Globethics Repository




# 德希達談「論宗教」

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 | Chiang, Taifen |
| Publisher | Logos and Pneuma Press |
| Rights | With permission of the license/copyright holder |
| Download date | 2026-11-14 06:55:58 |
| Link to Item | http://hdl.handle.net/20.500.12424/166979 |

# 德希達談「論宗教」

姜台芬
台灣大學外國語文學系專任教授

德希達〈信仰與知識〉（Faith and Knowledge）[1]一文，是他在《死亡的贈與》（*The Gift of Death*）[2]之後再次探討宗教問題的作品。凡蒂莫（Vattimo）在序言中提到，德希達此文和文集中其他論文的共同議題是，我們今日所處的時代果眞如此迥異於黑格爾（Hegel）的時代嗎？今日所謂的「宗教復興」眞的不同於黑格爾時的「上帝之死」的宣告嗎？德希達在回應這問題的論辯過程中，仔細探究了何謂宗教，宗教與科學（或信仰與知識）如何區分，以及人文學術研究的本質如何等議題。他甚至將此論文集所依據的學術會談（一九九四年在卡普里〔Capri〕島舉行），乃至自己立論的每一步驟和涉及因素，都嚴格地分析審視。本文擬就這篇論述來探討德希達對神學研究的態度和對宗教——特別是基督教——的看法甚或批判。

1. Jacques Derrida，〈信仰與知識——單純理性限度內的宗教的兩個本源〉（Faith and Knowledge: The Two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone），載《論宗教》（*Religion*; ed. Jacques Derrida & Gianni Vattimo; first published in France, 1996; Cambridge, UK: Polity, 1998），頁 1-78。以下引文皆本於此，並由筆者權譯。「德希達」也譯作「德里達」。
2. Jacques Derrida，《死亡的贈與》（*The Gift of Death*; trans. David Wills, 1992; Chicago University of Chicago Press,1995）。

這個探討首先面臨一個常被提起的問題：像德希達這樣專擅文字遊戲的解構主義者有其神學思想嗎？或者，德希達會和神學研究有關嗎？

〈信仰與知識〉一文是典型的解構論述。已臻極致的文字遊戲使得通篇文句難讀，旨趣晦暗。作者刻意不依循邏輯的成規，捐棄傳統的結構觀念和議論策略。全文清楚地平分爲兩個部分，但兩個小標題卻沒有傳統的綱要功能，反而透過其內容作出一個亂序的宣告：「本篇沒有正文。」這是因爲第一部分稱作「斜體文字」（Italics），意謂「此非正文」。後半部分標爲「後記」，正呼應了第一部分奇特的結語：「在太初眞道之前之後，在聖禮之前之後，在《聖經》之前之後」（Before and after the logos which was in the beginning, before and after the Holy Sacrament, before and after the Holy Scriptures）。[3]作者發現自己寫不出文章的正文；無論他如何努力，寫出的總是該寫的之前或之後的事物。每一個語詞或觀念（從題目中的「宗教」開始）都會帶出連串的疑問。論述很難前進。每一步都在「或者」（or）、「或許」（perhaps）、「某種方式」（in a certain way）中勉強推出，突兀而非嚴實的邏輯推理所致。而且即使推進了，往往再受質疑而回縮或改調。整體觀之，論者彷彿在隨意漫遊，沒有確切的目標或計劃。

論者到底有無確切的議論或訊息呢？或許我們可以勉強列出其文的概要：前半部分從此次學術會談的形成開始探究，但爲何要開會？目前眞有所謂的「宗教復興」嗎？它是甚麼呢？或者，「宗教」是甚麼呢？會談的時間、地點、參與者是如何決定的？爲何選取這個題目？要用甚麼方法進行探討？預定達成甚麼目標？反省推敲過這些問題

3. Derrida，〈信仰與知識〉，同前，頁 22。

之後，德希達發現沒有任何一個問題能得到確定的答案，因爲這個省察過程涉及的每一個觀念或用詞，都會繼續向外牽連，再牽連，每個問題都會陷入模稜不定與重重疑問中。德希達無奈地說：「爲了辦成這事，我們就快點吧。」[4]如此，就這樣定下地點和時間，就這樣開始談吧。[5]德希達接着又思考彌賽亞的盼望、抽象的原則、宗教寬容等，就這樣結束了前半部分。後半部分一開始再談「此時此地如何談論宗教。」究竟如何進行呢？德希達反復思量一些傳統的宗教用語、信念、因宗教而興起的歷史事件和現象、科學與文明等項目。結果，他發現所謂的「信仰」和（他目前的論述也正在倚賴的）「理性」其實無法區分。而且，無論他如何努力設法和保持警覺——在「依舊得回應」[6]的情況下——他仍免不了要藉傳統和已被說過的話來進行自己的論述。在第三十七節末了，他以小括號插入一句說話：在剩下的十五節中，他的論述形式將「更顆粒狀、更像穀子、更散漫、更似短小警語、更不連貫、更多並列句、更教條式、更指示的或實質的、更簡練——總之，更像電報。」[7]德希達從「割禮」、「陽物崇拜」、「獻祭」、「見證」等觀念談到「宗教戰爭」、「全球化趨勢」、「海德格爾」等。最後，德希達在「無底的底部」（at the bottom without bottom）打住。

要以平常的辯證邏輯從這樣的雜亂中確定德希達的意旨誠屬不易，但它實際造成的效果卻是明顯的。首先，作者將自己正在作的論述解構了。如上所提，他以最嚴格的態度檢查自己所要對付的每個詞、成規和文化處境，責求

4. 同上，頁 16。
5. 同上，頁 17。
6. 同上，頁 38。
7. 同上，頁 47。

其絕對的根由。這樣的仔細質疑循着「衍異」（différance）的原則將宗教的議題向各方無限演繹推延，而至論述始終無法開始。本文題爲〈信仰與知識：單純理性限度內的宗教的兩個源頭〉，顯然針對着傳統的學術研究方法——即以科學精神或理智爲據作分析推論，以找尋「意義」，建立「眞理」的方法。德希達憑藉邏輯嚴密地逐步檢驗，卻發現這整個方法是自欺又欺人：爲何要談「宗教復興」呢？談宗教無論如何都被迫要使用出自拉丁文的 *religio* 一詞。爲甚麼參與討論的學者都是西方人？談論宗教要談論些甚麼（人物、事件、儀式習俗、神學用語或論述）？他看到每個字詞其實是因壓抑「他意」而得着「本意」。每一步議論策略之決定都是仰仗傳統之權威或成規使然，而非基於絕對的理由；邏輯論辯所藉的「證據」其實是主觀的排他的認定。因此，所謂的科學與宗教，還有知識與信仰，實在無法絕對區別。而當代學術欲循語言邏輯求得眞相的種種努力（像德希達目前受邀所作的），都是徒勞而無自知之明的。行文至第三十七節末，全文已過四分之三時，作者仍然無法確定討論的主題——「宗教復興」——到底如何界定。至此，他的「理性」探索已陷入一個理性盡失的境地：「從一個隨意的——沒人知道叫甚麼的——島上，這兒我們無疑相信我們已經看見宗教復興來臨了，這個宗教復興是自然自動而又無法抵擋的。可是，我們相信我們看見的興起，並不在任何地平線內。我們不再確定我們是否看見，也不確定我們看見的來臨是否有個未來……因此，其實是『我們』在這復興當中受到驚嚇而迷失了——我們就是想要『思考』這個，假使這詞還能在這兒使用的話。」[8]

8. 同上，頁 46。

在這樣解構現代學術研究方法的過程中，德希達也嚴格地檢查了西方的哲學傳統，從柏拉圖、康德到海德格爾——特別是基督教神學之類的形而上學系統——都遭到批判。下文將回應他對基督教傳統的批判。但首先德希達的論述方法有些基本問題，必須考查。整體而言，他的論述方法有自覺或不自覺的自我矛盾。他的解構機制最主要是在批判西方遵奉「在場」（presence）的形而上學傳統，但他這篇論述卻奠基於最典型的形而上學系統——即以理性邏輯爲本的智識傳統，視人類的理智（因果推論的分析能力）爲眞理探索的憑據。德希達在殷切質疑中發現理智與信仰（科學與宗教）相去幾希：一向被奉爲學術研究「不可動搖而持久的」根基——「批判的科技理性」——不僅「不反對宗教，反而……預設它的存在」，因爲我們論述總是本着「我們相信我們知道」或「我們知道我們相信」。[9]德希達的解構文風顯然就是在力求脫離理性論辯的舊弊，並且具體例示語言的衍異眞相：他將每一用辭「本意」下的「他意」都呼喚出來，他的議論力求不循條理。然而，他犀利而咄咄逼人的質疑正是理性精神的表徵。要檢視並批判任何事物（包括這批判方法本身），都只有依循理性邏輯來進行。所以德希達在批判理性論辯方法時，（不自覺地？）仍然援用此法的傳統權威：他每一步推進都嚴密仔細，正是出於對理性的信從，每一項質疑都在進一步責求「有理」。其文之質疑析論自始至終維持一種客觀仔細、追索到底的態勢，顯出十足的科學辯證精神。德希達這篇文字詳實地記錄他親身從事的一項現代學術探討，竭盡一切理性努力之後，卻無法作出正文。如此，他以親身經歷見證理性論述的虛幻本質，突顯其標榜的邏輯論辯其實多

9. 同上，頁 27-29、40-47。

爲武斷的主觀認定。然而，德希達作此見證所本的，正是科學實證精神，其呈現探討之經過所用的，也是理性推論的方法。因此，其文建立在一項基本的自我矛盾上。

在德希達以親身實際經驗演示之下，文字的衍異傾向與理性論述的非理性本質似乎是確立的事實了。但事實上，以文字本質之議題作爲探討眞理的出發點，是一主觀選擇，而文字之衍異傾向也實因這選擇才得確立。在此我們有必要引出聖經傳統來與德希達思想作一比較：其一，德希達在文中嚴厲批判基督教思想，本文要回應便得討論基督教傳統；其二，德希達的選擇只有在與基督教思想對比之下最能顯明其特性。

要而言之，基督信仰主張在語言傳遞眞理的過程中，讀者的心是關鍵所在，不似德希達以語言本身爲關鍵。這個差別其實肇因於兩者對眞理的認知不同。《聖經》——無論《舊約》還是《新約》——不斷闡揚唯一眞神就是「愛」，是故必須也唯有以「心」致之。基督教信仰追求的目標是單一而絕對明確的，沒有任何隱諱、複雜或猶疑。人得不着眞理，不是因爲傳達的語言是有問題的工具或人的聰明才智不足，而是因爲人心的信和愛有所缺失。約伯在完全除去對上帝的公義的疑問後才「親眼看見」上帝（伯 42:5）。耶穌在以比喻傳遞天國的訊息時，得一再提醒有耳的人應當用心聽。保羅說眞正的割禮是心裏的割禮（羅 2:28-29），又勸人成爲基督的信，「不是寫在石版上，乃是寫在心版上」（林後 3:3）。要求得唯一眞神的愛的絕對條件，是要盡全心愛慕他，而非以敏捷的理解力解析審查他。反觀德希達從未對其追求的目標作過正面明確的定義，僅從語言本身出發，而憑藉邏輯分析能力進行探索。他以解構論述批判傳統的超越（transcendence）理論，總是質疑之前有一

個被壓制的他類觀念或價值。以目前「已說的話」爲據點作反向質疑是其主要策略，並不主動正面倡言所追求的是甚麼。這樣賴文字邏輯推敲被壓下或斥逐的，全屬理性智識活動，與心或愛無關。拉巴特（Jean-Michel Rabate）認爲德希達的目的在於尋求文本的更深層意義，所指的應該就是這樣翻尋蓋在下層的意義的努力，其犀利如鬥智遊戲。他不作任何理想，沒有熱烈饑渴的盼望，只專注於文字邏輯的檢視推衍。反諷的是，他在嚴厲批判西方傳統的理性中心主義的同時，自己卻投注在邏輯操練中。

《聖經》的信仰傳統以渴慕的心爲看見眞理的唯一必要條件，以有心無心爲其基本議題，德希達全力關注的文字問題在此根本不成立。文字書寫的傳統本身並不具有任何實質，而《聖經》之所以存在，只因它爲上帝的眞理作見證：摩西自西乃山下來，見百姓背棄眞神而敬拜偶像，就立刻將上帝親手寫好交於他的兩塊法版摔碎（出 32）；耶穌說猶太人日日查考的《聖經》其實爲他作見證（約 5:39）。保羅更是《聖經》中對文字論述有最詳盡析論的人。除了確定聖經文本的見證功能外（羅 1:2；3:21；另見徒 10:43），他明確指出無心而只講求文字的危險。他說，上帝與人所訂的新約「不是憑着字句，乃是憑着精意，因爲那字句是叫人死，精意是叫人活」（林後 3:6）。在《羅馬書》和《加拉太書》中，他不斷警告只看重律法儀文會導致罪惡和死亡。所以在聖經傳統中單單律法文字不具實質，此傳統不分析字義，不考量如何呈現，不認爲書寫是個議題，不講求閱讀策略，不追究「超越」的邏輯根據。信或不信正義眞神是繫乎個人意願的道德抉擇，應是立時清楚的區分，而非經歷相當時間的邏輯分析的結果。

基督信仰傳統認爲文字因有眞理而被書寫，本身無存在實質，也根本不是甚麼議題，德希達則據以爲議論的根本。他不思想人作爲主體可以或應當僇力追求一個怎樣的目標，而從「自我」（self）一詞與「他者」（other）的對立去間接質疑探究「自我」的種種問題（例如「我」是否遭到「他」的侵犯等）。又因視文字爲本然，爲眞實的存在，眞理的問題就變成文字的問題，前者於是取決於後者。德希達批判西方形而上傳統武斷地預設「超越」眞理，但他自己選擇以文字的議題作爲起點，就是憑個人意志使文字問題成爲實在，再建立其論述於其上。二者同是主觀斷定，只是各有選擇。

正因文字議題被認定存在，衍異的觀念才得根基而成立，繼而成爲探求眞相的原則。必須注意的是，隨着衍異法則的形成與推行，德希達實際上已經選擇遺忘時間。時間是人生眞實處境的指標，人不能同時存於時間的兩點上，人生中也不能維持兩個完全相同的時刻，暫時性畢竟是人的命運。因此，人不能同時兼作兩個選擇；即使人同時抓取多樣事物，終究只是一個選擇。所以德希達努力兼顧某意符的「本意」和「他意」，實際上並不能得到單選前者和單選後者的總和，而只得着並選二義或遊移於二義之間的後果。因此，他必須不斷重複自我質疑，而始終不得平安。他的論述總是似曾相識的邏輯遊戲，沒有特定開始也無法滿足地終結。

相較之下，基督信仰可以說是特意以時間爲根本關懷的。警醒於時間的眞實與急迫，一直是《聖經》的中心教訓：它教示世界由絕對的眞神開啓，他的旨意一直且還要再顯明在眞實的事件中，耶穌將必再來，末了的日子必然帶來上帝的審判。時間的有限是人類無法躲避的眞實，作

出最好的選擇——追求絕對眞神——是絕對唯一迫切的事，沒有論理的必要與餘地。

德希達在《論文字學》（*Of Grammatology*）中所說的「意符的時代」（age of the sign）相信語言及其呈現的事物之間有着單純的契合，他指出此種理性中心主義以強勢意旨壓制「他意」，以建立傳統權威的意義。這樣的批判看似基於客觀推理（即那時代昧於語言符號之衍異特性），實則不然。但他以語言符號作論據而不考慮人心的力量，已是一個關鍵性的詮釋選擇。這個選擇使得他所看見的，全是語言的分析邏輯會引出的現象或問題，而論者以語言爲本，也完全不能免於自己所要批判的語言問題。我在下面將詳細析論德希達對幾個基督教信念的解構。

德希達探究何謂「信仰」。他一開始，就說他所要談的是「那將要來的」（to-come）與「重複」（repetition），並且宣佈一則「公理」（axiom）：「凡是那將要來的，都必有所承襲，必有可能是重複。」[10]那將要來的，必然帶着某種救世主的記憶和應許，因爲任何有關「他者」（the other）的論說都必然可能含有應許。由此續推，所有的應許都必須應許着一個確認的「是」。而這個「是」就意味着某種信仰的「可信賴」與「信實」。如此，則所有信仰和未來都必須含有各種「可重複性」——技術性的、自動性的、機械性的重複。於是，技術性就成爲信仰之爲可能的先決條件。就這樣，德希達以其認定的「公理」開始，循邏輯推展，結果發現信仰成爲可能的「特定機會」就在於它的反面——「機械性」，而得此特定機會又必得冒最大風險。於是，信仰竟與「根本的邪惡」關連着，而一向被視爲互相對立的「至高信仰」與「可重複性」竟然屬於同一可能

10. 同上，頁47。

（the same possibility）。[11]信仰的神聖終究與其反面歸於同源且無法界定。

從那「公理」一路推理下來，定義信仰的努力一步步失據，似乎理之所趨，勢所難免，但事實上，眞正具決定性的選擇是在「公理」之前：他選擇以語言爲起點，故而必得以語言邏輯爲依歸。首先的「公理」就是一對相反詞並立，而後每一步都要追究「可能性」，並責求根由或成立條件。從第一步公理開始，原因就在於「他者」，信仰從起始就決定於其反面，其定義無可避免的陷落在矛盾中，這本是語言的二分邏輯使然。信仰必然涉及已有的或技術性的，卻又需要最大的冒險。「機會」本是活動的，如何「特定」？「冒險」原是關連於無知，如何評斷「最大」？這樣的論辯責求道理，本身卻又不斷牽連着不一致或矛盾的觀念。從文字出發，困陷於二分邏輯的糾結實在難免。

德希達一再尋求「可能性」或成立之必要條件，完全投入理性的思考活動。然而對「信仰」責求理由，不啻已先否定了「信仰」的可能：他不「相信」「信仰」，故而質問其可能性，把信仰完全當作知識的問題。他斷言信仰必有所本（且本於其反面），即已認定理性爲一切的依據（雖然他亦質疑理性）。他探究信仰，一開始就如此表明理性之外沒有任何存在，完全不考慮任何「心」的因素（等於否定心的力量），不免有失其「理性」的承諾。

基督信仰則「相信」人的價值全在其心，而信仰完全是心靈上的事，與才智不相干。信仰繫乎心的追求，不在於理解分析能力。信仰之父亞伯拉罕得到上帝的應許，首要在心裏戰勝常識上的認知：信仰挑戰的正是現世的價值

11. 同上，頁 47-48。

觀與理智上的「不可能」（相對於德希達一意探尋「可能性」）。《約伯記》教導眞信是「無所爲而信」；約伯與其朋友們激辯上帝的旨意，只突顯了語言論爭的自欺與徒勞。保羅最著名的議論就是「人稱義本乎信」，相對於一般理性所以爲的「人因善行稱義」。換而言之，信仰不受因果邏輯界定。《希伯來書》中給信下了一個最強力的定義（來 11:1）：「信就是所望之事的實底，是未見之事的確據。」基督信仰就是這樣以心靈的力量爲人生追求最確實的憑據。「我們因着信，就知道」這世界的眞相（來 11:3）。信是完全屬靈的事，是人最美好最高尙的情操。依據理性，人無法以任何方式絕對擁有未來，但憑着對上帝（之愛）的信賴，人可以正視人的盼望之慾，可以盡情懷想美好的眞理。德希達則選擇以理性測度人心的力量，以文字邏輯衡量眞理的問題。但事實上，文字意符的使用——以符號代表那不可及的——根本就有賴人心之間的約定，他如何能探索文字活動而完全摒除心的因素呢？

德希達探討宗教獻祭時，也是從文字層面所見去批判。經這樣解讀，獻祭儀式原來蘊含着重重的文字論述傳統，其意義由文字邏輯的操作而來。德希達的努力便集中在剝開其中層層的邏輯遊戲。首先，「生的崇拜」（religion of the living）豈不就是同語反覆（tautology）嗎？生命絕對至上，理應受絕對尊重。德希達發現歷來各種傳統都在標舉着各樣名目來建立這個生命籲求的絕對正統。他又看見這些文字努力都在營造一種神秘性質或開啓宗教的「可能性」，也顯現出同一的運作模式：一方面含蓄收斂，一方面直捷強勢。[12]如此，他看見生命崇拜實爲文字操縱的結

12. 同上，頁 49。

果；這些論述含一定的機械性或可重述性，藉邏輯公式推展。

德希達接着看見，在這生命崇拜的運動中出現了奇怪的雙重命題：一方面，「你們不可殺人」，乃至禁止人工墮胎和受孕等；另一方面卻進行（活）獻祭，甚至以人爲祭。爲何尊重生命和殺生祭祀可以並行不悖呢？他發現這些傳統在兩個矛盾命題間操作一套文字技巧的機制，能不斷複製「活的死亡」（the dead in the living）。基本上，這機制所憑藉的仍是語言的二分邏輯及其遊戲：「它是死亡機器，但更勝於活着的；」「它是把死亡認作是生命且勝過生命（sur-vival，*sur-vie*）的原則的一種幽靈奇想。」[13]德希達稱之爲「幽靈奇想」，明白地強調這種有關生命的教條是傳統操控文字的產物，並非天經地義，且其推行方式是異常而強勢的。所以依德希達所見，獻祭並沒有絕對的意義，其神聖又神秘的意義乃由文字運作而來。或說德希達自己大玩文字遊戲，藉以揭露獻祭背後的理體中心主義的修辭策略。他說其中的機械法則看來很簡單：「生命必須比生命更有價值才能擁有絕對價值」；它「唯有奉那比它更有價值的爲名，才會成爲神聖而無限可敬」。[14]於是，在這樣倡言尊重生命的宗教論述中，人類生命的意義只在於「它爲那比它更有價值的無限超越作見證。」[15]所以，人的生命（德希達又稱之爲「人學－神學上的生命」，顯然意指由學術的理性中心主義所定義的「生命」）的價值——「絕對的價值」——是「無價的」。它「只能存在於當前的存活之外」；由此有了「超越」和「宗教的宗教性」（religiosity of religion）。這個生命「之外」「更多」的東

13. 同上，頁 50。
14. 同上，頁 50。
15. 同上，頁 51。

西就開展了那與「自動化」（或「自體免疫」，自爲獻祭）相連的死亡空間。這個「死亡衝動」在每一個自治社群中悄然作功，成爲它賴以延續的「幽靈傳統」。每一個社群都得發展自己的「自體免疫」，或成爲獻祭的自毀原則。[16]

如此德希達循文字邏輯看到的，是一個全用邏輯遊戲編織成的獻祭傳統，其追求生命的教訓原來並非絕對，而是藉二元對立邏輯「做成」的相對性結論。那「神聖的」是比「現存的」「更多」，而且在「人的」「之外」的境界。這二元對立引進了不可避免的矛盾：「神（聖）的」與「人的」，雖相互定義而彼此依存，卻又絕對相互排斥，絕對對立不相容；是故，人必須自己死亡，才能得着那「多於」自己的，現在活着的必須除去，才能觸着那「比此生更有價值的」。以文字邏輯解讀，傳統有關獻祭的教義成了不實的邏輯遊戲，同時又陷入邏輯的僵死與物化。這樣的「自傷行爲」是社群爲維持生命必需的舉動。但所成就的是一種「看不見的幽靈般的存活」，亦即將自我開放給「他者」（「未來、死亡……一種在所有救世主思想之外幽靈化的救世主本質」）俾以延續「宗教的可能性」，或一種將「生命價值、生命的絕對尊嚴和神學機器綁在一起的宗教契約」。[17]如此，德希達認爲宗教是一種「曖昧又模稜兩可的反應」，可以說根本是獻祭的刪節版：它以上帝之名，獻人的自我爲祭，又舉反暴力之名行獻祭暴力之實。海德格爾與康德所追求的超越，其實都寄生在這個宗教根源處的雙重性格上。[18]

問題是，這樣一個獻祭的定義足以描繪耶穌在十字架上的犧牲嗎？誠如德希達所言，獻祭的目的在於求得生命

16. 同上，頁 51。
17. 同上，頁 51。
18. 同上，頁 51-52。

的持續。但甚麼是生命呢？德希達顯然不以爲生命的定義是一個問題，生死就是最直截明白的肉體生死。然而，生死卻是基督信仰唯一的課題。「信耶穌得永生」看似一句俗爛的口號，卻道出德希達哲學從未有的觀念：與死亡實際角力。如上所言，德希達摒除時間在外，聖經傳統卻執意面對一切問題的源頭——人生的暫時性。「永生」依理性看是癡人說夢，在基督信仰裏卻是人生唯一出路，追求永生是唯一實際的人生選擇。要而言之，眞實永恆生命之鑰在於信望愛。相信愛爲眞理才能心生盼望，才能發出愛的力量，才算是眞正活着，才算是有了屬靈的（不受限於會死的肉體的）自在生命。如前所述，有信的心是基督福音的訴求。能主動相信眞理而不囿於物證的，才是活的心，才有希望和愛之能，才是眞生命。而且只有生是眞實，死並不存在；並無生死之對立或相互界定，或互動成邏輯遊戲。生命不由獻祭的「機器」製造，而是人心的切實努力。

《希伯來書》（特別是第七、九、十章）充分闡述了獻祭的觀念。它所倡言的不是人爲的獻祭，而是耶穌十字架上捨生的絕對意義。人間選出的大祭司在主導祭祀時，必須也爲自己的罪獻祭，故不能成就完全的救贖，所行的祭祀儀式必須年年重複舉行。但耶穌爲世人所作的犧牲卻是獨一無二而且一次完成的。耶穌爲上帝的獨子，其犧牲來自天上，非人間有限的表象儀文。他的犧牲顯明人得救贖乃是出於上帝所賜的恩典，是因上帝無條件的愛而非人自己所獻的祭。人所能做且必須做的，是要全心相信、守候並熱愛這個無限慈愛的眞理；理性的思量探究無異推拒上帝的愛。如此，信靠耶穌的犧牲，便是眞實面對人困於時空的有限存在，並努力以愛心解除理性的二分對立。這樣的人生策略迥異於德希達遊戲於邏輯中，指責人的自我

被犧牲，卻未反省人的自我爲何。德希達從不考慮「愛」的因素，而全力分析理由，講求可能性。但基督信仰所談的犧牲是出於愛，不是基於條件交換，不必推斷可能與否。愛無法以理性估量，也不因付出而減少。

最後，德希達論及見證。他仍是以文字層面爲據點，循理性精神推進。他把焦點放在作見證者與其聽眾的對立關係上，並尋找見證使用的文字策略（或遊戲）乃至於所涉及的雙重性（或自我矛盾）。他看到見證人總是保證自己眞正超越一切證明而且獨一無二，但同時又要求對方一起進入自己所信的（所以從一開始見證就應許可被重複）。見證表面雖然提供親身的體驗爲證據，實際上卻在訴求對方的信——其所要求的信不少於神蹟所需索的。因此，見證的討論遭到許多「神蹟」「入侵」；「純粹的作證，如果眞有其事，根本屬於信仰和神蹟的經驗。」[19]隨着邏輯分析，德希達發現見證可以牽引出各種方式的雙重命題，無論社會關係的建立或鬆解都源於此，科學對此的依賴也不亞於哲學或宗教。若對人說話或建立關係是基於信，則信實際上經驗了與他者之間的「無關係」。這其中同時見到藉「去神聖化」（而非基督教所謂的「世俗化」）將「無關係」或「超越」過度神聖化。[20]經過反復運作二分對立與矛盾的法則，德希達得到的結論是：信的空間標明了宗教的源泉正是「去執迷」；純粹信仰的純粹瘋狂是最壞的暴力；引進信仰會同時帶來惡（僞證、謊言、遙控謀殺等）的可能。[21]

從分析見證的基本雙重命題，到考慮見證人與聽眾之間的相對張力，以及質問其訴求的基礎，德希達自然是居

19. 同上，頁 63-64。
20. 同上，頁 64-65。
21. 同上，頁 65。

於理性的立場。一開始，他就批評見證人訴求於信（「信我所信的」）；他以信的訴求等同於神蹟的宣稱。德希達以文字爲據，從見證人「信我所信」的籲求看見見證缺乏客觀的基礎，而這個批判又顯出他如何以「自我」與「他者」之間的相對爲確據（即認定不當以我之所信強求於他人）。這些都是典型的理性批判，雖然他自己對所謂的「理性主義」也是諸多批判。

同樣的問題：這樣的批評能處理聖經傳統的「見證」觀念嗎？後者可引《約翰福音》（特別是前五章）爲說明。施洗約翰在爲將來的耶穌作見證時，一再反復強調兩個重點。其一，因爲眞理（耶穌）是絕對的，爲其作見證的（施洗約翰）便與他絕對不同，兩者之間有一道絕對鴻溝。施洗約翰極力聲明自己絕對不是那生命的光，不配與耶穌相提並論（約 1:8-9、27）。眞理是眞理，見證是見證，前者絕對優先超越，兩者絕不可混爲一談（約 1:15、30、31）。施洗約翰並不如德希達所說，要強行從見證推進到眞理，反而再三提醒人牢記其間的絕對差距。其二，因爲眞理的絕對，世人都應當且必須追求信從他。施洗約翰作見證的目的，就是要發出此籲求；他不提供任何理由或論辯，因爲眞理是絕對急迫而不證自明的。施洗約翰重申自己只是見證，絕非眞理本身，故不能爲眞理作任何事——除了指示（提醒）他給世人看以外。是故約翰的見證極度推舉耶穌眞理之際，並不是自居眞理而強人意志，只是在作最誠摯迫切的呼籲。

施洗約翰以及整本《約翰福音》見證耶穌爲上帝的獨生子，帶來絕對唯一的救贖。見證的工作正是要直接呼籲人心信從。一方面，它宣告信仰之事實繫於個人意志，不能強力而致，說理闡論只是人的虛妄干預。另一方面，由

於眞理的絕對，正確的決定也是唯一絕對。眞理既是至善至高至美，追求他是人生唯一的事業，熱切愛他是走向他僅有的途徑。這便是基督福音的意涵。此外，因爲基督福音的絕對唯一，世間所有事物都在爲他作見證。《約翰福音》不僅記載施洗約翰爲耶穌作見證，更宣告亞伯拉罕、摩西、聖經記載乃至耶穌自己所行的神蹟都爲耶穌作見證（約 4-6）。所有人事物都爲眞理作見證，也唯獨由此找到自身眞實恆久的存在。如此，文字論述（包括聖經記述）都必須爲眞理作見證才具有意義。德希達本於文字邏輯而質問「信我所信」籲求的缺乏理由，從基督信仰的角度看，根本錯失通往眞理（愛）的唯一途徑，而始終陷於推論計算。他完全不考慮人心的感動和潛在力量，終究要滯留在因果邏輯的迷陣中。聖經信仰已明確地宣告其獨立於世俗之外的選擇，認定愛的眞理簡單清楚又絕對超越，根本不受文字問題牽絆。它傾聽時間眞實的催促，發出急切的籲求，不能強制命令，卻殷切警告，無論個人願不願「理解」，都必在疾逝的時間中作抉擇——即使不（願）選擇也是一種選擇——也都得擔負起選擇的後果。這樣任何文字論述（傳統）都爲眞理而設，都因指涉眞理才得存在的宣告，這個結論就正面挑戰了德希達從文字問題出發的議論；他對「自我／他者」區分的執念也因「一切皆見證」而難以維持了。

無論如何，德希達都不得因「發現」衍異的「現象」而自詡比傳統的形而上學更「客觀」或更「正確」。他以文字爲起點，不免和聖經傳統認定心爲關鍵一樣，也是詮釋的選擇。如左納多（Zornado）所說，德希達拆解意符與

意旨，必得先假設其間的連結。[22]德希達關於語言的說法，並非自然的事實，而是從他所認定推理而來，和他所批判的理體中心主義並無二致；他的解構批評雖在質疑傳統的文字觀，卻也得寄生於文字。

所以，德希達和神學研究的關係究竟如何呢？學者們對這問題的反應多樣得無法有一個滿意的分類整理。正面的反應有像瓦爾德（Graham Ward）的，認爲當今後現代的神學研究在探析上帝的話語時，亟需參考像德希達這樣的語言問題探討。哈爾特（Kevin Hart）則盡力在維持這問題的開放性，一如他所看見的德希達在努力避免把「上帝」、「信仰」、「有／無神論」等議題釘死。羅蒂（Richard Rorty）的看法代表另一類特別的立場。他認爲德希達絕非爲一個正大光明的公共使命（例如要顚覆制式化的知識）而寫，而是爲了和他有相同背景，能共享私密樂趣的一小圈人而寫。他認爲德希達的論述帶我們進入的世界，少有有關能與不能的「嚴實的省思」，或「有關邏輯眞理的先驗觀念」；這個論述世界幾乎完全沒有超越的探索或嚴謹堅實的追求。[23]倘若神學的目的是要求得眞實的人生解答，則上文的討論應當導向一個比較接近羅蒂的結論。耶穌所說，「我就是道路、眞理、生命」（約 14:6），點出兩個人生追求的基本原則：第一，所追求的必須是眞實的持久的生命，沒有生命，一切都是枉然；第二，追求的途徑與目的地根本就是同一而無區分的。一個人若走在往眞理的路上，必然已經體認到眞理和生命，必然不必再倚賴假設推理摸索

22. Zonardo，〈負面書寫〉（Negative Writings: Flannery O'Connor, Apophatic Thought, and Christian Criticism），載《基督教與文學》（*Christianity and Literature*; Vol 42, No. 1 [1992]），頁 123。
23. Richard Rorty，〈德希達是個形上哲學家嗎？〉（Is Derrida a Transcendental Philosopher?），載 Gary B. Madison 編，《經歷德希達》（*Working through Derrida*; Evanston: Northwestern University Press, 1993），頁 138-139。

前進。在追尋眞實人生的路上，這兩點應可爲德希達思想參考之用。

## 參考書目

1. Jacques Derrida，《死亡的贈與》（*The Gift of Death*; Trans. David Wills, 1992; Chicago University of Chicago Press,1995）。
2. Jacques Derrida，〈信仰與知識：單純理性限度內的宗教的兩個源頭〉（Faith and Knowledge the Two Sources of "Religion" at the Limits of Reason Alone），載氏著《論宗教》（*Religion*; ed. Jacques Derrida & Gianni Vattimo, 1996; Cambridge, UK, Polity, 1998）。
3. Kevin Hart，〈德希達：上帝效應〉（Jacques Derrida: The God Effect），載《後世俗化哲學：哲學與神學之間》（*Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology*; Ed. Phillip Blond; London: Routledge, 1998），頁 259-80。
4. Jean-Michel Rabate，〈德希達〉（Jacques Derrida），載《霍金斯文學理論與批評指引》（*The Johns Hopkins Guide to Literary Theory and Criticism; Ed. Michael Groden & Martin Kreiswirth*; UK: Johns Hopkins, 1997）。http://www.press.jhu.edu/books/hopkins_guide_to_literary_theory/jacques_derrida.html
5. Richard Rorty，〈德希達是個形上哲學家嗎？〉（Is Derrida a Transcendental Philosopher?），載 Gary B. Madison 編，《經歷德希達》（*Working through Derrida*; Evanston: Northwestern University Press, 1993），頁 137-146。
6. Graham Ward，《巴特、德希達與神學語言》（*Barth, Derrida and the Language of Theology*; New York, Cambridge University Press, 1995）。
7. Joseph Zornado，〈負面書寫〉（Negative Writings: Flannery O'Connor, Apophatic Thought, and Christian Criticism），載《基督教與文學》（*Christianity and Literature*; Vol 42, No. 1 [1992]），頁 117-40。