。德里达评论道，胡塞尔给我们的印象是“在获得形体之前而且独立于形体时，观念客观性就已经完满地建构了”②。然而与此同时，胡塞尔又提出，真理的传递要依赖“书面化的可能性”，因而这种绝对的先在性和独立性就不那么确定了。胡塞尔此处信任书写，是因为他心目中的理想书写是一种凝定的语音，但德里达所理解的书写却是高度不稳定的。书写虽然相对于语音更长久，但“长久”所包含的时间性和历史性却让它命运难测。在未来的阐释中，真理随时可能因为理解的不同而变化，在更极端的情况下，书写可以变得无法辨识，甚至在灾难中毁灭，这样它所承载的真理也一同消失了③。更重要的是，书写的重复阅读使得真理的“维持”变得不可能④。这里，德里达用一个文字游戏说明了自己的观点。“维持”的英文和法文都是maintenance，但在法语里“现在”是maintenant，这样“维持”就可解释为让源头反复在现在出现，保持其生命和一致性。然而，没有任何东西能在重复中毫不改变，这也适用于主体内部独白中的语音。纯粹的表达只是一种梦想。

15.4 独白与对话：意识的问题

主体内部的独白在胡塞尔的意识理论中占据着特殊的地位，它既是纯粹表达的范例，也是纯粹自触发的范例。西方哲学传统总是把自为自因(causa sui)的事物归入存在的最高等级⑤，自触发的吸引力在于，某物若是自触发的，它便是自足的。对胡塞尔而言，自触发保证了一个悖论式的条件，那就是再现可以是无中介的，这样意识的自我邻近和绝对在场才成为可能。但在德里达看来，自触发恰好让某种戏剧性进入了

---

① Jacques Derrida, *Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction*, trans. John P. Leavey, Jr. (Stony Brook: Nicholas Hays, 1978) 87-8.
② Derrida, *Edmund Husserl's Origin of Geometry* 90.
③ Derrida, *Edmund Husserl's Origin of Geometry* 94.
④ Derrida, *Edmund Husserl's Origin of Geometry* 84.
⑤ Friedrich Nietzsche, *The Twilight of the Idols*, 2nd ed., trans. R.J. Hollingdale (Harmondsworth: Penguin Books, 1990) 47.

人类心智的最深处，使得想象、主体的分裂与对话成为必然。

德里达在《论书写学》中指出，自触发必须借助一种“观念化”（l'idealisation）的过程。观念化是“将感觉的外部，将触发我或以能指形式服务于我的东西，置于我重复的力量管辖之下，让后者从此仿佛变成了我的自发性，越来越不容易脱离我的控制”[①]。也即是说，所谓的自发性其实是重复的一种效果，它在经验的时间序列上是后起的。通过观念化，外部被伪装成内部，过去被伪装成现在。德里达相信，即使在与自己打交道时，意识也需要一种分身为二的交流，而胡塞尔却认为，这是一种幻觉，必须从我们对心智的认识中抹去。两人的差异集中体现在对内部独白语音的分析上。

胡塞尔所说的语音指的是内化的现象学语音。它既让客体以在场的方式在直观中呈现出来，也保证了主体行为相对于自己的绝对邻近。这样从根本上说，表达的话语没必要在世界上说出来[②]。现象学语音的透明性可以确保自触发，因为“主体能够听见自己或者和自己说话，能够在不绕道外部的情况下被自己生产的能指触发”[③]。相比之下，其他形式的自触发都不够纯粹，而身体内部的自触发虽然纯粹，却完全停在经验层面，无法通过观念化有意识地重复。由于同时具备主体性和观念性，“听见自己说话”是最完美的自触发形式。但德里达却在现象学语音的内部发现了威胁自触发的因素。为了保证内部声音的纯粹，胡塞尔有个奇怪的规定，就是禁止主体内部的虚拟对话——主体以“你”称呼自己，和自己说话。他给出的例子是某人在脑海中自言自语：“你走入歧途了，你不能再那样了。”[④] 我不能向自己再现自己，是因为我既没必要也不可能间接地获取关于自己的信息。胡塞尔相信，主体内部的对话“只能是虚假的交流”[⑤]。心智称自己为“你”时所想象的话不能承载任何观念，因而不属于表达。

德里达注意到，如果排除这样的内部虚拟对话，就会产生一个令人惊讶的结果：在脑海中跟自己对话甚至不如大声说出来更直接，甚至与他人的谈话都比内部对话更透明，“我的话若被听到，别人就在他的脑海中重复了我所生产的听见自己说话的形式”[⑥]。在和别人谈话时，语言缩短了主体之间的距离；而和我自己对话时，我却是

① Derrida, *De la grammatologie* 236.
② Derrida, *Speech and Phenomena* 31.
③ Derrida, *Speech and Phenomena* 78.
④ Derrida, *Speech and Phenomena* 48.
⑤ Derrida, *Speech and Phenomena* 70.
⑥ Derrida, *Speech and Phenomena* 80.

在迂回，因为这是多余的。在德里达看来，所有的语音都是再现和想象，虽然它们被直接性的假象所掩盖。胡塞尔举出的内部对话的例子典型地揭示了意识的结构，没有某种“你”的投射，没有某种“你”和“我”的分裂，没有主体虚拟为客体，意识无从出现，直观无从实施。没有再现的不透明，就不会有自触发透明的假象。

“我”的概念同样体现了主体在意识中的分裂。即使我们不知道“我”这个词是谁说的(如在书写中)，我们也能懂得这个词的意义，胡塞尔把这个现象看成相对于正常意义的偏离。德里达却认为，这是符号与意义关系的一个范例。他说：“不仅作者未知时如此，即使作者是虚构的，或者作者已死，都不妨碍我们理解这个词。”① 因此，我对“我”的理解是独立于我说出“我”这个行为的，即使在我说出“我”的这一刻，“我”的意义也不由我赋予，而取决于它的无限重复性。“我”的匿名性揭示了意义相对于直观认知的匿名性，它不是偏离，而是常态②。这样，在胡塞尔推崇的主体内部独白中，“我”就不再是完满在场的单个主体，它已经包含了过去和未来的踪迹，他者的踪迹。意识的空间如同一个剧场，用德里达的话说：“听见自己说话不是一个内部向内、向自身关闭，而是在内部不可避免地敞开，它是语音里的眼睛和世界。现象学还原(phänomenologische reduktion)是一个舞台。”③

15.5 范例与样例：欧洲的问题

胡塞尔推出先验现象学，是要应对欧洲的精神危机，在他的眼中，欧洲问题不仅是个历史问题，更是哲学问题，因为欧洲是世界的范例。胡塞尔的欧洲论集中体现在他的演说稿“哲学与欧洲人的危机”(Die krisis des europäischen menschentums und die philosophie)中④。他提出，欧洲不是用地理疆界来定义的，它是一个精神实体，是精神生活、精神活动与精神创造的整体。凡是在精神上与之呼应的都是欧洲人，例如，美国人和英联邦的海外公民，欧洲的吉普赛人反而不是欧洲人。欧洲的“精神形态”体现为一种内在的历史宿命和目的性，其特质就是将理性的理念作为生命的基础。欧洲文明之所以独一无二，是因为其源头的古希腊哲学是独一无二的。与古希腊人彻底的“理论态度”相比，印度、中国几乎谈不上有哲学，欧洲之外的文化只

① Derrida, *Speech and Phenomena* 107.
② Derrida, *Speech and Phenomena* 108.
③ Derrida, *Speech and Phenomena* 96.
④ Husserl, *The Crisis of European Sciences* 269-300.

有“宗教—神话实践”[①]。其他文化都囚禁在内视阈里，只有欧洲文化具备外视阈和普遍的世界理念。对于自己直观到的这一真理，胡塞尔颇为自信，声称“世界所有其他群体也承认我们具备某种特殊性，即使抛开实用的考虑，甚至在他们坚定地追求精神上的自我保存时，这种特殊性也吸引他们让自己欧洲化，而我们如果对自己有正确理解的话，永远不会让自己印度化(举例来说)”[②]。

无论我们是否给胡塞尔贴上欧洲中心主义者的标签，这番表述的逻辑矛盾是显而易见的。如果欧洲文明真是独一无二的，与世界其他文明具有本质区别，那么从欧洲文明发源的理念如何会具备超越文明界限的普遍性？德里达评论道，“典范”(l'exemple)一词总是包含着两层意思，一是无需区分的“样例”或“样本”，二是具有目的论价值的“范例”或“典型”。在第一个意义上，古今中外的任何文化、任何群体都和欧洲一样，可以充当我们认识历史和世界的样例。但在第二个意义上，胡塞尔却把特权赋予了欧洲，认为它“纯粹地包含了全部历史性的目的：普遍性、永恒性、无限的传统性之类”。由于其范例性，欧洲垄断了人类社会的历史性，其他社会却由于缺乏范例性失去了历史性[③]。在《另一个航向》(*L'autre cap suivi de la démocratie ajournée*)中，德里达进一步指出，无论是所谓的范例还是样例，例子的价值就在于“普遍性被铭写在特殊性的身体里”，无论这个特殊性是个体还是群体，无论它的形式是“精细的、开放的还是极端排外的”，当一个身份自我肯定时，它总是声称自己“呼应了普遍性的召唤”，“这个法则没有例外”。“没有任何文化身份会把自己描绘成一种不可翻译的、不透明的语言，相反，它总是把自己描绘成普遍性在特殊性中不可替代的铭写，描绘成人类本质的唯一见证。”[④] 坚称普遍性仅仅铭写在某一个特殊性里，体现了隐藏在“典范”逻辑中的初始暴力。悖论在于，欧洲典范性的论调本身恰好证明，欧洲文明并不独特，因为这种典范性的自夸本身就是一切文化在不同程度上共有的现象。

然而，典范性的心理结构如此强大，德里达本人也难以逃出它的控制。2003 年 5 月，他和哈贝马斯在《法兰克福汇报》上联合发表文章，提出了“欧洲重生”的构想。两人寄望统一进程中的欧洲能以新的政治身份承担起一项特殊任务：借助国际法和全

---

① Husserl, *The Crisis of European Sciences* 274-80.
② Husserl, *The Crisis of European Sciences* 275.
③ Derrida, *Edmund Husserl's Origin of Geometry* 115.
④ Jacques Derrida, *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*, trans. Pascale Anne Brault and Michael B. Naas (Bloomington: Indiana UP, 1992) 72-3.

球民主成为世界和平和公正的“火车头”[①]。在现有的美国霸权的语境下，欧洲必须通过向联合国、八国集团、世界贸易组织、世界银行集团和国际货币基金组织等机构施压，“在塑造即将到来的全球政策中发挥影响”[②]。虽然文章末尾明确呼吁“摒弃欧洲中心主义”[③]，但两人代表世界确认欧洲的一个特殊使命，仍陷在欧洲中心主义的话语里。美国学者伊丽丝·杨(Iris Marion Young)就反驳说，“若想和世界其他成员平等对话，欧洲需要的不是全球主义，而是地方主义”，欧洲向美国的单边主义挑战只是“兄弟之间的竞争”[④]。德里达也意识到了自己的立场隐含的悖论：“的确，我们是以哲学的名义、以哲学的欧洲渊源的名义将我们自己从种族中心主义、最终从欧洲中心主义里解放出来……欧洲不仅给了它自己反对自己、反对自己局限的武器，而且把政治武器给了所有曾被欧洲殖民主义奴役的民族和文化。”[⑤] 问题在于，除了欧洲文明，人类未来再无别的资源？德里达否定了胡塞尔的欧洲观，他对其他文化也多了愧疚之情和尊敬之心，但还是没能摆脱欧洲中心主义的束缚。

15.6 结语 建构的世界

无论解构主义和现象学有多少差异，德里达和胡塞尔在一个重要问题上的观念是基本一致的，那就是他们都反对二元论的世界模型。胡塞尔曾把二元论的世界观称为“荒谬的看法”[⑥]，德里达也从未提出过某种“中介”或“再现”的理论。两人都相信，意义不可能独立地、客观地存在，它必须依赖意识与世界的合力，德里达晚年的弥赛亚精神、公正、客道等概念都是人类意识指向外部世界、指向他者和未来的结构，其中都可看见胡塞尔意向性的影子。和胡塞尔一样，德里达试图进入知识和意识的源头，试图“回到事物本身”(zu den sachen selbst)，但和胡塞尔不同，他发现事物本身并非它们“本身”，因为“本身”并非是天然给定的，而是一种建构作用的结果，但这种建构并不指向现象之外的某种“自在之物”的领域。对德里达来说，建构意味着

---

① Jürgen Habermas and Jacques Derrida, “February 15, or What Binds Europeans Together: A Plea for a Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe,” trans. Max Pensky, *Constellations*, 10. 3 (2003): 292.

② Habermas and Derrida, “February 15, or What Binds Europeans Together” 293.

③ Habermas and Derrida, “February 15, or What Binds Europeans Together” 297.

④ Qtd. in Ross Benjamin and Heesok Chang, “Jacques Derrida, the Last European,” *SubStance*, 35.2 (2006): 141.

⑤ Derrida and Roudinesco, *For What Tomorrow* 18-9.

⑥ Husserl, *Ideas: First Book* 219.

一个元素与它自己的过去和未来、与系统中其他所有元素通过“踪迹”发生的联系[①]。作为以现象形式建构的效果，一切在场都不可避免地被不在场所浸染，但这种不在场并不是一种别的实体。德里达的延异让我们置身于一种“超出了在场/缺席二元选择”的关系中[②]。

① Jacques Derrida, *Positions*, trans. Alan Bass (Chicago: U of Chicago P, 1982) 26.
② Derrida, “Différance” 21.

第 16 章

德里达的启示

在这场思想之旅的终点，越俎代庖地替德里达总结他的思想，不仅是大煞风景之举，也违背了解构主义的初衷。德里达更喜欢的是借别人的书说自己的话，在踪迹和回响中捕捉思想的灵光。他偏爱离散胜于聚合，所以他从不在一部著作里写尽自己的观点。以这本书涉及的内容为例，阅读的话题散见于他与柏拉图、奥古斯丁和尼采的对话中，时间的话题散见于他与亚里士多德、黑格尔与胡塞尔的对话中，书写的话题散见于他与柏拉图、卢梭、黑格尔的对话中，伦理的话题散见于他与柏拉图、康德、克尔凯郭尔的对话中，公正的话题散见于他与卢梭、克尔凯郭尔和马克思的对话中。德里达并不试图建立一个思想的体系，但那些飘忽的踪迹仍隐约透出了一个格式塔，一个不愿凝定为结构的结构。

由于西方语言的限制，德里达的思想表达起来总显晦涩，但这是不得已的，形而上学没有提供反对自身的说话方式。西方语言的优点也是它的缺点，严谨即拘泥。很多西方哲学的基本观念与西方语言之间是互为因果的。以柏拉图的理式为例，他竟会相信在另一个世界里存在以实体存在的“美”的理式，或许是受了语言的误导。在中文里，“美”是一个浮动的词，作为名词的“美”和作为形容词的“美”并无明确的界线；在中国人的感觉里，名词的美只是形容词的美的一种抽象，并不存在所谓的美“本身”。而在西方语言里，无论是古典的希腊语、拉丁语，还是现代的英、法、德等现代语言，“美”却有固定的名词和形容词形式。在语言与世界具备对应关系的信念影响下，西方哲学家很容易认为形容词的“美”指向属性(述谓结构的谓语)，名词的“美”指向本体(述谓结构的主语)。海德格尔在《存在与时间》(*Sein und Zeit*)中也举出了亚里士多德受语言误导的例子。希腊语中表示存在的动词 einai 原本不表示任何概念，因而包含了生成变动的种种可能，但由于其动名词 on 所具有的名词意义

误使亚里士多德把存在(to be)视为固定的存在物(being)，结果把关于存在的学问发展成了关于存在物的学问——本体论(ontology)[①]。

德里达清楚地意识到了语言的问题。他知道，每使用一个形而上学的词语，都会不可避免地激活它的阐释踪迹和与其他形而上学词语之间的联系，要迫使它说出自己想说的话，只能以反常规的表述方式把读者逼到逻辑的边界，逼到传统概念和思维框架失效的极限语境里。即便如此，语言的双刃剑仍时常伤及德里达的文本本身，让他反逻辑的逻辑仍然困于西方逻辑语言的罗网里。所以，为了更好地理解德里达，我们需要在解构主义之外寻找参照系。在这方面，古中国文化和 20 世纪以来自然科学的成果都可以起到印证和澄清的作用。对卷入西化历程百余年的中国而言，解构主义也提供了西方“正统”之外的另一个参照系。德里达对传统的独特理解和研读策略，对我们尤其有启发。

16.1　不可解结之解

德里达著作中的几乎所有关键词都具备一个共同特性：不可解结。它们以非此非彼、亦此亦彼的结构对抗排中律和矛盾律，对抗辩证法的扬弃。从西方传统的思想框架看，它们或者是梦呓，或者是故弄玄虚，或者是相对主义和虚无主义的症候。但如果我们把眼光投向 20 世纪的科学或者古中国文化，就会发现它们并不怪异。

量子力学表明，非此非彼、亦此亦彼的思维似乎更接近世界的真相。光电效应的发现说明光是粒子组成的，然而光的衍射现象却表明光是一种波[②]。按照形而上学的思维习惯，粒子是有相对固定位置的物质，波却是在空间扩散的运动，两种性质互相排斥，光不可能既是粒子又是波。随着研究的深入，物理学家不得不承认，光的确具有波粒二象性，原来的二元对立不再成立。在量子力学领域，类似的充满矛盾的现象比比皆是。在亚原子的层次上，实体不实(如原子内部的物质成分只占极小空间)，虚空不空(充满了能量的涨落，而能量与物质可以互相转化)。更重要的是，由于量子力学遵循概率决定论，两种互相矛盾的状态可以同时存在，因为它们都只是概率事件。著名的薛定谔(Erwin Schrödinger)思想实验充分说明了二元对立思维在微观物理研

① Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. Joan Stambaugh (Albany: SUNY Press, 1996) 79-80.

② 光电效应是指在光的照射下，某些物质内部的电子会受光子激发而发射出来，成为光电子。1905 年，爱因斯坦提出光子假设，成功解释了光电效应。衍射指波在穿过狭缝、小孔或圆盘之类的障碍物后发生的不同程度的弯散传播。

究中的尴尬。他设想在一个封闭的匣子里，有一只活猫及一瓶毒药，药瓶连着一个原子衰变装置[①]。当衰变发生时，药瓶被打破，猫将被毒死。按照常识的看法，猫在某一时刻非死即活，然而量子力学的方程却显示猫不死不活，既死且活，因为描述衰变的函数是一个概率函数，两种截然相反的状态和谐地处于同一个方程之中。这种状态只有当我们进行观测时才能打破，而量子力学认为，观测行为对被观测系统的干扰是不可忽略的，所以不死不活，既死且活反而是这只猫的“真实状态”。

中国的道家也可为解构主义提供一种印证。老子反复强调道本身不可言说，“道可道，非常道”[②]，“道”只是为了描述的方便，不得已而使用的词，“吾不知其名，强字之曰道”[③]。道之所以不能言传，是因为它无形，“视之不见”，“听之不闻”，“搏之不得”，是“无状之状，无物之象”[④]。《庄子·天道》通过齐桓公和工匠轮扁的对话也说明了有形的语言对于无形的道是无能为力的，最多只能起到暗示的作用，一旦所暗示的被领悟到，就应 “得鱼而忘筌”“得兔而忘蹄”“得意而忘言”[⑤]。如果说德里达从语言入手，揭示了语言内部不可消解的不确定性(无定解的语言≠“真理”)，老庄等人则看到了语言和经验的性质差异使得二者无法等同，因而仅仅把语言作为主体之间交换经验的不可靠的过渡(经验≠语言≠经验)。道是无形、无限、无所不在的，因而无法按照有形事物的存在去理解。有形事物都是有边界的，可以近似地认为它们在某时某地具有实体性的存在。虽然老子用“有物混成”的话来形容道[⑥]，但他又把道称为“无”，可见这里的“物”不能按通常意义来理解，是不得已而用之的。因此，从实体的观念看，道是“不在”的，人们觉得它难以把握也是自然的：“东郭子问于庄子曰：‘所谓道，恶乎在？’庄子曰：‘无所不在。’东郭子曰：‘期而后可。’庄子曰：‘在蝼蚁。’曰：‘何其下邪？’曰：‘在稊稗。’曰：‘何其愈下邪？’曰：‘在瓦甓。’曰：‘何其愈甚邪？’曰：‘在屎溺。’”[⑦] 东郭子所说的“在”就是从有形事物的“在”出发的，他无法理解无形的道的“在”。庄子的回答有些“语不惊人死不休”

---

① 衰变指放射性元素放射出粒子而转变为另一种元素的过程，它服从概率决定论。对任何一个放射性核素，它发生衰变的精确时刻是不能预知的，但作为一个整体，衰变的规律十分明确，其半衰期(衰变至只剩下原来质量一半所需的时间)是恒定的。

② 《老子》第一章。

③ 《老子》第二十五章。

④ 《老子》第十四章。

⑤ 《庄子·外物》。

⑥ 《老子》第二十五章。

⑦ 《庄子·知北游》。

的味道，后来禅宗的公案这里似乎已经有了源头，但他的话其实是很严肃的。一方面它体现了人类设定的价值差等(“下”表明了这一态度)对于无形的道是无效的，另一方面它也暗示，建立在实体观念基础上的“在”与“不在”从根本上说都无法描述道的性质。

太极图以“和谐”的方式呈现了不可解结的特性。图中的黑和白分别象征阴和阳，黑白区域的内部分别包含了相反颜色的一个小点，这表明阴和阳不是自身同一的，而是包含了异质的成分——自己的他者，从而具有他性。两片大的黑白区域不是以直径为中线，分占两个半圆，而是以弧形的方式分别进入对方的领域，这暗示阴和阳在各自的演化过程中，由于他性的补替作用，吸收了对方的因素，成为无法归类的项，不再遵循简单的阴阳对立，进而过渡、转化到原来的对立项。弧形的柔和曲线也表明，阴和阳之间是一种互补而非对抗的关系。作为儒道共同的经典，《易经》淋漓尽致地展现了非此非彼、亦此亦彼的中国思维。《易经》的卦象系统由太极、两仪、四象、八卦和六十四卦几个层次组成，每一个层次演化出下一个层次。这种演化之所以可能，就在于他性和补替。正如太极图所显示的，太极一方面具有“一”的特性(阴阳统一于一个圆中)，又有蕴藏阴、阳甚至非阴非阳、亦阴亦阳因素的“多”的特性，所以才能演化出两仪——阴和阳。中国哲学里的阴阳与西方形而上学的概念不同，它们是不纯的，没有纯粹的阴和纯粹的阳。太极图体现了这一点，四象的演化则体现得更充分。少阳、老阳、少阴、老阴(分别对应春夏秋冬四季)的命名就有深刻的哲学意义。少阳的“少”表明不完满，阳处于上升趋势，阴处于下降趋势。然而，即使演化到“老阳”，也没有纯粹的阳，因为“老”字暗示阳里面已经渗透了阴，并且在阳表面的巅峰状态下，阴已经开始上升。少阴、老阴也是同样的道理。在《易经》的体系内，某种事物被标记为“阳”，只是说它内部阳的因素暂时处于主导地位，并不是说它是纯粹的阳。阴阳的概念与互补的思维是不可分割的。

庄子从认识论的角度否定了非此即彼的思维。他认为，之所以会有种种互相对立的观点，是因为人受自身立场和角度的局限，每种观点都只有一定的有效性。大、小、是、非等都是人为的区分，自然之物是没有这些区分的。“因其所大而大之，则万物莫不大；因其所小而小之，则万物莫不小”，“因其所然而然之，则万物莫不然；因其所非而非之，则万物莫不非”[①]，因而为这些不存在的区别争论不休是无意义的，必

① 《庄子·秋水》。

须跳出这种局限，从“天地与我并生，而万物与我为一”的高度去理解世界[①]，不做虚妄的评论。禅宗将非此即彼的思维看成导致人类丧失本真状态的重要原因。禅宗相信，在未堕入“执迷”状态之前，人与世界是浑然一体，亲密无间的。人为地对世界进行区分，尤其是善恶二分法的思维习惯，使人类作茧自缚，陷入了自己创造的无数二元对立观念的冲突之中。惠能认为“不思善，不思恶” 是恢复佛性的重要条件，正是基于这样的认识。超越二元对立，领悟“非非有非非无”的第一义，是禅宗修行的基本内容。

所以，不可解结的奥秘在于，它们本来就不需解。如果我们觉得它们不可解，那是因为我们自己被原有的观念和逻辑绑缚了。真正应该解的是我们自己身上的无形之绳。从解构(deconstruction)的角度说，不可解结就是引导我们看见 con 的 de，在看不到禁锢我们思维的 con 之前，我们误认为解构就是毁灭(destruction)，但当我们意识到自身局限后，却发现解构的意图是解放，是从“天经地义”的结构中走出来。

16.2 有为利，无为用

德里达提出的很多思想都是没有“内容”的，延异不是实体，公正和弥赛亚精神只是一种期待的结构，新国际没有任何身份的关联，宽恕只能宽恕不可宽恕的事……然而，延异却能创生一切差异，公正能够不断改善法律，弥赛亚精神能够抑制弥赛亚体系的暴力，新国际能够迎接未来的民主，宽恕能够充当他者伦理的基石。无如何能生有？无的作用如何胜过有？

在相对论和量子力学的冲击下，我们习以为常的物质观念(“有”)已变得面目全非。相对论指出物质只是能量的一种形式($E=mc^2$)，并且用动态的“事件”概念取代了静态的“物质”概念。量子力学发现，在瞬息万变、遵循概率决定论的微观粒子领域，“物质”和“存在”的概念都受到了挑战，我们无法说某种粒子在某个时刻“存在”，只能说它有“存在的趋势”，大多数粒子只是某种变化过程的中间环节，用“物质”描述它们远不如用“过程”来理解更近似。更重要的是，反粒子的发现和同类正反粒子相遇湮灭(质量变成零，只剩下能量)的现象表明[②]，物质既可以创生，也可以消灭，这样寻找某种不可再分的、坚实的物质基本单元，并将宇宙建立起上的努力，

① 《庄子·齐物论》。

② 所有的粒子，都有与其质量相同但电荷数相反的粒子存在，称为该种粒子的反粒子。

就失去了意义。宇宙体现为无形的“能量之舞”，用有形的“物质”观念去理解是无效的。宇宙大爆炸理论(Big Bang Theory)指出，原初能量为零、质量为零的奇点可以在随机的量子涨落中分离出正负能量，部分能量又可转化为质量(意味着物质的产生)，从而启动宇宙的整个进程。这是自然科学对无中生有的生动诠释。

从《老子》到《淮南子》，道家典籍从宇宙创生、万物造化的角度反复讨论过无的思想，在中国古代诗学中，崇无的倾向也随处可见。与西方灵感论和模仿论寻求外在的源头不同，中国的创作论更强调一种自发的、内在的感应。刘勰的《文心雕龙•明诗》说：“人禀七情，应物斯感，感物吟志，莫非自然。”钟嵘的《诗品序》也说：“气之动物，物之感人，故摇荡性情，行诸舞咏。”无论是“感物吟志”还是“摇荡性情”，都是因为人生存于天地之间，与万物有一种天然的亲和力，外界的变化总会激起内心的涟漪。这种涟漪并非简单的观念、想法，甚至也不仅仅是情感、感觉，它是一种深入骨髓、难以言表的冲动，与沉淀在无意识之中的生物的、文化的、社会的踪迹互相激发，形成复杂的生存体验。它一旦涌起，就会迫切地寻求表达，其结果就像《诗经•毛诗序》描绘的那样，“情动于中而形于言，言之不足，故嗟叹之，嗟叹之不足，故咏歌之，咏歌之不足，不知手之舞之足之蹈之也”。从感应的角度来理解，古汉语把诗歌创作的灵感称为“诗兴”，是很有道理的。“兴”就是“起”“生发”的意思，自然和外界的变迁唤起诗人内心的感动，诗人于是用语言去倾听和回应这种呼唤。“兴”就是诗人在不经意间强烈地体会到自己与天地万物之间看不见的密切联系。把诗歌的灵感称为无形却可感的“兴”，实际上就否定了创作之前在诗人心中预先存在观念性的“意义”或者“内容”的看法。“兴”表明了有所触发、却无所指向的可能性。

中国古典诗论非常强调创作时“不在”或者“无”的状态，与西方灵感观念所理解的迷狂、激动相反，很多中国古代诗人相信，神来之笔只出现在虚静的时候。《文赋》说：“其始也，皆收视反听，耽思傍讯，精骛八极，心游万仞。”《文心雕龙•神思》说：“寂然凝虑，思接千载；悄焉动容，视通万里。”苏轼诗云：“静故了群动，空故纳万境。”“收视反听”“寂”“悄”“静”“空”都是对日常世界的暂时悬搁和对先入为主的意念的拒绝，如果创作时意识已经被种种观念性的、思辨性的想法占据，就不可能进行“神游”，也不可能有“神思”。苏轼的诗句尤其深刻，只有“静”才能感受“动”，只有“无”才能包容“有”，这与老子和德里达对“无”的推崇是一致的。不只诗歌如此，其他艺术也是如此。刘熙载《艺概》指出：“欲作草书，必先释智遗形，以至

于超鸿濛，混希夷，然后下笔。”“释智遗形”明确要求放弃思辨和自我意识，这样才能与宇宙沟通。这种对虚静的重视与庄子的“心斋”“坐忘”、禅宗的“静观”“顿悟”都有密切关系。与“神思”体现了对自我意识的抑制和与感悟对象的呼应，所以对中国古代诗人来说，创作过程往往也融合了“齐物”的过程。在此过程中，仿佛人之为人的特性消失了，人在虚静的想象中进入所想象之物的内部，感知所想象之物的感知，如同《文心雕龙•神思》所说：“登山则情满于山，观海则意溢于海。”

正如德里达把语言符号之间的停顿和中断看成广义书写发生的主要空间，中国古人也充分认识到了“空白”在艺术中的创生作用。国画是一个突出的例子。郭熙《林泉高致》说：“山欲高，尽出之则不高，烟霞锁其腰则高矣。水欲远，尽出之则不远，掩映断其派则远矣。”空白的运用对有形的线条和色彩进行了擦抹和书写，使得被有形因素所固定的形象重新变得不确定，从而充分唤起欣赏者的想象力。谢赫在《古画品录》中提出的绘画六法第一条就是“气韵生动”，而在国画里，空白是形成“气韵”的重要手段。国画对空白的强调与中国古典哲学“气”的理论有关，“气”是万物互相沟通、宇宙得以生生不息的物质，空白也是“气”运行的场所。与绘画关系密切的书法也有“笔断意连”的说法，空白对于“意”的表现同样功不可没。中国古代的戏剧最主要的特点就是虚拟，虚拟把对有形道具的依赖减小到最低限度，演员通过动作和台词在舞台的空白中“书写”，在观众心中引起种种想象。在诗歌领域，言外之意、弦外之音一直是深受道家和禅宗语言观影响的中国古代诗人追求的目标，在鉴赏诗歌时，他们对“空白”的关注也超过了对章法、结构等有形因素。司空图在《二十四诗品》中对“含蓄”的描述——“不著一字，尽得风流”，严羽在《沧浪诗话》中对盛唐诗歌的称赞——“故其妙处，透澈玲珑，不可凑泊，如空中之音，相中之色，水中之月，镜中之象，言有尽而意无穷”，都体现了对诗歌中的“空白”的感悟。

从有无的角度来理解德里达所说的形而上学传统中的结构主义倾向，我们就会意识到，它的弊端在于把特定时间和空间中形成的结构视为适用于一切时间和空间的结构，从而用“有”填满了人类视阈以内的空间，让这个空间失去了“无”的包容性、生成性，让“有”变成了最贫乏的、否定意义上的无。

16.3 关系与网络

在德里达的文本里，关系比实体更根本，甚至主体都是主体与自己和他者的关系

所建构的。延异、补替、书写、踪迹、互文等词语组成了一个彼此关联的术语群，共同描述了解构主义的世界图景：一个开放的、不断变动的关系宇宙。

事物与事物之间有清楚的边界、概念与概念之间有明确的界定，一直是西方思维的基本假定。反映在自然观上，机械的宇宙模型长期处于主导地位。这种模型把物质宇宙看成一座钟，一台机器，万物都是它的零件。人们相信，只要理解了每个零件的原理，就能把整台机器拼装起来。在哲学观和语言观上，则追求语言无歧义，逻辑无矛盾，定义准确，分类清楚，体系严密，并且将不同的尤其是相反的概念绝对化，重视概念之间的差异，却忽视它们之间的联系。这样的自然观、哲学观、语言观的背后，是一个未经证明的超级观察者和超级参照系的假定：即存在一个不受世界任何影响的参照框架(普适时间和绝对空间)，作为观察者的上帝或者人类理性能够绝对客观地进行观察，并且丝毫不影响观察对象的状态。

然而，这个假定并不成立，爱因斯坦的相对论否定了普适时间、绝对空间和任何特殊参照系的存在①，海森堡的测不准原理则表明，人类的观测行为本身就会影响甚至决定观测结果，也即是说人作为测量系统的一部分，不可能独立于测量行为“客观”地进行观测②。相对论和测不准原理更深刻的启示在于，无论是人还是物，都处于一个互相关联的宇宙之中，没有任何事物能够不受其他事物影响，世界是关系之网。当代一些有影响的新理论更清楚地揭示了世界的关联性。混沌理论(Chaos Theory)揭示了系统对初始条件的敏感依赖性，以及无序与有序令人惊讶的同源关系③。戴维·玻姆(David Bohm)等人提出的全息宇宙(holographic universe)理论认为宇宙的任何局部都隐含了宇宙整体的信息，从物理学的角度诠释了英国诗人布莱克的著名诗句：“一沙一世界，一花一天国。”

在关系中理解世界的思维不仅是解构主义的特征，也是中国古代哲学的特征。本章第一节论及的太极图已经是很好的例子。阴和阳不是独立的实体，只有在彼此的关系中才有意义。建立在阴阳基础上的《易经》集中反映了中华古人的关系思维。作为占卜吉凶的书，卦辞和爻辞对卦象的阐释尤其值得注意。卦象的吉凶主要不是取决于

---

① 狭义相对论证明，时间和空间都是相对的，与具体观察者相联系的，它取决于观察者和参照物之间的相对运动速度，“尺缩效应”和“时钟延缓效应”表明，宇宙中不存在普适时间和绝对空间。

② 从原则上讲，任何观测行为都会影响观测对象，在宏观世界，这种影响我们常常忽略不计，但在亚原子的微观世界里，任何观测行为都会戏剧化地改变观测对象的状态。

③ 混沌理论证明，同一个决定论的公式，只要包含了反馈机制(上一次运算结果自动参加下次运算)，就可能既产生秩序，也可能产生混乱，这从物理学的角度支持了解构主义亦此亦彼、非此非彼的思维，是对形而上学二元对立思维的有力反驳。

卦或者爻本身的性质，而取决于变爻在卦象中所处的位置及它与其他爻的关系。而且，六十四卦中的每一卦都不被视为独立的存在，而是演变过程中的一个环节，正如《易经·序卦》所指出的那样，各卦之间有密切的关系，构成一个开放的演化链条。六十四卦以代表天地的“乾坤”二卦开始，以“既济”“未济”二卦结束，颇有深意，尤其是把在“未济”(未完成)排在“既济”(已完成)之后，表明演化过程是没有终结的，终结即是开始，这又是对终结与开始之间的关系的深刻认识。六十四卦之间依次替换，每一卦都蕴含了前后卦的踪迹，体现的是历时性的互文关系。另外，最基本的八卦又各自指向一系列表面上互不相干却有着某种相似性质的项，比如，乾卦“为天、为圜、为君、为父、为玉、为金、为寒、为冰、为大赤、为良马、为瘠马、为驳马、为木果”，坤卦“地、为母、为布、为釜、为吝啬、为均、为子母牛、为大舆、为文、为众、为柄、其於地也为黑”[①]，各卦与其他七卦的关系以相异为主，在每一卦指涉范围内的关系以相似为主，形成一个纵横交错的共时性互文网。在这个关系之网中，任何一个因素中都有其他因素的踪迹，并在一定程度上被其他因素所规定。

与源于《易经》的八卦类似，源于《尚书·洪范》的五行构成了另外一个互文系统。金木水火土和西方的地火风水不同，不是实体性的元素，而是五种功能的指称。五行之间相生相克，同时又和八卦一样，按照相似性原则辐射到世界的方方面面，形成复杂的关系网。八卦系统和五行系统后来融为一体，成为古代中国人的基本宇宙模型。空间、时间、伦理、政治、生理、天文和数，乃至全部生活经验，都在抽象化后纳入了这个体系。在此模型之内，没有任何实体，只有被符号化、文本化的经验，八卦和五行作为无形的运动和功能、作为基本的踪迹在其间发生作用，构造出一个互文的宇宙。佛教的传入进一步强化了以关联性为基础的宇宙观。因缘和合的观念把自然、人生都视为没有本体的存在，只是一系列关系的临时聚合。比如一棵树，从佛教的眼光看，并不是独立的实体，而是时间、空间、阳光、空气、水等因素的相聚的一个场所，并且这些因素之间的关系每时每刻都在变。基于这样的认识，佛教相信从任何一个细微的局部都可洞见宇宙的真相。

中国古人从一开始就没有走上海德格尔所说的将自然“对象化”(指主体与客体的分裂、对立)的道路，而这种对象化是自然科学和思辨型哲学高度发展的必要条件，因而中国古代学术思想的一大特点是各种学科之间没有明显界限，而是相互交织渗

① 《易经·说卦》。

透，哲学所借助的概念也不同于西方的假设性概念(由演绎理论中各个假设所规定的、有明确定义的概念)，而是直觉性的、没有严格定义的模糊概念。以模糊概念和综合方法为基础的中国古典哲学所追求的不是可以对象化的超验真理，而是人与天、内与外、主与客互相融合、难分彼此的“真理状态”，无论是儒家外礼内仁的伦理修养，道家的顺其自然、神与物游，还是佛教的禅定参悟，最终都指向人与宇宙的融合。这一思维倾向有其先天的不足，就是对逻辑和分析方法的忽视。中国古代实用技术高度发达，却未能产生西方意义上的体系化科学，这是关键的原因，中国人近百年以来的文化自卑情结，也与此有关。但在 20 世纪科学和解构主义的关系思维框架下看，它对于补救西方文化某种内在的“分裂症”是有帮助的。

16.4　中心与边缘

德里达的著作都写于哲学的“边缘”，因为他相信中心只是一种临时性的功能，没有任何结构具备天然的、必然的中心。试图通过语言和理性把握永恒不变的真理，并以此为中心从整体上把握宇宙，一直是形而上学的梦想。西方传统哲学也有对总体性的把握感到绝望的时候，但是这种绝望是源于对思维对象的无限性的认识，也即是说，人的有限经验无法覆盖思维对象的全体。这是从量的角度来理解，德里达却是从质的方面来解释的。他认为，人之所以无法从整体上把握某个结构，不是因为这个结构是无限的、不可穷竭的，而是因为结构本身欠缺了某种东西——那就是能够完全控制各要素的变化、替换，并成为它们基础的中心：

> 在中心的位置上，要素(它们当然也可以是结构内部的亚结构)的变换和转换是被禁止的……因此人们一直认为，由于根据定义中心是唯一的，它就成了结构内部既管辖结构、又不受结构性制约的那个因素。正因为如此，关于结构的古典思维可以用悖论的方式表述说，中心既在结构之内，又在结构之外。中心位于整体的中心，可是既然中心不属于整体(不是整体的一部分)，整体的中心就应该在别的地方。中心不是中心。①

在自然科学层次上，绝对中心观浓缩为这样一种宇宙模型：在均匀流逝的绝对时间和均匀分布的绝对空间组成的场景中，由某种不可再分的最小物质单元(如原子)构

① Derrida, *L'écriture et la différence* 410.

成的种种物体和生物遵循严格的自然定律(上帝制定的或者天然存在的)诞生、变化、消亡，其中人由于其理性的禀赋，处于对万物的支配地位。在哲学层次上，它表现为对绝对真理的信仰和对理性把握真理的信心，这种真理不受任何变化影响，而是超越历史，超越时空，放之四海而皆准，一旦被发现，人类的诸多问题都能迎刃而解。由于哲学需要语言传达，它又体现为相信语言能够负载真理并且通向真理的语言观。在政治和社会层次上，绝对中心观的典型表现是乌托邦情结，或者说政治上的理想主义和完美主义。人们相信通过理性能够设计出某种理想的政治架构，这种架构一旦付诸实施，就能够从根本上消除人类的苦难，建立完美的国度，实现永久的幸福。文艺复兴以来的几乎每次重大革命，都伴随着这种理想主义的冲动甚至狂热，这些革命往往被视为某种新纪元的开始。

促使西方哲学家们反思绝对中心观的一个关键因素是 20 世纪人类的残酷遭遇。第一次世界大战是人类历史上空前的浩劫，战场上史无前例的杀戮戳穿了一切关于战争的神话。第一次世界大战动摇了欧洲传统的精神大厦，产生了迷惘的一代，哲学家们开始从对人类理性的盲目信仰中清醒过来。第二次世界大战中纳粹政权所展示的冷酷理性、精密科技和野蛮兽性的结合更使人的尊严扫地，让人不得不对文明做出痛苦的反思。第二次世界大战刚刚结束，人类又笼罩在核战争的阴影之中。无休止的民族冲突、宗教冲突和它们引发的战争赋予“战后”一词深刻的反讽意味。不仅如此，工业革命以来所酝酿的能源危机和环境危机也开始显露出来，并日益恶化。虽然人类在历史上饱经苦难，但当代所面临的问题比以往任何时代都更加严重，倘若处理不当，结果将是人类整体甚至地球的毁灭。

德里达认为，整个西方哲学的基础就在于认定作为中心的存在是一种永在的实体。回顾人类的历史，君权专制、宗教迫害、种族歧视、极端民族主义等种种给人类带来深重灾难的观念无一不是源于对中心的神学式崇拜。由于对中心的迷信没有改变，由于一直缺乏对中心观念的深刻反思，人类往往是在打破一个中心之后又马上确立新的中心，中心虽在不断替换，危机的根源却没有消除。而且，绝对中心对异己因素的压制或者引发激烈的对抗，或者使社会陷于僵化。人类发展历程中的种种乌托邦倾向和理想化设计最终落空，甚至走向它们的反面，正是由于这个原因。绝对中心观念的危害同样体现在人与自然的关系上。由于自文艺复兴以来人类中心主义大行其道，自然丧失了独立的地位，沦为人类无情掠夺的对象。自然的破坏最终反过来威胁到了人类的生存。应对当今世界的问题不仅仅需要理论的更新，而是牵涉到哲学思维

的根本转换。

16.5　中国的传统之殇

受绝对中心观伤害最大的文化是中国文化，它曾在明清时期饱受君权中心的摧残，19 世纪被迫卷入全球化进程后，又被西方文化中心的话语禁锢。虽然中国并未全面沦为任何国家的殖民地，但文化上的自我殖民程度甚至超过被英国统治三百年的印度，从否定器物到否定制度，从否定制度到否定文化，从否定文化到否定文字乃至生活方式的方方面面(如医药、建筑、手工艺)，中华民族百余年的自我否定对文化传统造成了灾难性的破坏。

西方文明自身从未不加反思地接受启蒙、进步与科学之类的话语，我们却把科学变成了科学教，把进步变成了庸俗的社会达尔文主义，把启蒙变成了新的蒙昧。当钱玄同说出“汉字不灭，中国必亡”时，当鲁迅把汉字比作他深受其苦的结核菌时，当拼音取代汉字成为精英的共识时，当研究孔子的学者被逼亲手挖开孔子祖坟时，当中医被简单地斥为伪科学时，中国人在文化上的自暴自弃已经前无古人，后无来者了。其根源除了文化势利主义(国势强大文化必然先进的信条)外，便是在学习西学过程中传入的西方文化中心论，影响最大、最有代表性的是黑格尔，他对中国文字、宗教、哲学的全面诋毁直至今日仍被一些人奉为圭臬。直至 21 世纪初，还有文章得出结论：西方文明的一切成就(民主制度、基督教、科学精神……)都可归于它的拼音文字[①]。

关于汉字造成中国落后的谬论，章太炎早在 1908 年就在《驳中国用“万国新语”说》中反驳过：“若夫象形、合音之别，优劣所在，未可质言。今者南至马来，北抵蒙古，文字亦悉以合音成体，彼其文化岂有优于中国哉？合音之字，视而可识者。徒识其音，固不能知其义，其去象形，差不容于一黍。故俄人识字者，其比例犹视中国为少。日本既识假名，亦并粗知汉字。汉字象形，日本人识之不以为奇怪难了，是知国人能遍知文字以否，在强迫教育之有无，不在象形、合音之分也。”[②] 文字的单因素历史决定论是毫无依据的。

民族中心论是一种极具弹性和适应性同时又极度顽固的心理倾向和思维模式。它一旦扎根，就可以根据本民族的具体历史环境吸收一切精神资源，为自己的成长提供

① 毛喻原，《论汉语的险境和诡谬》，《书屋》2000 年第 9 期，4-14 页。
② 《民报》第 21 号，1908 年 6 月 10 日。

“营养”，形成一种“自我实现的预言”（self-fulfilling prophecy），让深受其控制的人相信，一切维护这种中心的话语都是合乎理性甚至合乎天性的。反过来，构成其对立面的民族无论如何演化，都难以摆脱这种话语强加其上的野蛮标签。例如，19 世纪德国的犹太人曾以为主动融入现代化进程就可改变自身的地位，却遭到了德国社会主流两种看似彼此矛盾的两套说辞的攻击。叔本华和瓦格纳等非理性主义者指责犹太人代表了可憎的工具理性，传统的启蒙信仰者却贬斥犹太信仰没有理性的根基，注定无法融入德意志民族。两种论调的共同结论是，犹太代表了历史的落后一面。不仅如此，民族中心论是一种选择性失明的信仰，它会自动过滤一切不利于维系这种人工神话的现实。例如，中世纪时，无论是阿拉伯统治下的亚洲，还是摩尔人控制的西班牙，都体现了宗教宽容的精神，与天主教廷的异端迫害形成鲜明对照，阿拉伯帝国的经济、文化、学术更是欣欣向荣，这些成就却丝毫没能动摇欧洲人的优越感。

西方文化中心论和任何民族中心论一样，只是一种观念，并不是真理。历史的兴衰是多种因素共同决定的，民族中心论却把历史的偶然解释成哲学的必然。即使在欧洲民族内部，这样的腔调也从不绝于耳。罗马人就曾“论证”假如亚历山大没有英年早逝，开始他预想的西征，君主制的希腊如何“必然”地会败给共和制的罗马，第二次世界大战后的法国史家也曾借古讽今地暗示，德国人和先祖日尔曼人一样永远不能通过文化的熏陶祛除其野蛮的基因：“日尔曼人居住的是一片可怕的土地，他们个性懒惰，不愿耕作。他们宁可选择战争，也不愿有效率地工作，所以‘在饥饿驱使下’，他们总是侵略邻国。这么多世纪过去了，无论是希腊的影响还是罗马的熏陶，都没让他们步入文明。”①

以正常的心态对待传统，第一步便是要摆脱西方文化中心的桎梏，在百年的历史断裂之后，重新进入中国文化自身的说话方式。西方文化仍是有益的参照系，但若我们不能先了解中国传统的固有理路，而先入为主地用西方观念和理论（尤其是现代的）作为评判的准绳，那就如同用基督教审判佛教，将发生严重偏离。如德里达所说，即使是背叛传统，即使是弑亲，也要先亲近传统，成为家庭的一员②。未了解传统就摒弃传统的人，连背叛的资格都没有。

---

① Walter Goffart, “Rome, Constantinople, and the Barbarians,” *The American Historical Review*, 86.2 (1981): 280.

② Derrida, *Of Hospitality* 7.

16.6　传统的历时性

在德里达的眼中，传统不是实体，而是过程，是一代一代传递(tradition 的拉丁语词源 tradere 由 trans“从一边到另一边”和 dere“给”构成)的历时性体验。因此，研究传统不仅要关注源头的文本本身，更要关注概念和思想的流变，或者说“接受的瞬间”(moments of reception)[①]。在后世返回原初文本的时刻、在思想的时代差异彰显的时刻瞥见传统不变中的变和变中的不变，并与阅读者自身的历史语境建立关联。

对中国人来说，追踪传统的历时性有特别的优势，那就是中国古代的注释习惯既为我们在一定程度上返回原初铺了路，也为我们在不同时代的并置中考察思想的演变提供了素材。虽然为前代文本作注是世界的通例，但中国古代的注释传统最突出地发挥了互文的效用。中国古代的注释大致分三类，一类是针对儒家经典的传、注、疏，一类是针对诸子著作的注与疏，一类是针对文学作品的评注。传是经典的附属，重在阐释经典的主旨，往往自身也成为经典的一部分，如《周易》的《易传》和《春秋》三传。注既涉及字词的释义、训诂，也涉及对原文本意义的阐发，疏则是在比较权威的注基础上，作进一步的文义疏通。中国古人往往将传、注、疏与原来的经典整理到一起，注、疏往往与原文相间排列，这样读者可以同时体会到多重互文的作用。首先是文字的互文，注释中的文字训诂和解释彰显了字词的历史和现在之间的互文关系，消除了时空的隔阂感，但又保存了历史的印迹。其次是原文与所有注释性文本之间的互文，可以丰富读者对原文的理解。特别是读者不熟悉的典故和相关背景，注释都可以提供，这样读者就能最大限度地领会作品的内涵。再次是注释文本之间的互文，它们构成了原文的阐释历史，让人在比较之中意识到文本意义的多重性、不定性和丰富性。除了在对待儒家经典时，由于政治制度和传统习惯的双重影响，中国古人比较拘谨，不敢做过多的发挥之外，对待其他的文本，他们往往能够不拘泥于古人的见解，自出机杼。很多有影响力的文本，注本都特别多，参照彼此对同一文本的不同理解，往往让人获益匪浅。中国古人甚至意识到，注释并不是单向的，注释文本其实也反过来被原文所注释，因为对于同时阅读原文和注释文本的读者来说，对注释文本的理解必然会受到原文的影响。正如一位禅师所说：“曾见郭象注庄子，识者云：却是庄子

① Pleshette DeArmitt, “Legacy and Pedagogy, or How to Read Derrida,” *Research in Phenomenology*, 36.1 (2006): 351.

注郭象。”[①] 若用解构的观点来看，这已经道出了互文的双向性甚至多向性。注释传统对读者的阅读体验影响非常深刻，它改变了阅读的单向度进程，使得阅读变成一种辐射式的思维活动。面对原文和注释共生的文本，读者不会形成孤立文本的观念，而会自然地把文本视为绵延的文化传统的一部分，从而拓展了阅读活动的心理空间。注释引入的其他文本与原文之间互相印证、互相激发，可以让读者获得多层次的理解。

这里笔者仅以《尚书·汤誓》和《尚书·仲虺之诰》为例，说明注释和原文的互文为读者打开的阐释空间。这两篇文献都反映了君主制一个绕不开的矛盾，如果“君”以臣民为敌，臣民是否还要守臣道？如果可以反抗，判定的标准是什么？革命与篡权的分界线在什么地方？这个问题显然很让汤不安。他开创了中国历史“人权高于君权”的先例。他以地方诸侯的身份反叛，进攻君主桀，如果没有说辞，只能被视为乱臣贼子。在起兵之时，他像(“像”是“便”之误)抬出了“天命”——“夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正”，还以民谣为证，“时日曷丧？予及汝皆亡”。晓以“大义”后，他还不放心，又以狰狞的面目对手下说，“尔不从誓言，予则孥戮汝，罔有攸赦”。此处，为《尚书》作传的宋代儒生蔡沈显然吓了一跳，孔子眼中的圣人汤竟是这副嘴脸？讨伐一个恶棍还用吓唬手下？他在注释中对比了禹和汤，禹进攻苗的时候，只是说，“尔尚一乃心力，其克有勋”，只有允诺，没有威胁。他只好小心翼翼地说了一句，“亦可以观世之变矣”。蔡沈不敢质疑圣人的德，只能把责任推到变化的世风上。可是汤为什么这么凶巴巴，他还是没解释。这个阐释的缺口值得我们深思：夏商周三代德治真如儒家宣传的那样吗？以不义的威胁去实现所谓义的目的，符合圣人的道德标准吗？《尚书》不为尊者讳，说明了成书之时的观念与后世有何不同？

鸣条之战胜利，放逐夏桀之后，汤仍然良心不安，担忧来世以自己“为口实”。如果真的是奉天讨逆，担心什么？担心老百姓智力低下，领悟不了自己的良苦用心？大臣仲虺看不过去了，便去开导他，大概讲了三层意思，一是夏桀作恶，天命灭之，天命不可违；二是夸汤的道德足以受到天下拥戴(潜台词，篡位又如何？只要大家支持你就行)；三是说天下缺不了天子，你代夏作王，并非出于私心，是为天下谋利。第一层意思和《汤誓》里汤自己的话没什么区别，空话而已。第二层意思如果说的是事实，则是“成王败寇”的道理，但汤担心的是自己在后代的虚名，不是此时是否有人反对。第三层意思还是空话，虽然能让汤获得虚幻的崇高感，还是解不了他的心头

① 《大慧普觉禅师语录》卷二十二。

之忧。此处，蔡沈评论说，仲虺之所以无法宽慰汤，是因为“君臣之分，其可畏如此哉？”归根结底，汤担心的是臣叛君而自代的政权是否有合法性。我们可以追问：如果被孔子奉为圣人的汤始终不能赋予自己绝对的合法性，汤武革命在儒家思想中应当如何定位？当后世皇权不断扩大之时，汤武的先例构成了怎样的威胁？儒家的演变是如何抹平这种体系内部的威胁性因素的？

当先秦的《尚书》文本和宋代蔡沈的注释文本同时呈现在我们眼前，比较原初文本的立场和后世的评论能够让我们意识到两千年间君臣观念、权力合法性观念的变与不变。如果我们在此基础上，把此处的记载与后世篡权君主的行为做比较，比如，曹丕的禅让闹剧及历代层出不穷的祥瑞、兆象等，就更有意思了：天命在中国古代政治中究竟扮演何种角色？伪造天命是否引发与商汤相似的内心危机？

如果我们抱着寻求某种体系、某种总体性的方式去阅读传统，其结果就会是让总体性先入为主的结论压制了一切与结论不相容的个案，抹平了在各个历史时刻、在各个事件的现实性之中的特殊性。而如果我们以德里达的方式从侧面、从边缘进入传统，在不同文本之间的裂隙、在同一文本的不同接受时刻的裂隙、在论证和辩解的空白处寻求意义，传统就会呈现出令我们惊讶的丰富性和生命力。以这种方式阅读中国历代的文本，或许我们就能在西方体系主导下削足适履的阐释和传统体系主导下旧调重弹的阐释之间开拓出新的空间。借用现象学的说话方式，百年迷失之后，已经到“回到文本本身”的时候了。不如此，我们就会成为中华文化传统的最后一代不肖子孙。

参考文献

德里达著作

《一种疯狂守护着思想：德里达访谈录》，何佩群译。上海：上海人民出版社，1997 年。

《德里达中国讲演录》，杜小真、张宁编译。北京：中央编译出版社，2003 年。

《德法之争：伽达默尔与德里达的对话》，孙周兴等编译。上海：同济大学出版社，2004 年。

《解构之旅•中国印记：德里达专集》，张宁编译。南京：南京大学出版社，2009 年。

《解构与思想的未来》（第 2 版），杜小真等译。长春：吉林人民出版社，2011 年。

L'origine de la géometrie de Husserl: Introduction et traduction. Paris: Epiméthée, 1962. [*Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction*. Trans. John P. Leavey, Jr. Stony Brook: Nicholas Hays, 1978. 《胡塞尔〈几何学的起源〉引论》，方向红译。南京：南京大学出版社，2005 年。]

De la grammatologie. Paris: Minuit, 1967. [*Of Grammatology*. Trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1976. 《论文字学》，汪堂家译。上海：上海译文出版社，1999 年。]

L'écriture et la différence. Paris: Seuil, 1967. [*Writing and Difference*. Trans. Alan Bass. London: Routledge, 1978. 《书写与差异》，张宁译。北京：三联书店，2001 年。]

La voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la phénomènologie de Husserl. Paris: PUF, 1967. (2d ed. 1972. 3rd ed. 1976. 4th ed. 1983.) [*Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. Trans. David B. Allison. Evanston: Northwestern UP, 1973. 《声音与现象：胡塞尔现象学中的符号问题导论》，杜小真译。北京：商务印书馆，1999 年。]

La Dissémination. Paris: Seuil, 1972. [*Dissemination*. Trans. Barbara Johnson. Chicago: U of Chicago P, 1981.]

Marges de la philosophie. Paris: Minuit, 1972. [*Margins of Philosophy*. Trans. Alan Bass. Chicago: U of Chicago P, 1982.]

Positions: Entretiens avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean- Louis Houdebine, Guy Scarpetta . Paris: Minuit, 1972. [*Positions*. Trans. Alan Bass. Chicago: U of Chicago P, 1982. 《立场》，杨恒达、刘北成译。台北：桂冠图书公司，1998 年。《多重立场》，余碧平译。北京：三联书店，2004 年。]

Glas. Paris: Galilée, 1974. [*Glas*. Trans. John P. Leavey, Jr., and Richard Rand. Lincoln: U of

Nebraska P, 1986.]

L'archéologie du frivole: Lire Condillac. Paris: Denöel-Gonthier, 1976. [*The Archeology of the Frivolous: Reading Condillac*. Trans. John P. Leavey, Jr. Pittsburgh: Duquesne UP, 1980.]

La vérité en peinture. Paris: Flammarion, 1978. [*The Truth in Painting*. Trans. Geoff Bennington and Ian McLeod. Chicago: Chicago UP, 1987.]

Spurs: Nietzsche's Styles / Eperons: Les styles de Nietzsche. Trans. Barbara Harlow. Chicago: Chicago UP, 1979. Parallel French text and English translation.

La carte postale: De Socrate à Freud et au-delà. Paris: Flammarion, 1980. [*The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*. Trans. Alan Bass. Chicago: U of Chicago P, 1987.]

Glas. Paris: Denöel/Gonthier, 1981.

Affranchisement du transfert et de la lettre. Paris: Editions Confrontation, 1982.

L'Oreille de l'autre: Otobiographies, transferts, traductions: Textes et débats avec Jacques Derrida. Eds. Claude Lévesque and Christie V. McDonald. Montreal: VLB, 1982. [*The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation*. Trans. Avital Ronell and Peggy Kamuf. Ed. Christie V. McDonald. New York: Schocken Books, 1985.]

D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie. Paris: Galilée, 1983.

Otobiographies: L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre. Paris: Galilée, 1984. ["Otobiographies: The Teaching of Nietzsche and the Politics of the Proper Name." *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation*. 1-38.]

Signéponge/Signsponge. Trans. Richard Rand. New York: Columbia UP, 1984. Parallel French text and English translation. [*Signéponge*. Paris: Seuil, 1988.]

Altérités. Ed. Pierre-Jean Labarrière. Paris: Osiris, 1986.

Mémoires: For Paul de Man. Trans. Cecile Lindsay, Jonathan Culler and Eduardo Cadava. New York: Columbia UP, 1986. [*Mémoires: Pour Paul de Man*. Paris: Galilée, 1988. 《多义的记忆：为保罗·德曼而作》，蒋梓骅译。北京：中央编译出版社，1999 年。]

Parages. Paris: Galilée, 1986. [*Parages*. Ed. John P. Leavey. Trans. Tom Conley et al. Stanford: Stanford UP, 2011.]

Pour Nelson Mandela. Paris: Gallimard, 1986. [*For Nelson Mandela*. New York: Seaver Books, 1987.]

Schibboleth: Pour Paul Celan. Paris: Galilée, 1986. ["Shibboleth: For Paul Celan." *Sovereignties in Question: The Poetics of Paul Celan*. 1-64.]

De l'esprit: Heidegger et la question. Collection La Philosophie en effet. Paris: Galilée, 1987. [*Of Spirit: Heidegger and the Question*. Trans. Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby.

Chicago: Chicago UP, 1989. 《论精神：海德格尔与问题》，朱刚译。上海：上海译文出版社，2008 年。]

Feu la cendre. Paris: Femmes, 1987. [*Cinders*. Trans. Ned Lukacher. Lincoln: U of Nebraska P, 1987.]

Psyché: inventions de l'autre. Paris: Galilée, 1987. [*Psyche: Inventions of the Other, Volume I*. Trans. and eds. Peggy Kamuf and Elizabeth Rottenberg. Stanford: Stanford UP, 2007. *Psyche: Inventions of the Other, Volume II*. Stanford: Stanford UP, 2008.]

Ulysse gramophone. Paris: Galilée, 1987. ["Ulysses Gramophone: Hear Say Yes in Joyce." *Acts of Literature*. 253-309.]

Limited Inc. Trans. Samuel Weber and Jeffrey Mehlman. Evanston: Northwestern UP, 1988.

"Rhétorique de la drogue." *Autrement*. 106 (1989): 197-214. ["The Rhetoric of Drugs: An Interview." *Differences*. 5.1 (1993): 1-25.]

Du droit à la philosophie. Paris: Galilée, 1990. [*Who's Afraid of Philosophy?: Right to Philosophy 1*. Trans. Jan Plug. Stanford: Stanford UP, 2002. *Eyes of the University: Right to Philosophy 2*. Trans. Jan Plug. Stanford: Stanford UP, 2004.]

Mémoires d'aveugle: L'autoportrait et autres ruines. Paris: Éditions de la Réunion des musées nationaux, 1990. [*Memoirs of the Blind: The Self-Portrait and Other Ruins*. Trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Chicago: The U of Chicago P, 1993.]

Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl. Paris: PUF, 1990. [*The Problem of Genesis in Husserl's Philosophy*. Trans. Marian Hobson. Chicago: U of Chicago P, 2003. 《胡塞尔哲学中的发生问题》，于奇智。北京：商务印书馆，2009 年。]

L'autre cap suivi de la démocratie ajournée. Paris: Éditions du Minuit, 1991. [*The Other Heading: Reflections on Today's Europe*. Trans. Pascale Anne Brault and Michael B. Naas. Bloomington: Indiana UP, 1992.]

Donner le temps: I. La fausse monnaie. Paris: Galilée, 1991. [*Given Time: I. Counterfeit Money*. Trans. Peggy Kamuf. Chicago: U of Chicago P, 1992.]

Acts of Literature. Ed. Derek Attridge. New York: Routledge, 1992. [《文学行动》，赵兴国等译。北京：中国社会科学出版社，1998 年。]

Donner la Mort. Paris: Editions Métailié, 1992. [*The Gift of Death*. Trans. David Wills. Chicago: University of Chicago Press, 1995.]

Points de suspension: Entretiens. Ed. Elisabeth Weber, Paris: Galilée, 1992.

Aporias. Trans. Thomas Dutoit. Stanford: Stanford UP, 1993. [*Apories*. Paris: Galilée, 1996.]

Khôra. Paris: Galilée, 1993. ["Khōra." *On the Name*. 89-130.]

Passions. Paris: Galilée, 1993. ["Passions: 'An Oblique Offering.'" *On the Name*. 3-34.]

Pregnances: Quatre lavis de Colette Deblé. Paris: Brandes, 1993.

Sauf le nom. Paris: Galilée, 1993. ["Sauf le nom (post-scriptum." *On the Name*. 35-88.]

Spectres de Marx: L'état de la dette, la travail du deuil et la nouvelle Internationale. Paris: Galilée, 1993. [*Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, & the New International*. Trans. Peggy Kamuf. London: Routledge, 1994. 《马克思的幽灵：债务国家、哀悼活动和新国际》，何一译。北京：中国人民大学出版社，1999 年。]

Force de loi. Paris, Galilée, 1994. ["Force of Law." *Acts of Religion*. 228-98.]

Politiques de l'amitié. Paris: Galilée, 1994. [*The Politics of Friendship*. Trans. George Collins. London: Verso 1997. 《友爱的政治学及其他》，夏可君等译。长春：吉林人民出版社，2006 年。]

Mal d'archive: Une impression freudienne. Paris: Galilée, 1995. [*Archive Fever: A Freudian Impression*. Trans. Eric Prenowitz. Chicago: U of Chicago P, 1996.]

Moscou aller-retour. Paris: Éditions de l'Aube, 1995.

On the Name. Ed. Thomas Dutoit. Stanford University Press, 1995.

Points... Interviews 1974-1994. Ed. Elisabeth Weber, trans. Peggy Kamuf. Stanford: Stanford UP, 1995.

Institutions of Philosophy. Eds. Deborah Esch and Thomas Keenan. London: Harvard University Press, 1996.

Monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine. Paris: Galilée 1996. [*Monolinguisim of the Other or the Prosthesis of Origin*. Trans. Patrick Mensah. Stanford: Stanford UP, 1998.]

La Religion: Séminaire de Capri sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo. Paris: Sueil, 1996. [*Religion*. Eds. Jacques Derrida and Gianni Vattimo. Oxford: Polity Press, 1998. 《宗教》，杜小真译。北京：商务印书馆，2006 年。]

Résistances à la psychanalyse. Paris: Galilée, 1996. [*Resistances of Psychoanalysis*. Trans. Peggy Kamuf, Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Stanford: Stanford UP, 1998.]

Adieu à Emmanuel Lévinas. Paris: Galilée, 1997. [*Adieu to Emmanuel Lévinas*. Trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Stanford: Stanford UP, 1999.]

Cosmopolites de tous les pays, encore un effort! Paris: Galilée, 1997. [*On Cosmopolitanism and Forgiveness*. Trans. Mark Dooley and Michael Hughes. London: Routledge 2001.]

De l'hospitalité. Paris: Calmann-Lévy, 1997. [*Of Hospitality*. Trans. Rachel Bowlby. Stanford: Stanford UP, 2000. 《论好客》，贾江鸿译。桂林：广西师范大学出版社，2008 年。]

Du droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique. Paris: Verdier-Unesco, 1997. ["The Right to Philosophy from the Cosmopolitical Point of View." *Ethics, Institutions and the Right to Philosophy*. 1-18.]

Demeure: Maurice Blanchot. Paris: Galilée, 1998. [*Demeure: Fiction and Testimony*. Trans. Elizabeth Rottenberg. Stanford: Stanford UP, 2000.]

"Die Fotografie als Kopie, Archiv und Signatur: Im Gespräch mit Hubertus von Amelunxen und Michael Wetzel." *Theorie der Fotografie IV, 1980-1995*. Ed. Hubertus von Amelunxen. Munich: Schirmer/Mosel, 2000. [*Copy, Archive, Signature: A Conversation on Photography*. Ed. and trans. Gerhard Richter. Stanford: Stanford UP, 2010.]

Le rapport bleu: Les sources historiques et théoriques du Collège international de Philosophie. (avec F. Châtelet, J.-P. Faye, D. Lecourt). Paris: PUF, 1998.

Voiles (avec H. Cixous). Paris: Galilée, 1998. [*Veils (with Helene Cixous)*. Trans. Geofrrey Bennington. Stanford: Stanford UP, 2001.]

Etats d'âme de la psychanalyse. Paris: Galilée, 2000. ["Psychoanalysis Searches the States of Its Soul." *Without Alibi*. 238-80.]

H. C. pour la vie, c'est à dire... Paris: Galilée, 2000. [*H. C. for Life: That Is to Say...* Trans. Laurent Milesi and Stefan Herbrechter. Stanford: Stanford UP, 2006.]

Le toucher, Jean-Luc Nancy. Paris: Galilée, 2000. [*On Touching: Jean-Luc Nancy*. Ttrans. Christine Irizarry. Stanford: Stanford UP, 2005.]

Tourner le mots: Au bord d'un film (avec Safaa Fathy). Paris: Galilée, 2000.

Acts of Religion. Ed. Gil Anidjar. London: Routledge, 2001.

Jacques Derrida: Deconstruction Engaged: The Sydney Seminars. Eds. Paul Patton and Terry Smith. Sydney: Power Publications, 2001.

Papier machine. Paris: Galilée, 2001. [*Paper Machine*. Trans. Rachel Bowlby. Stanford: Stanford UP, 2005.]

L'université sans condition. Paris: Galilée, 2001. ["The University without Condition." *Without Alibi*. 202-37.]

The Work of Mourning. Eds. Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Chicago: U of Chicago P, 2001. [*Chaque fois unique, la fin du monde*. Eds. Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Paris: Galilée 2003.]

Ethics, Institutions and the Right to Philosophy. Ed. and trans. Peter Trifonas. New York: Rowman & Littlefield, 2002.

Fichus: Discours de Francfort. Paris: Galilée, 2002. ["Fichus: Frankfurt Address." *Paper*

Machine. 164-82.]

Negotiations: Interventions and Interviews, 1971-2001. Ed. and trans. Elizabeth G. Rottenberg. Stanford: Stanford UP, 2002.

Without Alibi. Ed. and Trans. Peggy Kamuf. Stanford: Stanford University Press, 2002.

Béliers: Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème. Paris: Galilée, 2003. ["Rams: Uninterrupted Dialogue—Between Two Infinities, the Poem." *Sovereignties in Question: The Poetics of Paul Celan*. 135-63.]

Geneses, genealogies, genres et le genie: Les secrets de l'archive. Paris: Galilee, 2003. [*Geneses, Genealogies, Genres, and Genius: The Secrets of the Archive*. Trans. Beverley Bie Brahic. New York: Columbia UP, 2006.]

Voyous: Deux essais sur la raison. Paris: Galilée, 2003. [*Rogues: Two Essays on Reason*. Trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Stanford: Stanford UP, 2005. 《无赖》，汪堂家、李之喆译。上海译文出版社，2011 年。]

Apprendre à vivre enfin: Entretien avec Jean Birnbaum. Paris: Galilée, 2005. [*Learning to Live Finally: The Last Interview*. Trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Crows Nest: Allen & Unwin, 2007).]

Sovereignties in Question: The Poetics of Paul Celan. Eds. Thomas Dutoit and Outi Pasanen. New York: Fordham UP, 2005.

L'animal que donc je suis. Paris: Galilée, 2006. [*The Animal That Therefore I Am*. Trans. David Wills. New York: Fordham UP, 2008.]

Séminaire: La bête et le souverain, Volume 1 (2001–2002). Paris: Galilée, 2008. [*The Beast and the Sovereign: Volume I*. Trans. Geoffrey Bennington. Chicago: U of Chicago P, 2009.]

Séminaire: La Bête et le souverain, Volume II (2002-2003). Paris: Galilée, 2010. [*The Beast and the Sovereign: Volume II*. Trans. Geoffrey Bennington. Chicago: U of Chicago P, 2011.]

Signature Derrida. Ed. Jay Williams. Chicago: U of Chicago P, 2013.

Derrida, Jacques, and Peter Eisenman. *Choral Work*. London: AA Publications, 1988.

Derrida, Jacques, and Geoffrey Bennington. *Circonfession*. Paris: Seuil, 1991. [*Circumfession*. Trans. Geoffrey Bennington and Jacques Derrida. Chicago: U of Chicago P, 1993.]

Derrida, Jacques, and Jean-François Bonhomme. *Athènes à l'ombre de l Acropole*. Athens: Oikos, 1996. [*Demeure, Athènes*. Paris: Galilée, 2009. *Athens, Still Remains: The Photographs of Jean-François Bonhomme*. Trans. Michael Naas. New York: Fordham UP, 2010.]

Derrida Jacques, and Bernard Stiegler. *Échographies de la television: Entretiens filmés avec*

Bernard Stiegler. Paris: Galilée, 1996. [*Echographies of Television: Filmed Interviews*. Trans. Jennifer Bajorek. Cambridge: Polity Press, 2002.]

Derrida, Jacques, and Maurizio Ferraris. *Il gusto del segreto*. Rome: Laterza, 1997. [*A Taste for the Secret*. Trans. Giacomo Donis. London: Polity Press, 2001.]

Derrida, Jacques, and Catherine Malabou. *La contre-allée*. Paris: La Quinzaine littéraire, 1999. [*Counterpath*. Trans. David Wills. Stanford: Stanford UP, 2004.]

Derrida, Jacques, and Michel Wieviorka. *Foi et savoir: suivi de le siècle et le pardon*. Paris: Seuil, 2000.

Derrida, Jacques, and Élisabeth Roudinesco. *De quoi demain... dialogue*. Paris: Fayard/Galilée, 2001. [*For What Tomorrow: A Dialogue*. Trans. Jeff. Fort. Stanford: Stanford UP, 2004. 《明天会怎样：雅克•德里达与伊丽莎白•卢迪内斯库对话录》，苏旭译。北京：中信出版社，2003 年。]

Derrida, Jacques, Jürgen Habermas and Giovanna Borradori. *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago: U of Chicago P, 2003. [*Le concept du 11 septembre : Dialogues à New York avec Giovanna Borradori*. Paris: Galilée, 2004.]

Derrida, Jacques, and Mustapha Chérif. *Islam et l'Occident: Rencontre avec Jacques Derrida*. Paris: Odile Jacob, 2006. [*Islam and the West: A Conversation with Jacques Derrida*. Trans. Teresa Lavender Fagan. Chicago: U of Chicago P, 2008.]

Jacques Derrida et Paule Thévenin. *Antonin Artaud: Dessins et portraits*. Paris: Gallimard, 1986. [*The Secret Art of Antonin Artaud*. Trans. Mary Ann Caws. Cambridge: MIT Press, 2007.]

研究德里达的专著和论文集

陈晓明，《德里达的底线》。北京：北京大学出版社，2009 年。

戴登云，《解构的难题：德里达再研究》。北京：人民出版社，2013 年。

恩斯特•贝勒尔（Ernst Behler），《尼采、海德格尔与德里达》，李朝晖译。北京：社会科学文献出版社，2001 年。

方向红，《生成与解构：德里达早期现象学批判疏论》。南京：南京大学出版社，2006 年。

方向红，《幽灵之舞:德里达与现象学》。南京：江苏人民出版社，2010 年。

高桥哲哉，《德里达——解构》，王欣译。石家庄：河北教育出版社，2001 年。

克里斯蒂娜•豪威尔斯（Christina Howells），《德里达》，张颖、王天成译。哈尔滨：黑龙江人民出版社，2002 年。

克里斯托弗·诺里斯（Christopher Norris），《德里达》，吴易译。北京：昆仑出版社，1999年。

李振，《解构与解构的马克思主义：德里达思想研究》。上海：上海人民出版社，2004年。

陆扬，《德里达：解构之维》。武汉：华中师范大学出版社，1996年。

陆扬，《后现代性的文本阐释：福柯与德里达》。上海：上海三联书店，2000年。

陆扬，《德里达的幽灵》。武汉：武汉大学出版社，2008年。

欧崇敬，《从结构主义到解构主义》，台北：扬智文化事业公司，1998。

尚杰，《德里达》。长沙：湖南教育出版社，1999年。

尚杰，《解构的文本：读书札记》。北京：中国社会科学出版社，1999年。

尚杰，《精神的分裂：与老年德里达对话》。上海：同济大学出版社，2006年。

尚杰，《从胡塞尔到德里达》。南京：江苏人民出版社，2008年。

斯特罗克（John Sturrock），《结构主义以来：从列维-斯特劳斯到德里达》，渠东等译。沈阳：辽宁教育出版社，1998年。

汪堂家，《汪堂家讲德里达》。北京：北京大学出版社，2008年。

王庆丰，《德里达发生现象学研究》。北京：中国社会科学出版社，2011年。

肖锦龙，《德里达的解构理论思想性质论：文化的视角》。北京：中国社会科学出版社，2004年。

杨大春，《解构理论》。台北：扬智文化事业公司，1994。

袁先来，《德里达诗学与西方文化传统》。长春：东北师范大学出版社，2010年。

郑敏，《结构-解构视角：语言·文化·评论》。北京：清华大学出版社，1998年。

朱刚，《本原与延异：德里达对本原形而上学的解构》。上海：上海人民出版社，2006年。

Altizer, Thomas J. J., ed. *Deconstruction and Theology*. New York:Crossroad, l982.

Beardsworth, Richard. *Derrida and the Political*. London: Routledge, 1996.

Behler, Ernst. *Confrontations: Derrida, Heidegger, Nietzsche*. Trans. Steven Taubeneck. Stanford: Stanford UP, 1991.

Bennington, Geoffrey. *Interrupting Derrida*. London: Routledge, 2000.

---. *Jacques Derrida*. Paris, Seuil, 1991.

---. *Legislations: The Politics of Deconstruction*. London-New York, Verso, 1994.

Berstein, Jay M. *The Fate of Art: Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno*. Pennsylvania State UP, 1992.

Biesta, Gert J. J., and Denise Egéa-Kuehne, eds. *Derrida and Education*. London: Routledge, 2001.

Bloom, Harold, et al., eds. *Deconstruction and Criticism*. New York: Seabury Press, 1979.

Boyne, Roy. *Foucault and Derrida: The Other Side of the Reason*. London: Unwin Hyman, 1990.

Burke, Seán. *The Death and Return of the Author: Criticism and Subjectivity in Barthes, Foucault and Derrida*. Edinburgh: Edinburgh UP, 1993.

Camp, Hélène Van. *Chemin faisant avec Jacques Derrida*. Paris: L'harmattan, 1996.

Caputo, John D. *Deconstruction in a Nutshell*. New York: Fordham UP, 1997.

---. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*. Bloomington: Indiana UP, 1997.

Carroll, David. *Paraesthetics: Foucault, Lyotard, Derrida*. London: Methuen, 1987.

Clark, Timothy. *Derrida, Heidegger, Blanchot: Sources of Derrida's Notion and Practice of Literature*. Cambridge: Cambridge UP, 1992.

Cohen, Joseph, and Raphael Zagury-Orly, eds. *Judéités: Questions pour Jacques Derrida*. Paris: Galilée, 2003. [*Judeities: Questions for Jacques Derrida*. Eds. Bettina Bergo, Joseph Cohen, and Raphael Zagury-Orly. Trans. Bettina Bergo and Michael B. Smith. New York: Fordham UP, 2007.]

Cohen, Tom. *Jacques Derrida and the Humanities: A Critical Reader*. Cambridge: Cambridge UP, 2001.

Corlett, William. *Community without Unity: A Politics of Derridean Extravagance*. Durham: Duke UP, 1989.

Cornell, Drusilla et al., eds. *Deconstruction and the Possibility of Justice*. London: Routledge, 1992.

Coward, Harold G. *Derrida and Indian Philosophy*. Albany: SUNY Press, 1990.

Coward, Harold G., and Toby Foshay, eds. *Derrida and the Negative Theology*. Albany: SUNY Press, 1992.

Critchley, Simon. *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Lévinas*. Oxford: Blackwell, 1992.

Culler, Jonathan D. *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*. Ithaca: Cornell UP, 1982.

Detweiler, Robert, ed. *Derrida and Biblical Studies*. Chico: Scholar's Press, 1982.

Donkel, Douglas L. *The Understanding of Difference in Heidegger and Derrida*. New York: Peter Lang, 1992.

Elam, Diane. *Feminism and Deconstruction*. London: Routledge, 1994.

Evans, Joseph C. *Strategies of Deconstruction: Derrida and the Myth of the Voice*. Minneapolis: U of Minnesota P, 1991.

Feder, Ellen K., Mary C. Rawlinson, and Emily Zakin, eds. *Derrida and Feminism: Recasting*

the Question of Woman. London: Routledge, 1997.

Ferrié, Christian. *Pourquoi lire Derrida? Essai d'interprétation de l'herméneutique de Jacques Derrida*. Paris: Kimé. 1998.

Forrester, John. *The Seductions of Psychanalysis: Freud, Lacan and Derrida*. Cambridge: Cambridge UP. 1990.

Fuery, Patrick. *The Theory of Absence: Subjectivity, Signification, and Desire*. Westport: Greenwood Press, 1995.

Garver, Newton, and Seung-Chong Lee. *Derrida and Wittgenstein*. Philadelphia: Temple UP, 1994.

Gasché, Rodolphe. *Inventions of Difference: On Jacques Derrida*. Cambridge: Harvard UP, 1994.

Giovannangeli, Daniel. *Écriture et répétition. Approche de Derrida*. Paris: Union Générale d'Éditions, 1979.

Glendinning, Simon, and Robert Eaglestone, eds. *Derrida's Legacies: Literature and Philosophy*. New York: Routledge, 2008.

Greisch, Jean. *Herméneutique et grammatologie*. Paris: C.N.R.S., 1977.

Hartman, Geoffrey H. *Saving the Text: Literature, Derrida, Philosophy*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1982.

Harvey, Irene E. *Derrida and the Economy of Différance*. Bloomington: Indiana UP, 1986.

Heimonet, Jean-Michel. *Politiques de l'écriture, Bataille/Derrida: Le sens du sacré dans la pensée française du surréalisme à nos jours*. Chapel Hill: U of North Carolina P, 1987.

Holland, Nancy J., ed. *Feminist Interpretations of Jacques Derrida*. Philadelphia: Pennsylvania UP, 1997.

Jennings, Theodore W., Jr. *Reading Derrida/Thinking Paul: On Justice*. Stanford: Stanford UP, 2006.

Johnson, Barbara, and Michael W. Payne. *The Wake of Deconstruction*. Oxford: Blackwell, 1994.

Johnson, Christopher. *System and Writing in the Philosophy of Jacques Derrida*. Cambridge: Cambridge UP, 1993.

Kamuf, Peggy. *A Derrida Reader: Between the Blinds*. New York: Columbia UP, 1991.

Kofman, Sarah. *Lectures de Derrida*. Paris: Galilée, 1984.

Kronick, Joseph G. *Derrida and the Future of Literature*. Albany: SUNY Press, 1999.

Krupnick, Mark, ed. *Displacement: Derrida and After*. Bloomington: Indiana University Press, 1983.

Lacoue-Labarthe, Philippe, and Jean-Luc Nancy, eds. *Les Fins de l'homme: à partir du travail de Jacques Derrida: colloque de Cerisy, 23 juillet-2 août 1980*. Paris: Galilée, 1981.

Laruelle, François. *Les philosophies de la différence: introduction critique*. Paris: PUF, 1986.

Lawlor, Leonard. *Derrida and Husserl: The Basic Problem of Phenomenology*. Bloomington: Indiana UP, 2002.

---. *Derrida's Interpretation of Husserl*. Memphis: Memphis UP, 1994.

---. *Imagination and Chance: The Difference between the Thought of Ricoeur and Derrida*. Albany: SUNY Press, 1992.

Leitch, Vincent B. *Deconstructive Criticism: An advanced Introduction*. New York: Columbia UP, 1982.

Lewis, Michael. *Derrida and Lacan: Another Writing*. Edinburgh: Edinburgh UP, 2008.

Lisse, Michel, and Jacques Derrida, eds. *Passions de la littérature*. Paris: Galilée, 1996.

Llewelyn, John. *Derrida on the Threshold of Sense*. London: Macmillan, 1986.

---. *Margins of Religion: Between Kierkegaard and Derrida*. Bloomington: Indiana UP, 2009.

Lucy, Niall. *A Derrida Dictionary*. Oxford: Blackwell, 2004.

Madison, Gary Brent. *Working Through Derrida*. Evanston: Northwestern UP, 1993.

Major, René. *Lacan avec Derrida: analyse désistentielle*. Paris: Mentha, 1991.

Marie-Louise Mallet, ed. *Le passage des frontières: autour du travail de Jacques Derrida*. Paris: Galilée, 1994.

Marrati-Guénoun, Paola. *La genèse et la trace: Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*. Boston: Kluwer, 1998. [*Genesis and Trace: Derrida Reading Husserl and Heidegger*. Trans. Simon Sparks. Stanford: Stanford UP, 2005.]

Martin, Bill. *Matrix and Line: Derrida and the Possibilities of Postmodern Social Theory*. Albany: SUNY Press, 1992.

McQuillan, Martin, ed. *The Politics of Deconstruction: Jacques Derrida and the Other of Philosophy*. London: Pluto Press, 2007.

Menke, Christoph. *La souveraineté de l'art. L'expérience esthétique après Adorno et Derrida*. Paris: Armand Colin, 1993.

Micks, David. *Who Was Jacques Derrida?: An Intellectual Biography*. New Haven: Yale UP, 2009.

Michelfelder, Diane P., and Richard E. Palmer, eds. *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*. Albany: SUNY Press, 1989.

Naas, Michael. *Derrida From Now On*. New York: Fordham UP, 2008.

---. *Miracle and Machine: Jacques Derrida and the Two Sources of Religion, Science, and the Media*. New York: Fordham UP, 2012.

---. *Taking on the Tradition: Jacques Derrida and the Legacies of Deconstruction*. Stanford: Stanford UP, 2003.

Neel, Jasper. *Plato, Derrida, and Writing*. Carbondale: Southern Illinois UP, 1988.

Norris, Christopher. *Deconstruction: Theory and Practice*. 3rd. ed. New York: Routledge, 2002.

---. *Derrida*. Cambridge: Harvard UP, 1987.

Percesepe, Gary John. *Future(s) of Philosophy: The Marginal Thinking of Jacques Derrida*. New York: Peter Lang, 1989.

Peters, Michael A. *Derrida, Deconstruction, and the Politics of Pedagogy*. New York: Peter Lang, 2009.

Powell, Jim. *Derrida for Beginners*. New York: Writers and Readers Publishing, 1997.

Protevi, John. *Time and Exteriority: Aristotle, Heidegger, Derrida*. Lewisburg: Bucknell Univ. Press, 1995.

Rapaport, Herman. *Heidegger & Derrida: Reflections on Time and Language*. Lincoln: U of Nebraska P, 1989.

---. *The Later Derrida*. London: Routledge, 2003.

Roughley, Alan. *Reading Derrida Reading Joyce*. Gainesville: UP of Florida, 1999.

Royle, Nicholas. *Jacques Derrida*. London: Routledge, 2003.

Sherwood, Yvonne, and Kevin Hart, eds. *Derrida and Religion: Other Testaments*. London: Routledge, 2005.

Sim, Stuart. *Derrida and the End of History*. Cambridge: Icon Books, 1999.

Siscar, Marcos. *Jacques Derrida: rhétorique et philosophie*. Paris: L'harmattan, 1998.

Smith, Robert. *Derrida and Autobiography*. Cambridge: Cambridge UP, 1995.

Sprinkler, Michael, ed. *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's* Specters of Marx. London: Verso, 1999.

Steinmetz, Rudy. *Les styles de Derrida*. Brussels: De Boeck Supérieur, 1994.

Strozier, Robert M. *Saussure, Derrida, and the Metaphysics of Subjectivity*. Berlin, De Gruyter, 1988.

Sychrava, Juliet. *Schiller to Derrida: Idealism in Aesthetics*. Cambridge: Cambridge UP, 1989.

Taylor, Mark C. *Errance: lecture de Jacques Derrida: un essai d'a-théologie postmoderne*. Paris: Cerf, 1985.

Thomassen, Lasse, ed. *The Derrida-Habermas Reader*. Chicago: U of Chicago P, 2006.

Trifonas, Peter P., and Michael A. Peters, eds. *Deconstructing Derrida: Tasks for the New Humanities*. New York: MacMillan, 2005.

Wolfreys, Julian, et al., eds. *The French Connections of Jacques Derrida*. Albany: SUNY Press, 1999.

Wood, David C., and Robert Bernasconi, eds. *Derrida: A Critical Reader*. Oxford, Blackwell, 1992.

---. *Derrida and Différance*. Evanston: Northwestern UP, 1985.

---, ed. *Of Derrida, Heidegger, and Spirit*. Evanston: Northwestern UP, 1993.

Zima, Pierre. *La déconstruction: une critique*. Paris: L'harmattan, 2007.

Zuckert, Catherine H. *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, and Derrida*. Chicago: U of Chicago P, 1996.

研究德里达的期刊论文

Abbinnett, Ross. "Untimely Agitations: Derrida, Klein and Hardt & Negri on the Idea of Anti-Capitalism." *Journal for Cultural Research*. 11.1 (2007): 41-56.

Ahn, Ilsup. "The Genealogy of Debt and the Phenomenology of Forgiveness: Nietzsche, Marion, and Derrida on the Meaning of the Peculiar Phenomenon." *The Heythrop Journal*. 51.3 (2010): 454-70.

Almond, Ian. "Negative Theology, Derrida and the Critique of Presence: A Poststructuralist Reading of Meister Eckhart." *The Heythrop Journal*. 40.2 (1999): 150-65.

---. "Religious Echoes of the Errant Text: Darker Shades of Derrida's Pathless Way." *The Heythrop Journal*. 44.3 (2003): 294-304.

Anderson, Nicole, et al. "Introduction: The Political Futures of Jacques Derrida." *Social Semiotics*. 16.3 (2006): 401-05.

Armour, Ellen T. "Questions of Proximity: 'Woman's Place' in Derrida and Irigaray." *Hypatia*. 12.1 (1997): 63-78.

Baird, Marie L. "Whose Kenosis? An Analysis of Lévinas, Derrida, and Vattimo on God's Self-emptying and the Secularization of the West." *The Heythrop Journal*. 48.3 (2007): 423-37.

Bannet, Eve Tavor. "Analogy as translation: Wittgenstein, Derrida, and the law of language." *New Literary History*. 28.4 (1997): 655-72.

---. "The Scene of Translation: After Jakobson, Benjamin, de Man, and Derrida." *New Literary History*. 24.3 (1993): 577-95.

Barber, Daniel Colucciello. "On Post - Heideggerean Difference: Derrida and Deleuze." *The Southern Journal of Philosophy*. 47.2 (2009): 113-29.

Barnouw, Jeffrey. "Peirce and Derrida: 'Natural Signs' Empiricism versus 'Originary Trace' Deconstruction." *Poetics Today*. 7.1 (1986): 73-94.

Barton, John Cyril. "Iterability and the Order-Word Plateau:A Politics of the Performative'in Derrida and Deleuze/Guattari." *Critical Horizons*. 4.2 (2003): 227-64.

Bates, David. "Crisis between the Wars: Derrida and the Origins of Undecidability." *Representations*. 90.1 (2005): 1-27.

Bearn, Gordon C. F. "Derrida Dry: Iterating Iterability Analytically." *Diacritics*. 25.3 (1995): 3-25.

---. "Sounding Serious: Cavell and Derrida." *Representations*. 111.1 (1998): 65-92.

Benjamin, Ross, and Heesok Chang. "Jacques Derrida, the Last European." *SubStance*. 35.2 (2006): 140-71.

Bernasconi, Robert. "Different Styles of Eschatology: Derrida's Take on Lévinas' Political Messianism." *Research in Phenomenology*. 28.1 (1998): 3-19.

Boersma, Hans. "Irenaeus, Derrida and Hospitality: On the Eschatological Overcoming of Violence." *Modern Theology*. 19.2 (2003): 163-80.

Bohm, Arnd, Henry Staten, and Rey Chow. "Derrida and Chinese Writing." *Publications of the Modern Language Association of America*. 116.3 (2001): 657-660.

Booker, M. Keith. "Western Culture in the Wake of Joyce: From Egypt to Derrida (By Way of Nietzsche)." *College English*. 53.1 (1991): 19-33.

Boothroyd, David. "'To be Hospitable to Madness': Derrida and Foucault Chez Freud." *Journal for Cultural Research*. 9.1 (2005): 3-21.

Boyne, Roy. "Alcibiades as Hero: Derrida/Nietzsche?" *SubStance*. 9.3 (1980): 25-36.

---. "Angels in the Archive: Lines into the Future in the Work of Jacques Derrida and Michel Serres." *Journal for Cultural Research*. 2.2/3 (1998): 206-22.

Bradley, Arthur. "Derrida's God: A Genealogy of the Theological Turn." *Paragraph*. 29.3 (2006): 21-42.

---. "Thinking the Outside: Foucault, Derrida and Negative Theology." *Textual Practice*. 16.1 (2002): 57-74.

Brill, Koninklijke. "Phantasms of Derrida." *Research in Phenomenology*. 40.2 (2010) : 123-58.

Brooke, Robert. "Control in Writing: Flower, Derrida, and Images of the Writer." *College English*. 51.4 (1989): 405-417.

Bryant, Jan, et al. "Deleuze/Derrida: The Politics of Territoriality." *Critical Horizons*. 4.2 (2003): 147-56.

Burik, Steven. "Opening Philosophy to the World: Derrida and Education in Philosophy." *Educational Theory*. 59.3 (2009): 297-312.

Campolo, Lisa D. "Derrida and Heidegger: The Critique of Technology and the Call to Care." *Journal of the American Academy of Religion*. 53.3 (1985): 431-48.

Caputo, John D. "A Community without Truth: Derrida and the Impossible Community." *Research in Phenomenology*. 26.1 (1996): 25-37.

Carroll, David. "Jacques Derrida or the Gift of Writing--When Something Happens." *SubStance*. 34.1 (2005): 60-71.

Casey, Edward S. "Origin (s) in (of) Heidegger/Derrida." *The Journal of Philosophy*. 81.10 (1984): 601-10.

Cauchi, Mark. "Deconstruction and Creation: An Augustinian Deconstruction of Derrida." *International Journal for Philosophy of Religion*. 66.1 (2009): 15-32.

Cheah, Pheng. "Obscure Gifts: On Jacques Derrida." *Differences*. 16.3 (2005): 41-51.

Chesterman, Simon. "Beyond Fusion Fallacy: The Transformation of Equity and Derrida's 'The Force of Law.'" *Journal of Law and Society*. 24.3 (1997): 350-76.

Cisney, Vernon. "Categories of Life: The Status of the Camp in Derrida and Agamben." *The Southern Journal of Philosophy*. 46.2 (2008): 161-79.

Clark, David L. "Bereft: Derrida's Memory and the Spirit of Friendship." *South Atlantic Quarterly*. 106.2 (2007): 291-324.

Clark, Michael. "Adorno, Derrida, and the Odyssey: A Critique of Center and Periphery." *Boundary 2*. 16.2/3 (1989): 109-28.

Clark, Timothy. "Being in Mime: Heidegger and Derrida on the Ontology of Literary Language." *MLN*. 101.5 (1986): 1003-21.

Clough, Patricia Ticineto. "The technical Substrates of Unconscious Memory: Rereading Derrida's Freud in the Age of Teletechnology." *Sociological Theory*. 18.3 (2000): 383-98.

Cohn, Robert Greer. "Mallarmé on Derrida." *The French Review*. 61.6 (1988): 884-9.

Collins, Michael. "'If the king of the universe were a friend': Amity and Communication in Dante and Derrida." *Modern Philology*. 106.3 (2009): 427-64.

Corson, Ben. "Transcending Violence in Derrida: A Reply to John McCormick." *Political Theory*. 29.6 (2001): 866-75.

Coward, Harold G. "Derrida and Bhartrhari's Vākyapadīya on the Origin of Language."

Philosophy East and West. 40.1 (1990): 3-16.

---. "'Speech versus Writing' in Derrida and Bhart◎hari." *Philosophy East and West*. 41.2 (1991): 141-62.

Critchley, Simon. "Remarks on Derrida and Habermas." *Constellations*. 7.4 (2000): 455-65.

Culler, Jonathan. "Convention and meaning: Derrida and Austin." *New Literary History*. 13.1 (1981): 15-30.

Cumming, Robert Denoon. "The Odd Couple: Heidegger and Derrida." *The Review of Metaphysics*. 34.3 (1981): 487-521.

Dasenbrock, Reed Way. "Taking it Personally: Reading Derrida's Responses." *College English*. 56.3 (1994): 261-79.

Dastur, Françoise. "Derrida and the Question of Presence." *Research in Phenomenology*. 36.1 (2006): 45-62.

DeArmitt, Pleshette. "Legacy and Pedagogy, or How to Read Derrida." *Research in Phenomenology*. 36.1 (2006): 350-58.

Delacampagne, Christian. "After Derrida." Trans. David F. Bell.*SubStance*. 34. 1 (2005): 18-24.

Diprose, Rosalyn. "Derrida and the Extraordinary Responsibility of Inheriting the Future-to-come." *Social Semiotics*. 16.3 (2006): 435-47.

Donato, Eugenio. "Ending/Closure: On Derrida's Edging of Heidegger." *Yale French Studies*. 67.1 (1984): 3-22.

---. "Structuralism: The Aftermath." *SubStance*. 3.7 (1973): 9-26.

Dooley, Mark. "Private Irony vs. Social Hope: Derrida, Rorty and the Political." *Journal for Cultural Research*. 3.3 (1999): 263-90.

Dostal, Robert J. "Gadamerian Hermeneutics and Irony: Between Strauss and Derrida." *Research in Phenomenology*. 38.2 (2008): 247-69.

Dow, Miriam. "'Our House of Many Mansions': History/Rhetoric/Philosophy." *College English*. 51.8 (1989): 875-81.

Dungey, Nicholas. "(Re)Turning Derrida to Heidegger: Being-with-Others as Primordial Politics." *Polity*. 33.3 (2001): 455-77.

Dunn, Allen. "Derrida at Work and Play: Morality and the Appropriation of Deconstruction." *Boundary 2*. 14.1/2 (1985): 237-259.

Eaglestone, Robert. "Derrida and the Holocaust: A Commentary on the Philosophy of Cinders." *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*. 7.2 (2002): 27-38.

Edie, James M. "Husserl vs. Derrida." *Human Studies*. 13.2 (1990): 103-18.

Ehrmann, Jacques. "Sur le jeu et l'origine, où il est surtout question de *La dissémination* de Jacques Derrida." *SubStance*. 3.7 (1973): 113-23.

Eisenman, Peter. "Post/El Cards: A Reply to Jacques Derrida." *Assemblage*. 12 (1990): 14-7.

Escoubas, Eliane. "Derrida and the Truth of Drawing: Another Copernican Revolution?" *Research in Phenomenology*. 36.1 (2006): 201-14.

Evink, C. E. "Jacques Derrida and the Faith in Philosophy." *The Southern Journal of Philosophy*. 42.3 (2004): 313-31.

Ferguson, Frances C. "Reading Heidegger: Paul De Man and Jacques Derrida." *Boundary* 2. 4.2 (1976): 593-610.

Fischer, Luke. "Derrida and Husserl on Time." *Forum Philosophicum*. 12 (2007): 345-57.

Fish, Stanley E. "With the Compliments of the Author: Reflections on Austin and Derrida." *Critical Inquiry*. 8.4 (1982): 693-721.

Fisher, David H. "Dealing with Derrida: a response to Novitz." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. 45.3 (1987): 297-299.

Fleming, Chris, and John O'Carroll. "In Memoriam: Jacques Derrida (1930-2004)." *Anthropological Quarterly*. 78.1 (2005): 137-50.

Foshay, Raphael. "'Tarrying with the Negative': Bataille and Derrida's Reading of Negation in Hegel's Phenomenology." *The Heythrop Journal*. 43.3 (2002): 295-310.

Foshay, Toby Avard. "Denegation, Nonduality, and Language in Derrida and Dōgen." *Philosophy East and West*. 44.3 (1994): 543-558.

Free, George. "Language, Speech and Writing: Merleau-Ponty and Derrida on Saussure." *Human Studies*. 13.4 (1990): 293-301.

Fried, Michael. "Between Realisms: From Derrida to Manet." *Critical Inquiry*. 21.1 (1994): 1-36.

Fritsch, Matthias. "Antagonism and Democratic Citizenship (Schmitt, Mouffe, Derrida)." *Research in Phenomenology*. 38.2 (2008): 174-97.

---. "The Enlightenment Promise and Its Remains: Derrida and Benjamin on the Classless Society." *Human Studies*. 25.3 (2002): 289-96.

Fuchs, Elinor. "Presence and the Revenge of Writing: Re-Thinking Theatre after Derrida." *Performing Arts Journal*. 9.2/3 (1985): 163-73.

Galetti, Dino. "Finding a Systematic Base for Derrida's Work." *International Journal for Philosophy*. 15.2 (2010): 275-300.

Garver, Newton. "Derrida on Rousseau on Writing." *The Journal of Philosophy*. 74.11 (1977):

663-73.

Gaston, Sean. "Derrida and the History - of Literature." *Textual Practice*. 21.2 (2007): 313-34.

---. "Derrida and the Ruins of Disinterest." *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*. 7.3 (2002): 105-18.

Gendron, Sarah. "'A Cogito for the Dissolved Self': Writing, Presence, and the Subject in the Work of Samuel Beckett, Jacques Derrida, and Gilles Deleuze." *Journal of Modern Literature*. 28.1 (2004): 47-64.

Girard, René. "Lévi-Strauss, Frye, Derrida and Shakespearean Criticism." *Diacritics*. 3.3 (1973): 34-8.

Grau, Marion. "Erasing Economy: Derrida and the Construction of Divine Economies." *Crosscurrents*. 52.3 (2002): 360-70.

Grosz, Elizabeth. "Ontology and Equivocation: Derrida's Politics of Sexual Difference." *Diacritics*. 25.2 (1995): 115-24.

Haddad, Samir. "Reading Derrida Reading Derrida: Deconstruction as Self-Inheritance." *International Journal of Philosophical Studies*. 14.4 (2006): 505-20.

Hagglund, Martin. "The Necessity of Dscrimination: Disjoining Derrida and Lévinas." *Diacritics*. 34.1 (2006): 40-71.

Hammerschlag, Sarah. "Another, Other Abraham: Derrida's Figuring of Lévinas's Judaism." *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*. 26.4 (2008): 74-96.

---. "On Monstrous Shoulders: Literature, Fraud, and Faith in Derrida." *Research in Phenomenology*. 43 (2013): 92-9.

Hansen, Miriam. "Mass Culture as Hieroglyphic Writing: Adorno, Derrida, Kracauer." *New German Critique*. 56 (1992): 43-73.

Harrison, Bernard. "'White Mythology' Revisited: Derrida and His Critics on Reason and Rhetoric." *Critical Inquiry*. 25.3 (1999): 505-34.

Hart, Kevin. "Without Derrida." *European Legacy*. 12.4 (2007): 419-29.

Hart, Sally. "On Jacques Derrida: The Politics of Mourning." *Rethinking History*. 11.2 (2007): 169-85.

Harvey, Robert. "Genet's Open Enemies: Sartre and Derrida." *Yale French Studies*. 91 (1997): 103-16.

Hiddleston, Jane. "Dialectic or Dissemination? Anti-colonial Critique in Sartre and Derrida." *Sartre Studies International*. 12.1 (2006): 33-49.

Hirata, Hosea. "Pure Poetry and Différance: Negativity in Nishiwaki and Derrida." *The*

Journal of the Association of Teachers of Japanese. 26.1 (1992): 5-24.

Hodge, Joanna. "Derrida's Transcendental Contraband: Impossible Acts." *Textual Practice*. 21.2 (2007): 295-312.

Holdheim, W. Wolfgang. "Jacques Derrida's Apologia." *Critical Inquiry*. 15.4 (1989): 784-96.

Holland, Nancy J. "The Death of the Other/Father: A Feminist Reading of Derrick's Hauntology." *Hypatia*. 16.1 (2001): 64-71.

Honig, Bonnie. "Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic." *The American Political Science Review*. 81.5 (1991): 97-113.

Howells, Christina. "Mortal Subjects: Passions of the Soul in Sartre, Derrida and Nancy." *Paragraph*. 32.2 (2009): 154-67.

Hoy, David Couzens. "Forgetting the Text: Derrida''s Critique of Heidegger." *Boundary* 2. 8.1 (1979): 223-36.

Hubert, Renée Riese. "Derrida, Dupin, Adami: 'Il faut être plusieurs pour écrire.'" *Yale French Studies*. 84 (1994): 242-64.

Hurst, Andrea. "Derrida's Quasi-transcendental Thinking." *South African Journal of Philosophy*. 23.3 (2004): 244-66.

Jackson, Ken. "'One Wish' or the Possibility of the Impossible: Derrida, the Gift, and God in Timon of Athens." *Shakespeare Quarterly*. 52.1 (2001): 34-66.

James, Carol P. "Reading Art through Duchamp's 'Glass' and Derrida's 'Glas.'" *Substance*. 10.2 (1981): 105-28.

Jay, Gregory S. "Values and Deconstructions: Derrida, Saussure, Marx." *Cultural Critique*. 8 (1987): 153-96.

Johnson, Barbara. "The Frame of Reference: Poe, Lacan, Derrida." *Yale French Studies*. 55/56 (1977): 457-505.

Johnson, Patricia Altenbernd. Rev. of *Margins of Religion: Between Kierkegaard and Derrida*. *International Journal for Philosophy of Religion*. 67.1 (2010): 55-60.

Joy, Morny. "Derrida and Ricoeur: A Case of Mistaken Identity (and Difference)." *The Journal of Religion*. 68.4 (1988): 508-526.

Kearney, Richard. "Returning to God after God: Lévinas, Derrida, Ricoeur." *Research in Phenomenology*. 39.2 (2009): 167-83.

Kellogg, Catherine. "The Messianic without Marxism: Derrida's Marx and the Question of Justice." *Journal for Cultural Research*. 2.1 (1998): 51-69.

Kelly, Sean K. "Derrida's Cities of Refuge: Toward a Non-utopian Utopia." *Contemporary*

Justice Review. 7.4 (2004): 421-39.

Klein, Richard. "Prolegomenon to Derrida." *Diacritics*. 2.4 (1972): 29-34.

Krell, David Farrell. "All You Can't Eat: Derrida's Course, 'Rhetorique Du Cannibalisme' (1990-1991)." *Research in Phenomenology*. 36.1 (2006): 130-180.

Kronick, Joseph G. "Philosophy as Autobiography: The Confessions of Jacques Derrida." *MLN*. 115.5 (2000): 997-1018.

LaFargue, Michael. "Are Texts Determinate? Derrida, Barth, and the Role of the Biblical Scholar." *Harvard Theological Review*. 81.03 (1988): 341-57.

Lambert, Gregg. "De-Facing Derrida." *SubStance*. 34.1 (2005): 53-59.

Landau, Iddo. "What's Old in Derrida?" *Philosophy*. 69 (1994): 279-90.

Lawlor, Leonard. "Waiting and Lateness: The Context, Implications, and Basic Argumentation of Derrida's Awaiting (at) the Arrival (*S'attendre a l'arrivée*) in Aporias." *Research in Phenomenology*. 38.3 (2008): 392-403.

Lawrence, Robert. "Impatience: On Derrida, Milbank and the Decision." *Political Theology*. 12.1 (2010): 24-47.

Leavey, John. "Derrida and Dante: Differance and the Eagle in the Sphere of Jupiter." *MLN*. 91.1 (1976): 60-8.

Leonard, Miriam. "Oedipus in the Accusative: Derrida and Lévinas." *Comparative Literature Studies*. 43.3 (2006): 224-51.

Lewis, Thomas E. "Reference and Dissemination: Althusser after Derrida." *Diacritics*. 15.4 (1985): 37-56.

Lippit, Akira Mizuta. "Magnetic Animal: Derrida, Wildlife, Animetaphor." *MLN*. 113.5 (1998): 1111-25.

Loesberg, Jonathan. "Bourdieu's Derrida's Kant: The Aesthetics of Refusing Aesthetics." *Modern Language Quarterly*. 58.4 (1997): 417-36.

Loselle, Andrea. "Freud/Derrida as Fort/Da and the Repetitive Eponym." *MLN*. 97.5 (1982): 1180-85.

Lotz, Christian. "The Events of Morality and Forgiveness: From Kant to Derrida." *Research in Phenomenology*. 36.1 (2006): 255-73.

MacCannell, Juliet Flower. "The Temporality of Textuality: Bakhtin and Derrida." *MLN*. 100.5 (1985): 968-88.

Mason, Mark. "Exploring 'the impossible': Jacques Derrida, John Caputo and the Philosophy of History." *Rethinking History*. 10.4 (2006): 501-22.

---. "Historiospectography? Sande Cohen on Derrida's Specters of Marx." *Rethinking History*. 12.4 (2008): 483-514.

McCormick, John P. "Derrida on Law; or, Poststructuralism Gets Serious." *Political Theory*. 29.3 (2001): 395-423.

McCurry, Jeffrey. "Towards a Poetics of Theological Creativity: Rowan Williams Reads Augustine's De Doctrina After Derrida." *Modern Theology*. 23.3 (2007): 415-33.

Mehlman, Jeffrey. "Derrida: Notes Toward a Memoir." *SubStance*. 34.1 (2005): 25-31.

Meljac, Eric. "Derrida's Pharmacy: A Note on Derrida and *Phaedrus*." *The Explicator*. 68.2 (2010): 136-9.

Michaud, Ginette. "Literature in Secret: Crossing Derrida and Blanchot." *Angelaki: Journal of Theoretical Humanities*. 7.2 (2002): 69-90.

Milburn, Colin. "Monsters in Eden: Darwin and Derrida." *MLN*. 118.3 (2003): 603-21.

Miller, Daniel. "A Theo-Politics of the (Im)proper: Jacques Derrida vis-a-vis Graham Ward." *Political Theology*. 12.1 (2010): 87-117.

Miller, J. Hillis. "Derrida, Benjamin, the Internet, and the New International." *Parallax*. 7.3 (2001): 6-11.

---. "Derrida's Topographies." *South Atlantic Review*. 59.1 (1994): 1-25.

---. "'Don't count me in': Derrida's Refraining." *Textual Practice*. 21.2 (2007): 279-94.

Miller, Paul Allen. "The Classical Roots of Poststructuralism: Lacan, Derrida, and Foucault." *International Journal of the Classical Tradition*. 5.2 (1998): 204-25.

Mills, Catherine. "Playing with Law: Agamben and Derrida on Postjuridical Justice." *South Atlantic Quarterly*. 107.1 (2008): 15-36.

Min, Anselm K. "Naming the Unnameable God: Lévinas, Derrida, and Marion." *International Journal for Philosophy of Religion*. 60.1-3 (2006): 99-116.

Minister, Stephen. "Derrida's Inhospitable Desert of the Messianic: Religion within the Limits of Justice Alone." *The Heythrop Journal*. 48.2 (2007): 227-42.

Mistrey, Deepak. "Cited: Derrida on Anthropological Prejudice in Austin and Husserl." *South African Journal of Philosophy*. 25.1 (2006): 1-26.

Morgan, Diane. "Amical Treachery: Kant, Hamann, Derrida and the Politics of Friendship." *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*. 3.3 (1998): 143-150.

Morris, Michael. "Metaphor and Philosophy: An Encounter with Derrida." *Philosophy*. 75.2 (2000): 225-44.

Muir, James R. "Derrida and Post-Modern Political Philosophy." *European Legacy*. 13.4

(2008): 425-43.

Naas, Michael. "'Alors, qui êtes-vous?': Jacques Derrida and the Question of Hospitality." *SubStance*. 34.1 (2005): 6-17.

---. "In and Out of Touch: Derrida's *Le toucher*." *Research in Phenomenology*. 31 (2001): 258-65.

---. "Miracle and Machine: The Two Sources of Religion and Science in Derrida's 'Faith and Knowledge.'" *Research in Phenomenology*. 39.2 (2009): 184-203.

---. "'One Nation...Indivisible': Jacques Derrida on the Autoimmunity of Democracy and the Sovereignty of God." *Research in Phenomenology*. 36.1 (2006): 15-44.

Nealon, Jeffrey T. "Exteriority and Appropriation: Foucault, Derrida, and the Discipline of Literary Criticism." *Cultural Critique*. 21 (1992): 97-119.

Norris, Christopher. Rev. of *Deconstruction against Itself: Derrida and Nietzsche*. *Diacritics*. 16.4 (1986): 59-69.

---. "Deconstruction and Epistemology: Bachelard, Derrida, de Man." *Paragraph*. 21.1 (1998): 69-100.

---. "Structure and Genesis in Scientific Theory: Husserl, Bachelard, Derrida." *British Journal for the History of Philosophy*. 8.1 (2000): 107-39.

Novitz, David. "Metaphor, Derrida, and Davidson." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. 44.2 (1985): 101-114.

O'Connor, Patrick. "Derrida's Worldly Responsibility: The Opening between 'Faith' and the 'Sacred.'" *The Southern Journal of Philosophy*. 45.2 (2007): 303-34.

Oliver, Kelly. "Sexual Difference, Animal Difference: Derrida and Difference 'Worthy of Its Name.'" *Hypatia*. 24.2 (2009): 54-76.

Olkowski, Dorothea E. "Eluding Derrida: Artaud and the Imperceptibility of Life for Thought." *Angelaki: Journal of Theoretical Humanities*. 5.2 (2000): 191-99.

Parker, Andrew. "Taking Sides (on History): Derrida Re-Marx." *Diacritics*. 11.3 (1981): 57-73.

Patton, Paul. "Concept and politics in Derrida and Deleuze." *Critical Horizons*. 4.2 (2003): 157-76.

Pavel, Thomas G. "Sujet, idéalité, langage: réflexions sur les premiers écrits de Derrida." *MLN*. 102.4 (1987): 782-98.

Payne, Michael. "Canon: New Testament to Derrida." *College Literature*. 18.2 (1991): 5-21.

Peters, Michael A. "Derrida, Pedagogy and the Calculation of the Subject." *Educational Philosophy and Theory*. 35.3 (2003): 313-32.

---. "The Promise of Politics and Pedagogy in Derrida." *The Review of Education, Pedagogy,*

and Cultural Studies. 28.2 (2006): 123-39.

---. "Response to Claudia Ruitenberg's Review of Derrida, Deconstruction and the Politics of Pedagogy." *Studies in Philosophy and Education*. 29.1 (2010): 85-7.

Phillips, John W. P. "Loving Love or Ethics as Natural Philosophy in Jacques Derrida's *Politiques de l'amitié*." *Angelaki: Journal of Theoretical Humanities*. 12.3 (2007): 155-70.

---. "Physics and Formal Adventure: From Aristotle to Heidegger with Derrida and Hegel." *Parallax*. 15.2 (2009): 4-14.

Plotnitsky, Arkady. "Différantial Atopologies, Mathematical and Ethico-Political: Light, Space, and Alterity in Derrida." *European Legacy*. 12.4 (2007): 443-55.

Podro, Michael. "Derrida on Kant and Heidegger." *Art History*. 11.3 (1988): 433-9.

Porter, James I. "Saussure and Derrida on the Figure of the Voice." *MLN*. 101.4 (1986): 871-94.

Postone, Moishe. "Deconstruction as Social Critique: Derrida on Marx and the New World Order." *History and Theory*. 37.3 (1998): 370-87.

Prendergast, Christopher. "Derrida's Hamlet." *SubStance*. 34.1 (2005): 44-7.

Pressler, Charles A. "Redoubled: The Bridging of Derrida and Heidegger." *Human Studies*. 7.1 (1984): 325-42.

Rapaport, Herman. "Deconstruction's Other: Trinh T. Minh-ha and Jacques Derrida." *Diacritics*. 25.2 (1995): 98-113.

Redfield, Marc. "Derrida, Europe, Today." *South Atlantic Quarterly*. 106.2 (2007): 373-92.

Reynolds, Jack. "Habituality and Undecidability: A Comparison of Merleau-Ponty and Derrida on the Decision." *International Journal of Philosophical Studies*. 10.4 (2002): 449-66.

Riddel, Joseph N. "From Heidegger to Derrida to Chance: Doubling and (Poetic) Language." *Boundary* 2. 4.2 (1976): 571-92.

Rinon, Yoav. "The Rhetoric of Jacques Derrida I: Plato's Pharmacy." *The Review of Metaphysics*. 46.2 (1992): 369-86.

---. "The Rhetoric of Jacques Derrida II: *Phaedrus*." *The Review of Metaphysics*. 46.3 (1993): 537-58.

Robbins, Jill. "Circumcising Confession: Derrida, Autobiography, Judaism." *Diacritics*. 25.4 (1995): 20-38.

Robson, Mark. "'A literary animal': Rancière, Derrida, and the Literature of Democracy." *Parallax*. 15.3 (2009): 88-101.

Rorty, Richard. "Derrida on Language, Being, and Abnormal Philosophy." *The Journal of Philosophy*. 74.11 (1977): 673-81.

---. "Is Derrida a 'Quasi'-Transcendental Philosopher?" *Contemporary Literature*. 36.1 (1995): 173-200.

---. "Philosophy as a Kind of Wwriting: An Essay on Derrida." *New Literary History*. 10.1 (1978): 141-60.

Rose, Gillian. "Of Derrida's Spirit." *New Literary History*. 24.2 (1993): 447-65.

Ross, Alison. "Historical Undecidability: The Kantian Background to Derrida's Politics." *International Journal of Philosophical Studies*. 12.4 (2004): 375-93.

Roubach, Michael. "Derrida and Cavaillès: Mathematics and the Limits of Phenomenology." *International Journal of Philosophical Studies*. 18.2 (2010): 243-254.

Rubenstein, Mary-Jane. "Dionysius, Derrida, and the Critique of 'Ontotheology.'" *Modern Theology*. 24.4 (2008): 725-41.

Russon, John. "The Self as Resolution: Heidegger, Derrida and the Intimacy of the Question of the Meaning of Being." *Research in Phenomenology*. 38.1 (2008): 90-110.

Ryu, Honglim. "Ethics of Ambiguity and Irony: Jacques Derrida and Richard Rorty." *Human Studies*. 24.1-2 (2001): 5-28.

Sallis, John. "Heidegger/Derrida--Presence." *The Journal of Philosophy*. 81.10 (1984): 594-601.

Sands, Danielle. "Thinking through Différance: Derrida, Žižek and Religious Engagement." *Textual Practice*. 22.3 (2008): 529-46.

Scarpetta, G., J. L. Houdebine, and Jacques Derrida. "Interview: Jacques Derrida." *Diacritics*. 2.4 (1972): 35-43.

Schildgen, Brenda Deen. "Augustine's Answer to Jacques Derrida in the *De Doctrina Christiana*." *New Literary History*. 25.2 (1994): 383-97.

Schwab, Martin. "The Fate of Phenomenology in Deconstruction: Derrida and Husserl." *Inquiry*. 49.4 (2006): 353-79.

Schweiker, William. "Beyond Imitation: Mimetic Praxis in Gadamer, Ricoeur, and Derrida." *The Journal of Religion*. 68.1 (1988): 21-38.

Secomb, Linnell. "Amorous Politics: Between Derrida and Nancy." *Social Semiotics*. 16.3 (2006): 449-60.

Shepherd, Robert J. "Perpetual Unease or Being at Ease?: Derrida, Daoism, and the 'Metaphysics of Presence.'" *Philosophy East and West*. 57.2 (2007): 227-43.

Shildrick, Margrit. "Transgressing the Law with Foucault and Derrida: Some Reflections on

Anomalous Embodiment." *Critical Quarterly*. 47.3 (2005): 30-46.

Siebers, Tobin. "Ethics in the Age of Rousseau: From Lévi-Strauss to Derrida." *MLN*. 100.4 (1985): 758-79.

Simpson, Zachary. "Friendship, the Kiss of Death, and God: H. Richard Niebuhr and Jacques Derrida on the Other." *The Heythrop Journal*. 49.1 (2008): 62-78.

Sinnerbrink, Robert. "Deconstructive Justice and the 'Critique of Violence': On Derrida and Benjamin." *Social Semiotics*. 16.3 (2006): 485-97.

Smith, James K. A. "Determined Violence: Derrida's Structural Religion." *The Journal of Religion*. 78.2 (1998): 197-212.

---. "A Principle of Incarnation in Derrida's (Theologische?) Jugendschriften: Towards a Confessional Theology." *Modern Theology*. 18.2 (2002): 217-30.

Sokoloff, William W. "Between Justice and Legality: Derrida on Decision." *Political Research Quarterly*. 58.2 (2005): 341-52.

Spivak, Gayatri Chakravorty. "Notes Toward a Tribute to Jacques Derrida." *Differences*. 16.3 (2005): 102-13.

Spolsky, Ellen. "Darwin and Derrida: Cognitive Literary Theory as a Species of Post-Structuralism." *Poetics Today*. 23.1 (2002): 43-62.

Sprinker, Michael. "Textual Politics: Foucault and Derrida." *Boundary 2*. 8.3 (1980): 75-98.

Strawser, Michael J. "Reading Heidegger after Derrida." *Topicos: Revista de Filosofía*. 4.6 (1994): 17-29.

Stähler, Tanja. "Does Hegel Privilege Speech over Writing? A Critique of Jacques Derrida." *International Journal of Philosophical Studies*. 11.2 (2003): 191-204.

Staten, Henry. "Rorty's circumvention of Derrida." *Critical Inquiry*. 12.2 (1986): 453-61.

Steedman, Carolyn. "Something She Called a Fever: Michelet, Derrida, and Dust." *The American Historical Review*. 106.4 (2001): 1159-80.

Stuart, Colin Christopher, and John Scoggan. "The Orientation of the Parasols: Saussure, Derrida, and Spicer." *Boundary 2*. 6.1 (1977): 191-258.

Sudan, Meghant. "On Derrida: The Impossible Possibility of Speaking on Death." *Social Scientist*. 32.11/12 (2004): 98-102.

Tata, Michael Angelo. "Giving, Going, Gone: Variations on Derrida's Death of the Gift." *Parallax*. 16.1 (2010): 47-55.

Terada, Rei. "Imaginary Seductions: Derrida and Emotion Theory." *Comparative Literature*. 51.3 (1999): 193-216.

---. "Scruples, or, Faith in Derrida." *South Atlantic Quarterly*. 106.2 (2007): 237-64.

Thomas, Jennifer. "The Question of Derrida's Women." *Human Studies*. 16.1 (1993): 163-76.

Thomson, Alex. "Derrida's 'Indecent Objection.'" *Journal for Cultural Research*. 10.4 (2006): 295-308.

Todd, Jane Marie. "Autobiography and the Case of the Signature: Reading Derrida's *Glas*." *Comparative Literature*. 38.1 (1986): 1-19.

Toth, Josh. "A Différance of Nothing: Sartre, Derrida and the Problem of Negative Theology." *Sartre Studies International*. 13.1 (2007): 16-34.

Townshend, Jules. "Derrida's Deconstruction of Marx (ism)." *Contemporary Politics*. 10.2 (2004): 127-43.

Trahair, Lisa. "The comedy of philosophy: Bataille, Hegel and Derrida." *Angelaki: Journal of Theoretical Humanities*. 6.3 (2001): 155-69.

Tratner, Michael. "Derrida's Debt to Milton Friedman." *New Literary History*. 34.4 (2003): 791-806.

Trembath, Paul. "The Rhetoric of Philosophical 'Writing': Emphatic Metaphors in Derrida and Rorty." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. 47.2 (1989): 169-73.

Trifonas, Peter. "Derrida and Rousseau: Deconstructing the Ethics of a Pedagogy of the Supplement." *The Review of Education/Pedagogy/Cultural Studies*. 22.3 (2000): 243-65.

Twomey, Jay. "Reading Derrida's New Testament: A Critical Appraisal." *Biblical Interpretation: A Journal of Contemporary Approaches*. 13.4 (2005): 374-403.

Ungar, Steven. "Forwarding Addresses: Discourse as Strategy in Barthes and Derrida." *The Bulletin of the Midwest Modern Language Association*. 15.1 (1982): 7-17.

Ungureanu, Camil. "Derrida on Free Decision: Between Habermas' Discursivism and Schmitt's Decisionism." *Journal of Political Philosophy*. 16.3 (2008): 293-325.

Valverde, Mariana. "Derrida's Justice and Foucault's Freedom: Ethics, History, and Social Movements." *Law & Social Inquiry*. 24.3 (1999): 655-76.

Van Tongeren, Paul J. M. "Politics, Friendship and Solitude in Nietzsche (Confronting Derrida's Reading of Nietzsche in *Politics of Friendship*)." *South African Journal of Philosophy*.19.3 (2000): 209-21.

Velguth, Madeleine. "Le Texte comme prétexte: Jacques Derrida lit *Les confessions* de Rousseau." *The French Review*. 58.6 (1985): 811-19.

Wang, Xiaoying. "Derrida, Husserl, and the Structural Affinity between the 'Text' and the Market." *New Literary History*. 26.2 (1995): 261-82.

Watkin, William. "Friendly Little Communities: Derrida's Politics of Death." Strategies: *Journal of Theory, Culture & Politics*. 15.2 (2002): 219-37.

Weber, Elisabeth. "Deconstruction is justice." *SubStance*. 34.1 (2005): 38-43.

West, William N. "Nothing as Given: Economies of the Gift in Derrida and Shakespeare." *Comparative Literature*. 48.1 (1996): 1-18.

Wheeler, Samuel C., III. "Derrida's Differance and Plato's Different." *Philosophical and Phenomenological Research*. 59.4 (1999): 999-1013.

Wiener, Jon. "The Responsibilities of Friendship: Jacques Derrida on Paul de Man's Collaboration." *Critical Inquiry*. 15.4 (1989): 797-803.

Wigley, Mark. "Postmortem Architecture: The Taste of Derrida." *Perspecta*. 23 (1987): 156-72.

Wilke, Sabine. "Adorno and Derrida as Readers of Husserl: Some Reflections on the Historical Context of Modernism and Postmodernism." *Boundary 2*. 16.2/3 (1989): 77-90.

Wills, David. "Post/Card/Match/Book/'Envois'/Derrida." *SubStance*. 13.2 (1984): 19-38.

Winfree, Jason. "Concealing Difference: Derrida and Heidegger's Thinking of Becoming." *Research in Phenomenology*. 29 (1999): 161-81.

Winter, Christine. "Knowledge and the Curriculum: Derrida, Deconstruction and 'Sustainable development.'" *London Review of Education*. 5.1 (2007): 69-82.

Wise, Christopher. "Deconstruction and Zionism: Jacques Derrida's *Specters of Marx*." *Diacritics*. 31.1 (2003): 56-72.

Wolosky, Shira. "An 'Other' Negative Theology: On Derrida's 'How to Avoid Speaking: Denials.'" *Poetics Today*. 19.2 (1998): 261-80.

Wortham, Simon Morgan. "'The Fidelity of a Guardian': the 'double keeping'of Jacques Derrida." *Parallax*. 12.3 (2006): 85-98.

Wright, Edmond. "Derrida, Searle, Contexts, Games, Riddles." *New Literary History*. 13.3 (1982): 463-77.

---. "The Figure of Jerusalem: Jacques Derrida and Specters of Marx." *Christianity and Literature*. 54.1 (2004): 73-94.

Yaeger, Patricia S. "Coleridge, Derrida, and the Anguish of Writing." *SubStance*. 12.2 (1983): 89-102.

Zaborowski, Holger. "On Freedom and Responsibility: Remarks on Sartre, Lévinas and Derrida." *The Heythrop Journal*. 41.1 (2000): 47-65.

Zaner, Richard M. "Discussion of Jacques Derrida, 'The Ends of Man.'" *Philosophy and*

Phenomenological Research. 32.3 (1972): 384-89.

Zhang, Longxi. "The 'Tao' and the 'Logos': Notes on Derrida's Critique of Logocentrism." *Critical Inquiry*. 11.3 (1985): 385-98.

Zongqi, Cai. "Derrida and Seng-Zhao: Linguistic and Philosophical Deconstructions." *Philosophy East and West*. 43.3 (1993): 389-404.