

“割礼”与德里达的犹太性 ——兼论德里达解构思想中的伦理之维^{*}

陈影 冯洋^{**}

【摘要】德里达通过一种远离犹太传统的方式进入犹太传统,始终借助悖论式语言游离于犹太身份内外之间。他以割礼为切入点去思考犹太性,凸显解构思想中的伦理维度。割礼作为一种解构的象征,在彰显出厚重的弥赛亚色彩的同时,蕴含了依托犹太传统所生发的文本阐释属性和伦理指向。如果说列维纳斯以一种伦理的方式接近犹太传统,那么,德里达解构视域中的伦理或伦理版本的解构,是在阅读、阐释、思考过程中希冀与他者相遇的可能性。解构如同割礼,看似带来了切割、伤害与瓦解,但实则是对未来的允诺,旨在打开思想辖域,向未来开放。

【关键词】德里达;犹太性;割礼;解构;伦理

德里达(Jacques Derrida)对自己的犹太身份似乎始终保持一种谨慎的态度。在诸多采访中,他对自己的犹太身份或避而不答或不置可否。在2002年的一次国际会议上,德里达表示自己面对犹太性问题时,时常感到“焦虑”甚至“恐惧”。^①在很大程度上,这种情绪根源于德里达幼年时期的成长环境。虽然法属

^{*} 本文为中国人民大学科学研究基金(中央高校基本科研业务费专项资金资助)项目(21XNA028)成果。

^{**} 陈影,中国人民大学外国语学院副教授;冯洋,外交学院英语系讲师。

^① 参见 Jacques Derrida et al., “Epoché and Faith: An Interview with Jacques Derrida,” in *Derrida and Religion: Other Testaments*, eds. Y. Sheerwood and K. Hart (New York: Routledge, 2005), 29。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

阿尔及利亚犹太人并未遭遇欧洲犹太人的厄运,但在二战期间,阿尔及利亚反犹太主义盛行一时,犹太人一度丧失了法国的公民资格,犹太师生也被逐出学校。这一经历不但“摧毁了”德里达对任何固有身份的归属感和信心,同时,逐渐形成了他对反犹太主义思想症候的辨认与预判,这种辨认与预判的能力在德里达看来是他“解构”的来源。^①

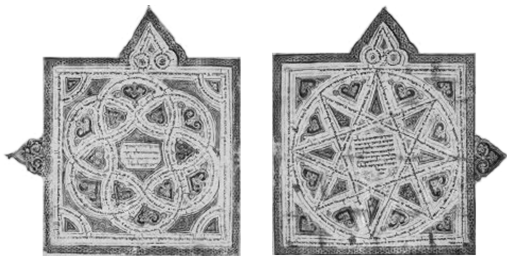
可以看出,德里达其实并没有忽视自身犹太性问题的重要性,他的避而不答和不置可否恰恰是对这一问题的绝对真诚,也是德里达解构思维的最佳体现。德里达曾强调,“文化的认同就在于它与自身保持差异”,这意味着要肯定他者的存在,且对另外一种身份认同保持开放,从而形成“一种伦理的义务”,因为正是“我和自己不等同,我才能够和他者说话……这是……承担责任、做出决定的唯一途径”^②。德里达与自身的犹太认同之间若即若离或悖论性的关系彰显出他对犹太教内核的理解,因为犹太教总是与自我斗争,在这个过程中,将自身从固定僵化的认知模式中解放出来,从而形成一种指向未来的解放品格。在《为了未来之物——对话》(*For What Tomorrow: A Dialogue*)中,德里达表示,对他而言,最重要的就是“犹太性,但这一犹太性以诸多方式”在他的生活中“影响甚微”。^③犹太人与生俱来的他者身份使犹太人变为非犹太人,犹太人是失去了本质的他者。犹太教以隐秘的方式存在于德里达幼年时期的家庭生活。德里达自述小时候他的家庭“以一种极其平庸的方式严格遵守”犹太教教规,他认为自己的成长环境并不是犹太教文化,这种文化上的“空白”令他非常遗憾。但与此同时,德里达也拒绝被“纳入”到犹太集体这一同质空间,正如同12岁的德里达厌恶那所专门为被驱逐犹太师生所建立的学校,对于他而言,这一同质空间“以强制和被迫的方式,再造并认同了其自身所承受的可怕暴力”^④。面对这一复杂的犹太身份焦虑,德里达“遵循着其他的轨迹”,这个轨迹就是“某种阅读、解译和摆

^① 参见 Jacques Derrida, “Abraham, the Other,” in *Judeities: Questions for Jacques Derrida*, eds. Bettina Bergo, Joseph Cohen and Raphael Zagury-Orly, trans. Bettina Bergo and Michael B. Smith (New York: Fordham University Press, 2007), 15。

^② 德里达 Jacques Derrida, 《维拉诺瓦圆桌讨论——与德里达的对话》[Villanova Roundtable Discussion: A Dialogue with Derrida], 收录于《解构与思想的未来》[Deconstruction and the future of thought in Derrida], 夏可君 Xia Kejun 编校, 杜小真 Du Xiaozhen、胡继华 Hu Jihua、朱刚 Zhu Gang、陈永国 Chen Yongguo 等译(长春[Changchun]: 吉林人民出版社[Jilin People's Press], 2006), 49。

^③ 参见 Jacques Derrida and Elisabeth Roudinesco, *For What Tomorrow: A Dialogue*, trans. J. Fort (Stanford: Stanford University Press, 2004), 112。

^④ 同上, 111。



脱焦虑的方式”，“一种传递的方式”^①，他将这一复杂的犹太性问题转为对语言文字的思考。

在《他者的单语机制或本源的假体》(*Monolingualism of the Other; or, The Prosthesis of Origin*)中，德里达围绕“我只有一种语言，但这语言不是我的……我的语言是我唯一听到我说出来且同意说出来的语言，这是他者的语言”^②这一表述，表明了作为说法语的法属阿尔及利亚犹太人，德里达所使用的法语既不是自己民族的希伯来语或意第绪语，也不是阿尔及利亚当地的阿拉伯语和柏柏尔语，而他一直视为母语的法语却带有北非口音(Franco-Maghrébin)，这种语言“以一种没有出现的方式出现；通过没有出现，实现了完全的出现”^③。语言符号与身份认同紧密相连，这种身份符号的多样性带来的是“认同的混乱”^④。德里达直言自己的身份认同是“破碎的”，因为作为表面上在法属阿尔及利亚成长起来的犹太人，德里达面临着三重困境或阻隔：与阿拉伯和阿尔及利亚语言文化的隔断、与法国和欧洲语言文化的隔断、与犹太记忆的隔断。因此，德里达需要不断地在这种身份的游离状态中建构自身，但这种建构或创立是“没有模式”“没有明确收件人的”^⑤。德里达希望通过一种“不归属”使“归属”成为可能，如果没有思想范畴可以在这一悖论中运作，德里达自认无法谈及自身的犹太性问题。^⑥

面对“犹太性”这样一个似乎无法直接接触的问题，德里达聚焦犹太人外在的身份符号“割礼”，把它作为切入点进行讨论。从20世纪60年代开始直到去世，德里达在《丧钟》(*Glas*)、《明信片》(*Postcard*)、《密语》(“*Shibboleth*”)、《余烬》(*Cinders*)、《割礼忏悔》(*Circumfession*)等作品中集中讨论了割礼对犹太性的彰显与意义。德里达认为，割礼作为犹太人身份的根本性标志，并不是一个需要去记忆的事件，而是要“以非表现的方式去重新阐释、去重新激活一种记忆”，割礼意味着标记，这种标记“来自他者，并以绝对的被动性服从于他者”^⑦。在

① 德里达 Jacques Derrida,《一种疯狂守护着思想》[A Certain “Madness” Must Watch Over Thinking],何佩群 He Peiqun 译,包亚明 Bao Yaming 校(上海[Shanghai]:上海人民出版社[Shanghai People’s Publishing House],1997),11—12。

② Jacques Derrida, *Monolingualism of the Other; or, The Prosthesis of Origin*, trans. Patrick Mensah (Stanford: Stanford University Press, 1998), 25.

③ 同上,53。

④ 同上,14。

⑤ 同上,55。

⑥ Siegumfeldt, 390.

⑦ 德里达,《一种疯狂守护着思想》,25。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

《割礼忏悔》中，德里达直言：“割礼，这就是我已经谈论的所有东西。”^①在这篇脚注式的长文中，德里达明确表示要展露自己与犹太教的关系，做“最后的犹太人”^②。对德里达来说，作为事件的割礼只发生一次，但从那一次割礼开始便“镌刻着重复”^③。只发生一次的割礼不但因其圆形的外观而具有某种循环的特征，其中的“一次”(une fois)同时具有语言学意义上的多义性。因为在法语中，当我们指涉那仅发生一次的割礼时，会说“在那一次”(à la fois)，而 à la fois 也是“同时”的意思，既是“第一次”也是“最后一次”。因此，圆环形的割礼形同一枚结婚戒指，它预示着每一年结婚纪念日时的再次回归，每一次都是第一次，也是最后一次。^④

割礼体现了犹太思想中一个核心观念——契约。契约(ברית)在希伯来语中的原意为“切割”，立约双方需携带契约从切开的血祭之间经过，表明约定生效。德里达在《密语》中也提到了，割礼具有切割与形成契约从而加入某个共同体之义。^⑤对德里达而言，他是通过远离犹太传统的方式进入犹太传统。正如契约的约束力量与其“切割”所产生的隔离之间形成一种内在的张力，标记犹太人身份的割礼也是通过环形的切割形成一种聚合。割礼对德里达而言并非是将自己与犹太人社团结合在一起，而是通过切割，使自己远离具有束缚性的传统。德里达曾戏谑地称自己为“马翰犹太人”(Marrano)，即那些为了免遭宗教迫害而在表面上皈依天主教或伊斯兰教，实则秘密地信奉犹太教的犹太人。对德里达来说，马翰犹太人也是“最后的犹太人”，“他们不承认自己是犹太人的原因在于他们质疑一切，拒绝忏悔，也不愿接受启蒙”^⑥，他们以“制造真理为由，摧毁世界”^⑦；而德里达自己却“栖息于犹太教的残余中”，“期待以利亚的复活”^⑧。以利亚是犹太人期待再次降临的先知，他的复活预示着弥赛亚的来临。有意思的是，德里达曾在1987年的《〈尤利西斯〉留声机》(“*Ulysses Gramophone*”)一文中提到，“以利亚”也是他在出生第七天被给予的秘密犹太名，他这样阐释这一秘密名字的独特与巧合在于：以利亚埋怨以色列人忘记割礼，于是上帝每次举行割礼仪

① Jacques Derrida, *Circumfession*, trans. Geoffrey Bennington (Chicago: University of Chicago Press, 1993), 70.

② Jacques Derrida, *Circumfession*, 154.

③ Jacques Derrida, “Abraham, the Other,” 17.

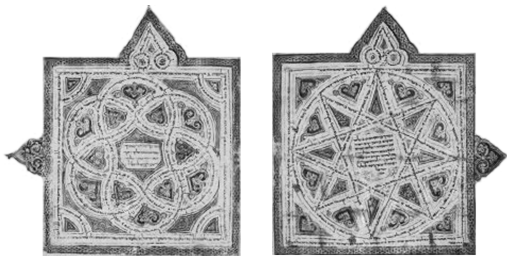
④ 参见 Jacques Derrida, “Shibboleth: For Paul Celan,” in *Sovereignities in Question: The Poetics of Paul Celan*, eds. Thomas Dutoit and Outi Pasanen (New York: Fordham University Press, 2005), 2.

⑤ 同上, 55.

⑥ 同上, 170-171.

⑦ 同上, 191.

⑧ 同上, 303.



式,以利亚必须在场监督以作惩罚。^①

德里达在言说自己犹太身份的同时,时刻不忘表明自己的末世情怀,这种末世情怀在《马克思的幽灵》(*Spectres de Marx*)中被明确为一种弥赛亚伦理:“对于所有解构理论而言仍然保持其不可化简性的东西,像解构理论之可能性本身一样具有不可解构性的东西,或许就是关于解放之诺言的某种体验;它……是一种没有弥赛亚理论的弥赛亚观念,一种正义的观念……”^②这种没有弥赛亚主义的弥赛亚性就是面向未来的一种他者的降临,在他者的身上镌刻了对正义的期待。正如犹太人对弥赛亚降临的期待本身建基于其来临的不可能性,德里达的犹太身份正是在这样一种悖论性的游离指认中得以实现。

根据犹太经典《塔那赫》(*Tanakh*)的记载,割礼作为人神契约的标记,始于犹太人的祖先亚伯拉罕(Abraham),众所周知的亚伯拉罕献子正是德里达深入思考并反复引用的典故。亚伯拉罕之子以撒(Isaac)是出生后七天行割礼的第一位犹太人,同时也是承载救赎允诺的弥赛亚祖先。他被亚伯拉罕作为祭品献给上帝,这一行动本身就是一种通过离弃达成的结合,即通过放弃允诺来实现允诺的事件。亚伯拉罕献子的典故在犹太传统中称为“אֶקֶדָה”(akedah),意为“捆绑”,捆绑意味着靠近与合一,但其前提是献出(分离、舍弃),换言之,与上帝的合一取决于个体是否愿意分割,选择了分割,便实现了结合。如果说分割呈现了某种解构的意味,那么结合无疑指向了一种伦理。前文所言的“割礼镌刻着重复”实则彰显出了对“从他者发出的呼召的回应”^③。作为原初具有仪式和宗教献祭意义的割礼,在德里达笔下展现出通过消除自身产生的归属或在场。这种具有归属感的废除(affiliatory annulment)定位了德里达的犹太性,使德里达的思想在一种恒久的韵律中摆荡,“它既撤销又回应,既提防又保护,既默然又言说,(它)呼召、拣选,然后放弃”^④。正如德里达在《亚伯拉罕,他者》(“Abraham, the Other”)这篇文章中所言,“成为犹太人”意味着一种解构的经验,意味着它的“机会、威胁、命运、震撼”^⑤。这也是德里达偏爱马翰的原因,因为这些中世纪在

^① 参见德里达 Jacques Derrida,《〈尤利西斯〉留声机——听人说乔伊斯内心的“是”》[*Ulysses Gramophone: Hear Say Yes in Joyce*],收录于《文学行动》[*Acts of Literature*],赵兴国 Zhao Xingguo 等译(北京[Beijing]:中国社会科学出版社[China Social Sciences Press],1998),225。

^② 德里达 Jacques Derrida,《马克思的幽灵——债务国家、哀悼活动和新国际》[*Spectres de Marx*],何一 He Yi 译(北京[Beijing]:中国人民大学出版社[China Renmin University Press],2000),85—86。

^③ Inge-Birgitte Siegmundfeldt, “Difficult Bond: Derrida and Jewishness,” *The Jewish Quarterly Review* 103.3 (Summer 2013): 398.

^④ 同上,399。

^⑤ Jacques Derrida, “Abraham, the Other,” 29.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

西班牙受到迫害而改信天主教或伊斯兰教的犹太人,暗中信奉犹太教,因此,他们是“没有信仰的天主教徒,没有知识的犹太教徒”。他们在信仰和知识之间,既没有信仰,也没有知识,他们离犹太—基督教的两个来源(知识和信仰)最远,也最近。^① 马翰自称犹太人,但他们实则是在实现一种自我命名,通过脱离犹太教的方式形成真正意义上的犹太性。这样就不难理解德里达所言的“每个人都是犹太人,或者没有人是犹太人。犹太人,不是任何人的名称,它是唯一的名称”^②。

二

可以说,德里达一生都在思考割礼的主题,因为在他看来,割礼是一种解构的象征。德里达晚年对自身犹太性的深入思考实则表明,他“并非具有传统意义上的犹太性……德里达并不是一位墨守成规者(conventionalist),而是一位介入者(inventionalist)或重塑者(reinventionalist),甚至是干涉者(interventionalist)”^③。德里达给予解构一种弥赛亚性,从而重塑了犹太教,换言之,这种对犹太教的重塑就是解构,这种对解构的重塑就是一种“准犹太教”。因此可以说,解构实则是一门犹太的科学。

解构思想之所以具有弥赛亚色彩,在很大程度上是因为两者都具有一种指向未来的品格,这种未来没有纲领和规划,是一种绝对的未来,它迎接的是“无法期待的全然他者”^④。在德里达看来,一个体制的生命力在于它向着自身的未来开放,而解构并非简单地质疑并摧毁一切给定的同一性,因为作为最具代表性的同一性符号,犹太—基督传统中弥赛亚概念所携带的希望与正义的维度是无法被解构所涂抹的。卡普托(John D. Caputo)认为,德里达的解构思想所具有的弥赛亚维度使解构摆脱了认知性,携带了述行性,解构从而成为信仰之事。^⑤ 换言之,解构与真理的生产有关,解构即真理的发生。当然,如前文所述,解构表征的弥赛亚思想并未保留一个具象的、可识别的弥赛亚,因为解构本身维系的是具

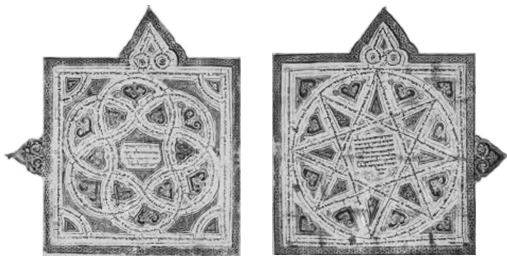
① 参见杜小真 Du Xiaozhen,《信仰和知识之间的宗教》[The Religion Between Faith and Knowledge],收录于《“理性、信仰与宗教”全国学术研讨会论文集》[Collected Papers of the National Academic Symposium on “Reason, Faith and Religion”],2006,19。

② Jacques Derrida, “Shibboleth,” 55.

③ John D. Caputo, “The Messianic: Waiting for the Future,” in *Deconstruction: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*, ed. Jonathan D. Culler (New York: Routledge, 2002), 279.

④ 同上,268。

⑤ 同上,275。



有弥赛亚属性的期待与应允。很明显,德里达解构思想中的弥赛亚指向了一种本雅明式的弥赛亚观,即我们生活在与过去灾难的契约中,期待即将来临的弥赛亚对过去施以救赎。^①解构中的一个常用词汇就是“将临”(to come, à-venir),这个词就是德里达的祈祷,是德里达对解构的高度概括。^②“将临”一词法语原文 à-venir 中的 à 强调了事物的紧迫性,也昭示了解构关键词“延异”(différance)中 a 的弥赛亚式的等待。“将临”指向的不是过去和当下,而是对未来的允诺,具有可塑性、争议性以及弥赛亚性。同时,“将临”也是在呼唤一种具有独特性、无法预测、没有既定视野限制的新型思考和解读方式,一种得以摆脱本体论约束的思考方式。

因此,解构主义的口号“文本之外并无他物”与犹太教“《托拉》(Torah)前后并无他物”高度相似的现象并不会令人诧异。在犹太教看来,《托拉》是世界存系之前便有的蓝图,它并不遵循线性的时间顺序发展,其展现的是“一幅宇宙结构的地图以及紧随其后的伦理行为”^③。圣殿被毁后,犹太人希望在《托拉》中重建圣殿,对《托拉》的解读就是重建神殿的行为。犹太传统的这种对文本的高度重视无疑体现在德里达的解构思想中。在犹太人看来,文字与事物的本质并不存在根本性的差别,但他们时刻警惕自己,不把文字作为偶像崇拜的对象。在犹太人看来,如果“抹杀文字的作用,将它与所表现的本质割裂开来,并最终推出一个具象的上帝,这才是一种偶像崇拜”^④。这也是犹太人不认同道成肉身的耶稣为弥赛亚的原因,因为进入历史论域的耶稣并非完美的中介,只有《托拉》才能作为人神连接的唯一渠道,形成一种自我与他者的相遇和对话。换言之,只有文本才能帮助人们实现接近上帝的目标,同时只有文本可以阻止人们直接接触上帝。上帝通过《托拉》这一文本来传递自己的启示,他所借助的正是自己的不在场,这种不在场并非意味着在别处,而是一种转换了的“在场、感知或解释的位置”^⑤。在《书写与差异》(*L'écriture et la différence*)中,德里达哀叹“大写之书”(《圣经》)的缺席:

① 参见 John D. Caputo, “The Messianic: Waiting for the Future,” 269.

② 同上, 268.

③ Karen Barad, “What Flashes Up: Theological-Political-Scientific Fragments,” in *Entangled Worlds: Religion, Science and New Materialisms*, eds. Catherine Keller and Mary-Jane Rubenstein (New York: Fordham University Press, 2017), 50.

④ 王涛 Wang Tao, 《“弑摩西者”: 异端重释的传承——论苏珊·汉德尔曼的犹太教书写观》[“The Slayers of Moses”: Renewal of the Heretical Reinterpretation—On Susan Handelman’s Ideas of Writing in Judaism], 于《外国文学研究》[*Foreign Literature Studies*], 2010 第 5 期[2010, Issue 5], 140.

⑤ Susan A. Handelman, *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory* (Albany: State University of New York Press, 1982), 171-173.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

(如今)存在着的永远是众书们,在那里一个不是由绝对主体构想的世界远在成为统一的意义前就破碎了……上帝以一种或多或少延异的方式把它的笔借给了我们。这种神学确定性的丧失,这种神之写作的不在场,首先指的是……犹太神书写的缺席,它没有单独哪怕是粗略地给类似“现代性”这样的东西作出界定。作为神性符号的缺席和挥之不去之纠缠,确定性的丧失控制了全部现代美学与批评。^①

可以说,《圣经》在当今社会已经丧失了其神性,取而代之的是文本。^②但在犹太传统中,文本向来是被放在至高无上的位置,上帝的踪迹只能在文本中寻觅,而书写成为一种延异的游戏,这本身恰恰反映出“犹太人作为无根流亡者的境遇”,他们生活在一个承诺不断被推延的时间中,“他们所期望的弥赛亚,也是一个处在不断到来却永远没有真正在场的幽灵”。^③当然,德里达无意在犹太教中定位自己的思想,如果德里达的思想属于犹太哲学这一说法有失偏颇,那么或许我们可以说德里达思想中的一些重要预设是经由犹太哲学的。德里达坦言自己不熟悉《塔木德》(Talmud),也不懂希伯来语,因此,犹太传统对他而言更多地意味着一种“阐释的框架”^④。犹太传统的释经过程凸显了文本内的空间意蕴,如前文所述,对《托拉》的阐释就是一种重建圣殿的行为,阐释出的新意便是创造出的崭新空间,这种经由阐释创造出“崭新的文本圣殿正是敬拜上帝的场所”^⑤。如果说文本为阅读者提供了一个场所,那么在这个场所中,阅读者与阐释的独特结构相遇,这样阅读和阐释的场所就变成了一个伦理的场所,这便是犹太传统释经中的伦理指向。

三

德里达解构思想中的伦理维度需要借由列维纳斯(Emmanuel Levinas)加以理解,解构的过程就是伦理语境化的过程。德里达曾经用海浪比喻列维纳斯的写作:看似每次撞击沙滩的海浪都是一样的,但每一次的重复都是一种深化,

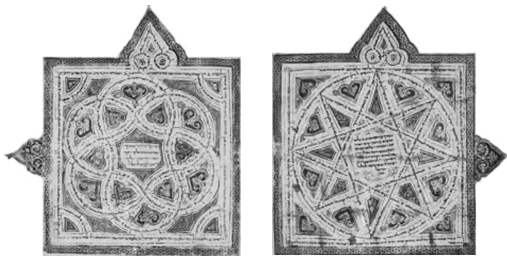
① 德里达 Jacques Derrida,《书写与差异》[L'écriture et la différence],张宁 Zhang Ning 译(北京 [Beijing]:生活·读书·新知三联书店[SDX Joint Publishing Press],2001),15—16。

② 参见 Susan A. Handelman, *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, viii。

③ 王涛,《“弑摩西者”:异端重释的传承——论苏珊·汉德尔曼的犹太教书写观》,143。

④ Elliot R. Wolfson, “Assaulting the Border: Kabbalistic Traces in the Margins of Derrida,” *Journal of the American Academy of Religion* 70.3 (September 2002): 10。

⑤ 同上,25。



其中凝聚着愈加强大的力量。列维纳斯也曾表示,自己是在使用各种不同的方式来回答同一个问题。这个问题便是用他者的在场质疑主体的自发性。这种自发的主体蕴含着大写的同一性,而他者性质疑这种无所不在、无所不能的同一性,伦理正是这样一种批判的立场,在伦理中,他者性不会被简化为同一性,不会被主体所收编。他者性的场域即伦理,列维纳斯称之为“外部性”,外部性的存在即“面庞”,伦理的关系就是我与他者面庞的关系。^① 这里的“面庞”不是一种隐喻或修辞,而是“在场”和“本质”(ousia)。^② 换言之,列维纳斯将胡塞尔(Edmund Husserl)传统现象学的主体性头脚倒置,将主体性的源头视为他者,而非自身,因其构成源自他者,其自身潜在的伦理性不言而喻。列维纳斯的伦理学对西方哲学传统提出了批判,因为西方哲学的本体论试图理解存在的本质,但对列维纳斯而言,这种哲学传统如同存在的熔炉,它压制了他者性,将他者的所有形式同一化。尽管列维纳斯的伦理学常常被冠以“第一哲学”的标签,但很明显,列维纳斯所要做的是挣脱传统哲学的首要关切——本体论问题。列维纳斯曾言:“伦理这个术语永远意味着相遇的事实、自我与他者关系的事实:在相遇中,存在的割断——这并非巧合。”^③ 因此,列维纳斯意义上的伦理就是与他者的关系以及其中所面对的责任。可以说,解构的伦理性就是对他的“无限给予,对他者的整体性的‘尊重’和‘肯定’”^④。

在德里达看来,解构并非鼓吹多样性本身,而是强调异质性,只有这样才能保证“伦理承诺的可能”^⑤。当涉及自我与他者之间的关系时,德里达认为自我与他者的关系就是“没有关系的关系”,在这种关系中,他者是永远绝对超越的。^⑥ 他者面庞中的外部性是人类生存与发展的必然要素,因为外部性为思考和质疑拉开了批判性的距离,“外部性是不能被抹掉的,而是明白它,认同它”^⑦。解构作为一种对存在的思考,其表现形式是对权威的“讨论”,而这种“讨论”不能

① 参见 Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999), 5。

② 参见德里达 Jacques Derrida,《暴力与形而上学》[Violence and Metaphysics],收录于《书写与差异》[L'écriture et la différence],张宁 Zhang Ning 译(北京[Beijing]:生活·读书·新知三联书店[SDX Joint Publishing Press],2001),172。

③ Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, 17。

④ 陈晓明 Chen Xiaoming,《解构的伦理面向:德里达与列维纳斯》[Ethic in Deconstruction: Derrida and Levinas],于《河北学刊》[Hebei Academic Journal],2007 第 4 期[2007, Issue4],146。

⑤ 德里达,《维拉诺瓦圆桌讨论——与德里达的对话》,47。

⑥ 同上,49。

⑦ 德里达,《一种疯狂守护着思想》,13。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

简单化为“一种否定性的破坏”^①。解构的体验本身就是一种伦理的责任,这种解构意义上的伦理责任并非通常意义的责任,而是绝对责任,这种绝对的责任要求我们“越过伦理的责任”,因为背离伦理责任的行为恰恰表明这种伦理责任得到了认可与归属。^② 德里达借用亚伯拉罕献子的典故来说明这一问题:亚伯拉罕献子的举动表明了他为了承担绝对的责任而牺牲了伦理,同时,这里的伦理保留了所有的价值,例如亚伯拉罕对儿子以撒的爱就不容置疑。因此,绝对责任要求人们“弃绝、反驳、超越……所有的责任”,但同时“辨识、确认、重申人们所牺牲之物,即人类的伦理。总之,伦理需要以责任之名被献祭”^③。德里达运用自己独特的行文方式,将亚伯拉罕视为“最道德,同时也是最不道德的;人类中最负责任和最不负责的,(他)绝对不负责任,因为他绝对负责任,他面对同胞和自己的家人,面对伦理,是绝对的不负责任,因为他以绝对的方式回应绝对的责任,他不偏不倚,无意于回报;他不知晓原因,但仍保守秘密;(他)回应上帝并在上帝面前。他并不认可对自己同胞的债务与责任,因为他在与上帝的关系中——这种是一种没有关系的关系,因为上帝是绝对的超越者,隐匿且神秘……”^④如果我们把列维纳斯超越伦理学的伦理学放置到亚伯拉罕献子的故事中去审视,我们会发现西方传统哲学中的主客对立被自我与他者的对话所取代;一旦希腊的逻各斯传统从我们自身的一致性中脱位,“大写的同一”被消解,一种崭新的伦理关系便可以“打开超验的空间并解放形而上学”^⑤。当解构“拉扯出所有形而上学的根基”时,西方传统中的上帝便无法阻止能指链条的无限延展,从而失去“超验性所指”的作用,成为解构的对象之一。^⑥

当然,宗教对于德里达而言,其内部存在“异质性甚至颠覆性的成分”^⑦,因此与解构可以达成某种呼应。德里达直言,他对于犹太教的先知传统和《圣经》没有固定的立场,它们是开放的领域,德里达希望保有“一种持续地重新发明的方式”^⑧来阅读这些文本。德里达这种以阅读文本的方式对待犹太传统的做法

① 德里达,《一种疯狂守护着思想》,18。

② 参见 Jacques Derrida, *The Gift of Death*, trans. David Wills (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 66。

③ Jacques Derrida, *The Gift of Death*, 66-67。

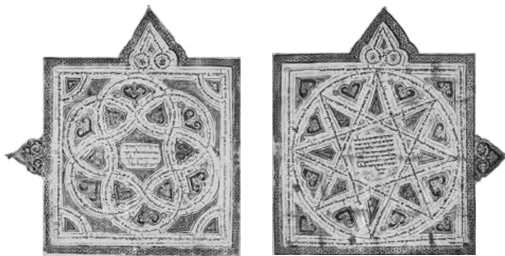
④ 同上,72。

⑤ 德里达,《暴力与形而上学》,136。

⑥ 参见 Steven Kepnes, *Interpreting Judaism in a Postmodern Age* (New York: New York University Press, 1995), 33。

⑦ 德里达,《维拉诺瓦圆桌讨论——与德里达的对话》,55。

⑧ 同上。



得益于列维纳斯“弥赛亚式的末世”(eschatologie messianique)伦理思想。^① 列维纳斯没有在犹太神秘主义、宗教,甚至道德的层面展开自己的伦理诉求,而是“在既保持了距离又中断了一切整体性的某种凝视和言语中与他者面对面”,从而开启一种伦理关系,这种伦理关系就是“宗教关系”。这种宗教关系并不是某种宗教,而是“宗教本身,即宗教的那种宗教性”^②。这样看,如果列维纳斯以一种伦理的方式接近犹太传统,那么文本就是读者与上帝相遇的中介,阐释和阅读便成了一种对上帝的服从和敬拜,也就是说,阅读成了主体与文本、主体与语言,甚至是主体与大写的他者之间的问题。^③ 对于犹太人而言,研读《圣经》就是在每处新义与上帝的启示相遇,如果阅读不曾停止,那么上帝的启示就不会停止,犹太人就会不断在启示中经验这个世界。德里达在《暴力与形而上学》(“Violence and Metaphysics”)一文中指出,列维纳斯的代表作《整体与无限》(*Totalité et infini*)要告诉我们的就是“语言应当向他者提供世界”^④。解构视域中的伦理或伦理版本的解构,是在阅读、阐释、思考过程中与他者的一种相遇,这种相遇就是与他者的交谈、向未来的开放。德里达认为,每一种言说行为的本质都是许诺(promise),而许诺本身具有悖论意蕴:一方面,许诺人和被许诺者要知道所许诺的内容,并且该许诺要真实地反映许诺者的意图。另一方面,许诺人实际上并无法确定其自身的意图或潜意识中的意图,且相同的许诺在不同语境中的意义也会发生改变。如果许诺者执意证明其许诺意图有保证且语境固定不变,那么这个许诺成了一个具有肯定性的预测,一个被算计、被程序化、可以被预先知道的数据,这一许诺也不复为一个许诺。因此,许诺必须是向未来开放的,必须是非饱和状态的,必须是非决断的,必须具有多种可能性,必须具有一个溢出的、不同的未来。许诺的内容则要一直保持为一个秘密,一个沉默、异质、隐秘的秘密。它总是呈现为“将临”,并以被继承的方式延续自身。这个许诺是没有被保证的允诺,它甚至没有被命名,没有视野(horizon)限制,没有算计,没有实现条件。人们并不知道这个许诺是否会变成一个威胁,也并不知道对这一永远将临的承诺的等待是否会成为一个海市蜃楼的幻想。如果要许诺,则必须要解构被许诺事物的现有价值,让它无法在场,让它永远置身于不确定的、秘密的、永远在未来的状态中。“这种许诺的普遍性,这种对未来的期待的普遍性,还有这种期待与正义之间的关系,就是我(指德里达)所说的弥赛亚性。……‘弥赛亚

① 参见德里达,《暴力与形而上学》,155

② 同上,162。

③ 参见 Elliot R. Wolfson, “Assaulting the Border: Kabbalistic Traces in the Margins of Derrida,” 33。

④ 德里达,《暴力与形而上学》,263。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

性’作为一种经验结构普遍存在,启示或者说犹太教和基督教的历史都建立在这个没有基础的基础之上。”^①可以说,弥赛亚性并不是源自犹太教或基督教的传统,它不属于任何一种文化,弥赛亚的结构赋予我们的就是“此时此地就要承担的责任。‘弥赛亚’不是一种将来的存在,而是迫在眉睫的存在”^②。

德里达思想中的解构伦理在理清人们对解构的模式化认知与误区的同时,关注和拯救其中的弥赛亚性(精神)。这种没有救世主弥赛亚的弥赛亚性是一种在哀悼与记忆中的许诺与期待,其本质是一种解构。解构并不是否定与破坏的代名词,德里达的逻辑是将否定性与肯定性并置,通过语言自身的肯定形式,使其意义指向对自身的否定,这种做法并不是消除二元对立,而是悬置二元对立,这种悬置带来的不是混乱,而是聚焦“肯定与否定之间的边界”^③。解构本身便携带一种伦理的责任,它让我们在去除传统伦理学的决定性特征的同时,保留伦理的形而上学维度,实现一种“涂抹之下的伦理”,即没有实现涂抹的涂抹,使得本初之义永远萦绕在一种崭新的意义和语境中。^④ 解构中的伦理维度正如本文所探讨的割礼,表面上看似带来了切割、伤害与瓦解,但实则是对未来的允诺,旨在打开思想辖域,向未来开放。主体携带这一契约符号并背负起了与其身份认同关联在一起的责任,而割礼本身所兼具的归属与排斥内涵,恰恰体现出犹太人身上所具有的“密语的双刃”^⑤。

参考文献

(一)中文参考文献

1. 陈晓明:《解构的伦理面向:德里达与列维纳斯》,于《河北学刊》,2007年第4期。
2. 德里达:《暴力与形而上学》,收录于《书写与差异》,张宁译,北京:生活·读书·新知三联书店,2001年。
3. 德里达:《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,2000年。

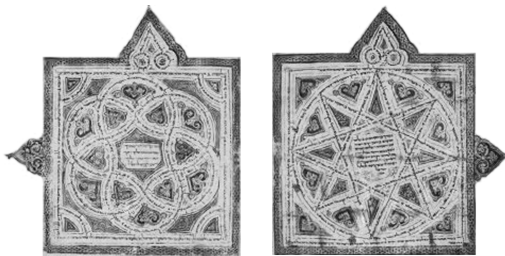
① 德里达,《维拉诺瓦圆桌讨论——与德里达的对话》,58。

② 同上,60。

③ Elliot R. Wolfson, “Assaulting the Border: Kabbalistic Traces in the Margins of Derrida,” 3.

④ 参见 Nicole Anderson, *Derrida: Ethics Under Erasure* (New York: Continuum International Publishing Group, 2012), 3。

⑤ Derrida, “Shibboleth,” 63.



4. 德里达:《维拉诺瓦圆桌讨论——与德里达的对话》,收录于《解构与思想的未来》,夏可君编校,杜小真、胡继华、朱刚、陈永国等译,长春:吉林人民出版社,2006年。

5. 德里达:《一种疯狂守护着思想》,何佩群译,包亚明校,上海:上海人民出版社,1997年。

6. 德里达:《〈尤利西斯〉留声机——听人说乔伊斯内心的“是”》,收录于《文学行动》,赵兴国译,北京:中国社会科学出版社,1998年。

7. 杜小真:《信仰和知识之间的宗教》,收录于《“理性、信仰与宗教”全国学术研讨会论文集》,2006年。

8. 伯努瓦·皮特斯:《德里达传》,魏珂玲译,北京:中国人民大学出版社,2014年。

9. 王涛:《“弑摩西者”:异端重释的传承——论苏珊·汉德尔曼的犹太教书写观》,于《外国文学研究》,2010年第5期。

(二)外文参考文献

1. Nicole Anderson, *Derrida: Ethics Under Erasure*, New York: Continuum International Publishing Group, 2012.

2. Karen Barad, “What Flashes Up: Theological-Political-Scientific Fragments,” in *Entangled Worlds: Religion, Science and New Materialisms*, eds. Catherine Keller and Mary-Jane Rubenstein, New York: Fordham University Press, 2017.

3. John D. Caputo, “The Messianic: Waiting for the future,” in *Deconstruction: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*, ed. Jonathan D. Culler, New York: Routledge, 2002.

4. Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

5. Jacques Derrida and Elisabeth Roudinesco, *For What Tomorrow: A Dialogue*, trans. J. Fort, Stanford: Stanford University Press, 2004.

6. Jacques Derrida et al., “Epoché and Faith: An Interview with Jacques Derrida,” in *Derrida and Religion: Other Testaments*, eds. Y. Sheerwood and K. Hart, New York: Routledge, 2005.

7. Jacques Derrida, “Abraham, the Other,” in *Judeities: Questions for Jacques Derrida*, eds. Bettina Bergo, Joseph Cohen and Raphael Zagury-Orly, trans. Bettina Bergo and Michael B. Smith, New York: Fordham University Press, 2007.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

8. Jacques Derrida, *Circumfession*, trans. Geoffrey Bennington, Chicago: University of Chicago Press, 1993.
9. Jacques Derrida, *Monolingualism of the Other; or, The Prosthesis of Origin*, trans. Patrick Mensah, Stanford: Stanford University Press, 1998.
10. Jacques Derrida, "Shibboleth: For Paul Celan," in *Sovereignities in Question: The Poetics of Paul Celan*, eds. Thomas Dutoit and Outi Pasanen, New York: Fordham University Press, 2005.
11. Jacques Derrida, *The Gift of Death*, trans. David Wills, Chicago: University of Chicago Press, 1996.
12. Steven Kepnes, *Interpreting Judaism in a Postmodern Age*, New York: New York University Press, 1995.
13. Susan A. Handelman, *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, Albany: State University of New York Press, 1982.
14. Inge-Birgitte Siegumfeldt, "Difficult Bond: Derrida and Jewishness," *The Jewish Quarterly Review* 103.3 (Summer 2013).
15. Elliot R. Wolfson, "Assaulting the Border: Kabbalistic Traces in the Margins of Derrida," *Journal of the American Academy of Religion* 70.3 (September 2002).