Globethics Repository



不可能者的使徒——德希達與馬西翁的上帝概念與贈禮概念

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Caputo, John D.
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-23 22:48:26
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166985

不可能者的使徒

——德希達與馬西翁的上帝概念與贈禮概念*

卡普托（John D. Caputo）著
鄧元尉 譯

馬西翁（Jean-Luc Marion）在過去二十年出版的一系列開創性著作中，提議將現象學拓展至其最高可能性的界限，達至某種不可能性的界限，達至某種「不可能者」的可能性，而正是現代性與存有神學所加諸之可能性條件將此不可能者宣告爲禁域。他提議一種關於充盈既予性（saturating *givenness*）的激進現象學，對一事件或該事件的可能性進行現象學描述，此即：有一燦爛奪目的光輝毋須存有地被給出，惠臨於吾人卻又不爲吾人所理解，使吾人因語詞而震驚迷失。解構扮演一個預備性的角色，預備要化解由形上學概念所加諸之概念束縛與條件限定並移除存有神學的障礙，這些障礙蒙蔽該事件的光輝並阻擋其既予性之盈溢。

德希達（Jacques Derrida）雖與馬西翁同樣愛慕不可能者，同爲不可能者的熱心使徒，但他對此種充盈既予性則持謹愼態度。對德希達來說，這位不可能者是從未被給

* 本文譯自John D. Caputo, "Apostles of the Impossible: On God and the Gift in Derrida and Marion," in *God, the Gift and Postmodernism*, eds. John D. Caputo and Michael J. Scanlon (Bloomington: Indiana University Press, 1999), pp.185-220。此文獲授權翻譯及刊登。——編注

予者、它永遠被耽延。解構是對不可得見且不可預期的某物之來臨的呼求，對於將臨之物的滿心期待孕育這呼聲。解構宛若是對未曾顯現之彌賽亞的深切渴望。他像是難以測度的神靈或飄忽不定的幽影，隨時可能毀於臨現與現實的粗魯支配。這是一位從未顯現卻反因此令我們更加意欲其到來的彌賽亞，而這樣的彌賽亞觀念正是解構的典範。恰是這位彌賽亞其被給出的不可能性，使彌賽亞成爲可能，也恰是這不可能性孕育我們的渴望且使未來保持開放。此不可能性並非解構的毀滅；它不是終點而是起點，因爲我們始於不可能者。因此，解構不再是既予性之燦爛光輝的現象學，而是「在黑暗中書寫」，像盲人般在黑暗中摸索。解構是關於盲目與期待性信仰的準現象學[1]，信仰正來臨中的事物，我不知道那是甚麼，那是我無法得見的事物，是全然他者（*tout autre*）。

此番意見交流的過程中，吾人間或看到兩種不同的彌賽亞形象。這兩種形象是對不可能者的兩種不同經驗，也是對不可能者的兩種不同信仰。第一種形象的彌賽亞已然道成肉身住在我們中間，他已然被贈予給我們，這是不可見之上帝的聖像，是上帝所賜予的一件不可能的贈禮。在此，信仰是一個贈禮——擁有得見他那不可見之榮光的雙眼。另一種較爲幽暗的形象是尚待來臨的彌賽亞，他從未被贈予給我們。如果他被稱爲毋須存有的存有，這並非指他超越存有或不必存有，而是指他既非存有亦非非存有，只是尚待來臨。正是他的尚未來到，使未來得以持續來到

1 參德希達，《盲者回憶錄：自畫像與其他遺跡》（*Memoirs of the Blind: The Self-Portrait and Other Ruins*; trans. Pascale-Anne Birault and Michael Naas; Chicago: University of Chicago Press, 1993）；注釋的部分可參卡普托《雅各・德希達的祈禱與眼淚：非宗教的宗教》（*The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*; Bloomington: Indiana University Press, 1997），頁 308-29。

並得以期待保持開放；也正是他的尚未來到，持守我們對不可能者的信仰與盼望。在此，信仰的贈禮意指對贈禮的信仰，此處的信仰意味着我們缺少可以看視的雙眼，以致必須在黑暗中摸索。

所以我將把此番意見交流解釋爲兩位護教者對不可能者的爭論，抑或說是兩位不可能者之使徒間的爭論。獲勝者的桂冠榮歸於其思想較不可能者，因爲爭論雙方都同意他們所愛的是那不可能者。

本文第一節關注的問題是馬西翁的論文〈以其名〉（In the Name）[2]當中所提到的超實體（*hyperousios*）與密契神學中的臨現與既予性，以及德希達的回應；第二節關注的是〈論贈禮〉（On the Gift）[3]一文中所討論的問題，即在贈禮之難關（aporia）中的臨現、既予性及現象性。

拯救上帝之名：解構與密契神學

超本質論（Hyperessentialism）

德希達宣稱解構並非否定神學，因爲，即使否定神學擁有絕妙的修辭與機智的論述策略，但不管它有多否定，終究是神學，並因此導向對超本質之存有——上帝——作一正面的超越肯定。他並未明言反抗否定神學，也未否定上帝之名，相反地這還是他最爲關切要拯救的諸名之一。他不過是試圖把解構與否定神學加以區分。德希達認爲「否定神學家」這個稱號對他來說，不只是「譴責」而已，同時還是種「恭維」（*Psy.*, 545/ HAS, 82）[4]，甚至可

2 Jean-Luc Marion，〈以其名〉（In the Name: How to Avoid Speaking of 'Negative Theology'），載 John D. Caputo & Michael J. Scanlon 編，《上帝、贈禮與後現代主義》（*God, the Gift, and Postmodernism*; Bloomington: Indiana University Press, 1999），頁 20-53。

3 Jean-Luc Marion，〈論贈禮〉（On the Gift: A Discussion Between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion），載《上帝、贈禮與後現代主義》，同前，頁 54-78。

4 Psy.:《心靈：他者的創發》（*Psyché: Inventions de l'autre*; Paris: Galilée, 1987）。HAS:

以說，任何未被否定神學觸及的論述，他都不信任（*Sauf*, 81/ON, 69）[5]。在《名字之外》這部深具肯定性格的研究中，他的旨趣並不在於顛覆或破壞否定神學，而是「翻譯」或推廣它，以致我們可以開始理解它對他者的一般意義，不管他者是誰，不論他是否具體成爲聖書宗教之信徒。因爲每一他者皆是全然他者（*Sauf*, 92/ON, 74）。這種「翻譯」否定神學的方式，絕不是要形成一種攻擊的態勢，反倒清楚展現出其旨趣所在，它要爲一切人拯救否定神學之名，而非只爲基督教的新柏拉圖主義者。因此，如果德希達與馬西翁是不可能者的兩位使徒，那麼，德希達比較像保羅，他想要所有的外邦人共享福音；馬西翁則較像彼得，要堅持一道窄門。

根據馬西翁所述，德希達「攻擊」否定神學，因爲德希達感到「被威脅」，發動攻擊正是爲了保護自己。因爲，密契神學——馬西翁比較喜歡用「密契神學」，因爲「否定神學」只出現在托名迪奧尼修斯（Pseudo-Dionysius）《密契神學》（*Mystical Theology*）*一書的章標題——提出它自己對臨現的否定，從而成爲解構眞正的敵手，德希達因此必須反擊。馬西翁認爲，德希達擔心密契神學將竊取解構的威聲來批判臨現，同時又讓上帝溜進門來。馬西翁並未評論德希達的否認聲明：解構並不是「密契神學」；反倒堅決宣稱：無論解構完成哪些善工，密契神學蘊涵的解構要素都已經做過。最重要的是，馬西翁積極對

〈如何避免言說：否定〉（How to Avoid Speaking: Denials），載 Howard Coward & Toby Foshay 編，《德希達與否定神學》（*Derrida and Negative Theology*; trans. Ken Frieden; Albany: SUNY Press, 1992），頁 73-142。

5 *Sauf*:《名字之外》（*Sauf le nom*; Paris: Galilée, 1993）。ON:〈論名字〉（*On the Name*; ed. Thomas Dutoit; Standford: Standford University Press, 1995）。

* 漢譯本已由漢語基督教文化研究所於一九九九年足本出版，名爲《神秘神學》。——編注

抗密契神學乃超實體學的觀點，因爲此超實體學依舊「屈從於臨現的權勢」（〈以其名〉，頁 29）。

至於德希達，他或許也會懷疑馬西翁是否感受到威脅，看到一莫須有的攻擊，並因此也採取攻勢以自保。因爲正如同馬西翁所指出的，德希達將密契神學描述成超本質論，這似乎只是對卓越之道的傳統理解。密契神學對上帝存有之否定並不是指對上帝的否認。毋須存有的上帝並非意指毋須上帝的存有。密契神學並未禁止我們接近上帝之臨現，但它藉由高舉上帝之名，使其超越天上地下萬物之名，包括存有之名與臨現，由此肯認上帝那超卓的純潔與崇高。艾克哈特大師（Meister Eckhart）說，如果受造物被稱爲有，我們便將稱上帝爲純粹的無。如果受造物被稱爲無，我們便將稱上帝爲存粹的有。我們之所以能夠讓上帝依舊作爲上帝，只是因爲我們坦承上帝非我們所能理解。

若果如此，卓越之道的工作就在於拯救上帝之卓越。對德希達而言，卓越之道表現出古典「經濟學」的天國版本，就好像是《死亡的贈禮》（DM, 95ff./GD, 101ff.）[6]結尾所描述的更神聖的經濟學。密契神學的每一次否定都是項好投資，爲了從超實體那兒獲得更多回報。密契經濟學所做之諸否定並不是「毫無保留」的浪費，並不代表一種純粹的「損失」，相反的，它們是「拯救」上帝之名、讓上帝在其一切光輝中作爲上帝的最佳之道。德希達在《名字之外》中爭論道，雖然如此一種爲保留上帝之名的方式在密契神學中佔主導地位，也是密契神學最安全的一種聲音，但仍然只是諸聲中之一種而已。德希達自己感興趣的則是其他較冒險的聲音，他把這些聲音和容受（*khôra*）

6 DM:〈贈予死亡〉（Donner la mort），載《贈禮的倫理學：德希達與贈禮思想》（*L'éthique du don: Jacques Derrida et la pensée du don*; Paris: Métailié-Transition, 1992）。GD:《死亡的贈禮》（*The Gift of Death*; trans. David Wills; Chicago: University of Chicago Press, 1995）。

關聯起來。這就是爲甚麼德希達在他回應馬西翁的論文時說道，他並不認爲密契神學只是一件單獨的事情，它具有一種「聲音的多重性」（*Sauf*, 15-16/ON, 35）。

於是，關於德希達與馬西翁密契神學之論爭的這個問題，轉而必須藉由區辨其中不同的爭論點來加以突出與澄清。德希達將密契神學刻畫爲超本質論（*hyperessentialism*），以及如此一種無所失的經濟學。馬西翁的回應則在於以臨現形上學來定義超本質論，前者也隨即受到嚴格的定義。他並爭辯道，密契神學並不是臨現形上學。馬西翁堅定拒絕「超本質論」，如果它被解釋爲「臨現形上學」的話。但他明顯想要擁抱對超實體的另一種詮釋，這是一種跳脫了臨現形上學的詮釋。這就是他的「既予性」觀念被指派要完成的工作。於是有幾個問題貫穿在這場論爭中。除了馬西翁提出的「密契神學是一種臨現形上學嗎？」，同樣重要的還有「密契神學是否爲一種密契經濟學？」這包括要重視這些問題：超本質論到底是甚麼意思？它是否等同於「臨現形上學」？這表示我們必須知道「臨現形上學」究竟爲何物？如此，我們才能夠提出與回答這個問題：「密契神學是一種超本質論嗎？」

第三條路

根據馬西翁在〈以其名〉中的論證，德希達假定吾人被迫在肯定與否定兩條路間做選擇，而密契神學在給定這有限的選擇後，最終決定讓肯定勝過否定。馬西翁論道，因爲德希達依然固執於此二元性，暴露出他對「第三條路」（即卓越之道）的忽視。馬西翁稱這第三條路爲「除名」（*dé-nomination*），因爲它採取去名（un-naming）的形式。除名同時超越肯定與否定，表現出更爲激進的可能

性，這個可能性甚至超越眞僞對立，眾形上學的全部邏輯正圍繞此二元性的中心打轉。當第三條路對否定自身加以否定，並未導向更高的肯定而勝過否定，而是越過命名的範圍——無論是肯定或否定的命名——進入去名的領域。在除名中，吾人對上帝的命名、吾人所述上帝之名、吾人與上帝之名的對話、對上帝之名的談論、或以上帝之名的講論，盡皆只能以取消上帝之名、放棄任何關於上帝之斷言的方式爲之。

「除名」這個詞在英文的用法中有明顯的歧義性。它有宗教意義，指公認的教派；還有貨幣意義，指通行的貨幣單位。*所以，用英文說密契神學在處理「除名」，意指它所處理的是經濟學與貨幣的流通、是各種好壞投資；也意指各種公認教派間的衝突，是戰爭，即德希達所謂「具體的彌賽亞主義」（concrete messianism）。

在馬西翁的論文中，最引人注目的論證之一是他堅持第三條路表現出質的改變，此改變超越否定——否定屬於述語（predication）的範圍，在此範圍內，不管肯定或否定的活動都受到限制——而進入純粹實踐的領域。馬西翁的「實踐」指兩件事情：當密契神學使用上帝之名時，並不用於描述上帝，而僅是指涉上帝與讚美上帝。實踐的範圍指不帶述語的純讚美與純祈禱，是不帶意義的純指涉。意義與指涉間有一種根本的距離，即上帝之名的意義與指涉絕不會一致。這也是德希達與馬西翁分道揚鑣的關鍵之一。對德希達來說，我們所讚美的事物，已然以某種方式推動我們視其爲值得讚美；我們將祈禱導向我們多少已有些概念將會指向的方向。因爲祈禱與讚美是有意義的，即使不是以否定的語言來表現（*Psy.*, 572-74 n./HAS, 136-38

* 英文中的denomination與法文的dénomination和dé-nomination意涵有別。——編注

n.16）。於是，從德希達的觀點來看，托名迪奧尼修斯乃是讚美聖三，而非讚美魔鬼；是向上帝祈禱，而非向瑪門祈禱。這也是德希達在〈暴力與形而上學〉（Violence and Metaphysics）中的觀點，該文探討的是全然他者：列維納斯（Emmanuel Levinas）的全然他者明確指向嚴格意義下的他人，而絕非岩石或馬匹，他所言之全然他者有清楚定義（ED, 187/WD, 138）。[7]

馬西翁反對德希達的觀點，他認爲讚美會被述語污染，因爲沒有任何述語或名字適於指稱上帝。然而，從德希達的觀點來看，雖然可以指出意義與指涉不一致，卻無法證明意義與指涉不會部分重疊。密契神學家在讚美中說出的名字，並不必然蘊涵對其所讚美之對象的適切理解，而僅蘊涵它是「有意義的」以及我們對於所讚美的是這個對象而非其他對象有適切理解。這個爭論點反而揭示出一個有趣的共同點。因爲德希達和馬西翁一樣認爲，如果我們確實對全然他者有適切理解，便不太可能去讚美他，因爲任何吾人對其有適切理解之事物，就不會是全然他者。理解全然他者之不可理解，理解不可能理解全然他者，這點對德希達來說似乎是某個顯然值得讚美之事物的可能性條件，相當於德希達所謂的「準超驗條件」，即它既是可能性條件又是不可能性條件。不可能者也即是德希達藉「經驗」所欲指出者，眞正的經驗是對那位不可能者的經驗，而非對可能者的經驗。某事件之眞正發生、眞正成其爲事件，只因爲正在發生着的是那位不可能者。經驗之爲經驗，不是因爲它符合經驗條件，反倒是因爲它粉碎經驗條件，向我們揭示我們所無法得見者的來臨，帶我們到我

7 ED:《書寫與差異》（*L'écriture et la différance*; Paris: Editions de Seuil, 1967）。WD:《書寫與差異》（*Writing and Difference*; trans. Alan Bass; Chicago: University of Chicago Press, 1978）。

們無法到達之處（*Sauf*, 94/ON, 75）。德希達在其早期作品中對「臨現形上學」的批判，並不是懷疑論的觀點，而是對全然他者的肯定，對他者之創發的肯定，對那位不可能者之「將臨」的肯定，這就是爲何我在此把馬西翁與德希達描述爲走向不可能者的同路人之故。

馬西翁論道，密契神學絲毫未發生於存有的領域或臨現的視域，而是發生於至善的領域，至善乃超越存有。「至善」是我們所有關於上帝那在萬名之上的最好的名字。說「上帝是善的」屬於純讚美與純指涉的實踐，並不屬於述語的邏輯。就像在呼喊「哈利路亞」；更好說這並不是呼喊，而是聽見「慷慨美好的呼喚」，因爲上帝之名並不是我們以之命名的名字，而是我們藉以被命名的名字。

拯救上帝之名

神學總試圖保護上帝不被理解。上帝諸名可被視爲胡賽爾（Edmund Husserl）式的意向性之箭，如果它們射中目標，便將傷害上帝，上帝必須被保守免致於此：

> 它〔那箭〕是除了它所瞄準的目標、所攻擊的對象、甚至所傷害的事物之外的任何事物；故那箭的目標是使其錯失者，而非使其觸及者，於此該目標仍是安全的。（*Sauf*, 67-68/ON, 62）
>
> 彷彿必須既拯救名字，又拯救除名字之外的萬物。拯救／名字／除外（*save the name*）。彷彿必須失去名字以拯救那名字所承載者、拯救吾人藉由那名字所導向者。（*Sauf*, 61/ON, 58）

上帝之名維護上帝的安全，透過拯救上帝不在那名中被帶

向臨現，這個拯救的動作體現那崇高的「密契經濟學」。除非我們失去這個名字，否則我們無法保住它。神學豈不正是一種拯救的操作，表述救贖的經濟學、犧牲的經濟學？一個人除非失去他的生命，否則無法保存生命。除非我坦承不理解上帝，否則無法認識那不可理解的上帝。

也許此更深層的一致可說明，爲甚麼馬西翁會認爲德希達對密契神學的「批判」，可轉化爲恰當理解神學眞正工作的基礎。這對神學自身來說之所以會成立，只當它確實不是一種「臨現形上學」。上帝之爲上帝若且惟若上帝在根本上抽離於吾人之知識。對這種非知識（non-knowledge）的坦白承認，並非單指無法認識，而是向另一種知識開放，吾人對上帝的認識乃是認識到上帝的不可理解性。如果上帝大於任何我們所能思議之事物，那麼我們所認識的就總非上帝。當然，德希達不會對全然他者發表不同看法。我們不會愛那可被我們理解的全然他者，亦不會籲求其到來，因爲所到來者是同一，而非全然他者。全然他者豈不是吾人永遠無法到達的彼岸？豈不總外於一切吾人所能思議或能看見其到來者？但在神學中，「全然他者」確然是上帝專屬的名字，神學有拯救這個名字的使命，至於解構則僅只論及全然他者。

馬西翁補充道，關於諸聖名的新實踐在洗禮中被揭示：根據尼撒的貴格利（Gregory of Nyssa）的注釋：「奉我的名爲他們施洗」意指這個「聖名」並非述語，上帝之本質不會藉此聖名被銘刻於吾人理解的視域；毋寧說，是吾人被銘刻於上帝那無以名狀之聖名中。在密契神學中，其目標就是不要把上帝之名帶向臨現，而是將聖名帶向沉默，爲要使我們被命名，而洗禮乃是此命名的示範性操作。上帝之名並非要說出的名字，而是要聆聽的名字。

「聖名並不被說出；它只呼喚」（〈以其名〉，頁 42）。

既予性對臨現

馬西翁的論證在他關於「充盈現象」（saturated phenomenon）的最後評論中達到頂點。充盈現象完全可以用胡賽爾的用語加以定義，定義爲貧乏現象的翻轉，據此貧乏現象，意向或意向意義從來不會藉由相應的「既予性」或直觀內容而獲得完全的確認或實現。如果我未曾到過布達佩斯（Budapest），「布達佩斯」便是空的意向；如果我曾待在那兒，這個意向就沒那麼空洞；然而即使我一生生活在那兒，此意向也絕不會完全實現。「布達佩斯」就像任何觀念一般，表現出一個「無限的」觀念或意向，從沒有任何直觀內容的有限集結可以全然符合於它。對胡賽爾來說，「上帝」便是如此一種觀念的眞正典範，作爲對「無限存有」的意向，它完全沒有直觀內容。相反的，馬西翁倒轉了胡賽爾的分析方向：在上帝的例子裏，尤其是在密契神學的例子裏，上帝「是」——或更好說上帝「給予」——一種滿溢出來的直觀，如洪水般的直觀內容「充溢」着意向，這是既予性的盈餘，非吾人之意向或概念所能容納。

如此一種可能性與德希達在他對《邏輯研究》（*Logical Investigations*）的解讀中所注意到的可能性十分不同。德希達看到的是，胡賽爾在完全缺乏直觀完滿的情況下的運作中，「發現」全然空虛或盲目的能指其在形式上的可能性。[8]馬西翁那更加激進的現象學則藉着將胡賽爾推向與德希達恰恰相反的方向，爲超出任何可能意向的絕對豐

8 參 Jacques Derrida，《聲音與現象：胡賽爾符號理論文集》（*Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*; trans. David Allison; Evaston, Ill.: Northwestern University Press, 1973），頁 88-104。

盈，指出其在形式上的可能性。對胡賽爾的翻轉，將現象從主體之拘限與超驗條件中解救出來，使現象可從其自身給出自身。此翻轉便如此走向馬西翁所謂的後現代主義的核心。充盈現象在現代性之超驗主體還原之後到來。

此胡賽爾式的區分爲馬西翁提供新的方式去描述密契神學的三條道路。首先是*肯定之道*：當我說「上帝是善的」，此命題從被造物那既予卻有限的善性得出「善」的意義或善的意向，爲要片面而不完全地肯認上帝無限的善性。其次是*否定之道*：當我說「上帝是非善的」，上帝之善性的意義或意向無限超越任何日常經驗中既予事物的善性。第三是*卓越之道*：直觀之既予性的盈餘滿溢且充溢着意向。吾人之所以無法理解上帝，並不是像胡賽爾那般因爲缺乏既予性，而是因爲既予性的盈餘與充溢。與密契神學相較，解構只停留在第二條路的層次。解構有否定的天賦，只在說不時才顯出其巧妙。儘管解構確實可能與第三條路那豐盈的既予性無關，但相對於德希達作品中對那位不可能者所抱持之恆長而堅決的肯定、對全然他者的肯定，尤其是八〇年代以來的作品，馬西翁的論點並不適用。對德希達來說，對那位不可能者的肯定，並不是對無限既予性的肯定。

馬西翁論道，對上帝以外的萬物，我們總意向到比實際上所給予我們的還要多的事物。但對於上帝，所給予我們的比我們所能意指或訴說的還要多，以致於語詞和概念總在已然給予我們的事物面前束手無策。因此，萬物都表現出要把*臨現*從*既予性*中區別出來，這主要是爲了把「臨現」的概念限制在臨現的「形上學」中，而這指的是被限制在意向、意義或概念的秩序中。於是，因着將臨現形上學等同於概念的規則，密契神學便脫離「臨現形上學」。

概念並不把我們放在不可思議之上帝的臨現中，而是把上帝截頭去腳，放進概念的尺度與掌握中。所以，要說上帝「被給予」（given），而不是上帝「未臨現」（not present），意思就是說上帝以超過吾人之能力或掌握的方式將自己給出，上帝不能根據形上概念所置定的用語而被思議。如此，藉由堅持上帝在概念中的不在場，馬西翁所謂「除名」便讓上帝之既予性免於「臨現形上學」之侵擾。

超既予性、超本質論、經濟學

這引發一個問題：德希達所謂臨現之意是否局限在概念式的掌握、臨現與再現。從德希達的觀點看，當馬西翁以既予性而非臨現來重新描述超實體時，他並沒有把密契神學移出超本質論。正是德希達首先指出「超實體」（*hyperousios*）中的「超越」（*hyper*），是不能被述說或被概念式地掌握的，因爲它如此過於臨現，我們的語詞無法表述它。語言的缺失是密契神學容許自身擁有的一項資源，而這是列維納斯所否認的，他把吾人與全然他者的接觸點留置在語言本身中（ED, 170/WD, 116）。對德希達而言，這是密契神學裏主導的聲音，它並不是窄化的形上學或存有學的聲音，而是「後形上學、後存有學」的聲音（*Sauf*, 80/ON, 68），它被用來訴說與拯救名字的眞相。如果有人像馬西翁一樣，想要將「臨現」這個詞限制在貧乏的臨現之意，以使它有別於那不可言傳、不可思議的既予性之盈餘，那麼他會說超實體是如此太過被給予我們，以致我們的語詞和概念無法觸及它。不論是把超實體定義爲超臨現還是定義爲超既予性，看來仍停留在德希達所謂「超本質論」的架構中。馬西翁懷抱着德希達所謂無延異之臨現的夢想，關於發生在語言之外的某物的夢想，但對德希達來說，夢

想總發生在語言之內，是一種爲全然他者所講述之語言的夢想。因爲，語言乃是藉對全然他者說「你來吧，是，是」而構成。

從德希達的觀點，馬西翁在〈以其名〉中所描述的依然是德希達所謂的超本質論。德希達相當讚賞其技巧之熟稔，但這不過是一種經濟學。超越的眞正結構是經濟學的結構：損失是爲保存；這是一種保存上帝的方式，以此我們便絕不會失去上帝。密契神學就是密契經濟學。

再者，德希達可借助於艾克哈特大師與西勒修斯（Angelus Silesius），他們認爲密契神學確實是關於上帝之超本質的更高肯定，而這正是超越的力量。馬西翁將第三條路從對上帝作有限的、概念式的限定述語的肯定，改成一種實踐，一種讚美，與一種祈禱。但是，用德希達的話說，在實踐的範圍中我們說「上帝——是！是！」時帶有肯定的蘊義。上帝是首要的是——*Jah*(yes)-*weh*，這是一種正面的或肯定的無限性，而非否定的無限性，是對上帝之自我給出的純然肯定，而受造物的是則爲次要的是，在回應上帝慷慨的自我給出時說出。此更高的、非述語、非概念的肯定，立於限定性的肯定與否定之上，立於由主體做出的限定性語言行動和判斷行動之上。據艾克哈特大師所言，此肯定並不發生在靈魂「諸能力」（理智、意志）中，而是在其眞正的「基礎」中，是深深地、肯定地降服於上帝之到來，是一聲深深的阿門。當上帝在敲心靈之門時，當上帝向我們傳達祂的話語時，心靈說：是，願成就在我身上，阿門。

上帝同在抑或不在

馬西翁認爲德希達與解構皆屬無神論，當然，德希達

說他自己「確在充當無神論者」。但基於德希達近來在關注上帝之名以及他那「吾人對其一無所知的宗教」所付出的可觀精力，這個問題需要進一步的反省。若不考慮德希達這個人，解構本身既非有神論亦非無神論。解構確然是思考事物的一種方式，它使自己在面對其所思事物的偶然性時保持高度警覺，但這並不是指懷疑論，而是要讓自己開放於最不可預見之事物的來臨，開放於他者之創發。這個絕對期待的結構、也就是對那位正來臨者的結構，德希達樂於稱其爲「彌賽亞式的」[9]。對某些人來說——無論他們是贊成或反對解構——這句話可能都很難接受，即解構徹頭徹尾是一種對不可能者之來臨所做的彌賽亞式的肯定。再者，解構乃是在宗教中正在發生之事的一般化形式。現今在密契神學中，在聖書宗教中，那位不可能者在限定之名——「上帝」——下時隱時現。德希達在《名字之外》中試着要做的正是去檢查這究竟意指甚麼，檢查密契神學爲每一個人所保存的蘊義爲何。

因此，解構與諸聖書宗教間的差異，便不可被化約爲無神論與有神論的差異。毋寧說，其差異是非限定性的彌賽亞式信仰，與猶太教、基督教、伊斯蘭教中那特定的、限定性的、有教義的彌賽亞主義間的差異。對德希達來說，上帝之名有一種確然無法窮盡的可翻譯性。我們總是臣服於一種確然無法停止的可翻譯性與不可決定性。這也是一般意義的宗教與德希達所謂「非宗教的宗教」（DM, 53/GD, 49）之間的差異。前者指的是諸聖書宗教，在這樣的宗教中德希達會被當作無神論者。後者所指的則是由宗

9 參 Derrida，《心靈》，同前，頁 11-62。另參〈心靈：他者之創發〉（Psyche: Inventions of the Other; trans. Catherine Porter），載 Lindsay Waters & Wlad Godzich 編，《閱讀德曼讀本》（*Reading de Man Reading*; Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989），頁 25-65。

教的一般性與可翻譯結構所刻畫的宗教，未曾採取任何特定宗教翻譯的限定性內涵。關於此非宗教的宗教，德希達是眞正的信仰捍衛者。德希達的宗教是一個眞正非教派性的宗教，它不僅讓自己與諸聖書宗教中任何具體的彌賽亞主義保持安全距離，也與任何貨幣單位保持安全距離，然而於此同時馬西翁卻對非常基督教式的經濟學感興趣。

德希達與馬西翁皆同意把「意向」或「概念」視爲瞄準上帝之心的「箭」，而上帝必須被「防護」免於此箭的攻擊（*Sauf*, 91-92/ON, 74）。對於透過托名迪奧尼修斯的基督教式新柏拉圖主義來思考的馬西翁而言，這是因爲意向性之箭過於薄弱與狹隘，無法洞察或理解上帝那無限的既予性；它會損害上帝那無限的不可理解性，祂已在其既予性之豐盈中全然充溢吾人之「上帝」意向。但對以猶太用語與彌賽亞式用語來思考的德希達而言，那箭瞄準上帝卻又未抵至上帝的眞正原因乃在於：上帝之名是吾人所愛與所欲望者的名字，是吾人向之祈禱與哭求的名字，是某位未曾「臨現」的全然他者，因此他的觀點不僅是基於馬西翁所提出上帝之名的概念性臨現的狹窄意義，更是基於上帝之名未曾被給出。

對德希達而言眞正最重要的既非臨現也非既予，而是未曾臨現亦未曾被給出的，其既予性或其臨現總是將臨的。上帝之名並不是也不保衛既予性之盈餘；上帝之名乃是未曾被給出的事物之名，是永遠被允諾、永遠被期望之事物的盈餘。那是未來之名，是使未來保持開放之事物之名，是使希望存留之名。德希達在此所援引的並非無神論的資源，而是曾被布朗肖（Maurice Blanchot）討論過的古老拉比傳統，德希達在《友誼政治學》（*Politics of Friendship*）中曾提到，根據這個傳統，正來臨中的彌賽

亞，絕不可與彌賽亞實際的臨現相混淆。[10]假設彌賽亞此刻在某處出現，微服隱名，一個認出他的人靠近他，他會問彌賽亞：「你將甚麼時候來呢？」

對德希達來說，一方面「上帝之臨現」並非意指上帝那道成肉身之歷史性的既予性，或是上帝那在靈魂中超越意向之上的密契性的既予性；另一方面，卻也不是意指一種冷漠無情的無神論。因爲，德希達在追求他自己的第三條路，在此上帝之臨現意指上帝之來臨以及由此來臨所導引出的對未來的信仰、希望與愛，尤其是一種來臨中的公義。上帝既非單純的在場或不在場，亦非單純的被給予與否，因爲上帝之名乃是正來臨者之名。上帝之臨現乃是上帝之來臨，而上帝之贈禮則是無既予性的贈禮。

儘管德希達很能認同馬西翁的觀點：上帝之名的意義最終要在實踐的領域而非否定的領域中置定，但對德希達來說，這意指上帝之名是在和平與公義中被規定。但馬西翁從未提及激進的社會公義與政治公義的問題。德希達關於上帝之名的論述關聯於先知的公義，而非基督教式的新柏拉圖主義。上帝之名有一種先知的力量、而非神祕的力量，是猶太教的、而非基督教的，是宗教的、而非神學的，所關注的是款待的倫理－政治學、而非密契神學或否定神學。

要澄清這些差異，並非區分有神論與無神論，或是強做簡單的判定，看一個人是與上帝同在還是毋須上帝就可達成的。如果德希達與馬西翁的差異可部分地被視爲猶太

10 Jacques Derrida，《友誼的政治學》（*Politics of Friendship*; trans. George Collins; New York: Verso, 1997），頁 46 n.14。關於這部分的更多資訊，以及關於彌賽亞式信仰和具體彌賽亞主義之區分更詳盡註釋，可參 John D. Caputo 編《胡桃裏的解構：與德希達對話》（*Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*; ed. John D. Caputo; New York: Fordham University Press, 1997），頁 24-25、156-80；另參 Caputo 編，《德希達的祈禱與眼淚》，同前，頁 117-59。

教與基督教的差異，那最好將其視爲德希達所謂的一般的彌賽亞信仰與特定的或具體的彌賽亞主義的差異。這些差異在〈論贈禮〉中被激化，焦點是贈禮與既予性。

有／無既予性的贈禮：既予性與贈禮的難關

馬西翁的贈禮現象學

爲界定在討論會中發生的論爭，有必要簡述馬西翁對贈禮的分析和對德希達的批判，這些形成此次討論的背景。我要依循馬西翁一九九四年的一篇文章〈贈禮的現象學概念之概述〉（Outline of a Phenomenological Concept of the Gift）[11]。對馬西翁而言，贈禮必須移出我們在德希達那兒學到的「經濟學」視域，並重新被引入或「還原」到「既予性」的視域中，把一切異於贈禮者都放入括弧，爲要能以恰當的詞語來思索贈禮。這明顯是指：要放棄贈予者（動力因）透過贈禮客體（gift-object）的質料因與形式因在獲贈者（目的因）身上造成效果的形上圖式（Esq., 76-77）。這要逐步透過三重還原來說明。

第一，還原到贈予者的生活經驗中：如果愛者送給所愛一枚戒指，那枚戒指不過是眞正被贈予之物的象徵，它意味那枚戒指在其可見的外表下擁有不可見的深度。贈予者送出一件贈禮，並不只是單純移交一存有者（那枚戒指），而是視那枚戒指爲「可贈予的」。可贈予性本身只在贈予者承認一種贈予的責求（duty, *devoir*）、一種「贈予的義務」（*obligation de donner*）時出現。此贈予的義務可打破自我專制的魔咒——「我不欠別人甚麼」——而坦承所虧欠於他者的恩惠之債（Esq., 86）。因爲贈予者已然是

11 Esq.:〈贈禮的現象學概念之概述〉（Esquisse d'un concept phénoménologique du don），載《啓示的哲學》（*Filosofia della Rivelazione*, LXII; ed. M. Olivetti; 1994），頁 75-94。

位獲贈者，且因他先前所獲得的贈禮而有義務去贈予。贈禮之誕生是由於承認欠債。透過主張贈予者受到贈禮本身之「饋贈」（gifting）的約束而去贈予，馬西翁希望從而建立起這樣的觀點：贈予者並不是先於贈禮而爲贈禮的原因。

第二，還原到獲贈者的生活經驗中：一位獲贈者並非單單接受財物的轉移，而是願意犧牲他的自主權，讓贈禮將他置於債務中，滿懷感激地接受恩情。同樣的，這並非最終由獲贈者決定，而是由贈禮決定，「藉由它自身的魅力與威望，贈禮決定獲贈者要爲了它而自己決定如此做」（Esq., 88）。第三，還原到贈禮本身：相應地，贈禮本身既不是贈禮的「物質部分」，也不是贈予者與獲贈者的共同成果。而是贈禮本身促使贈予者與獲贈者皆進入贈予的領域。贈予者與獲贈者與其說是贈禮的主體行爲者，毋寧說是臣服於贈禮的主體，是被贈禮含括進來並接受其作用的主體（Esq., 89），是在贈禮之後到來的主體。

馬西翁說，對此分析的「驗證」在於觀察這三個要素能「儘可能地」依序被還原到甚麼程度，以致能承認贈禮的優先性。還原至諸要素的贈禮，其還原此刻已被贈禮之諸要素的還原所確認。因爲對馬西翁來說，贈禮有作品自行發生（*ex opere operato*）的特質，它藉由自身來運作，先於贈予者或獲贈者的行動，就如天主教聖事一般。馬西翁在討論會上（也在《贈予的存有者》[*Étant donné*]中[12]）提出一種毋須贈予者亦毋須獲贈者的贈禮，甚至是毋須贈禮的贈禮。無獲贈者的贈禮是能成立的，假若我送禮給某人而他拒絕我的贈禮。無贈禮本身的贈禮同樣也能成立，就存在於愛者給出他不可得見的愛而又沒有可見的紀念品

12 Jean-Luc Marion，《贈予的存有者》（*Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*; Paris: Presses Universitaires de France, 1998），§§9-11。

時，愛者給予其愛但未給出某件事物，某種臨現的事物。

最後，可以有毋須贈予者的贈禮，比方說，當贈予者匿名贈送出贈禮時，獲贈者不知道贈禮的來源。這讓馬西翁得以形成一激進觀點——贈禮同時具有列維納斯式的[13]關於無限地不可償付之債務的義蘊：一個極端的例子是，當獲贈者發現自己無法得知他可向之償付的贈予者時，他便被推進永遠的債務中，成爲無償還能力的人，以生發在意識之前的債務，無限地負債於他所不知道的對象。海德格會說，藉由意識之眞正存有，「罪咎感」被召喚入意識中，馬西翁則會說這是藉由「施恩之贈予」而進行的（Esq., 93）。馬西翁於是引用海德格與列維納斯的語言來表達創造的「贈禮」，那被吾人未嘗聽聞之聲所呼喚的「贈禮」。馬西翁結論道，我們可以把贈禮的悖論推向極端：那個還原至既予性的贈禮，自行決定將自身贈出，成爲敵人無法償還、吾人卻又向其施恩免除的債務（Esq., 93）。

德希達作爲贈禮現象學的對手被引入此論述，他提出一道難關，提出一個令既予性消失的「反對意見」，讓它陷於自身矛盾的困境（Esq., 77）：如果贈禮顯現，便被吞併進經濟學中；如果它不顯現，便終結了既予性的現象學。但馬西翁得出他自己的結論：德希達的分析結果全然是消極的，贈禮現象如實顯現的不可能性，以及由之而來的任何嚴格設想的贈禮現象學的不可能性，牽涉到純粹、單純贈禮的不可能性。德希達對贈禮的「反對意見」，「僅只建立起贈禮的不可能性條件」，卻未以任何方式顯示出「因此成爲不可能而博得贈禮之名的事物究竟爲何」

13 列維納斯說，對他者的義務乃是一種償付愈多、欠得愈多的債務。參見 Emmanuel Levinas，《存有之外或超越本質》（*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*; The Hague: Nijhoff, 1974），頁 14；英譯本爲 *Otherwise Than Being or Beyond Essence* (trans. Alphonso Lingis, The Hague: Nijhoff, 1981)，頁 12。

（Esq., 82）。

藉由指出那被德希達分析爲不可能的確然並非贈禮，馬西翁取道繞過德希達宣稱贈禮不可能的「反對意見」。贈禮位於他處，位於既予性的視域中，這是德希達所未曾想去看見的，因爲德希達的分析開始並結束於經濟學的視域。馬西翁問：「在此錯失的是甚麼呢？」他回答：「是對交易式的經濟學視域的放棄，此放棄是爲要詮釋在既予性的視域中始有的贈禮。」（Esq., 82-83）一旦視域的變換發生，吾人就能證明此一解構式「反對意見」的「可觀創造力」（Esq., 80）。此完全消極的不可能性條件可被轉化爲積極的可能性條件。

盲目與未顯明者的現象學

理查・卡尼（Richard Kearney）在討論會的開場時，試着強調德希達與馬西翁之間「教派的」差異，前者是「準無神論的、準猶太的解構家」，後者則是「超越基督教的、超越天主教的現象學家」。馬西翁解釋他現在不再對贈禮的宗教意義感興趣，而是根據贈禮的「既予性」致力於純粹的贈禮現象學，反而德希達回應說他本人對贈禮的基督教神學相當感興趣。馬西翁解釋他的任務是回到胡賽爾《邏輯研究》中關於意向與既予性的區分，這任務是對贈禮的現象進行描述，然而既不是藉由超驗主體（胡賽爾）所建構的對象，也不是藉由此有對存有的理解（海德格）所投射出的存有，而是更無條件限制地將其描述爲既予的。此既予性的視域開啓贈禮的全幅光譜，從最貧乏現象的既予性到過度豐富的最充盈現象的既予性（〈論贈禮〉，頁 55-58）。

對德希達來說，贈禮這觀念使馬西翁「贈禮現象學」

的任務變得可疑，這有兩個理由。第一個理由，現象學並不必然是「贈禮」的現象學。在現象學的「既予性」與「贈禮」之間並無「語義的連續性」。前者，現象學的「既予性」指的是直觀意識，而後者，「贈禮」，從現象學的觀點來看，則表現出一種特殊現象，包含諸如慷慨、感激等意向性觀念。對德希達而言，贈禮是一個限定概念，一種特殊而兩難的觀念，不能等同於單純只以某種方式被「給出」。德希達懷疑，在馬西翁的現象學態度——這態度的後果是讓所有事物都變成贈禮——背後有神學動機，一種贈禮神學，視整個創造爲一個贈禮，一個個恩典的贈禮。然而德希達在討論會中堅持道，以上所述並非反對現象學、贈禮、宗教或是上帝的賜予。事實上，他認爲這是他所知拯救它們的最好方式。

第二個理由，贈禮並不承認嚴格的「現象學」。贈禮的眞正結構絕非是「充盈」既予性的呈獻，而是贈禮從未被給予，贈禮就是給予如實地被認出是給予到一個程度，它傾向於取消自身之作爲贈禮。德希達在《既予的時間》（*Given Time*）著名的分析中提出，主體一旦被認出是贈予者或獲贈者，主體經驗到一種自我滿足感或感激之情，這種自我滿足感與感激之情無可避免地將啓動須待報償之恩惠與須待讚揚之慷慨的動態循環，並且恰是因此之故而取消贈禮自身。因此，眞正使贈禮之「出現」得以可能的事物——亦即可辨認的慷慨與感激，還有可辨認的贈禮——傾向於使自身成爲不可能。贈禮的眞正結構是一種難關。馬西翁在〈贈禮的現象學概念之概述〉一文中的看法相當正確，他將德希達說成一位關於贈禮之難關的哲學家。但此難關並不構成贈禮的終點，而是構成其起點，構成其推進力。「讓我們藉由（*par*）不可能者出發」（DT, 17/GT,

6），讓我們被不可能者啓動並被它所推進。因爲不可能者乃是吾人所眞正欲求者，而那道「難關」，那「無路可走」之處，正是吾人最深切渴望要前往者。德希達在討論會上說（〈論贈禮〉，頁 72）：「我所感興趣的是欲求不可能者的經驗，即作爲欲求之條件的不可能者……。透過不可能者，我們繼續去欲求、繼續去夢想。」那位不可能者刺激我們的欲求，餵養我們的信仰，滋育我們的熱情；那位不可能者就如同是我們用以編織夢想的材料。正是當我們看到這是不可能的，我們的心因此才被激動，被提昇於平庸之可能性的視域之上。

據此，除非吾人瞭解在解構中那位不可能者的獨特動力，瞭解德希達所有對贈禮的捍衛與對拯救贈禮所做的努力是圍繞着此動力而建立，否則德希達的分析重點就會被忽略，他會被誤認爲贈禮的批判者。馬西翁在《贈予的存有者》與〈贈禮的現象學概念之概述〉中確實視德希達爲贈禮的批判者，德希達還是被寫成對贈禮採取重要的「反對」立場，其結論全然是消極的，所產生的結果「僅只」顯示出贈禮是不可能的。馬西翁在這些文本中論道，德希達的終極錯誤在於他允許贈禮陷入經濟學與臨現的視域，並且阻斷外於經濟學之贈禮的可能性。德希達被馬西翁說成在討論除贈禮之外的任何事物，並把贈禮完全化約到經濟交易的視域中。德希達回應：「我所做的剛好相反」（〈論贈禮〉，頁 59）。馬西翁的批判該被倒轉：解構並不是批判除了贈禮之外（except; *sauf*）的一切事物，解構指的是保持贈禮的安全（safe, *sauf*）。德希達堅持，贈禮如實「臨現」、如實被認出，這是不可能的，但他從未據此得出結論，斷定贈禮的「絕對不可能性」。相反的，贈禮正是在「此不可能性的經驗」中出現或藉由此經驗出

現。因此，德希達眞正不認同馬西翁的，並不是德希達認爲沒有贈禮，而是他認爲沒有贈禮現象學，沒有如實這回事。只要贈禮顯出可認出其爲贈禮的現象，那贈禮便開始自我取消，並抽身退回經濟學的領域。贈禮的給出必須永無止境地擔負起一場針對經濟學的抗爭，要導向某時刻的經濟學之中斷、導向一個瘋狂的瞬時，贈禮的時間於此被給出。

因此對德希達來說，吾人所能提出的任何一種「贈禮現象學」，頂多是自我中斷的現象學，這個現象學所論的現象就是吾人在關鍵時刻會倏忽漏失或甚至視而不見宛若盲目的現象。因爲在贈禮的關鍵時刻，贈禮首要地必須是非既予的、必須不顯現。這就是贈禮那美麗、使人惱怒卻又激動人心的難關所在：使贈禮之所以可能的事物，恰好就是使其顯現之所以不可能的事物。馬西翁相當正確的把「贈禮現象學」描述爲一種「未顯明者的現象學」（phenomenology of un-apparent）（Esq., 79）。同樣的，贈禮現象學的眞正工作，亦即贈禮在其既予性中的饋贈，恰恰就在贈禮消失之時才會隨之出現。而所謂贈禮的消失，即指贈予者、獲贈者以及贈禮客體等這些存有者－因果作用的消失（cf. RD, 60-61）。這意味着贈禮之顯現的欠缺是個現象學事件。「未顯明者的現象學」指的是可見的或現象的贈禮爲了既予性的視域之故而被放入括弧中（Esq., 79）。[14] 爲使「既予性」出現，贈禮必不得顯現，因爲當贈禮眞的顯現，便會被吞入因果作用和交易的視域中，既予性的視域就被抹消。

14 這是多明尼克・加尼可（Dominique Janicaud）的論點，他反對現象學的神學式掠奪，而在馬西翁那兒（還有列維納斯），此一未顯明者的現象學偷偷把上帝不可見的超越帶進知覺現象學中。參 Dominique Janicaud，《法國現象學的神學轉向》（*Le tournant théologique de la phénoménologie française*; Paris: L'éclat, 1991）。

但對德希達來說，如果眞有贈禮現象學，那或許確可被描述成一種未顯明者的現象學，它關乎所未顯現者，但這意味的將是一種關乎未被給出之事物的現象學。這樣一種未顯明者的現象學所再現的並非既予性之豐盈的顯現，而是現象學與既予性的中斷。對馬西翁來說，贈禮就是超既予性，但對德希達來說，贈禮則是從未既予性（never-givenness）；對馬西翁而言，贈禮是目眩神迷，對德希達則是目盲。在德希達那兒，中斷的現象學將會是一種告白信仰需求的方式，一種告白「應當信仰」的方式。這也是爲甚麼當馬西翁以「直觀之盈餘」來定義「啓示」時（Esq., 75），德希達則認爲啓示必然關乎信仰，關乎那眼未曾見過、耳未曾聽過的事物。

討論會的最後，馬西翁與德希達回到現象學之地位的問題，他們各自的現象學立場在討論的推動下，分別以一種微妙的方式略顯動搖。堅守贈禮現象學的馬西翁坦承，他並不在乎他所做的是否被稱爲現象學，反倒是一向被視爲現象學的對手、不信任贈禮現象學觀念的德希達，卻益發捍衛現象學的正當領域。馬西翁承認德希達的反對意見的重要性，後者認爲「贈禮」和「既予性」間有歧異，二者不必然一致。馬西翁的回應是，他並未主張贈禮與既予性一致，認爲所有既予的都是贈禮，反倒主張所有的贈禮都是既予的，而且對贈禮的思索必須根據既予性。他反對那些說他是在嘗試利用現象學爲神學服務的想法，說他藉着把一切現象都變成贈禮，再將贈禮背後的贈予者等同爲現象之因，亦即上帝。這是誤解，一方面是因爲馬西翁並未將上帝視爲原因，另一方面是因爲他並未說每一次的既予性都是贈禮，而是說每一個贈禮都必須根據既予性來理解。馬西翁嘗試把贈禮還原到既予性的視域中，以便能

「公正的」面對特定現象，其方式爲把它們移出因果性的視域，讓它們作爲它們之所是的既予現象，而不致把它們化約爲主體的對象，亦不致以因果關係去串連。

德希達依然回應道，贈禮現象學嚴格說來不能被稱爲「現象學」，理由正如同列維納斯對「他者」的分析不能被稱爲現象學一般，因爲正是在「如實」的瞬時，螢幕一片空白，贈禮或他人的未顯現不是因爲偶然看漏，而是因爲在結構上我們以他人和贈禮所意指者正是以這種方式構成的。正因爲既予之他人不是他人，所以照同樣的方式，既予之贈禮亦非贈禮，既予之上帝也非上帝。上帝、贈禮、以及全然他者的共同特徵是：他們都在顯現或既予的瞬間被取消。所以德希達說他想談論的是「反對現象學」或「超出現象學」，不過要以現象學方法進行（〈論贈禮〉，頁 75）。

天主教、新教及猶太教的贈禮

正是在此處，卡尼所提出的開放性問題變得格外切中要領，這個問題是關於此次論爭的「教派」性格。對馬西翁而言，未顯明者的現象學似乎意指不可見者在可見者之中的顯現，此含義部分來自列維納斯，但更多來自天主教神學家巴爾塔薩（Hans Urs von Balthasar）的「神學美學」及「知覺神學」（theology of perception）[15]。愛者那不可見的愛經由戒指這可見的贈禮，「如聖事般」地透顯出來。[16]這正是加尼可所說的非法偷渡超越者進入現象學，偷偷把不可見者帶入可見者中。此即馬西翁在新現象學裏所形成的關鍵：藉由將有限、可見的以及臨現的贈禮置換掉，吾人爲

15 參 Jean-Luc Marion，《偶像與距離》(*L'idole et la distance*; Paris: Grasset, 1977)，頁 15。

16 Jean-Luc Marion，《無存有的上帝》（*God Without Being: Hors-Texte*; translated by Thomas A. Carlson; Chicago : University of Chicago Press, 1991），頁 95-102。

饋贈的超臨現或超既予性所充盈。培育馬西翁立場的是天主教的聖事神學，一個作爲上帝聖像的基督觀念。

但對德希達來說，「未顯明者」的含義並非出自天主教的知覺神學，而最終是猶太式的對一切形象皆不信任，無論是偶像或聖像。我們可以「思考」贈禮，但我們無法「認識」它，無法在概念上限定它，贈禮也不能在「經驗的多樣性」中知覺式地自我臨現。如果它隸屬於贈禮的「思想」以致我們不能「認識」它，這意味它是「信仰」的對象，我們只能實行它。因此，拯救贈禮之「眞理」的方式是去看到「眞理」出自實行眞理。一如康德（Kant），德希達發現有必要否定認識以爲信仰和眞理實行留下空間（這點與康德「實踐理性」之優先性相符），而這也是爲了拯救贈禮。難關是註定要被突破的，但不是藉由理論的取巧，而是藉由德行，藉由到你所不能到的地方，在你不能贈予時贈予，贈予你所不曾擁有的東西。

康德的類比也導向猶太教的類比：贈禮的非顯現乃是一種彌賽亞式的非限定性特徵。對於眞正既予之贈禮，我們永遠都必須問：「你何時到來呢？」「眞正的贈禮」總在來臨中，因此在現象的既予性的意義上，是沒有眞理的。既予性將使贈禮觸及眞經濟學的實際循環，所以，爲拯救贈禮，我們必須保護它免於臨現，而這也意味保護它免於既予性。贈禮之贈予乃被定位在對從未被思議或知覺、既予或臨現的事物的欲求上，因此，贈禮的時刻不只是抵抗經濟學的瘋狂瞬時，而是未來，不是可預見的未來，而是絕對的未來。

局部懸置

儘管德希達與馬西翁基本上對既予性採取不同觀點，

卻都同意贈禮需要特定的非現象性，因此他們的觀點並非純粹是截然對立的。馬西翁的贈禮現象學或可被描述爲緩和的未顯明者的現象學，只局部懸置或局部還原贈禮的一兩個要素，從未同時懸置三個要素。馬西翁堅持認爲，贈禮的現象學、還原至贈禮的現象學，只有當對贈禮的「還原」是個別進行的，且並未全然變成未顯明者，它才會是可能的。贈禮的動力是被局部懸置所激發，有如人的食慾被飢餓所激發一般。但馬西翁並不樂意進入德希達所規定之非顯現的黑夜。馬西翁認爲，贈禮愈容易消逝，其現象性愈增加；但德希達會說，贈禮愈容易顯現，便愈會使自身消逝。馬西翁徵召非現象性進入現象性的陣營，德希達卻認爲現象性有取消贈禮本身的傾向，因此純粹的贈禮要求非現象性。從德希達的觀點來看，馬西翁在討論會、〈贈禮的現象學概念之概述〉、《贈予的存有者》中所提出的還原例子，都逃脫不出德希達意義下的經濟學觀念或交易觀念。這是對的，恰正因爲馬西翁所描述的贈禮必然多少保留了意識、可認明性、現象性、與顯明性，而德希達認爲這些都會毒害贈禮。

第一，如果我贈予某物給一個拒絕接受的敵人，以致我意識到這個贈予行動指向一個不領情的獲贈者，我會因爲實踐這無私的慷慨而格外爲自己慶賀，因爲這是如此純粹的贈予，與獲贈者的感謝無關。第二，如果我依照自己的意願把遺產留給我最喜愛的慈善機構，因此當贈禮被收下時、贈予者已逝去，我將一再感謝我自己提出如此慷慨的意願，因這將保證我死後會有高尚的名聲。第三，沒有所贈之物的贈禮：當一位首長宣誓就職時，他未被給予任何事物，頂多就是一張就職狀、握手和一些密碼。但首長被賦予的制度上的和結構上的權力，是巨大的、也是容易

被認明的。爲了保護贈禮免於存有和臨現，馬西翁被迫利用實證意義下的贈禮，而必須拒絕承認不可得見之道德的、象徵的、制度的結構之作爲「贈禮」，如權力、友誼、忠誠、愛好、甚至是時間等，因爲它們不像時空性的物質對象那樣得以「臨現」。贈禮作爲可見事物，此一實證意義容許了未顯明者的現象學轉向行動，容許不可見的「既予性之視域」轉爲顯現或「超顯現」。但是，從德希達的觀點來看，贈禮有其現象的臨現，不論可見或不可見。道德贈禮的每一分毫都是「眞實的」，甚至更爲眞實。對德希達來說這並不是可見或不可見的問題，而是可以認出或無法認出的問題。不可見的道德贈禮與物質贈禮一樣，可以被認出是贈禮，因此在德希達看來這就屬於交易的經濟學（DM, 85-87/GD, 89-91）。這樣的贈禮還是背負着債務。

經濟學與債務

在這一點上可以清楚看到，馬西翁與德希達對於是甚麼構成贈禮的「經濟學」有着相當不同的概念。此外，馬西翁樂於接受一更高的經濟學，只要與因果性無關。對他來說，恩惠之債務乃是眞正的贈禮定義的一部分；但對德希達而言債務乃是贈禮的毒藥，並且經濟學定義會取消贈禮。馬西翁的關懷全然是胡賽爾式的與海德格式的，想要避免因果思維與對象思維，但德希達所想的卻是「道德系譜學」（Genealogy of Morals）。德希達憂慮的是贈禮成爲一個交易媒介，並因此而摧毀它作爲贈禮的信譽，尤其在與天國相關的事物中更是如此。

馬西翁與德希達在「不可能者」方面的觀點極爲相似。但是，二者最深入的區別是債務的顯現，這也是爲甚

麼對德希達而言，贈禮的任何顯現都會使贈禮陷入經濟學。德希達與馬西翁都認爲，贈禮粉碎了贈予者的自戀，也粉碎了獲贈者的自戀。儘管兩人都想打破自戀，但各以不同的方式來處理。對馬西翁來說，對贈予之責求的承認，以及對恩情之債的承認，可以粉碎自戀，但對德希達來說，打破自戀是一種無責求或債務的責任（responsibility without duty or debt）。這只是一用語上的差異，還是一實質的差異？

對德希達而言，責求與義務是和贈禮不相容的。如果這是件贈禮，我便沒有義務去實行它；若它是個義務，我就不是在送一件贈禮。責求是有限的，是強制的，但贈禮是無保留地肯認他者、肯認公義，並因此不受限制。責求須被償還或被履行，但贈禮應該產生更多贈禮。對德希達來說，在贈禮背後的不是強制，而是「無限的贈予式肯定」。德希達寫道（*Passions*, 75 n.3/ON, 133）：「應當要超越責求。」如果我們能夠以某種方式拯救責求的觀念，那必須是無債務的責求。贈禮是責求與債務之外的任何事物。贈禮的觀念所牽涉的並不是贈予的責求，而是超越責求的贈予。責求與債務乃是贈禮的必然視域，但只在這個意義下成立：贈禮乃是粉碎或撕裂此一視域的事物。

從德希達的觀點來看，馬西翁並未把贈禮深藏於贈予的要素中，而是讓它淹沒在債務中。因此德希達想知道，爲何當他以責求定義贈禮時，未能藉此引入一個他異的視域，以致於把贈禮遣送回去，當然不是送回因果性的領域，卻是送回一更廣的領域，即受「充足理由律」影響的領域。責求與債務乃是我們在實踐理性的領域中行動的充足理由。但贈禮必須像玫瑰那樣毋須理由。恩惠之債務表現出實踐領域的失衡，此一實踐領域使吾人擁有正確的責求；債務是一個收支失衡的帳戶，平衡是指責求的清償被

復原。一個人盡到責求是理性的，但贈禮是一種無人可以理解的毫無保留的耗費。當我們被賦予贈予的責求，當老闆要求我們爲他的夫人所主持的慈善運動有所「貢獻」，我們都知道這並不是甚麼贈禮，而是保住自己飯碗的方式。從德希達的觀點來看，這就是爲甚麼馬西翁所指出的終極悖論裏並無矛盾之處：對你的敵人施加無法報償的恩惠之債務。我們在實行責求與報償恩惠之債務時，總是可以自我解釋並給出理由來。然而，無限贈予的鬥士在瘋狂的瞬時懸置了充足理由律，無限地給出贈禮、無限地肯認他者。應當有一種需要、一種欲求、一種夢想，要出於愛地爲贈予而贈予，而非出於虧欠感地爲責求而贈予。

馬西翁可能會回應道，吾人所虧欠者並非另一贈予者，而是贈予本身。藉由將我們自己贈予給贈予本身，我們被引領去過一贈予的生活。但從德希達的觀點來看，這只加重與強化了債務的解構。它不僅把贈禮變成毒藥，還毒害了贈予本身。這麼說是很好聽：我們希望把自己「交付」給贈禮，希望移除贈予者和獲贈者的主體性。但從德希達的觀點來看，如果此一贈予的景像被描繪爲無止境的債務，讓獲贈者在那漫長的、匿名的債務中哀嘆，而非在恩典中歡欣，那這整個觀念看來是中毒了。如果我們已然被愛且獲得贈禮，我們應該不會陷入一無限地無以償還的債務中。對於《死亡的贈禮》中的德希達來說，馬西翁給了尼采那關於基督教之神來一筆的諷刺有了可乘之機。上帝爲何道成肉身？因爲欠負上帝的債務必須被償還，而上帝想要鮮血，無價的鮮血，以償付無限的債務，以抵銷罪人那絕對無法償還的罪債。德希達同尼采一同問道：誰可以相信這個呢？（DM, 106-107/GD, 114-115）對於一種德希達式的神學來說，情況似乎應該是，對於贈禮的上帝、

上帝的贈禮、以及上帝在耶穌中的贈禮的思索，不能藉由無法償還的債務來進行，而是藉由一無債務的贈予來思考，藉由對所累積的債務的豁免來思考。債務是用來豁免的。根據新約聖經，饒恕（豁免）所容許的唯一一種算計，乃是吾人一天應饒恕七次以及七十個七次，這就是說，饒恕無數次。從德希達的觀點來看，這才是耶穌眞正的神來之筆。

容受與混亂

在討論的尾聲，卡尼又提出關於馬西翁與德希達間之差異的核心問題，他從頭到尾都促使與會者關注在二人間由宗教和神學創造出來的宗派差距。這個新問題是：這兩位思想家分別是如何提出不可理解性的要素？

馬西翁跟德希達很像，在回答卡尼的問題時，訴諸於*不可能者*之概念：如果現代性及其形上學是藉着尋找可能者及其可能性條件而構成，那麼，他所感興趣的則是不可能者，是在日常平庸的意義上粉碎可能經驗之界限者。馬西翁尋找對此不可能者之經驗的一種現象學描述，第一步是「解構」妨礙這類經驗的哲學概念，而密契神學和解構在這點上是一致的（〈論贈禮〉，頁 74）。此類經驗會被描述爲「目眩神迷、驚異或讚嘆的『對立經驗』」，一種我們雖可看見卻不能「如對象或存有者那般指明的」事物。馬西翁在此並未把這些對立經驗限定爲對上帝之既予性的密契經驗，而是置於吾人生活中最深刻、最重要而無法解釋的經驗上。因此，「充盈現象」的領域比我們所認爲的還更廣。它涵括了一切不能被包括在「對象」或「存有者」之界限內的事物。[17]

17 參《贈予的存有者》，§23；還有〈充盈現象〉（Le Phénomène saturé）的最後一節，

另一方面，對德希達而言，卡尼的問題導向另一個方向，不再是超越存有本身的充盈既予性其光輝燦爛的盈餘，而是存有者底下的容受（*khôra*）的播散（《蒂邁歐篇》[*Timaeus*]，50b-52c）。馬西翁與德希達的差異至少可部分定義爲柏拉圖式的至善（*agathon*）與容受的差異。因此，卡尼的問題指回德希達在〈如何避免言說：諸否定〉中所謂「否定的雙重運動或雙重主題」（*Psy.*, 563/DNT, 101），德希達作品中的關鍵要素就在二者之間。

第一個運動或主題遵循「外於實體」（*epekeina tes ousias*）之道，一條超越存有、知識、本質的崇高道路，這條路通往至善，那超越萬名之名，可在歷史上基督教與新柏拉圖主義的匯流中找到例證。沿着這條上升之道，心靈上升至上帝，超越存有與存有者，這條道路即是馬西翁無存有的上帝其中的無之含義。另一方面，德希達則朝向荒漠般的無出發，沿着第二條路的蹤跡前進，想要思考一種較無聲譽威望的低於萬名之名，不是至善，而是容受，不是超既予（*hyper*-given），而是低既予（*hypo*-given）。在歷史上，容受（*khôra*）是指柏拉圖《蒂邁歐篇》中的一種空間，德米奧格（Demiurge）將理型的肖像銘刻於此一空間中。德希達在數段文本裏描述道，有「兩種聲音」談及柏拉圖所描述的容受。其中一種聲音試圖重新獲取它以爲哲學要素，這使它成爲原質（prime matter）（亞里斯多德）或外延（extension）（笛卡兒）的原型。在另一個聲音中，容受則被遺留在其黑暗、無名、無形式的自我

載 Jean-François Courtine 編，《現象學與神學》（*Phénoménologie et Théologie*; Paris: Criterion, 1990）。英譯〈充盈現象〉（The Saturated Phenomenon; trans. Thomas A. Carlson），載 Leonore Langsdorf & John D. Caputo 編，《今日哲學：現象學與存在哲學研究》（*Philosophy Today: Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*, vol. 21; Spring 1996 ），頁 103-24。

中，遺留在其無我之無（selfless *sans*）中，既非神話，亦非邏各斯，避開「所有人學－神學的圖式，所有歷史，所有啓示，所有眞理」（*Khôra*, 92/ON, 124），德希達感興趣的就是這聲音。至善是一不可見的光輝，遍及一切可見的表象中並賦予表象生命力，形成馬西翁未顯明者的現象學、充盈現象的現象學中那莊嚴燦爛的背景，其光輝令吾人目眩神移。至於既非可見事物亦非不可見形式的容受，則毫無這類光輝。

德希達在討論會上說道，容受甚至淹沒在歷史的視域中。他的意思並不是說《蒂邁歐篇》不是歷史文獻，也不是說柏拉圖的容受觀念無法在觀念史中找到其位置，而是指，歷史有如理型一樣，也是某種被銘刻在德希達所言之容受中的事物。容受是針對既成結構採取絕對「抵抗」或絕對「異質性」的處所，這些既成結構乃由歷史與文化、西方與非西方、哲學與神學、理性與啓示、（宗教性的）啓示與（海德格式的）開放性、基督教、猶太教或伊斯蘭教構成。但容受此一「非物」（non-something）絲毫不能被輕忽：

> 這也是非贈禮（non-gift）的處所，它藉由對贈禮之反抗而使贈禮得以可能。……容受不欲求甚麼，也不贈予甚麼。它是使發生或事件得以可能者。但容受並不發生，不贈予，也不欲求。（RT, 34）

德希達在他處談到，「容受」（*khôra*）是「延異」的別名（*Khôra*, 95/ON, 126），是一種寫作空間（scriptorium），爲容納那些必然發生的銘刻。解構是對如此銘刻在延異或容受之空隙中之事物的偶然性與脆弱性的分析，分析其歷

史的、文化的、社會的、性別的、政治的構成的偶然性與脆弱性。容受並不贈予。若有任何事物，它非贈予（un-gives），如所有建構中的可解構性，如在贈禮之核心的非贈禮。這不是一切美好贈禮的贈予者，因此，我們更好用法文稱它作 *il y a*，而不用更爲誘人的德文字 *es gibt*：並不是「它給」，因爲容受並不給予。作爲銘刻的處所，容受是個可能性條件；但作爲空間的破碎性，它也是個不可能性條件，容許所被建立者隱藏其自身之可解構性。

我認爲此一荒漠般的容受即是德希達思想中的拯救要素，因爲它阻止了以某種不可回復的方式去固定和確立所既予者爲何。容受促使我們藉由信仰走出自己的路。因容受之故，我們被迫盡己所能藉由激進的詮釋學走出自己的路。吾人結構的脆弱性，吾人之能指的荒漠般的空無性，是如此一種構成信仰的實體，構成吾人對將臨者的信仰，而這種荒漠化正是保持信仰、盼望及欲望之活力的條件。

然而，德希達說道：「我想要把不可能性經驗轉譯成我們所謂的倫理學和政治學」（〈論贈禮〉，頁 77）。如果此刻倫理學和政治學已在傳統上被保留給第一條路，那麼，在解構中，倫理學和政治學就算不是容受的成果——因爲容受並不工作——至少總也是在容受中完成的成果，是被迫去應付容受而有的成果。這是因爲，我們現今制度和結構的偶然性與可解構性之論證總是彌賽亞式地被接受的，期盼所將臨者。公義並不是安穩地坐落在存有、本質與時間之上，扮演永恆的典型以供必朽之軀模仿，亦不是像既予性之洪流，淹沒吾人貧乏而毫無抵禦的概念。毋寧說，公義就像彌賽亞一般，永遠在來臨中。德希達一直在憂慮，當一個人宣告有權接受一更高的超實體對自己的支配權時，此一天國的階級便很容易成爲一種政治上的階級

（*Psy.*, 91 n/DNT, 134 n.9）。所有結構的可解構性，那浸滲或拆解所有歷史語言及歷史構成的容受，使未來保持開放，防止任何當前的結構或事件宣稱自己的公義，防止任何當前的秩序呈現其自身爲公義自身。

結論

對馬西翁來說，拆毀或解構每一種壓制性結構，只是在爲還原至純粹而充盈的既予性預備道路。「現代性」和「主體性」、「形上學」和「存有神學」，有着如此多的偶像和障礙物，要壓制既予性，還有如此多的臨現之牆有待既予性來突破。解構是拆毀這些牆的方式，是突破主體限制和概念限制的方式，是使既予性在不可遏止的洪流中從自身走出並給出自身的方式。對馬西翁來說，彌賽亞已然來到，超既予性已然降臨於我們，問題只在於，對已然發生之事，是否有眼可看、有耳可聽且有歌可唱。

另一方面，德希達似乎有點受到超現象學、超既予性、以及充盈現象的威脅。他希望與過多的此類「『超』／騙局」（hype）保持安全距離，除了考慮到現象學的限制外，也是因爲對其中的政治學相當謹愼。作爲一位法屬阿爾及利亞猶太人，他總在別處比較受歡迎。這就是爲甚麼容受給他一種冰冷的安慰。對他來說，「無」與「超越」這些他所珍愛的結構，與一種期待着在結構上將臨之事物的彌賽亞式期盼有關。解構對超既予性不感興趣，在那裏信仰只是一種更高的視覺形式；解構感興趣的是信仰，是盼望，是愛——多麼神學式的表述！——是一聲嘆息，是一個夢想，指向一尚未來到者，一永不被給出者。

若是彌賽亞曾經顯現，曾經道成肉身在我們中間，簡言之，曾經被給出，馬西翁會視其爲一個盈餘事件，一個

值得喜悅的事件，一個要經常祈禱讚美的事件——哈利路亞——但至於德希達，則會謹愼地看着他說：「你將甚麼時候來呢？」