Globethics Repository

Globethics

他者的佳音——德西達的他者思想與基督教神學

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	Teng ,Yuan-wei
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-10 00:55:58
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167017

他者的佳音*

——德希達的他者思想與基督教神學

鄧元尉（台灣政治大學哲學系博士班研究生）

勇於正視死亡助我更了解這召命所包含的張力。我們不是要化解這張力，卻是要深深地活出它來，直至它化為豐盛。就死亡而言，我學到的是：我是被召為他人而死的。生命就是一段長長的預備旅程——準備自己，真正為他人死。

——盧雲《鏡外》

一、前言

在〈他異性的佳音〉(The Good News about Alterity: Derrida and Theology) 一文中，卡普托 (John D. Caputo) 指出，後現代思想意味着一種與他者 (the other) 相關的他異性哲學，德希達 (Jacques Derrida) 關於他者的論述正可對基督教神學有所啟發，此即：幫助我們聽見他者的召喚。[1] 對以「聆聽」為基調的基督教神學來說，德希達提醒我們用一種古老卻常新的方式去聆聽聖言：以凝望向他者的目光

* 本文原在台灣政治大學哲學系學生論文發表會 (2000年6月3日) 上宣讀，此為修訂稿。

1. Caputo，〈他異性的佳音：德希達與神學〉(The Good News about Alterity: Derrida and Theology)，見《信心與哲學》(*Faith and Philosophy*) Vol.10, No.4 (1993.10)：453-454；以「他者」作為後現代思想與基督教神學的對話主題，亦見於其他神學家的提議，像特雷西 (David Tracy) 就主張後現代基督教神學向他者的轉向，可參其〈西方神學與後現代性的多元面譜〉，見《道風漢語神學學刊》第二期 (1995)：116-118。

來聆聽上帝之言。在此，筆者希望透過德希達《贈予死亡》(*The Gift of Death*) 一書來推進對這個問題的思考。[2]

「他者」處處為思考他者問題的人設下難關 (aporias)。思考者乃須首先專注於聆聽他者的語言，並在言說他者的同時意識到他者亦是「語言的他者」，超越語言更召喚語言。[3]他者總無法被言盡，這還不只是因為言說者的語言限制，更是為着對他者的言說從根本上就總處於延異中，每次言說都不可能單純覆述前次言說，而最終的言說卻又總被耽延而不可得。關於他者，我們絕不可能獲得最後的語詞。[4]對他者的言說總無法真正企及他者，我們只能跟隨他者遺留下的痕跡來言說，甚至這言說本身亦是他者的痕跡。我們不斷與他者相遇且不斷等待此一相遇。這一切都意味着，一種關於他者 (about the other) 的思考必須同時是為了他者 (for the other) 的思考，此一思考之路本身並沒有屬於思考者自身的主導權，思考者至終並不企求從他者那裏獲得任何利益，而僅僅是出於他者的召喚而去思考與言說他者的問題，這是思考者的義務與責任。關於他者的思考，立基於思考者在其生活中所與之相遇的每一位他者所呈現的面容、名字與肉身在思考者身上形成的實效歷史。在他者面前，思考者靜待他者的語言之惠臨，並將所獲取之語言再向另一他者傳遞出去。對基督教神學來

2. Derrida，《贈予死亡》(*The Gift of Death*，David Wills譯，Chicago: The University of Chicago Press, 1995)。
3. Caputo，〈他異性的佳音：德希達與神學〉，同前，頁455；卡普托並提及，他者並非簡單地在語言裏面或語言外面，而是處在語言的邊緣，因此他者既為語言劃出界限，又常突破語言的圈限，中斷語言的進行 (同上，頁457)。就此而言，關於他者的言說亦總是處於不斷否定自身並超越自身的情況中。
4. 卡普托認為「解構」即意味沒有最終的語詞，參Caputo，《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 & Indianapolis: Indiana University Press, 1997)，頁218。

說，那位思考他者問題的人，作為一位等待救贖的信仰者，他靜候並聆聽他者的佳音；作為一位已然獲得救贖的傳介者，他又向他者宣講佳音。誠然，在如此的言說中乃是用語言承載他者，而這既是無法完全竟功的事情，就必須讓無法說出與不應說出的事物界定言說的界限，在應該沉默的地方靜默不語。

二、「所有他者是所有他者」

在德希達的他者思想中，有一句重要的命題，這句命題以令人頗為費解的語式呈現出來：*tout autre est tout autre*。這個命題的英文直譯是every other is every other，中文直譯可作「所有他者是所有他者」。這是關於他者概念的基本規定，但該如何理解？讓我們從德希達自己的詮釋開始。[5]

德希達指出，這個命題從一開始就呈現出一種歧義的張力，這個張力被保存在一種辯證的思辨中。從表面上看，這只是一句套套邏輯，單純的同語反覆。但我們若仔細分辨詞性的話，就不再以套套邏輯的讀法理解它。德希達提到，我們可以視第一個*tout*是不定代名形容詞，第一個*autre*是名詞，第二個*tout*是數量副詞，第二個*autre*是形容詞或屬性形容詞。這麼一來，此一異質的情況就帶入了*autre*的另一含義：他異性（*alterity*）。兩個*autre*在這個命題中並非同質的，它可以作名詞用，意指「他者」，也可以當作形容詞，意指「不同的」或「他異的」。不過，如果我們考量到繫詞*est*的話，異質的讀法仍不敵其同質性，套套邏輯的讀法仍然取得最後的優勢，只是此一讀法此刻已綜合進異質的要素，此即：我們依然強調「他者就是他者」（the

5. Derrida，《贈予死亡》，同前，頁82、83。

other is the other），但這句話同時也意味了「他者的他異性就是他者的他異性」(the alterity of the other is the alterity of the other)。我們仍然在套套邏輯的用法上詮釋*tout autre est tout autre*這個命題，但被突出強調的則是*autre*的「他異性」此一含義；換言之，原本被視為了無意義的套套邏輯的讀法，卻正服務於講述他者之他異性。

總括來說，在此一辯證綜合中，*tout autre*既是同質的又是異質的，這是一種既是同質的又是異質的思辨，此一思辨又總是要求了一種既是同質的又是異質的立場(position)。這樣一種雙重的、搖擺不定的、充滿張力的思辨與立場貫穿了德希達關於他者的論述。對他者之奧秘的談論正是藉由這樣的方式來切入，這是思想的冒險，因為此一關鍵命題隨時有可能被理解為只是簡單的同語反覆罷了。但我們不得不冒這個險，因為只有當我們的語言與思考處在不安與張力中，我們才有可能言及與思及他者。

德希達又透過*autre*的兩種指涉的區分來論說他者的另一特徵：他者的獨特性(singularity)。他指出，在*tout autre est tout autre*一語中，其中一個*autre*乃是全然他者(the wholly other)，我們只可以「上帝」稱之，他在任何情況下都是獨特的；相應地，另一個*autre*則指涉到所有的人。在筆者看來，如果我們作詞性上的對應，那麼指涉到上帝的*autre*較好是命題中的第二個*autre*，即作形容詞用，第二個*tout*即可以wholly詮釋它，意指全然的、徹底的，第二個*tout autre*一語便可譯作「全然他異的」。可是，兩句*tout autre*用*est*聯繫後，*autre*含義的區分便又被模糊了，此一全然他異性在基督教神學傳統裏只可用之於上帝，但在德希達的此一命題中則用之於所有他人。這是一種全稱的用法，具有普遍性，但德希達又指出，他異性可聯繫起獨特

性，「全然他異的」即意味了一種徹底的獨特性，也就是在普遍之外尚有例外。如此一來，*tout autre est tout autre*這個命題便含藏了普遍性和獨特性間的張力。而如果所有他人像上帝那般是全然他異的，在這個意義上，我們便可以說每一個人都「像是」上帝。但這並不意味他人與上帝就是全然等同的，德希達並未取消上帝與他人之間的差異，他毋寧是利用他者一詞的雙重意涵，藉由*tout autre est tout autre*一語來突出上帝與他人之間無法界定清楚的關聯，模糊了上帝與他人的界限。[6]

於是，關於*tout autre est tout autre*此一命題若要作一個較清楚的、詮釋性的翻譯，或可譯為「每一他者是全然他異的」。但此一譯法依然無法述及那種既是同質的又是異質的思辨之張力，因此嚴格講起來這句命題是無法翻譯的，它形成一句「示播列」(shibboleth)，一種只能在特定語言中以特定方式講述的秘密語式。[7]這意味着，他者的奧秘乃是一種關聯於母語的奧秘，也因此而是一種關聯於家園的奧秘。關於他者的主要命題，成為一句暗語，我們可用它來檢驗那些關於他者的思考與言說是否真能揮灑出幾許他者的痕跡。[8]

三、責任的奧秘

A.責任的宗教

當德希達模糊上帝與他人的界限時，他亦藉此模糊倫

6. 同上，頁87。
7. 同上，頁87、88；其典故參《士師記》十二章4-6節。
8. 同上，頁88；德希達認為*tout autre est tout autre*此一語式是無法被真正譯出的，英譯本是譯為every other (one) is every (bit) other，卡普托則譯為every other is wholly other。

理學與宗教的界限。[9]在他看來，倫理學與宗教是不可分的。一種倫理學的思考必須重視對他人的責任，但人們常在宗教之名下漠視自己的責任，拒絕以宗教之名所做的一切遭受倫理學上的責難。因此德希達在宗教的向度上強調責任。但這並非要把宗教化約入倫理學，宗教中的責任已不同於倫理學所講的普遍責任，倫理學的思考指向要求於所有人的普遍規範，而在宗教信仰中的上帝則是在任何情況下都保持其獨特性的，因此倫理學與宗教的聯結，一方面二者不再能涇渭分明的劃分開來，另一方面卻又保持普遍性與獨特性間的張力，此一張力在德希達的論說中基本上呈現為：在宗教中看到倫理並超越倫理，在宗教事件的奧秘中發現倫理學上的責任並將責任提昇至宗教的層次。對他者的思考，引領我們走向一種對他者負責的宗教。[10]

正如卡普托在《德希達的祈禱與眼淚》一書中所作的詮釋，[11]德希達的解構思想其實也是一種宗教，關於他者的思考解構了特定的彌賽亞主義的宗教，卻又在其自身成為一種普遍的彌賽亞信仰的宗教。這首先是一種政治上的區分，是戰爭與和平的區分，不僅是一個宗教事件，也是倫理事件，它關乎生命與死亡、正義與苦難，我們必須在其中考量責任的問題。解構思想將從對宗教的解構延伸為一種作為宗教的解構，一種非宗教的宗教，非彌賽亞主義的

9. 同上，頁83、84；必須指出，德希達的他者思想對倫理學基本上是抱持批判的態度，但我們對此處所謂的倫理學不宜太快套入一般對倫理學的定義。在考察德希達對倫理學的批判時，必須小心地辨識他所談論到的「倫理學」一語的內涵。至於德希達自己的他者思想，我們其實可以在很廣泛的意義上說這也是一種倫理學，只是相對於傳統的倫理學，德希達的他者倫理學是很不一樣的。

10. 德希達關於宗教與倫理學之關係的論述，乃至於他對他者概念的談論，其中諸多觀念與列維納斯(Emmanuel Levinas)的思想有密切的聯繫，因此而隱約帶有猶太倫理學的色彩。本文未及處理這些面向，但若要深刻地探討後現代的他者思想，尤其是在宗教的脈絡下來看它，則不應該繞過列維納斯及相關的拉比猶太教傳統。

11. Caputo，《德希達的祈禱與眼淚：非宗教的宗教》，同前，頁190、195、205。

彌賽亞信仰。它沒有特定的彌賽亞，不等待特定的某人，而是等待一位讓我們始終盼望卻永不會真正見及的彌賽亞，這位彌賽亞的來臨始終被耽延，所已經見到的都不是真正的彌賽亞，而只是彌賽亞的痕跡。順着卡普托的詮釋，用德希達的話說，我們可以理解，在此所要貫徹的乃是一種沒有既定的客觀對象的宗教。在這樣的信仰裏，只有單純的、不求回報的、全然慷慨的贈予，而不企求從某位彌賽亞那裏獲得報償。但這也並非抹消一切彌賽亞宗教的差異，毋寧說，是要在每一種彌賽亞宗教中看到某種共同的普遍彌賽亞信仰的內涵，並持存獨特性與普遍性間的張力。

B.絕對的責任

卡普托指出，「所有他者是所有他者」這句命題正是德希達那種非宗教的宗教的基本教義。[12]這個教義，就像基督教的核心教義一般，都呈現為一種難解的奧秘。但不同點在於此一教義的出發點不是「我信」，這不是一種要求某一信仰主體之明確認信的教義，這個教義從一開始就關聯起對他者的責任。這責任亦非基督教強調的那種促使他人與吾人一同認信核心教義的宣教責任，而是展現為一種既屬於倫理又超越於倫理的責任。德希達以對一個極端例子的詮釋——《創世記》中亞伯拉罕祭獻以撒的事件，來具體展開他對這個問題的思考。透過這個例子，我們看到宗教與倫理彼此間密不可分卻又充滿張力的關係。

責任總關聯於他者，所謂責任 (responsibility) 即是對他者的回應 (response)，責任是由他者賦予的。對亞伯拉罕來說，上帝正是那位全然的他者，而由無限他者所賦予

12. 同上，頁208。

的責任，即是一種絕對的責任。為了擔負起此一絕對責任，亞伯拉罕不得不放下對其他人的一般責任，尤其是對他妻子與兒子的責任，他必須對他們保持沉默。[13]這裏至少透露了絕對責任的三點特徵：第一，它必須是一種被持存於家園中的奧秘，亞伯拉罕必須在以撒與撒拉面前保守這個奧秘；第二，它是不能被說出的，對全然他者的絕對責任超越於語言；第三，為了絕對責任我們常常必須犧牲一般的責任，被逼違背倫理學上的普遍規範，這讓我們總是負咎的，我們回應一位他者，就無法回應其他他者。[14]

這三個特徵之所以相異於一般倫理學談論的普遍責任，在於這是一種針對他者之他異性與獨特性作出的回應，而非針對所有人皆然的普遍因素。德希達所強調的他者在倫理上的獨特性，並非一般倫理學意義下的那種有賴普遍道德規範之應用的個別處境，而是一種全然獨特、不可取代、不可重覆的單一處境。在此一處境中作出的判斷乃是一種瞬間的、被逼作出的決斷。[15]這種瞬間決斷彷若一次跳躍，德希達曾經作過比喻：[16]就像是公路邊的一隻刺猬看見公路對面的另一隻刺猬在召喚牠，當牠回應召喚橫跨過公路時，突然有輛車子急馳而來，牠必須在瞬間作出攸關生死的決斷跳躍。與傳統的倫理學相較，這樣一種出於他者的召喚而作出的決斷至少有三重難關：沒有足夠的時間、沒有足夠的知識、也沒有足夠的先例。面對不可決定性的深淵 (the abyss of indecidability)，任何決斷都像

13. Derrida，《贈予死亡》，同前，頁70、71。
14. 同上，頁59-62。
15. Caputo，《德希達的祈禱與眼淚：非宗教的宗教》，同前，頁464。
16. 參David Goicoechea，〈責任的瞬間：德希達與祈克果〉(The Moment of Responsibility: Derrida and Kierkegaard)，見《今日哲學》(*Philosophy Today*) Vol.43, No.3, Fall (1999)：211。

是一次無法預知結果的跳躍。而也正是這樣一道不可決定性的深淵，讓一種全然慷慨的贈予得以可能，即不去作任何衡量算計，不去估定行為的價值，我們沒有足夠的時間、知識與先例可以讓我們憑之以仔細衡量評價後再下判斷。對全然他者的絕對責任之擔負，必須是一種全然慷慨的贈予。當亞伯拉罕聽聞上帝的召喚時，他不明白為甚麼應許他將有如海邊之沙一般多的後裔的上帝，此刻竟要他獻上自己的獨生愛子，但他必須作決定，這是不容反悔的決斷瞬間，甚至不能擱置不去決定。簡言之，這是毫無挽回餘地的生死決斷。[17]

C.責任的賦予與承載

德希達對絕對責任的思考，透過聯繫起《馬太福音》中耶穌對施捨、禱告、禁食的談論，有了一些轉折。我們可以問：所謂上帝賦予吾人絕對責任，這是甚麼意思？如果是因為所要回應的他者是上帝，那麼我們對作為他人的他者的責任就不是絕對的了；如果是因為上帝的徹底他異性，那麼我們對同樣擁有徹底他異性的他人的責任就一樣是絕對的。然而，德希達指出，我們之所以對他者負有絕對責任，不是因為責任之所對的他者是上帝或是因為他者的全然他異性，而是因為這一切都被上帝在暗中察看。[18]

在以撒的祭獻事件中，責任的奧秘正被隱蔽着的上帝暗中察看。在暗中察看吾人行為的上帝與我處在一絕對不對等的地位，他凝視着我的一切，但我完全見不着他。正是此一不對等的凝視賦予我責任。對他者的絕對責任源自

17. Derrida，《贈予死亡》，同前，頁95。
18. 同上，頁88-91。

上帝對吾人的凝視，此一他者可以是上帝，也可以是他人，我們看到在耶穌的談論中，不僅有宗教的層次(禱告與禁食)，也有倫理的層次(施捨)，這意味了，我們必須對之作出回應的全然他者，不像亞伯拉罕那般僅是上帝，也包括了他人。德希達強調，這裏所說及的責任並非康德(Immanuel Kant)那種自律的、由吾人道德主體根據自己制定的法則而自我賦予的責任，而是一種先於我的主體行動就賦予給我的責任。相應於康德的自律倫理學，德希達提及的責任是他律的，但他律的責任依然要求承擔責任的主體，在倫理學上要談論責任，必須關聯起某種責任主體，或者，鑑於「主體」一詞在後現代論述中的惡名昭彰，我們至少要說及責任的承載者、說及那位擔負起責任的「我」。但這個「我」究竟如何？在此，關於責任主體的問題可以有兩點思考。

第一，依卡普托的觀點，德希達並未取消道德主體，解構主體的各種論述並非要論證沒有任何主體，而是要澄清，主體並非某種處身語言之後的實體或同一性，也不是某種可以清晰直接地自我呈現的純粹我思。主體總是已被銘記於語言中。對他者的思考並非要取消主體，相反的，這樣一種思考承認確實存在諸種主體的作用，解構的工作即是要盡可能指出清澈自明的主體性之作用的不可能，並突出在對他者的責任中方得確立的主體的可能性。[19]

但這工作該如何進行？這就牽涉到第二點。上帝在暗中察看，此一察看行為對吾人而言是個奧秘，他所察看的對吾人而言也是奧秘。但上帝正是在察看我，察看那要擔負起絕對責任的我。換言之，我對我而言正是奧秘的，是從根本上無法被見及的。因此並不存在自我的自明性，那

19. Caputo，《德希達的祈禱與眼淚：非宗教的宗教》，頁468、469，註7。

種以往被視為自明的我思、自我的同一性，此刻都要經受懷疑。可是，這個關乎於我的奧秘，對我來說既是隱蔽的，我們如何還能夠訴說這樣一種奧秘？關鍵在於，這個奧秘並不全然封閉，它向他者開放，只有他者能看到我的奧秘。[20]但這並不意指我們就此完全沉默，毋寧是說，當我們嘗試對此一奧秘說些甚麼時，我們總是透過他者的目光在述說的。是我的他者在說話，因為只有我的他者才能真正看清我的奧秘。因此，是我裏面的他者在察看我的奧秘。思考他者的奧秘並進而思考我自己的奧秘的那個我，就是我的他者，我自己就是那位對我來說全然相異的一位。德希達甚至直陳，對我來說，那個絕不可見及的奧秘——上帝——也就是我自己，上帝比我更是我自己，更親近於我，更明白我，乃是絕對的我。德希達用祈克果 (Søren Kierkegaard) 的話說，上帝就是主體的內在性結構，我們無法在主客分立的模式中來理解我與上帝的關係。[21]

無論上帝與我的關係如何難以釐清，至少我們知道上帝並非外在於我的一個客觀對象，如此我們方能真正談及責任。德希達透過帕托屈卡 (Jan Patõcka) 來論說這件事情。帕托屈卡說到基督教主體性的來臨以及對柏拉圖主義的壓制，即壓制那種被當作客觀對象的上帝，這樣一位上帝就如同柏拉圖的至善理型，我們可以看視他，他是散發光芒的太陽讓我們的目光得以看見他，但他本身卻並非看視我們的目光。與此相對，基督教的上帝則不是我們所能凝視的，卻是反過來凝視着我們，他不是太陽，而是一張面

20. Derrida，《贈予死亡》，同前，頁91、92。
21. 同上，頁92、108、109；在筆者看來，當德希達如此抹消自我與上帝間的截然二分時，他也同時抹消自我與他者的截然二分，並讓「他者」成為一個沒有固定指涉的詞項，我們只是在具體的事件與關係中去確認自我、他者、上帝這些身分的。

容、一道目光、一抹凝視；易言之，他是一位位格的上帝，絕對責任正處在我們與此一凝視着我們的上帝的關係中。[22]

這正是責任的本質：一道吾人無法見及的目光凝視着我們，賦予我們以責任。但這不僅是責任的來源，也是原罪的來源。[23]這隱約意指亞當和夏娃犯罪的敘事，他們在犯罪後躲避上帝的面容，不敢承擔自己的責任。我們躲避上帝在我們心中對我們的凝視，不願勇敢的承擔他所賦予我們的責任。這個悖離的關係正是原罪，是人類的難關。要擔負責任，就必須面對此一難關。德希達指出，此一面對自身原罪的過程，此一承擔責任的過程，此一坦然讓那充滿奧秘的凝視關注於我的奧秘的過程，就是一個藉由祭獻 (sacrifice) 尋找拯救的過程。

四、祭獻經濟學

此一透過祭獻尋找拯救的過程，德希達稱為「祭獻經濟學」(economy of sacrifice)。[24]之所以是一種經濟學，是因為其中牽涉到利害算計。祭獻彷彿是一種手段，我們犧牲某些東西以獲得其他的東西。但德希達又指出，「祭獻經濟學」此一語式根本上是不穩定的，它可以是一種「經濟學化了的祭獻」(a sacrifice that economizes)，也可以是一種「祭獻了的經濟學」(an economy that sacrifices)。[25]「祭獻經濟學」成為一句示播列，對它的不同詮釋，標誌出不

22. 同上，頁93。
23. 同上，頁94。
24. 在這裏以「經濟學」譯economy是個頗為為難的譯法，但筆者尚未找到更適合的譯法，這詞有家管之意，意味吾人以一種利害算計的方式面對所寓居的世界。以「祭獻」譯sacrifice似乎也未能盡其意，譯為「犧牲」是另一種可行的譯法，此處主要是考量到論述脈絡牽涉到亞伯拉罕以以撒為祭物獻給上帝一事。
25. 同上，頁101。

同的信仰型態。

A.經濟學化了的祭獻

就「經濟學化了的祭獻」此一意涵而言，祭獻經濟學還可再分成兩個層次，一種是對等的經濟學，一種是不對等的經濟學。所謂對等的經濟學，就是一種講求相對稱的利益交換或復仇的經濟學，被交換的事物是同質的，是等值的，是相對稱的，也是有限的。相對於此，不對等的經濟學，則意指被交換事物間的異質性與不對稱性，一是有限的，另一是無限的。德希達分別在正面與負面的意義上論說這兩個層次的經濟學。

正面的論說是指一種與他者之間的利益交換，在此對等的經濟學被稱作地上的經濟學(terrestrial economy)，不對等的經濟學則被稱作天上的經濟學(celestial economy)，因為前者所交換得來的是地上的財富，後者所交換得來的則是天上的財富。德希達引述了耶穌的話：「不要為自己積攢財寶在地上，地上有蟲子咬，能銹壞，也有賊挖窟窿來偷。只要積攢財寶在天上，天上沒有蟲子咬，不能銹壞，也沒有賊挖窟窿來偷。因為你的財寶在那裏，你的心也在那裏。」(太6:19-21)德希達正確的看到，耶穌講論這段話的脈絡是公義的問題，所用以換得天上財寶的乃是吾人的公義行為。[26]這裏有兩點值得點出：第一、我們對他人的公義行為基本上是一種倫理行為，而天上的財寶則是宗教上的應許，在不對等的經濟學中，倫理和宗教是緊密關聯在一起的，吾人以倫理價值換取宗教價值，此一交換並非等值的，是以有限換無限。第二、公義的行為指向他

26. 同上，頁97-99。

人，天上財寶的獲得則是上帝的償付，換言之，藉由作為他人的他者，我們得以與作為上帝的他者相關，正是那位在暗中察看的上帝報答了我們施之於他人的倫理行為，他人讓我們有機會獲得上帝的報償。

不對等的經濟學和對等的經濟學間的對立，在此一論說中展現為跟隨耶穌的門徒與那些拘泥於律法文字的法利賽人和文士間的對立，也就是基督徒和猶太教徒之間的對立。[27]由德希達引的另一段經文，我們可以看到此一對立的展現：「你們要小心，不可將善事行在人的面前，故意叫他們看見，若是這樣，就不能得你們天父的賞賜了。所以，你施捨的時候，不可在你前面吹號，像那假冒為善的人，在會堂裏和街道上所行的，故意要得人的榮耀。我實在告訴你們，他們已經得了他們的賞賜。你施捨的時候，不要叫左手知道右手所作的；要叫你施捨的事行在暗中，你父在暗中察看，必然報答你。」(太6:1-4)法利賽人並非缺乏倫理行為，但他們之所以無法藉此換得天上的賞賜是因為他們的偽善。因此，對等的經濟學和不對等的經濟學之間的對立，根本來說是行善動機的對立，而上帝在暗中鑑察這一切，他不僅察看我們的行為，也察看我們的內心。對等的經濟學，其互換只出現於我們與他人之間：我們對他人的倫理行為讓另外一些人對我們施以掌聲；而不對等的經濟學，其互換則出現在我們與他人以及我們與上帝之間：我們對他人的倫理行為讓上帝回報我們以天上的獎賞。

負面的論說則是指一種對他者之傷害行為的反應，在此，一種對等的經濟學要求等值的報復，而不對等的經濟

27. 同上，頁99、100。

學則否。德希達一樣是透過耶穌之口來說明二者的差異：「你們聽見有話說：『以眼還眼，以牙還牙。』只是我告訴你們，不要與惡人作對。有人打你的右臉，連左臉也轉過來由他打。」(太5:38-39)「你們聽見有話說：『當愛你的鄰舍，恨你的仇敵。』只是我告訴你們，要愛你們的仇敵，為那逼迫你們的禱告。」(太5:43-44) 可以看到，無論是所遭受的或所回應的，都徹底是一種倫理行為，也都和他人相關，是我們和他人之間的互換，他人對我們施以不公義的行為，我們或是同樣回敬他人，或是以德報怨。

但此一論說仍蘊有宗教的要素，因為上帝也在暗中察看這一切，尤其是那不對等的經濟學，特別呈現出宗教的情操。德希達指出，在不對等的經濟學對復仇的懸置中，所證實的正是基督的愛。[28]也就是說，倫理的行為指向宗教價值的呈現。而且，上帝也對吾人有所報償，此一報償亦是宗教性的，「只是我告訴你們，要愛你們的仇敵，為那逼迫你們的禱告。這樣，就可以作你們天父的兒子，因為他叫日頭照好人，也照歹人；降雨給義人，也給不義的人。你們若單愛那愛你們的人，有甚麼賞賜呢？就是稅吏不也是這樣行麼？你們若單請你弟兄的安，比人有甚麼長處呢？就是外邦人不也是這樣行麼？」(太5:44-47) 上帝的報償並非前述之天上的財寶，而是(或許這更為寶貴) 我們與上帝之父子關係的建立，這不啻意味了拯救。[29]從以上這段經文還可以看出，在此一論說中，對等的經濟學和不對等的經濟學之間的對立，不僅展現為基督徒和猶太教之間的對立，也展現為基督徒－猶太教徒和異教徒之間的對立。[30]

28. 同上，頁102、103。
29. 同上，頁106。
30. 同上，頁107。

後一對立是更為重要的，因為對後者的揚棄，帶領我們取消任何對立、取消任何有所交換的考量，我們將由此而走上另一種祭獻經濟學，此即：我們將「祭獻經濟學」理解作祭獻上經濟學本身。面對前面慣常為基督教用以批判猶太教的論說，德希達當然不會停留於此，而是在一個更激進的經濟學含義上超越於此。

B.祭獻了的經濟學

一方面，出現在基督徒－猶太教徒和異教徒之對立中的最重要特徵就是拜偶像與否，但德希達認為，對前者來說，如果要貫徹拜偶像的禁誡，「你父在暗中察看，必然報答你」此一語式所述及的上帝，就不能被思量為某個外在的超越者，不能思量為一個客觀對象。這就帶領我們回到前頭談論到的：上帝乃是吾人內心的上帝、是真正的我、是不同於我卻又比我更是我自己的那一位。另一方面，即使是不對稱的經濟學，它也終究是一種經濟學，它畢竟思量着某種交換，無論所交換的事物多麼崇高，交換的形式本身就預設了將他者視作客觀對象。結合此二方面，德希達要批判的是：如果對我們來說上帝乃是那位在吾人身外察看且應允回報以我們某種天上財寶的他者，這樣一種交易行為就讓我們所獲得的一切成為虛假的，不是只有以倫理行為換取地上財寶的人才是虛偽的，換取天上財寶的人並沒有好到哪邊去，甚至顯得更為虛偽矯飾。法利賽人偽善，基督徒亦然，我們必須進一步揚棄基督徒的經濟學。[31]

因此，根本說來，我們不應進行任何形式的算計，也

31. 同上，頁108-112；另參Caputo，《德希達的祈禱與眼淚：非宗教的宗教》，同前，頁190、216。

就是要祭獻上經濟學本身。如果經濟學本身被祭獻了，源於經濟學之不同層次的區分也就被祭獻了。當我們以某種互換的心態去面對他者時，他者就成為一個客觀對象，無論此一他者是他人或是上帝。因此我們必須拒絕算計、拒絕任何一種經濟學，惟當此刻，我們才是在對全然他者盡上自己的絕對責任，我們才進到宗教的層次，而前述一切交換的形式就都被視為倫理學，即使它們在某些時刻披上宗教的外衣。但我們必須小心處理德希達在此所批判的倫理學的內涵。此處的倫理學意味了價值的判斷與比較，牽涉到付出與收穫的計價，倫理學意味一種算計、一種經濟學，它考量某種祭獻以獲得報償，而且吾人試圖透過倫理學的價值算計來對諸責任間的衝突給出一個不完美的和解。[32]但宗教則意味了對全然他者的義務與責任，這是無法算計的，是祭獻上倫理學本身。在絕對責任面前，倫理學即被祭獻出去。[33]

在以撒的祭獻事件中，我們看到了這樣一種毫無算計的祭獻。德希達指出，亞伯拉罕祭獻以撒並不抱有任何獲得上帝報償的希望，這是一次完全的祭獻。[34]然而，所謂的不去算計，還有更激進的意涵。德希達認為，算計開始於某種認識與肯認，而如果算計又會帶來他者的客觀化，就此而言，吾人應該「在禮物中所保持的僅僅是贈予、贈予行動和贈予意向，而非那種最終並不算計的贈予物。吾人必須贈予而沒有認知、沒有知識或肯認、沒有感謝：沒有任何事物，或者至少沒有任何客觀對象。」[35]正如亞伯

32. Caputo，《德希達的祈禱與眼淚：非宗教的宗教》，同前，頁206、207。
33. Derrida，《贈予死亡》，同前，頁66、67；可是仍須強調，此處以一種批判的態度面對倫理學，與其說取消一切倫理學，毋寧說是導向一種解構倫理學。
34. 同上，頁95。
35. 同上，頁112。

拉罕那般，他不但祭獻上自己的兒子，還祭獻上自己的理智、自己的認知、乃至於一切與上帝間的溝通。在如此祭獻的同時，不應把所向之祭獻者視為一客觀對象，也不應把祭物視為一客觀對象；不但不去意想會回收甚麼，甚至不去意想自己到底祭獻出甚麼。但這些東西又是責任之所在，因此亞伯拉罕同時祭獻上的，是自己的責任(枉顧身為父親對兒子的責任)、自己的倫理要求(不可殺人的要求)、自己與他者間的溝通(與上帝的、兒子的、乃至於妻子撒拉之間的溝通)。[36]完全的祭獻就是好像上帝不存在一般地祭獻。對亞伯拉罕來說，在祭獻的那一瞬間，他持刀的手舉起來的那一剎那，上帝並不在場，即使上帝的確在暗中凝視這一切。

這是令人極為困惑的例子。似乎，如果我們要跳出客觀對象的置定、跳出主客二元分立的思想模式，首先我們必須跳出任何一種經濟學、跳出任何交換的期待，其次還要跳出一切的認知與肯認、跳出倫理學上的評價、跳出責任歸屬的衡量、跳出我們自己。然而，難道以撒祭獻事件不正是以宗教之名枉顧倫理責任的絕佳例證嗎？德希達不也透過這個例證指責了當前的政經局勢嗎？[37]關鍵在於，被祭獻出去的東西必須是自己所愛的。[38]亞伯拉罕所祭獻上的乃是自己所摯愛的獨生子，殺死以撒等於殺死他自己。當他為了回應上帝的召喚而將死亡贈予以撒時，他同時是將自己的死亡贈予給上帝。[39]於是，祭獻經濟學最終關聯起死亡。可以說，正是因為責任是要回應他者那不可

36. 同上，頁96。
37. 同上，頁85-87。
38. Caputo，《德希達的祈禱與眼淚：非宗教的宗教》，同前，頁200。
39. Derrida，《贈予死亡》，同前，頁93。

置換的獨特性，而他者最不可置換的獨特性，乃是他者之死，就此而言，責任的難關即是死亡的難關。[40]也許，正是因為祭物是自己的愛者，正是因為祭獻關聯起死亡，祭獻上經濟學本身，不但是可能的，而且必須如此，因為沒有任何一種經濟學可以衡量估算愛與死的價值，沒有任何一種倫理學可以在愛與死面前冷靜地評價「該不該做」、「如何做」、「誰來負責做」這些問題並選擇「最好的」方式。

綜言之，面對全然他者的召喚，我們領有一絕對責任去回應他者，此一回應必須是一種全然慷慨的贈予，不去意想任何回報，也不去進行任何算計。而所謂全然慷慨的贈予，最終即是贈予死亡，此一贈予且與愛相關，我們祭獻出自己所愛的，乃至於這就是祭獻出我們自己。這樣的觀點最終導向對基督教的批判。德希達在《贈予死亡》一書的結尾，透過尼采 (Friedrich Nietzsche) 的話指出，基督教那種比法利賽人更為虛偽的交換模式最終表現為公義的自我揚棄：因為換取救贖的代價太過高昂，導致上帝最終以恩典之名讓世人白白獲救。[41]卡普托更清楚地指出此一情況乃是：上帝與世人的交易透過保羅被極端化了，導致最終得由上帝自己出面來付出贖金。[42]它具體展現為上帝的自我祭獻，上帝親自承擔起罪責，死在十字架上。這是上帝的恩典，同時要求吾人的信仰。上帝的經濟學乃是恩典與信仰之間的經濟學。這個批評指的是：整個猶太—基督教傳統就是一個交易史、一個祭獻史、一個經濟學史、一個倫理學史，它把上帝的自我祭獻理解作為了貫徹祭獻的

40. 參Dennis King Keenan，〈責任與死亡〉(Responsibility and Death)，見《今日哲學》Vol.42, No.1, Spring (1998)：12。
41. Derrida，《贈予死亡》，同前，頁114-115。
42. Caputo，《德希達的祈禱與眼淚：非宗教的宗教》，同前，頁216。

經濟學而不得不然的倫理抉擇——總得有人負責，總得有祭獻與交換，既然世人無力償還，就由上帝自己以恩典之名來償還。從舊約對等的經濟學，到耶穌不對等的經濟學，再到保羅恩典與信仰的經濟學，最後這一步是如何達致的呢？是因為愛。尼采在《道德系譜學》中怒吼：「位格的上帝為了人們的罪責祭獻他自己，上帝位格地付出自己來承受對其肉身的擊打，上帝作為一位存有者能夠將人們從其對人們來說已然是無法償清的處境中解救出來——這位貸方為其借方頂罪，因為愛，（你能相信嗎？）因為對其借方的愛！」[43]

五、贈予死亡

德希達在《贈予死亡》一書中的他者思想，最後停留在對基督教的批判上，但此一批判看來充滿玄機。[44]對基督徒來說，德希達的批判當然是一種來自他者的召喚，且領有責任去回應此一召喚。讓我們先來思考「贈予死亡」的意思。卡普托指出，這句短語也是一句示播列，檢驗哪一種贈予是偽善的，哪一種贈予是慷慨的。[45]對筆者來說，這意味了，透過這句短語我們將可以分辨，在宗教之名下，誰是只將他者看作客觀對象的偽善者，而誰又是真正能夠回應全然他者的召喚。「贈予死亡」，即是將死亡作為禮物贈予給他人，這可以被理解作贈予他人以他人之死，也可以被理解作贈予他人以吾人之死。我們若以前一種方式來理解這句話，他者對我們來說就只是一個交易對象，我們

43. 轉引自Derrida，《贈予死亡》，同前，頁114。
44. 卡普托認為，德希達並非要站在猶太教的立場去批評基督教，毋寧說是試圖在彌賽亞信仰的名下，讓這兩種對立的彌賽亞主義達致和解，參Caputo，《德希達的祈禱與眼淚：非宗教的宗教》，同前，頁217。
45. Caputo，《德希達的祈禱與眼淚：非宗教的宗教》，同上，頁217。

要求他者的回報，不然就贈予他者以死亡，此一死亡不僅可以是肉身之死(如舉宗教大旗而遂行的種種殺戮)，也可以是靈魂之死：他者若對我的付出不願回報以信仰皈依，我就以上帝之名宣告他者靈魂的永遠沉淪。但若能以後一種方式來理解這句話，我們便是真正在回應他者，將他者視為他者，而非客觀對象。

完全不求回報的贈予，就是贈予出自己，而贈予出自己的最後一種贈予，就是贈予自己的死。正是因為贈予出去的是自己的死，所以根本不可能有任何回報的機會，或至少任何出於我的死而來的回報都與我無關，對我來說只存在全然慷慨的贈予。藉此我們可以嘗試重新理解基督教交易史的最後一步以試圖作出回應，作為出發點的問題是：如果上帝向世人祭獻出他自己的死亡，那麼又如何能夠再向我們要求信仰的回報？已死的上帝又如何能夠擁有我們的信仰？在此，我們須重新理解十字架事件，重新理解上帝的愛與死，也須重新理解信仰。

對基督教的交易型態之超越應具體展現為：上帝乃是全然慷慨的贈予死亡，而非以死亡換取世人的信仰。上帝的愛仍被保留，但基督教關於愛的論述不再像德希達那樣是放在經濟學中來說的，而是一種不求任何報償的愛，因為這愛帶來的後果是上帝祭獻出他自己的死。對一位思考他者問題的基督徒來說，這才是上帝的恩典與召喚，對此一召喚的回應乃在於：不僅是祭獻上倫理學與認知，(在恩典與信仰的交易型態意義下說，)也祭獻上信仰，亦即祭獻上自己的救贖。我們全然慷慨不求回報地贈予出死亡，不僅是肉身之死，也是宗教意義上的靈魂之死。出於愛，是的，只因為愛他者，便贈予他者以自己的死。只是因為先贈予出愛，才能贈予出死。我們可由此重新理解保

羅，他因愛以色列人，甚至說：「為我弟兄，我骨肉之親，就是自己被咒詛，與基督分離，我也願意。」(羅9:3)而如果我們要超越恩典與信仰的交易型態，重新理解何謂信仰，那我們還應該看到，信仰並不是一個我們所能夠贈予出去的東西，信仰就是贈予本身，當我們說自己是位有信仰的人的時候，我們的意思是：我願贈予死亡。

對基督徒來說，全然慷慨的贈予是得以確認自己信仰身分的重要標誌。盧雲(Henri J.M. Nouwen)神父曾如此寫道：「只有贈予讓我能完全明白為何要蒙揀選、得到祝福，甚至經歷破碎。藉着贈予，我們就會清楚，被揀選、祝福、破碎不只是為了我們自己，而是讓我們看到生命的最終意義是為他人而活。」[46]亞伯拉罕蒙揀選——離開本族父家接受上帝引領；得到祝福——後裔將成為大國；經歷破碎——面臨祭獻以撒的抉擇；這一切最終都在他全然慷慨的贈予死亡中獲得確認。基督徒蒙召為他者而活，將自己的生命贈予他人；基督徒蒙受祝福，非為擁有祝福，而是為將上帝的祝福贈予他人；基督徒在苦難中凝鍊出的超凡生命，非為一己的超越，而是將自己的生命深度贈予他人。這一切，最終在贈予死亡中達到頂點，「我們蒙召獻出自己，不單獻出生命，也獻出死亡。作為上帝所愛的人，我們蒙召以我們的死作為最大的禮物。因為我們之被破碎，為的是要贈予。那麼，我們最終的破碎——死亡——就是我們獻出自己的最後一份禮物。」[47]基督徒必須讓自己的生命成為死亡的準備，讓自己的葬禮成為一場慶典。惟當我們嘗試贈予出死亡時，我們才會發現，原來自

46. Nouwen，《活出有愛的生命：俗世中的靈性生活》(*Life of the Beloved: Spiritual Living in a Secular World*，新加坡基督教長老會真理堂譯，香港：基道書樓，1999)，頁51。
47. 同上，頁58

己能夠贈予他者的是何其豐盛。

或許可以繼續詢問：該如何實踐「贈予死亡」呢？一般最直接想到的也許是為他人犧牲生命。但贈予死亡可以有很多種形式，在這裏筆者無法走那麼遠去思考各種可能的形式，僅借用盧雲的思想。盧雲指出，臨死的人有一個獨特的機會，他可以選擇永遠釋放他人或永遠讓他人負咎。盧雲意識到，他的死對他人來說是好是壞，端賴他死前的這個抉擇。他要寬恕曾傷害他的人，亦向他傷害過的人請求寬恕，這樣他才能安然離世，「死亡是生之最重要的一項舉動，它牽涉到一個選擇：是把別人捆綁在罪中還是以感恩的心釋放他們。這個選擇在於揀選讓人得生命的死，還是使人受傷害的死。」[48]他人會如何想念我？是感恩還是愧咎？臨死的人有權選擇：要把他的死當成他所能給出的最後的(甚至是最好的)禮物贈予他人，還是贈予他人一生無法平伏的內咎與遺憾。我們如何實踐「贈予死亡」這句示播列，可看出我們擁有的是哪一種信仰。

六、靜候佳音

筆者希望以一個批判性的角度對德希達的他者思想作進一步的回應。我們可以問：如果每一他者都是全然他異的，吾人又如何可能真正聽見他者的聲音？卡德薇爾(Anne Caldwell)就認為，德希達所說的那種激進的他異性在某些脈絡下是不適用的，她援引伊希佳海(Luce Irigaray)的思想指出，我們必須思及一種可觸知的他異性，「全然他者」不能淪為一種形上思辨，他者乃是一位活生生的他者。[49]

48. Nouwen，《鏡外：生死之間的省思》(*Beyond the Mirror: Reflections on Death and Life*，羅燕明譯，香港：基道書樓，1992.)，頁38。
49. Caldwell，〈政治學的童話：他者，再來一次〉(Fairy Tales for Politics: The Other,

這個問題的另一種問法是：我們不是亞伯拉罕，在我們這個時代，問題並不在於是否聽從上帝的召喚，而在於上帝似乎是沉默的。我們如何確認上帝在我們內心中的召喚？是否可能我們只是以上帝之名、以他者之名遂行自我的認知？必須問道：我們該如何在德希達他者思想的基礎上來定位上帝、他人與我的關係呢？該從何方傾聽他者？筆者嘗試在一個德希達曾約略提及卻未加深究的方向上推進對這個問題的思考：即介於我與上帝之間的中介者，一位可觸及的他者。

我們看不到上帝，我們的視覺無法企達上帝，我們只能以我們的耳朵與心去接近上帝。但我們之所以能夠聆聽與信仰上帝，並非出自我們主動的行為與能力，而是透過一個中介者引領我們，「因為我看不到他正在看我，所以我只能也必須去聆聽他。但經常必須是我被引領去聆聽或信仰他，只有透過另一人、另一他者、一位使者、一位天使、一位先知、一位彌賽亞或傳信者、一位信使、一位報佳音者 (evangelist) 這些在上帝與我之間講話的中介者的傳話，我方聽聞他的話語。」[50]這是德希達在文本中關於中介者的唯一談論，像流星劃過天際的閃光一樣，倏忽即逝。現在筆者則希望進一步看清這道閃光在思想中所照亮的東西。

「然而，人未曾信他，怎能求他呢？未曾聽見他，怎能信他呢？沒有傳道的，怎能聽見呢？若沒有奉差遣，怎能傳道呢？如經上所記：『報佳音、傳喜信的人，他們的腳蹤何等佳美！』」(羅10:14-15) 有中介者，才有信仰，上帝之言才得以被吾人聽聞。在此，吾人所能從上帝那兒聽聞的、上帝所藉由中介者傳佈的，乃是好消息，是佳音 (evangel)。

Once More)，見《今日哲學》Vol.41, No.1, Spring (1997)：40。

50. Derrida，《贈予死亡》，同前，頁91。

這是真正來自於他者的召喚，而一位站在上帝與我們中間的中介者，即是一位報佳音者，對我們來說他也是一位他者，但這是一位可觸知的他者。但如果我們自己無法聽聞上帝，報佳音者又如何能夠聽聞？或者他還需要另一位報佳音者，從而造成中介的無窮後退？回答這個提問的關鍵在於：報佳音者之所以是報佳音者，只是因着他是我的他者。正因為報佳音者是我的他者，他就能洞察我的奧秘。佳音恰恰就是我自己的奧秘。我們不但看不見上帝，也無法憑藉己力直接聽聞上帝的佳音，這是一個無法克服的根本規定。上帝只是藉由報佳音者才讓我們聽聞他的佳音，我們只是透過他者的敘事才理解我自己的奧秘。

然而，作為一個信息，佳音究竟何指？說它是我的奧秘，這並沒有多說出甚麼東西，反倒讓人感到莫測難解。無法理解的消息如何能是好消息呢？但我們必須看到，他者的召喚並不是一個遙遠的、虛無縹緲的空靈之聲，他者的召喚乃是發生於我們的日常生活中，甚至我們總是已經被召喚，他者的語言總是已經被講出，我們總是已經被置於他者之前，且總是已經被加諸以回應的義務與責任。[51] 但這「總是已經」並非意指佳音早已被我們聽聞，毋寧是說，對佳音的聆聽須在那些總是已經惠臨我們的事物中獲得。惟當生命的某些時刻，報佳音的天使出現了，我們才得從既予的事物中聽聞佳音。至於報佳音者何時出現在我們面前，這不是我們所能預料與控制的，對聆聽者來說，佳音的惠臨總是被動的，因此，佳音是需要等待的。此一完全的被動性銘刻出佳音乃是上帝慷慨贈予的恩典。

但還須作進一步的思考，這段思路以耶穌的一個比喻

51. Caputo，《德希達的祈禱與眼淚：非宗教的宗教》，同前，頁462。

為主題，耶穌談及在最後審判的時刻世人被分為義人與不義的人，「於是王要向那右邊的說：『你們這蒙我父賜福的，可來承受那創世以來為你們所預備的國。因為我餓了，你們給我吃；渴了，你們給我喝；我作客旅，你們留我住；我赤身露體，你們給我穿；我病了，你們看顧我；我在監裏，你們來看我。』義人就回答說：『主啊，我們甚麼時候見你餓了給你吃，渴了給你喝？甚麼時候見你作客旅留你住，或是赤身露體給你穿？又甚麼時候見你病了，或是在監裏，來看你呢？』王要回答說：『我實在告訴你們，這些事你們既作在我這弟兄中一個最小的身上，就是作在我身上了。』」(太25:34-40) 而那些不義的人，因為未將這些事作在弟兄中最小的身上，也就是未作在主身上，從而將遭致永刑，義人則進入永生。這裏呈現出另一種經濟學，此即，當我祭獻上經濟學本身時，在我們的行動與意向之上，此一祭獻以另一種經濟學／非經濟學的形式產生作用。德希達在論說以撒祭獻事件時曾談及這樣一種經濟學，這是德希達的他者思想中最後一種經濟學：「**在此一瞬間**，在那種甚至不能將決定從行動分開來的逼切中，上帝送還了他的兒子，並且以其自主的決心、以一份絕對的禮物，藉由從此以後類似於報答的方式，來決定重新銘刻那種在經濟學中的祭獻。……他看到上帝在那個完全放棄的瞬間交還予他那個他所曾經擁有並在同一瞬間決定去犧牲的東西。那個東西被交還給亞伯拉罕，因為他放棄去算計利害。……藉由這位父親的律法，經濟學重新獲取了某種禮物的**非**經濟學 (aneconomy)，此一禮物乃是生命的禮物，或說是這樣一種完全相同的事物：死亡的禮物。」[52]

52. Derrida，《贈予死亡》，同前，頁95-97。

但我們並非意想藉由對他人的關顧來換取佳音，那些被上帝稱為義人的人並不知道他們在暗中幫助了上帝。正如亞伯拉罕並不期待任何回報，我們也不期待任何佳音而僅僅是單純的去愛他人。只有在如此單純的對他人的愛中，我們才愛及佳音，才有希望觸及上帝。這是一個弔詭——誰意想透過關顧他人走向上帝，誰就不會因為他的任何倫理行為而獲得上帝的回報；誰不去意想此一迂迴、不去意想走向上帝，而僅是走向他人，他才真正可以走向上帝。一種對上帝之佳音的等待，必須是全然靜寂的等待，我們的心不對上帝而只對他人起波瀾，我們並不在對上帝的等待中期盼任何事，任何期盼都像是等待上帝將要做某事般，但就像亞伯拉罕不期待上帝的回報，我們也不如此期待。我們只能靜候佳音。

在耶穌的比喻中，他者的召喚是經由身體的受難傳遞出來的，在此，他者是有肉身的。儘管我們一直在抽象的層次上討論他者，但他者絕不能被化約為一個概念。對全然他者之召喚的回應，必須具體展現為對每一位與我在生活中相遇的他人之回應，而非那位始終隱蔽的他者。卡德薇爾批評德希達太過強調未呈現的他者、太過強調他者的無限後退，以致於忽略了他者之有所呈現的那一面。[53]對德希達來說，他者永不來臨，曾來臨的只存在於記憶中，這只能是他者的痕跡，將來臨的則始終存在於期待中。但根據卡德薇爾，我們可以辯稱：這樣就會忽視那此時此刻呈現在我們面前有待援助的他者。還可以更進一步說，他者不僅有肉身，還有名字，我們不能以「他者」一語統括所有人，他者的全然他異性甚至要求須相異於「他者」一詞。

53. Caldwell，〈政治學的童話〉，同前，頁44、45。

我們必須具體地呼喚各個他者之名，他者的名字進一步確認他者的獨特性。[54]有肉身、有名字的他者，才是「這一個」或「那一個」他者，也只有這一個或那一個他者才能傳報佳音，才能是一位中介者。

就此，所謂全然他者並非從不呈現的他者，毋寧是更傾向於卡普托的詮釋：全然他者乃意指每一位向吾人呈現其面容的他者其價值都是無法算計的。[55]每一個名字、每一具肉身都是無價的，不能用任何標準來衡量。當然，若要替德希達辯解的話，可以說他者的面容與名字都只是他者的痕跡，而非他者本身，我們依然無法真正觸及他者，真正的他者總是若隱若現，我們以為他呈現了，但一當碰觸、一經呼喚就又消逝了。在此我們要問的是：究竟他者之為他者，是否以其永不直接呈現（如上帝那般）為必要條件？他人之為他者是否與上帝之為他者的理由一致？我們須在這個問題的方向上面對上帝、他人、自我的關係定位問題。

他者是否呈現？這牽涉到看視的問題。我們能夠見及真正的他者嗎？他者能被我們所看到嗎？明顯的，我們看不到上帝，但我們看得到他人。但我們所看到的是否就可算是他者？抑或我們還需看到他人之中的上帝方可？答案是弔詭的：正是因為我們完完全全只看到他人，不看到他人之外的任何事物，我們才在這個意義上見及他者。這樣一種看視，只可以愛名之。因為看見，才能愛；但又因為愛，才能真正看見。能夠愛他者的可能性和能夠看見他者的可能性是同樣原初的。當我們以雙眼凝視周遭受難的他

54. Caputo，〈他異性的佳音：德希達與神學〉，同前，頁456。
55. Caputo，《德希達的祈禱與眼淚：非宗教的宗教》，同前，頁205。

者時，在那一剎那上帝是不存在的，受苦的他者成為了我們的一切。而既然所探視的是位受苦的他者，我們就不僅是觸及他者的肉身、呼喚他者的名字，還需嘗試抹去他者的眼淚。我們關顧他人的悲切，我們的心完全被那一位軟弱無助的他人所充滿。在那一剎那、那無以返回的瞬間，對我們而言上帝是不存在的。在我們凝神關顧苦難的時刻，我們眼中的弟兄就是一切，我們對受苦弟兄的凝視使得上帝被排除在我們的關注之外。我們並非為了看到上帝而看視他人，我們僅僅看到他人而不去看上帝。法國思想家西蒙娜．薇依 (Simone Weil) 如此說道：「諸如以上帝之名、為上帝而愛他人這類說法，純屬欺人之談，是含糊其詞的說法。一個人毋須過分集中注意力，就能對路旁衣不遮體、瀕於死亡、骨瘦如柴的軀體看一眼。這不是想到上帝的時刻。」[56]

這當然不是一種否定上帝的無神論，毋寧說，這是把他人視作上帝。這是對上帝概念的揚棄。愛一個人，就是把他當作上帝、把他看成無限。我們不是因為他者的無限他異性而宣稱永不能愛及真正的他者，卻是因為愛及他者才宣稱他者的無限性與獨特性。我們所愛的人就是我們的上帝，就是無限，就是永恆，就是不可重覆不可替換的那一位。他人的面容要求我們把它當作上帝的面容。我們永不可能見及上帝，但我們又總是在他者的面容中看見上帝，但我們並非懷抱着要看見上帝的心去看視他人，而僅僅是在對他人的看視中重新理解何謂上帝。我們不是從上帝那邊來定義對他者的愛，而是從對他者的愛來定義上

56. Weil，〈內心愛上帝的幾種形式〉，見《期待上帝》(*Attente de Dieu*，杜小真、顧嘉琛譯，香港：三聯書店，1994)，頁110。

帝。不僅如德希達所言我們最深的自我是上帝，在他人最深處的地方、那個他人真正成為一位他者的地方也是上帝的居所。在對他人的責任之承擔中，上帝的佳音在暗中惠臨於我們。只有當我們是一個好的凝視者時，我們才會是好的聆聽者。佳音在我們對他者的愛之凝視中翩然降臨。如果對他者的關注最終導致如此一種對受難他者之肉身的關注，那麼這也即是一種倫理學，一種非算計的、不去尋求普遍道德法則之奠定的倫理學，一種他者的倫理學，此一倫理學要求我們傾注全力去關注此時此刻向我呈現的那張面容、那個呼聲。

然而，我們之所以只能看見他人而看不見上帝，乃是因為上帝就是我們看視他人的目光本身；我們之所以必須把他人看作是上帝，乃是因為這是那位在我們內心最深處的全然他者在看視。我們將發現，他者的佳音早已在我們內心訴說，佳音早已來到。再次援引薇依的話：「在真正的愛之中，並不是我們以上帝的名義去愛不幸者，而是上帝降臨於我們之中去愛不幸者。當我們處於不幸之中時，正是上帝降臨我們之中，去愛那些欲對我們行善的人。……不幸者和他人以上帝為起點，並通過上帝而彼此相愛，但這不是為了愛上帝；他們為愛對方而相愛。這是某種不可能的事情。因此，只有通過上帝才可能實現。」[57]正是以我們內心深處的全然他者——上帝——為中介，我們方得以見及與愛及擁有肉身的他者，而又正是藉由擁有肉身的他者為中介，我們方得以觸及與呼喚上帝。他者之為他者不在於他是否呈現，而在於我們是否愛他並等待他。

但此一作為中介的他人事實上又正是目的本身，我們

57. 同上，頁111。

僅僅是為了他人而去愛及他人，且僅當如此才能觸及上帝。因此，不僅作為報佳音者的他者向我們訴說佳音，他者本身就是佳音。一如耶穌基督，他宣告佳音，而他自己就是基督徒的佳音。佳音就是他者，他者就是我最深的奧秘。報佳音者本身就是佳音，佳音就是那位向我訴說佳音的人。誠然，作為佳音的他者只惠臨於虔心等待他的人，否則他者就只是客觀對象，絲毫不能傳遞任何佳音。但他者何時成為一位佳音，這不是我們能夠預期的。也許，當我們慷慨地向某人贈予出我們的愛與死亡時，某人就在贈予的瞬間成為佳音。我們不能明確說出這位佳音究竟是誰，不能把佳音固着於某位他者，但又必須在每一張他者的面容中去確認這位佳音。我們確知自己在等待一個名字，等待一具肉身。我們回應他者的召喚，細細凝視每一位他者的面容，呼喚他者的名字。凝視他人的面容，就是聆聽上帝的佳音。雖然明知佳音的來臨有可能被無限推遲，但一位信仰者依然在其祈禱中堅持對佳音的等待，且堅持此一等待是有意義的，因為對佳音的靜候出於愛的承諾。誠然，必須明白，佳音只能在一次又一次與一位又一位擁有自己肉身與名字的他者的相遇中被聽聞。作為一具肉身，作為一張面容，作為一個名字，佳音永不能單憑語言而得，此一基本規定讓這篇關於他者佳音的論文自始至終還未能觸及真正的佳音。

七、結語

關於他者的言說，必須朝向一種與他者相關的實踐哲學轉進。真正該做的是去講述每一位有肉身、有名字的他者屬於他自己的那一個故事，至於在哲學的抽象層次上對他者概念作釐清，看來只是可有可無的工作，除非每一次

如此的哲學言說事實上都在暗中隸屬於對某一位有名字、有肉身的他者其召喚的回應。而當我們這麼做的時候，其實我們是反過來讓自己成為敘事者，成為報佳音者。在此我們必須看到，所謂「他者的佳音」此一語式提供了另一句示播列，我們可以對它給出另一種詮釋：佳音乃是關於他者的佳音。如此，對以上思考的最終結論乃是：讓自己成為他者的佳音，此即，讓自己成為中介，成為他者能聽聞關於他的佳音的報佳音者。報佳音者慷慨無私地奉獻出佳音，讓佳音得以傳遞出去，這也就是說，慷慨地贈予自己對佳音的愛，不去佔有佳音，從而讓佳音能幫助他人去愛更多人。當然，這並非意謂不再以愛去面對佳音與他者，而是讓自己消失在這樣一種愛之傳遞中。奉獻出對佳音的愛，便可以讓佳音真正成為他人的佳音。只是去愛而不佔有、不意想任何交換，或許，唯一可被勉強容許的期待是：在這樣一份慷慨贈予的愛之傳遞中，越是不抱交換期待地愛着他者，就越可以期待他者去愛他的他者，期待那位接受吾人贈予佳音的他者，因着吾人不期待從他那兒獲得任何回報，他就可以把他的愛再贈予給另一他者。一位報佳音者被召喚去言說屬於這位或那位他者的奧秘，雖然這過程看來有些艱難，卻是一位思考他者問題的基督徒的命運。