

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

給予誰? (知勿知)

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	Derrida, Jacques
Publisher	People's Literature Publishing House
Rights	Institute of Biblical Literature Research at Henan University
Download date	2026-06-28 04:30:28
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167347

给予谁?(知勿知)*

[法] 雅各·德里达

Whom to Give to (Knowing Not to Know)

Jacques Derrida [FR]

Trans. by Liu Ping

英译导言

雅各·德里达(1930-2004)出生于阿尔及利亚的首府阿尔及尔,在法国接受教育,已经成为后结构主义运动中最杰出的思想家之一。他在法国巴黎高等师范学校(Ecole Normale Superieur

* 雅各·德里达的《给予谁?(知勿知)》摘自《死亡祭礼》(*The Gift of Death*),大卫·维尔斯(David Wills)英译(Chicago and London: University of Chicago Press, 1995)。[本译文从英文翻译,参照从法文翻译的中译文,收录于《解构与思想的未来》,夏可君编译,吉林:吉林人民出版社,2006,译名为“给予谁?(知道不要知道)”,第358-385页;本译文与后者有“差异”,均依英文译文为准。复旦大学哲学学院莫伟民教授在翻译上给予指导,在此表示致谢。——中译者]

in Paris)教授哲学史,定期在美国多所大学授课。虽然他基本上不属于文学批评家,但是他的工作,特别是他对“解构”的阐述和发展对文学研究形成了巨大的影响,在最低程度上,也对圣经研究产生了影响。自1960年代以降,德里达思想的力量已经影响到其他领域,其中包括神学、社会学以及跨学科的话语理论实践。虽然有些人会称他的思想具有“颠覆性”,其他人可能认为他的思想颇具远见,但极少有人怀疑他的思想对文学批评以及课堂实践的影响。德里达是一位著述等身的作家,涉猎诸多研究领域,其中包括文学、艺术、心理学、语言学、戏剧、神学以及哲学。他的著作包括:《言语与现象》(*Speech and Phenomena*, 1967/英译本, 1973^①)、《书写与差异》(*Writing and Difference*, 1967/1978)、《论书写学》(*Of Grammatology*, 1967/1976)、《哲学的边缘》(*Margins of Philosophy*, 1972/1983)、《散播》(*Dissemination*, 1972/1981)、《丧钟》(*Glas*, 1974/1987)、《明信片》(*Postcard*, 1980/1987)、《其他标题:对今日欧洲的反思》(*The Other Heading: Reflection on Today's Europe*, 1991/1992),以及《马克思的幽灵们》(*Specters of Marx*, 1993/1994)(参见培基·卡姆夫[Peggy Kamuf]的《德里达选读:在盲人之间》[*A Derrida Reader: Between the Blinds*, New York: Columbia University Press, 1991],其中提供了颇为有益的书目)。②

① 以下德里达著作括号中分割符号前后年代分别为发表年代和英译年代。——中译者

② 本处著作译名均由中译者翻译,与已经出版的译名略有不同。德里达著作的中译本至2007年总计有18种:1.《胡塞尔〈几何学的起源〉引论》,收录于“当代学术棱镜译丛”,方向红译,江苏:南京大学出版社,2004;2.《马克思的幽灵:债务国家、哀悼活动和新国际》,和一译,北京:中国人民大学出版社,1999;3.《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;4.《书写与差异》(上、下册),收录于“法兰西思想文化丛书”,张宁译,上海:生活·读书·新知三联书店,2001;5.《多义的(接下页)

在希立斯·米勒(Hillis Miller)选文的文前注解中,我们引用了希立斯·米勒的话,他描述某种事物“在宗教、形而上学或本体论上恰如其分,但是几乎不合乎传统或习惯”,他继续说道,某种事物在文本中“进入到语词之中或在语词之间”,“某种事物在我们与他人的关系中,特别是在涉及爱、背叛以及终极背叛的关系中……,在他者的死亡中相遇。”虽然他在此没有明确谈论到德里达,这种描述,像他的晚期著作一样,颇受惠于德里达的哲学著作。德里达从早期论述伊曼纽尔·列维纳斯^③哲学的论文《暴力与形而上学》(Violence and Metaphysics, 1964/1978),到他的《保罗·德·曼回忆录》(Memoires for Paul de Man, 1986),再到他的《马克思的幽灵们》(副标题为“债务国家,哀悼的工作以及新国际”, 1993)以及《死亡祭礼》(The Gift of Death, 1992/1995, 本处译文即

记忆)(为保罗·德曼而作),蒋梓骅译,北京:中央编译出版社,1999;6.《论文字学》,收录于“二十世纪西方哲学译丛”,汪堂家译,上海:上海译文出版社,2005。以上为德里达的专著,以下为论文集、演讲录、访谈录:7.《德法之争:伽达默尔与德里达的对话》,收录于“同济·德意志文化丛书”,(德)伽达默尔等著,孙周兴、孙善春编译,上海:同济大学出版社,2004;8.《文学行动》,赵兴国等译,北京:中国社会科学出版社,1998;9.《一种疯狂守护着思想——德里达访谈录》,包亚明编译,上海:上海人民出版社,1997;10.《德里达中国讲演录》,杜小真、张宁译,北京:中央编译出版社,2003;11.《解构与思想的未来》,夏可君编译,吉林:吉林人民出版社,2006;12.《明天会怎样(EXE)》,雅克·德里达、(法)伊丽莎白·卢迪内斯库(Elisabeth Roudinesco)著,苏旭译,北京:中信出版社;13.《多重立场》,余碧平译,上海:三联书店,2004;14.《他者的单语主义》,台湾:台北桂冠出版社,2000;15.《〈友爱的政治学〉及其他》,胡继华编译,吉林:吉林人民出版社,2006;16.《宗教》,雅克·德里达、(意)基阿尼·瓦蒂莫主编,杜小真译,北京:商务印书馆,2006;17.《论瓦尔特·本雅明——现代性、寓言和语言的种子》,德里达等著,郭军等译,吉林:吉林人民出版社,2003;18.《恐怖时代的哲学——与哈贝马斯和德里达对话》,博拉朵莉著,王志宏译,北京:华夏出版社,2005。——中译者

- ③ 伊曼纽尔·列维纳斯(Emmanuel Levinas, 1905-1995): 法国哲学家。——中译者

选自《死亡祭礼》),德里达试图以非惯有的方式(以及确实以非明晰的方式)阐明、描述后现代宗教、形而上学以及本体论中的种种可能性。许多人可能会不赞成这种论述,但是德里达著作中的绝大部分力量,我们揣度,源自他反对对现象作出说明,在传统上,人们根据宗教、形而上学以及本体论来描述这些现象,而没有借鉴超验主义以及直觉主义——也就是说,没有求助于各种超自然的力量以及“源初的”启示。

这就是死亡和哀悼——神圣的死亡祭礼——对他来说如此重要的原因所在。《后现代圣经》(*The Postmodern Bible*)^①广泛讨论了德里达的著作(第119-113页)、他对“解构”的界定(请参阅该书第一部分的导论)、他与传统哲学的关系、他对阅读实践的大量影响。但是,在《后现代圣经》出版以后的岁月里,德里达更加明确地转向令人颤栗的奥秘(*mysterium tremendum*),以之为起点,在《给予谁?(知勿知)》中,精深阅读了克尔凯郭尔^②的《恐惧与颤

① (Yale University Press, 1997).——中译者

② 克尔凯郭尔的英译本著作主要有:《〈哲学片断〉一书最后的非科学性的附言》(*Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*),霍华德·V·洪(Howard V. Hong)、埃德纳·H·洪(Edna H. Hong)编辑和翻译(Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1992);《恐惧和颤栗》(*Fear and Trembling*),阿拉斯泰尔·汉奈(Alastair Hannay)翻译(New York: Penguin, 1985);《〈观点〉等文集,包括〈关于我的作者观点〉,〈关于“个体”的两个笔记〉以及〈我的作者观〉》(*The Point of View, etc., Including The Point of View for My Work as an Author, Two Notes about 'The Individual' and On My Work as Author*),瓦尔特·罗芮(Walter Lowrie)翻译(London: Oxford University Press, 1939);《克尔凯郭尔抨击“基督教王国”》(*Kierkegaard's Attack upon "Christendom"*),瓦尔特·罗芮(Walter Lowrie)翻译(Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1968);《哲学片断》(*Philosophical Fragments*),霍华德·V·洪(Howard V. Hong)、埃德纳·H·洪(Edna H. Hong)编辑和翻译(Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1985);《非此即彼》(*Either/or*),大卫·F·斯文森(David F. Swenson)、莉莲·马文·(接下页)

栗》。死亡和哀悼——他在此描述死亡祭礼——包括不可征服的特异(有什么会比一个人的个体死亡更为独一无二的呢?)与普通(有什么会比死亡更稀松常见呢?)之间同时存在的悖论。正如该

斯文森(Lillian Marvin Swenson)翻译(Princeton,N.J.:Princeton University Press,1971);《致死的痼疾:基督教心理学对教育和激励的研究》(*The Sickness unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*),霍华德·V.洪(Howard V. Hong)、埃德纳·H.洪(Edna H. Hong)编辑和翻译(Princeton,N.J.:Princeton University Press,1980);《恐惧的概念》(*The Concept of Dread*),瓦尔特·罗芮(Walter Lowrie)翻译,第2版(Princeton,N.J.:Princeton University Press,1957);《爱的工作》(*Works of Love*),霍华德·V.洪(Howard V. Hong)、埃德纳·H.洪(Edna H. Hong)(Princeton,N.J.:Princeton University Press,1995);《论反讽概念》(*The Concept of Irony, with Constant Reference to Socrates*),李·M.康佩尔(Lee M. Capel)(Bloomington:Indiana University Press,1965);《十八篇教育论文》(*Eighteen Upbuilding Discourses*),霍华德·V.洪(Howard V. Hong)、埃德纳·H.洪(Edna H. Hong)编辑和翻译(Princeton,N.J.:Princeton University Press,1990);《论自省:自我判断》(*For Self-Examination: Judge for Yourself*),霍华德·V.洪(Howard V. Hong)、埃德纳·H.洪(Edna H. Hong)(Princeton,N.J.:Princeton University Press,1990);《重复:论实验心理学》(*Repetition: An Essay in Experimental Psychology*),瓦尔特·罗芮(Walter Lowrie)翻译(Princeton,N.J.:Princeton University Press,1941);《人生道路上的各阶段》(*Stage on Life's Way: Studies by Various Persons*),霍华德·V.洪(Howard V. Hong)、埃德纳·H.洪(Edna H. Hong)编辑和翻译(Princeton, N.J.:Princeton University Press,1988);《基督教的训练》(*Training in Christianity*),瓦尔特·罗芮(Walter Lowrie)翻译(Princeton,N.J.:Princeton University Press,1944)。其中最有趣的是《索伦·克尔凯郭尔日记和论文集》(*Søren Kierkegaard's Journals and Papers*),霍华德·V.洪(Howard V. Hong)、埃德纳·H.洪(Edna H. Hong)编辑和翻译,7卷(Bloomington: Indiana University Press,1967—1978)。篇幅少的克尔凯郭尔日记选集参阅《日记》(*Journals*),亚历山大·德路(Alexander Dru)翻译(New York: Harper&Row,1959)。克尔凯郭尔著作选集参阅《克尔凯郭尔文选》(*A Kierkegaard Anthology*),罗伯特·布雷塔尔(Robert Bretall)翻译(Princeton,

书总论中提及的布朗肖^③对天空的描述,德里达在此——在死亡之中,在亚伯拉罕的困境之中,甚至在赫曼·麦尔维尔的《抄写员巴特勒比》^④中——描述了后现代的“同一性”(same)悖论。德里

N.J.:Princeton University Press,1951);《克尔凯郭尔选读》(*A Kierkegaard Reader: Texts and Narratives*),罗杰·普尔(Roger Poole)、亨利克斯坦格路普(Henrik Stangerup)翻译(London:Fourth Estate,1989)。如下文选编辑克尔凯郭尔激发灵感的寓言:《克尔凯郭尔寓言集》(*Parables of Kierkegaard*),托马斯·C.奥登(Thomas C. Oden)翻译,龙尼·休·约翰逊(Lonni Sue Johnson)插图(Princeton,N.J.:Princeton University Press,1978)。近几年出版大量研究克尔凯郭尔的著作,参阅路易斯·P.波吉曼(Louis P. Pojman):《主体性的逻辑:克尔凯郭尔的宗教哲学》(*The Logic of Subjectivity: Kierkegaard's Philosophy of Religion*)(University: University of Alabama Press,1984);C.斯蒂芬·埃文斯(C. Stephen Evans):《有激情的理性:理解克尔凯郭尔的〈哲学片断〉》(*Passionate Reason: Making Sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments*)(Bloomington:Indiana University Press,1992);麦罗尔德·威斯特法尔(Merold Westphal):《成为自我:克尔凯郭尔〈最后的非科学性的附言〉研究》(*Becoming a Self: A Reading of Søren Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*)(Lafayette,Ind.:Purdue University Press,1996);约翰·W.爱尔罗德(John W. Elrod):《克尔凯郭尔和基督教王国》(*Kierkegaard and Christendom*)(Princeton,N.J.:Princeton University Press,1981);乔治·J.斯坦克(George J. Stack):《克尔凯郭尔的生存伦理学》(*Kierkegaard Existential Ethics*)(University: University of Alabama Press,1977);约西亚·汤普森(Josiah Thompson)编辑:《克尔凯郭尔批判文集》(*Kierkegaard: A Collection of Critical Essays*)(Garden City,N.Y.:Doubleday Anchor,1972);詹姆斯·丹尼尔·科林斯(James Daniel Collins):《克尔凯郭尔的心灵》(*The Mind of Kierkegaard*)(Chicago:Henry Regnery,1953);保罗·L.霍尔默(Paul L. Holmer):《信仰入门》(*The Grammar of Faith*)(San Francisco:Harper & Row,1978)。截至2007年,中文译著主要有:1.《或此或彼》(上、下卷),阎嘉等译,四川:四川人民出版社,1998;2.《恐惧与颤栗》,刘继译,贵州:贵州人民出版社,1994;3.《重复》,王柏华译,天津:百花文艺出版社,2000;4.《论怀疑者/哲学片断》,翁绍军等译,上海:三联书店,1996;5.《致死的疾病》,张祥龙等译,北京:中国工

达写道：“具有善良意志的卫道士们并没有意识到，‘以撒献祭’——如果这个词语恰能表达黑暗中的秘密——所阐释的是有关责任的最普通的日常经验。无疑，这则故事是骇人、粗俗而没有想象力的……可是，这难道不也是最普通的事情吗？”德里达接着指出，这个哲理“显明出拥有日常发生事情的基本结构。在它的整个悖论之中，它言说每个男人和每个女人在每个时刻都被要求担负的责任”。宗教、形而上学以及本体论既普通，又特异，既是显现，也是单纯的看，既强有力，是似乎超自然的事件，又平庸，如同日常发生的琐碎。“在以不同的方式分配”——在以不同的后现代方式分配——“同一个献祭之间”，德里达解构了“宗教与伦理、宗教与伦理-政治、神学与政治或神学-政治、神权与伦理-政治，等等，以及私人与公共、世俗与神圣、特殊与一般、人与非人”之间的对立。^⑤

人出版社,1997;6.《十八训导书》,吴琼译,北京:中国工人出版社,1997;7.《祁克果的人生哲学》,谢秉德译,香港:基督教文艺出版社,1963;8.《克尔凯戈尔日记选》,晏可佳等译,上海:上海社会科学院出版社,1995;9.《克尔凯戈尔哲学寓言集》,杨玉功编译,北京:商务印书馆,2000;10.《忏悔人生——克尔凯戈尔如是说》,夏中义选编,上海:上海文艺出版社,1996;11.《基督徒的激情》,鲁路译,北京:中央编译出版社,1999;12.《概念恐惧·致死的病症》,京不特译,上海:三联书店,2005;13.《百合·飞鸟·女演员——克尔凯戈尔镜像》,京不特译,华夏出版社,2004;14.《论反讽概念:以苏格拉底为主线——克尔凯戈尔文集》,汤晨溪译,北京:中国社会科学出版社,2005。——中译者

- ③ 指毛理斯·布朗肖(Maurice Blanchot,1907-2003):法国作家、哲学家和文学理论家。——中译者
- ④ 指赫曼·麦尔维尔(Herman Melville)的《抄写员巴特勒比:一个华尔街的故事》(*Bartleby, the Scrivener: A Story of Wall Street*),作者赫曼·麦尔维尔(1819-1891)为美国小说家。——中译者
- ⑤ 此处引文均出自以下译文。——中译者

令人颤栗的奥秘^①。一种让人畏惧的奥秘,一桩让你颤栗的秘密。

颤栗[tremble]。当人颤栗之际,他会做些什么?那使你颤栗的会是什么?

一桩秘密常使你颤栗。【这】^②不只是有时也会发生的颤抖[quiver]或发抖[shiver],而是颤栗。颤抖当然会表露出害怕、痛苦以及对死亡的忧惧;诸如,在预感有事将临的情况下,人会事先颤抖起来。但是,这是轻微而且肤浅的颤抖,好像宣布喜悦或某种极度快乐即将来临的那种颤抖。它是稍纵即逝的瞬间,是诱惑被悬搁的时间。这样的颤抖并不总是深重的,它有时小心审慎,让人很难辨别出来,在某种程度上属于附带现象。它是临事前的预备,而非事后的发作。人们会认为,水在煮沸前会颤动,这就好像我正说到的人受诱惑前会颤抖一样:这是水面上沸腾前的状态[pre-boil],是未雨绸缪、可见到的搅动。

另一方面,颤栗,至少从迹象或表征来看,是某种已经发生的東西,其情状如同一次地震[tremblement de terre],或当某人全身颤栗之际【的情况】。让人颤栗的事情使一切不安宁,从而迫使身体抑制不住地抖动起来,它有预兆,仍会让人猝不及防;即便如此,它不再是未雨绸缪。它暗示暴力马上就要再次爆发,而一定的创痛将反复持续下去。尽管恐惧、害怕、焦虑、恐怖、恐慌和痛苦之间依然不尽相同,但是它们已经在颤栗中孕育而生,凡激发它们的一切继续或让人猝不及防地继续使我们处于颤栗之中。

① 关于“令人颤栗的奥秘”的论述,除了参阅《恐惧与颤栗》,可以参考(德)鲁道夫·奥托:《论“神圣”——对神圣观念中的非理性因素及其与理性之关系的研究》,成穷、周邦宪译,王作虹校,四川:四川人民出版社,1995年12月第1版。——中译者

② 译文中的【】为中译者所加,其余符号中()为作者德里达所加,[]为中英译者所加。下同,不另注。——中译者

我们总是既难以知道会有什么事即将临到我们头上,也无从知晓它源自何处;因此,它仍是一个秘密。我们害怕着害怕,我们痛苦于痛苦,我们在颤栗。我们在这种奇异的重复中颤栗着;这种重复将无法抗拒的过去(我们已经感受到震惊,创痛已经影响到我们)绑缚在我们不能预测的未来之上;这种未来可以预测,但无从预料;可以领会,但是,仅仅是作为不可预知、不可预料的领会,这就是未来存在的原因;它可以接近,但是作为不可接近【的接近】。即便某人认为他知道将来会有什么发生,可即将发生的下一刻还是未被触及,尚不可接近,事实上也不适宜相处。在依然尚未预知的重复中,我们颤栗,其根本原因是我们不知道这一震惊已经来自何方、从哪里给予我们的(是好的惊奇,还是糟糕的震惊呢?有时我们将惊奇作为震惊来接受);而且我们不知道,它采取双重秘密的形式,是要继续下去,还是重新开始,是持续,还是反复,我们由此而颤栗:它是否会存在,它如何存在,在哪里、在何时存在?为什么就是这个震惊?因而,我颤栗,是因为我依然害怕已经让我害怕的东西,害怕我既看不到它,也不能预见它。尽管它牵涉到我的至深处,正如我们常言的,直切入到我的灵魂,直深入到我的肌理,但是它超出我的视野与我的知识[*mon voir et mon savoir*],我为此而颤栗。颤栗倾向于消弭看与知,因而就此而言它确实是一种秘密或充满奥秘的体验,但别样的秘密、别样的谜或别样的奥秘紧接着这种最无法令人消受的【神秘】体验而来,并给颤栗(*tremor*,此为表达“颤栗”的拉丁词,源自*tremo*,在拉丁文和希腊文中的意思均是“我颤栗”、“我遭受颤栗”;在希腊文中还有*tromeō*一词,意指“我颤栗”,“我颤抖”、“我害怕”,以及*tremo*一词,指颤栗、恐惧、害怕。在拉丁文中,*tremendus*、*tremendum*,如在“令人颤栗的奥秘”即*mysterium tremendum*中的用法一样,均为动词状形容词,都来自*tremo*:令人颤栗的东西,令人可怕、沮丧、恐怖的东西)贴上了别样的封印,将其隐匿起来。

这增补的封印从何而来？人们并不知道为什么人会颤栗。这种认识上的局限性不再只是与原因、未知的事情、使我们颤栗的不可见或不可知之物有关。而我们也清楚它为什么会产生这种特殊的表征——一种难以抑制的身体上的亢奋，身体器官或皮肤、肌肉等物质部分出现难以失控的不稳定。为什么这种难以抑制的情况采取这种形式显现？冷也会使我们打颤，为什么恐怖会让我们颤栗？这些相似的生理表现传达出的体验与情感至少没有共同之处可言。这种谜一般的征候与流泪相似。即便有人知道某人为什么、在何种情境下会哭以及哭泣的含义是什么（我由于失去我最亲近、最至爱的人而哭；男孩因为遭打而哭泣，女孩由于失宠而哭泣；她感到伤心、抱怨，他抱怨、难受，等等，——这都借助于他人之力），但是，这也解释不了为什么泪腺分泌出一滴滴的泪水，从眼睛中流淌而出，而其他器官诸如嘴或耳朵却不能。也许我们需要采取新的路径，深思有关身体的问题，我们不应把话语记录器（思想、哲学、生物-遗传-精神分析科学、动植物种族史以及个体发生学）拆散，以便有朝一日能更加接近颤栗或哭泣的谜底，接近原因，这个原因并不会是终极原因，并不是神或死亡（神是令人颤栗的奥秘的原因，而被赐予我们的死亡总是使我们颤栗，也使我们哭泣），而是离我们更近的原因；它不是直接原因，也就是说，它也不是偶发事件或环境，而是最接近我们身体的原因，这个意味着我们颤栗或哭泣，而非去做其他什么事情。它到底象征或隐喻着什么呢？如果人们在此能谈论身体、话语、未表之意或雄辩的言辞，那么通过颤栗、哭泣，身体要言说什么？

在令人颤栗的奥秘中，是什么使我们颤栗？它就是无限之爱的礼物，即神对我关注的目光与我自己——看不到有谁正在注视着自己的人——的仰视之间无法对等；它也是不可替代的死亡的礼物和坚忍，即在无限的礼物和我的有限之间不合比例，这是作为罪责、罪恶、拯救、悔改和献祭的责任。正如克尔凯郭尔的《恐

惧与颤栗》^①一书的标题所提示的,这令人颤栗的奥秘至少与圣保罗之间存在隐而不显、非直接的关联。在《腓立比书》2:12中,保罗要求门徒们应该在恐惧与颤栗中做得救的工夫。他们必将不得不做得救的工夫,但始终要明白正是神做出决定:他者[the Other]^②没有提供任何理由给我们,也不迎合我们的心思意念,也无理由让我们分享他的理由。我们恐惧并颤栗,这是因为我们业已在神的手中,尽管行为自由,但我们在神的手中,在神的注目之下,我们看不到他,也无从知晓他的旨意,更无从知道神将要下达的决定,也不明了他要如此或如彼、要我们生或死、拯救或灭亡我们的原因。我们在为我们做出抉择的神不可接近的秘密面前颤栗,而我们仍肩负责任,也就是说,自由地抉择、工作,去承载我们的生与死。

所以圣保罗说道——我早先曾说过这是一次“告别”:

这样看来,我亲爱的弟兄,你们既是常顺服的,不但我在你们那里【在场】,就是我如今不在你们那里【不在场】,更是顺服的(*non ut in praesentia mei tautum, sed multo magis nunc in absentia mea/ mē bōs en tē parousia mou monon alla nun pollō mallon en tē apousia mou*),就当恐惧战兢【恐惧和颤栗】,作成你们得救的工夫^③ (*cum metu et tremore / meta phobou kai tromou*)。^④

① 索伦·克尔凯郭尔(Søren Kierkegaard):《恐惧与颤栗》(*Fear and Trembling*)、《重复》(*Repetition*),收录于《克尔凯郭尔著作集》(*Kierkegaard's Writings*)第六卷,霍华德·V.洪(Howard V. Hong)、埃德纳·H.洪(Edna H. Hong)编辑和翻译(Princeton: Princeton University Press, 1944),所引页码依据此版本。

② 指神。——中译者

③ 本译文中的圣经译文均出自中文和合本。——中译者

④ [《腓立比书》2:12。所有圣经引文均出自英王钦定版本。——英译者]

这是对恐惧和颤栗以及“恐惧和颤栗”的第一种解释。他让门徒们去做得救的工夫,不要在主人^①在场(*parousia*^②),而是在主人不在场(*apousia*)的情况下为之:既看不到,也识不得,也听不到律法以及对律法的解释。我们因为不知道这种事情从何处来,有什么在等待着我们,我们被交付给绝对的孤独之中。我们找不到可以交心的人,没有人会为我们说话;我们必须自己承担,我们每个人必须自己承担(正如海德格尔说到死亡,德文 *auf sich nehmen*,意为“承担”,即我们的死亡,总是“我的死亡”,没有人能替代我,承担我的死亡)。但是,在颤栗之根源中还有更为深刻的东西。如果保罗在要求门徒们顺服的时候说及“告别”,自己不在场,这实际上是在命令他们顺服(因为人们不请求顺从,人们命令顺服),这是因为在人不得不顺服神的时候,神自身不在场、隐藏和沉默,与人分离、秘而不显。神没有提供他的理由,他做他要做的,他也不必给我们提供理由或与我们分享他的一切:我们既不会分享他的动机(如果他有的话)、他的考虑或他的决定。否则的话,他就不是神,我们不会将他看为作为神的他者,或作为全然他者[*tout autre*]的神。如果有他者向我们解释他的理由,与我们分享他的理由,如果他一直与我们谈话,没有任何自己的秘密,他便不再是他者,我们便【与他】共享同质性。言谈也分有这种同一性[*sameness*];我们不可能与神谈话或对神说话,我们不可能像对他人或我们的同胞一样与神谈话或对神说话。保罗实际上还说道:

① 指“保罗”。——中译者

② 在《新约》中该词指来临或在场,总计出现6次:《哥林多前书》16:17,《哥林多后书》6:6,《哥林多后书》6:7,《哥林多后书》10:10,《腓立比书》1:26, 2:12; 也指耶稣的再次来临,在《新约》中出现于《马太福音》第24章即小启示录中:24:3, 27, 37, 39。——中译者

因为你们立志行事都是神在你们心里运行,为要成就他的美意。(腓 2:13)^①

人们可以理解为什么克尔凯郭尔会选择伟大的犹太皈依者保罗的言词作为“恐惧与颤栗”一文题目,这样可以思考仍然属于犹太人的对神的体验。这位神是秘密、隐藏、与人分离、不在场和充满奥秘的神。他做出决定,但不显明他的理由,他命令亚伯拉罕做出最残酷、不可能,也不可理喻的行为:献出他的独生子以撒作为祭物。所有这一切都是在秘密中进行的。神对他的理由保持缄默。亚伯拉罕也保持缄默。而克尔凯郭尔也没有在书上签下自己的名字,而是使用了笔名约翰尼斯·德·希伦提奥^②[Johannes de Silentio](克尔凯郭尔在《恐惧与颤栗》的页边写下“一位只在诗歌之中存在的诗人”:Pap. IV B 79,《恐惧与颤栗》,第243页)。

这个笔名保持缄默,它传达着缄默的无语。像所有笔名一样,它似乎注定作为监护人保守真名的秘密,真名就是作品之父的名字,实际上是作品之祖父的名字。作为克尔凯郭尔所用的诸

① 我在此采用格罗斯简(Grosjean)和雷图米(Léturmy)的译本(收入《七星诗社文库》[Bibliothèque de la Pléiade])时常常发现有必要加上希腊文或拉丁文注解。他们所翻译的 *son bon plaisir* (“他的美意”)并不是指神的美意,而是指神至高的意志,它不需要商议,正如君王按照自己的意愿行事一样,不需要显明他秘密的原因,不需要解释或说明他的行为。这节经文并没有提及神的美意,而是他的意志: *pro bona voluntate* 或 *hype tēs eudokias*, 正如他们所译的。*Eudokias* 的意思是追求喜乐的“美意”,它不仅仅指渴望美善,而且指做出赞同判断的意志;这是因为,这是他的意志,这就足够了。*Eudokeō*: 可表示“我赞同”,“我同意”,有时候指“我乐意”或“我乐于”,“我认同”。【这里指有学者认为,鉴于“美意”(eudokias)在原文中有冠词(tēs),因此较宜解为神的旨意或意志。——中译者】

② 意思为“沉默的约翰尼斯”。——中译者

多笔名中的一个,它提醒我们,对保密问题与责任问题之间的联系做深入思考,马上会提出名字和签名问题。人们常以为责任包括以某人的名义去行动和签名。在责任问题上负责任的反思则会事先关注笔名、转喻、同音异义,在此情况下名字会发生什么,关注哪些要素构成真名。有时人们说或希望神秘的名字更有效、真实,人们以它称呼自己,人们给出自己,或假装给出自己,这些假名比来自公共监护人起的正式合法名称更常用作名字,并被人称呼。

《恐惧与颤栗》中的颤栗是,或者至少看起来是,献祭中的真实经验。首先,献祭一词的用法并不是希伯来文意义上的 *korban*^①,更多的是指“接近”[approach]或“就近”[coming close to],但已被误译作“献祭”。这里的献祭意指,由于独一无二者是独一无二、不可替代、弥足珍贵的,所以,置独一无二者于死地。它因此也意指不可能的替代、不可替代性;其次,也指以动物代替人;最后,尤为特别的是,根据这种不可能的替代,它指联系神圣和献祭以及献祭和秘密之间的一切。

克尔凯郭尔—德·希伦提奥回想到,当以撒问亚伯拉罕献祭的羊羔在哪儿时,亚伯拉罕做出奇怪的回答。我们不能说亚伯拉罕没有对以撒做出回答。他说神必会自己预备。神必会给燔祭(holocaust[“burnt offering”]),《创世记》22:8)预备一只羊羔。亚伯拉罕在这样回答以撒的同时,小心守着他的秘密。他没有缄默不语,也没有说谎。他没有说假话。在《恐惧与颤栗》(问题三)中,亚伯拉罕在神和他自己以及他与其家人之间坚持双重守秘,这件事引起克尔凯郭尔的思考。亚伯拉罕没有说出神命他独自去做的那件事情,他没有对妻子撒拉说及此事,他没有对仆人以利以谢说什么,他没有对自己的儿子以撒说什么。他必须保守秘密

① 即希伯来文的“献祭”。——中译者

(这是他的义务),然而这秘密也是他出于双重必要必须保守的秘密,这是因为最终他只能保守秘密:他并不明了那个秘密,他对它的意义和理由一无所知。他发誓守秘,这是因为他在秘密之中。

因为亚伯拉罕以这种方式没有说话,所以他僭越了伦理秩序。根据克尔凯郭尔的看法,伦理的最高表达是遵循约束我们自己以及我们的同胞(可以是家庭,也可以是朋友一类的实际的共同体或国家)的规则。透过保守秘密,亚伯拉罕背叛了伦理。他的缄默,至少他没有泄露神已经让他献祭独生子以撒这桩秘密,确实不是为了拯救以撒。

当然,在某种意义上,亚伯拉罕说过话。他说了很多话。可是,即便他什么都说了,如果他只对那一件事情保持沉默,这也足够让我们得出结论说,他其实什么也没有说。缄默贯穿他的所有言语。因而他说了,却又什么都没有说。他以不回应的方式回应。他回应,又没有回应。他迂回地回应。他说话,其目的是为了不去说及他应该秘而不宣的关键事情。为了不说出秘密而说,总是最好的守秘方法。此外,在回答以撒的问话时,亚伯拉罕也没有仅仅为了不说而去说。他说的那些东西既不是空洞无物,也不是假的。他说的那些东西也不是非真实的,此外,他所说的那些东西,尽管他尚且还不明了,必将经证实是真实的。

亚伯拉罕没有说及关键事情,即神与亚伯拉罕之间的秘密,亚伯拉罕没有说过什么,从这种意义上,他承担起责任,其中包括一以贯之的孤独,即在做出决定的时刻,他以他自身的独一性为坚固的基础。正如没有人替代我去死一样,没有人替代我做出决定,我们称之为“一个决定”。可是,一旦人开口说话,一旦他进入语言媒介之中,他便失去自己的独一性[singularity]。他因此失去做出决定的可能性以及做决定的权利。所以,每个决定在根本上同时也是孤独、秘密、缄默的。说话消除我的自我,正如克尔凯郭

尔所说的,它把我们“变”得普遍化了(第113页)①。

因此,语言的首要作用或首要目标在于:剥夺或解除我的独一无二性。在言语中,我绝对的独一无二性被悬搁了,由此,与此同时,我放弃我的自由和我的责任。一旦我说话,我便不会、不再是那个独有、独一无二的我自身。这是一份多么不寻常的契约——既悖谬而又令人可怕——在缄默和守秘中承担无限的责任。它甚至以最哲学的方式违背最常见的思想。就常识而言,正如就哲学推论而言,大多数人广泛共享的信念就是,责任与公众、非秘密紧密相关,它要人可能甚至必须在他人面前说明其言行,为其正当性辩护,向他们做出坦白交代。而在此情况则与此相反,我对我的行为负绝对责任,只要这种责任属于我,全然独属于我,没有人能替代我履行此责任,这既显而易见,也是必然的,这种责任意味着守秘。但是,这其中还有这样的意味,我不对他人说,由此我不对我的行为做出说明,我不用回答什么[*que je ne réponde de rieu*],不用回答任何人,我不用回应他人,不用面对他人。这同时既是一桩丑闻,又是一个悖论。对克尔凯郭尔来说,伦理上的急迫需要是按照一般性来规定的;因此它界定责任当中包括言说,也就是说,让人自己按照一般性来为自己做充分的辩护,解释自己的决定,为自己的行为辩护。但是另一方面,亚伯拉罕在通往献祭的道路上,会教给我们什么呢?远没有确信的责任,一般性的伦理所引起的是不负责任。它推动我们去说、去答复、去说明某事,因此把我们的独一无二性消溶在概念工具之中了。

① [英译文用“普遍”(the universal)翻译 *det Almene* 一词,而用“一般”(the general)则更加接近于丹麦文,是德里达所使用的单词。我们还要注意到,克尔凯郭尔在 *individual* (individual,“个体”)和 *enkelt* (singular,“独一”)之间作出区分,后者为德里达力加论述。对此处以及其他地方的英文文的说明,我向埃尔塞贝特·杰斯特鲁普(Elsebet Jegstrup)和马可·泰勒(Mark Taylor)表示感谢。——英译者]

这就是责任的绝境[*aporia*^①]:在形成责任的过程中,人总是冒险设法不要认同责任概念。这是因为,一方面,责任(我们不再敢说“普遍的责任概念”)要求我们解释,即根据一般、面对一般,为自己作出一般性的说明,因此这种责任是可替代的;另一方面,【责任则是】独一无二的、绝对唯一的,因而也是不可替代、不可重复、缄默和秘密的。我这里有关责任的说法同样适用于决定。伦理让我卷入可替代性,如同言语一样。由此如下狂妄的荒谬油然而生:克尔凯郭尔认为,对于亚伯拉罕来说,合乎伦理是一种试探。因此,他必须抵制它。他保持缄默以避免伦理上的试探,【这是因为】伦理呼唤人的责任感、让人做出自我辩护,但在这些借口之下,这种试探会让人在失去个体的独一性之同时,失去绝对责任,使他失去在神面前不可辩护、秘密和绝对的责任。这就是“不负责任”[*inresponsibilization*]的伦理,在一般性[*in general*]责任和绝对[*absolue*]责任之间,有着不可解决的、吊诡的矛盾。绝对责任不是一种责任,它至少不同于一般性的责任或者责任之一般。它必须是例外的或独特的,它必须是绝对的、出类拔萃的:绝对责任好像并非源自于责任概念,因此,为了责任之成为责任,它必须不可认识,甚至不可思想,因而,为了成为绝对负责,它必定不负责任。“亚伯拉罕不能说话,这是因为他不能说出可以解释的东西……这是一个严峻的考验,请注意,合于伦理则是试探”(第115页)。

因此,合于伦理最后以让我们不负责任终结。它是我们有时必须以某种责任的名义加以拒绝的一种试探、一种倾向或一种能力。这种责任无需说明或提供解释,无论是对一个人、人类、社会、同胞,还是对自己。这种责任保守它的秘密,不能也勿需表现它自己。它专横而嫉妒,在暴力面前拒绝表现自身;这种暴力包

① 也可以译为“困境”、“疑难”等。——中译者

括:要人做坦白的解释和辩护,传唤到人类法律面前。它谢绝自传,自传总是为自身辩护,说明自身是正当的(*égodicée*)。当然,亚伯拉罕呈现自己,但是在独一无二、好嫉妒和隐秘的神面前,对他说“我在这里”。为了做到这一点,他必须抛弃对家人的忠诚,这意味着违背他的誓言,拒绝在人面前呈现自己。他不再同他们说话。至少,这是以撒献祭所反映的情况(这不同于悲剧英雄,如阿伽门农王)。

最后,对于从柏拉图到黑格尔的哲学或普遍辩证法,如同对于伦理一样,秘密是不可容忍的:

合乎伦理本身即是合乎普遍性;正如普遍性一样,合乎伦理意味着公开。单个的个体可以描述为当下,具有感知和心理的个体,则是隐匿。因此,他的伦理任务所要做的是消除其他的隐匿性,将自己公开于普遍性之中。每一次他想去保持在隐匿之中,他就如同犯罪,而且沉浸在精神折磨之中,而他只能透过公开自己从中呈现出来。

我们又回到了同样的问题。如果没有隐匿,而隐匿植根于单个个体之为单个个体高于普遍这一事实,那么,亚伯拉罕的行为便无法得到辩护,这是因为他漠视发挥调解作用的伦理范畴。可是,如果存在这样的隐匿性,那么我们便要面对一种悖论,它不允许它自身成为调解者,这是因为,准确地说,它建立在如下基础之上:单个个体之为单个个体高于普遍性。……黑格尔哲学认为,我们无需为隐匿性作什么辩护,也无需为无公度性作什么辩护。进言之,黑格尔哲学始终如一地要求公开,可是,当黑格尔哲学打算认为亚伯拉罕是信心之父并讲论信仰的时候,它就非常让人迷惑了。[第82页,修订版译文——DW]

黑格尔哲学具有典型的绝对一贯的形式,体现出对显现化、现象化和公开化提出不可拒绝的要求;因此,它是思想,体现出对真理的追求,而这种追求激活出最有力的哲学和伦理。对于哲学、伦理或政治而言,不存在最终的秘密。显现优先于隐匿或秘密,普遍的一般高于个别;没有不可还原的秘密可以得到合法的辩护(用克尔凯郭尔的法译文表达就是*fondé en droit*,即言之有理)——因此,法律条文必须添加到哲学和伦理理论之中;没有什么是隐匿的,没有绝对合法的秘密。但是,信仰中的悖论就是内在性依然“与外在性不可公度”(第69页)。显现化并不包含让内在变为外在,或者表明隐匿的一切。信仰骑士既不会与他人交流,也不会为他人所理解,她对他人根本上无所裨益(第71页)。她对神所肩负的绝对义务不能具有一般性的义务形式。如果我仅仅根据义务遵守我对神的义务(这是我的绝对义务),我就不在实现我与神的关系。为了履行我对神的义务,我绝不可出于义务,即不可通过总是可以调节、交流的一般性形式——我们称之为义务,而采取行动。在信仰之中,绝对义务使我服从神本身,必须超越我所拥有的义务,并与之对立,由此可以发挥作用。“义务透过追溯到神方可以成为义务,但是在义务自身之中我不能进入到与神的关系之中”(第68页)。康德认为,按照道德行动就是“出于义务”而行动,而非仅仅“合乎义务”。克尔凯郭尔认为,若行动是“出于义务”的,就是出于普遍化的法律,就废弃了人的绝对义务。正是在这种意义上,(对神以及在单个的信仰之中的)绝对义务意味着某种礼物或献祭,其作用超乎欠债和还债的义务,超乎作为债务的义务。正是这种维度规定了“死亡祭礼”,它超乎人的责任,超乎普遍的义务概念,是对绝对义务的回应。

在人类一般性的秩序之中,仇恨的义务意味深长。克尔凯郭尔引用《路加福音》14:26:“人到我这里来,若不爱我胜过爱(“爱

我胜过爱”：原文是“恨”自己的父母、妻子、儿女、弟兄、姐妹，和自己的性命，就不能做我的门徒。”克尔凯郭尔承认“这是一段艰涩难懂的话”（第72页）。尽管如此，他认为这句经文是必不可少的。他并没有试图使这句经文不那么让人震惊或充满悖论，使这严厉的话变得顺耳。但是，亚伯拉罕仇恨伦理，因此仇恨他自己（他自己的家人、朋友、邻舍、国家，但是仇恨外在的整个人类，他自己的同胞或人类）依然是绝对痛苦的根源。如果我将我所仇恨的东西置于死地，或赐予其死亡，这不是献祭。我必须献祭我的至爱。我必须仇恨我的至爱，与此同时，我将死亡给予【我的至爱】。我必须仇恨、背叛我自己的至爱，也就是说，我通过献祭将他们献为死亡祭礼，这并非出于我仇恨他们，这极为容易做到，而是出于我爱他们。我出于爱他们而必须仇恨他们。如果仇恨仅仅仇恨可恨之物，这易于做到，那么它就不是仇恨。仇恨必须仇恨、背叛自己的至爱。仇恨不可能是仇恨，它仅仅是向爱献祭。它不是仇恨，不是通过背信弃义而背叛，不是向自己不爱的东西献祭死亡祭礼。

但是，这种信仰骑士身上的异端思想和悖论属于犹太教、基督教或犹太-基督教-伊斯兰教吗？献祭以撒属于人们可以大胆称呼的共同财富，即令人颤栗的奥秘中的令人畏惧的秘密，是所谓三大圣书宗教^①中的财宝，它们是亚伯拉罕后裔的宗教。在这秘密中，这种严厉、这种夸张的要求促使信仰骑士去言说、行必将（而且甚至必定）显明为恶毒的事情。这种要求必将必定反叛那些宣称忠诚于一般性道德、犹太-基督教-伊斯兰教道德或一般性的爱的宗教的人。但是，正如帕托克^② [Patočka]即将论及的，或

① 犹太教、基督教和伊斯兰教均以一部圣书（分别是希伯来圣经、基督教圣经和古兰经）为信仰和实践的基础，故名。——中译者

② 当代捷克哲学家。——中译者

许基督教既没有深思它自身的本质,也没有深思贯穿犹太教、基督教和伊斯兰教之中各种毋庸置疑的事件。人们不能忽略或抹除《创世记》叙述的以撒献祭,也不能忽略或抹除《路加福音》的叙述。人们必须考虑到,克尔凯郭尔也这样建议我们,亚伯拉罕以缄默的方式仇恨与他至亲至近的人,他同意将他置于死地[*lui donner la mort*],由此而仇恨他的独生子。他仇恨他们并不出于仇恨,当然是出于爱。相反,他对他们的仇恨根本没有一丝一毫的减少。亚伯拉罕必定绝对地爱他的儿子,以至于他必将死亡赐予他,犯下伦理上所称呼的仇恨和谋杀之罪。

一个人如何会仇恨他自己的至爱?克尔凯郭尔拒绝在爱与恨之间所做的寻常区分;他发现其中有自我本位和无私。他重新解释之为一个悖论。除非亚伯拉罕对他的独生子具有绝对、独一无二以及不可公度的爱,神必定不会要求亚伯拉罕置以撒于死地,也就是说,不会要求他制作死亡祭礼,作为祭品献给他自己,即献给神:

这是因为,的确,这种对以撒的爱与他对神的爱形成悖论和对立,使他的行为成为一次献祭。但是,这种悖论中的沮丧和焦虑就是,以人类的话语来说,他完全没有能力使他自己为人所理解。只有在那个时刻,当他的行为与他的情感处于绝对矛盾的时候,只有到那时,他献祭以撒,但是,他现实的行为属于普遍,在此他是,而且依然是一位杀人犯。[第74页,修订版译文——DW]

我已经强调时刻一词:克尔凯郭尔在其他地方说道,“做决定的时刻是疯狂的”。这个悖论不可能在时间之中、藉着凝想而把握到,也就是说,不可以语言、藉着理性把握到。像礼物以及“死亡祭礼”一样,它依然不可还原为在场或显现,它离不开具有时间

性的时刻,但是甚至没有形成一个现在。如果人们可以将它说出来,那么它属于非时间的时间性,属于不可把握的延续性:它是某种人们既不可以将之稳定、确立、把握[prendre]、领会或理解的东西。知性、常识以及理性均不可捕捉[begreifen]、认识、理解或传递它;它们也不可否认或否定它,不可使它否定什么或使它发挥什么作用:在给予死亡的行动中,献祭既悬置了否定的劳作,也悬置了劳作自身,甚至或许悬置了哀悼的劳作。悲剧英雄进入哀悼。另一方面,亚伯拉罕既不是一个哀悼者,也不是一位悲剧英雄。

亚伯拉罕为了承担起他对绝对义务的绝对责任,使自己对神的信仰发挥作用,或经受考验,他也必然事实上成为一个可恨的杀人凶手,因为他同意置以撒于死地。无论从一般还是抽象的角度讲,义务、责任、职责的绝对性确实要人僭越伦理义务;当然在背叛伦理义务的过程中,人也从属于伦理义务,同时认识到它。这一矛盾与悖论必须在那一时刻持续着。这两种义务必然相互矛盾,其中一方主宰(包含、约束)另外一方。亚伯拉罕献祭伦理,由此必须为献祭他的儿子承担绝对责任,而为了成就一次献祭,伦理也要保证它所有价值;他对他儿子的爱必须是纯洁的,人类义务这套秩序仍须继续坚持它的权利。

以撒献祭叙述可以被解读为由义务概念与绝对责任概念构成的悖论逐步展开的叙述。绝对责任概念使我们进入与绝对他者的关系之中,进入与绝对唯一的他者的关系中,在这里神是它的名字(但是,没有以双重秘密的方式与他者联系起来)。无论人是否相信这则圣经故事,无论人们确信它,怀疑它,还是改换故事内容,我们还是可以认为,这则故事中还是有一种道德传达出来,即使我们把它当作寓言[fable]也是无妨的(但是,将之作为寓言再次归因于使之丧失在哲学或诗学的一般性之中了;这意味着丧失了历史事件之品格)。这个寓言中的道德就是道德本身,在那

里,道德使被赐予的死亡祭礼起作用。义务与责任的绝对性同时预设,我们必须废止、驳斥并超越所有的义务、所有的责任与每个人类法则。它呼唤我们背叛所有显示自身属于普遍一般性的秩序中的东西,背叛以通常方式自我显示的事物,背叛显现在外的规则与本质;也就是说,背叛本质本身,以及与在场、显现无法分离的一般本质。绝对义务要求人以背离责任的方式(通过背弃或背叛的方式)去行为,同时还要承认、肯定并重新肯定他所献祭的事物,即人类的伦理与责任中的秩序。一言以蔽之,伦理必须以义务的名义被献祭。这个义务不会出于义务而尊重伦理义务。人应该不仅仅依照伦理与责任的方式行为,而且应该以非伦理、非责任的方式行为,人必须以义务之名义、以无限义务之名义,以绝对义务之名义去行为。这个名义必定一直是独一的,在这里它只不过就是作为全然他者的神之名义,即是没有神名的名义、作为他者之神不可宣称的名义,一个绝对、无条件的职责,一个不可比较、不可商谈的义务将我与相联系在一起。此他者作为绝对他者,即神,必定依然是超越、隐匿和秘密的,同时对爱是好嫉妒的,他要求,他命令他赐予并要求保守秘密。守秘对履行绝对责任如同对献祭责任一样是基本的。

爱说教的道德家与有着善良意志的人们,满怀信心,在报纸、杂志、广播、电视中对伦理或政治责任感日复一日、周复一周地聒噪;依照上述道德中的道德,让我们在此坚守总被他们遗忘的东西。那些不写伦理学的哲学家们在承担义务方面则是失败的,人们常听说,哲学家的第一义务是思考伦理,在他或她的著作中加上一章来论述伦理,并且为了做到这一点而回到康德那里,这种情况最为常见。具有善良意志的卫道士们并没有意识到,“以撒献祭”——如果这个词语恰能表达黑暗中的秘密——所阐释的是有关责任的最普通的日常经验。无疑,这则故事是骇人、粗俗而没有想象力的:一个父亲准备置自己的爱子、无可替代的爱子于

死地,而这只是因为那个他者,是那个伟大的他者要求他或者说命令他这样做,但没有给出哪怕一点解释。一个杀婴的父亲对他的孩子与家人隐瞒他打算做的事情,自己却不知道是为了什么而隐瞒,难道还有什么比这更糟糕吗?与爱、人性、家庭或道德相比照,还有什么奥秘比这更令人颤栗的(*tremendum*)吗?

可是,这难道不也是最普通的事情吗?我们对责任概念作最粗略的考察都不能不得出的结论是什么?义务或责任将我和他者——作为他者的他者——绑缚在一起,将我作为绝对唯一的自己与作为他者的他者联系在一起。神是作为他者、作为独一无二的绝对他者的名字(亚伯拉罕的神只有一位且是独一无二的)。一旦我进入与绝对他者的关系,我的绝对唯一性便在责任与义务的层面上与他发生关系。我对作为他者的他者便负有责任,我回答他,在他面前,我为我的所作所为做出答复。但是,当然,而那将我的唯一性与他者的绝对唯一性绑缚在一起的力量即刻将我推到绝对祭献的空间或风险之中。世上还有许多他者,数目无限,他者具有不可胜数的一般性,我应该由同样的责任把他们与我联系在一起,由一个一般和普遍的责任(克尔凯郭尔称之为伦理秩序)彼此联系在一起。我因此无法回应呼唤、要求、责任,如果不去牺牲别的他者,那些众多别的他者们的话,我甚至无法回应他者之爱。每一个他者(*one*)就是每个(*bit*)他者[*tout autre est tout autre*^①],每一个其他的他者都是全然或整全的他者。简单的它异性(*alterity*)与唯一性概念构成义务概念,差不多也是责任概念的基础。这导致责任、决定和义务概念注定先天就是悖论、丑闻和绝境。悖论、丑闻与绝境本身不过就是【或牺牲】,概念性思想在这里显露出它的界限、它的死亡和限度。一旦我进入到与他

① 可以译为“每一个他者都是整全他者”、“整全他者是整全他者”。德里达在此强调每个个体的唯一性。——中译者

者的关系中,在他者的凝视、注视、要求、爱、命令以及呼唤中,我知道我只有拿伦理来献祭,这即是说,我献祭凡要求我也以同样的方式、在同样的时刻对所有他者做出回应的一切,由此我做出回应。我提供死亡祭礼,我背叛,我并不一定要在摩利亚山上对自己的儿子拿刀相向。无论白天与黑夜,每时每刻,在这世上的每一座摩利亚山上,我正这么在做,举刀挥向我的所爱和我所应爱的,挥向我绝对忠实、不可公度的他者。亚伯拉罕只有在他绝对的背叛中,他完全背弃他自己的所有,背弃其中每一个的独一无二性,在此以他的独生子为例,才忠于神。他除非背叛绝对的他者——神,如果他愿意的话,否则,他不能选择忠于他自己的所有,包括对他的儿子的忠实。

让我们不去寻找例子吧,它们太多,我们随处可见。假如我喜欢我的工作,将时间和精力都投放其中,假如我喜欢作为一个公民或职业人、职业哲学家去生活,在这里喜欢用一种公共语言写作、言谈,对我来说就是法语,我或许尽了我的义务。但是,在每一刻,我都在牺牲和背叛我另外的责任:我对认识或不认识的另外的他人、对我的无数同胞(更不用提及与我的同胞相比更是另外的他者的动物)、对那些处于饥饿或疾病威胁下活在生死边缘的人的责任。我背叛了我对其他公民的忠诚或责任,背叛了那些与我语言不同的人,我没有对他们说过话,也没有回应过他们;而他们只是在倾听或阅读,而我既没有给予回应,也没有以恰当的方式,即以独一无二的方式(我为所谓公共空间牺牲自己的私人空间)来传达自己,还有我背叛自己私下里的所爱:我自己、我的家庭、我的独生子,其中每一个都是我献给他者的独生子,而在这片我们每天每秒生于斯长于斯的摩利亚地上,每一个人都可以把自己祭献给其他每一个人。

这并不只是一种风格上的辞格,或某种修辞效果。根据《历代志下》第3、第8章,在这里发生这样的一幕,在这里发生亚伯拉

罕或以撒的献祭(这是他们两个人的祭献,人们制做献给他者的死亡祭礼,使献礼者自己也被置于死地,为了能将这死亡祭礼成为献给神的祭品,献礼者自己承受苦行),在这里就是给予、提供死亡之地,献死之地就是所罗门王决心建造耶路撒冷圣所之地,也是神向所罗门之父大卫显现之地。然而,此处也是宏伟的耶路撒冷清真寺的所在之地。此处称作岩石圣殿^①,挨着宏伟的阿克莎[Aksa]大清真寺,据说易卜拉欣[Ibrahim]^②在那里献祭,穆罕默德死后,骑着他的马从那里走向天堂。而这些都建立在耶路撒冷颓倾的圣殿和哭墙之上,它们与十字架之路并不远。因此,这是一块圣地,同时也是充满争议和激烈冲突的地方。所有一神论宗教在这里交战,一神论宗教和它们独一无二、超验的神、绝对的他者在这里交战着^③。这三大一神论宗教^④为这片土地交战。从视野开放的普世主义看来,否定这一点是无用的;它们之间血与火的战争从古至今,于今尤烈,各自声明它们对这片土地的特殊看法,表述它们最初在历史和政治上关于弥赛亚主义和以撒献祭的解释。对以撒献祭的解读、经解以及传统,建立在鲜血和燔祭之上。以撒献祭每天都在进行。无数的死亡机器就在我们身边发动没有战线的战争。负责任与不负责任之间没有战线,而只有在以不同的方式分配同一个献祭之间、在不同的责任秩序上、在其他各种不同的秩序上:诸如宗教与伦理、宗教与伦理-政治、神学与政治、神学-政治、神权与伦理-政治的,等等,以及私人与公共、世俗与神圣、特殊与一般、人与非人,才会有战线。献祭战争

① 岩石圣殿(Dome of the Rock)建于687年,是历史上第一座伊斯兰教建筑,又称为奥马清真寺(Masque Of Omar)。——中译者

② 即犹太教和基督教所译的亚伯拉罕。——中译者

③ 此处德里达说明,三大一神论宗教均涉及以撒献祭和献祭之地耶路撒冷。——中译者

④ 指犹太教、基督教和伊斯兰教,它们均坚持一神论信仰,故名。——中译者

的狂暴不仅席卷了诸圣书宗教,发生在亚伯拉罕身后的族裔之间,他们均明确提及以撒、亚伯拉罕或易卜拉欣的献祭,而且也发生在这些族裔与其他濒临饥饿的民族之间,发生在绝大多数人以及那些活着的生灵(更不用提及其他人,死亡者或无生命者,死亡者或还未生出来者)之中,他们并不属于亚伯拉罕或易卜拉欣的后代。对所有这些他人,亚伯拉罕或易卜拉欣之名从没有具有什么意味,因为他们的名字与之没有任何一致或吻合之处。

我只回应每一个他者(或圣一^①),也就是说,回应他者,然而只能采取向他者牺牲彼他者的方式。我对每一个他者(也就是说,对任何“他者”)负起责任,只能以对所有其余的他者,对一般的伦理、政治采取不负责任的方式来做到。而我从来无法为这种牺牲做出辩护,我必须一直保持对此事的平静。无论我愿意与否,我从来都无法为如下事实做出辩白:我因喜欢此他者甚于彼他者,或者我因此他者而牺牲彼他者。所以,我必将一直守口如瓶,在这方面保守秘密,因为对此我也没有任何可说的。凡把我与独一性相联系,把我与此他者或彼他者、男人或女人,而不是彼他者或此他者相联系的东西,最终依然不可辩护(这就是亚伯拉罕献祭的超伦理之处),就如同我必须在每一个瞬间做出无限牺牲一样不可辩护。这些独一性是他者们的独一性,全然他者的变异形式:既指一个人或某些别的人,但也指地点、动物和语言。你怎么去解释如下事实:为了你自家常年所养的猫而牺牲世上所有的猫?而在每一刻都有许多只猫死于饥饿。难道能不用去理会他人吗?你怎么解释你出现在这里,说着特定的语言,而不是在别处,向他人说着另一种语言?但是,我们如此这般地行事为人,还依然履行着我们的义务。没有语言、没有理由、没有一般通

① 这里为大写的一(the One),指亚伯拉罕三大宗教认为神是独一的一位,所以这个“一”指神,译为“圣一”。——中译者

则或调解办法为这种让我们做出绝对牺牲的终极责任的正当性做出辩护;绝对牺牲并不是在责任祭坛上不负责任的献祭,而是对我们最须服从的义务(将我与一般性的唯一的他者联系在一起)的牺牲,以有利于另外绝对必须服从的、将我与每个他者联系起来的义务。

神决意悬搁献祭的过程,他对亚伯拉罕说话,而亚伯拉罕只是说:“我在这里。”“我在这里”:这是最早、唯一可能的对他者呼唤的回应,是承负责任的最初时刻,将我呈现在唯一的他者面前,呈现在呼吁我的圣一面前。“我在这里”,这句经文是唯一的自我表现,具备每种负责任的形式:我作好准备去回应,我回答我作好了准备去回应。然而,亚伯拉罕既已说了“我在这里”,于是便拿起他的刀割向他儿子的喉咙,但是,神对他说:“你不可在这童子身上下手,一点不可害他。现在我知道你是敬畏神的了,因为你没有将你的儿子,就是你独生的儿子留下不给我。”(《创世记》22:12)这令人可畏的宣告似乎表明,神对已经显露的可怖感到满意(我看见“你敬畏神[Elohim^①]”,你在我面前颤栗)。它让一个人在恐惧和恐惧引发的颤栗中颤栗,并把恐惧和颤栗作为唯一的理由(我看到你已经在面前颤栗了,那么好吧,到此结束,我放了你,免了你的罪责)。不过,这也可以译为或者这样说:我看到你已经理解绝对义务意味着什么,那就是如何回应绝对的他者,回应他的呼唤、要求和命令。这些不同的说法说的是同一件事情:神命令亚伯拉罕献祭他的儿子,让他的儿子去送死,将死亡祭礼献给神,通过这双重礼物(死亡祭礼包括如下两层含义:某人举刀送某人去死,以及将死亡作为祭品献上),神允许他自由地拒绝,——这是一个考验。这种命令好像是来自神的祷告,好像是

① 希伯来文圣经中的“神”一词。——中译者

爱的告白,恳求说:告诉我,你爱我,告诉我,你永远转向我,转向你独一无二的圣一,转向独一无二、超越一切的他者;你的爱是无条件的,为了做到这一点,你制作死亡祭礼,将你的独生子送死,并将我所要的这份死亡祭礼赠予我,而这是我让你去做并向你所要的。神对亚伯拉罕说话的要义是:我即刻[à l'instant]就看到,你已经懂得对唯一者的绝对义务意味着什么,那就是,即便没有原因可问、没有给出原因,也仍然去回应;我看到你不仅将这理解为思想,而且——在此存在责任——已经付诸行动,你已经将之实现,你已准备在那个时刻去实现它(神在那个时刻阻止他,这时不再有时间了,在此时间不再被给予,亚伯拉罕好像已经杀了以撒:时刻的概念总是必不可少的):所以,你已经付诸实践了,你已化为绝对责任,你有勇气去在这个世界的眼里,在你所爱的人的眼里,在伦理、政治的眼里,以及在一般的一般性的眼里,或在你的同类[le générique]的眼里,像一名杀人凶手一样去行为。而且你甚至已经弃绝了希望。

因此,亚伯拉罕既是最道德的,同时也是最不道德的,既是世人之中最负责任的,也是最不负责的。他绝对地不负责任,是因为他绝对地负责任。在人和家人面前,在伦理面前,他是绝对不负责任的,这是因为他以绝对的方式去回应绝对义务。他不关心、不希望得到回报;即便不知道为了什么原因,他也仍然坚守秘密;他回应神,总在神的面前。他知道他对他的同胞既不欠债,也不还债,这是因为他处于与神的关系中——这是没有关系的关系,因为神是绝对超越的、隐匿的、秘密的。神并没有给他提供他可以分享的任何理由,让他去交换双重给予的死亡^①。在这不对称的联盟中,他没有分享任何东西。亚伯拉罕认为自身偿还了债

① 即上文所说的,亚伯拉罕将死亡给予他的独生子,并将独生子的死亡给予神,用作祭品。——中译者

务。他的所作所为好像他已清偿完了他对同胞、儿子、人类的债似的,但他仍然爱他们。他必定爱他们,并且将一切归还给他们,这样能把他们献祭。虽然并非如此,他觉得已经免除了他对他的家庭、人类[*le genre humain*]、一般伦理规则的债务,绝对者免除了将他与独一无二的神联系起来、独一无二的义务。绝对义务免除他的每项债务,把他从每项义务中解放出来。绝对的赦免[*Absolute ab-solution*]。

秘而不宣与非分享[*non-partage*]的思想在这里是根本的,正如亚伯拉罕的缄默一样。他不说话,他没有告诉他所爱的人他的秘密。他如同一名信仰骑士,是一位见证人,而不是一名教师(《恐惧与颤栗》,第80页),而这位见证人进入到与绝对者的绝对关系中,这是真实的。然而,见证就在于向他人展示、讲授、解说,去显现某人能准确地证明的真理。在这种意义上,他并没有见证到它,这也是真实的。亚伯拉罕是一个不能也绝不会在人面前作见证的绝对信仰的见证人。他必须坚守他的秘密。但是,他的缄默并非仅仅是缄默。一个人能在缄默中用缄默来作见证吗?

另一方面,悲剧英雄会言说、分享、哭泣和抱怨。他不知道“孤独中可怕的责任”(第114页)。阿伽门农王也会与妻子克吕泰墨斯特拉[*Clytemnestra*]和他的女儿伊菲琴尼亚[*Iphigenia*]恸哭和哀号,“泪水和哭泣可以宣泄”(第114页);他们从中总是有所慰藉。而亚伯拉罕既不能说,也不能怜悯,既不能恸哭,也不能哀号。他严守着绝对秘密。他虽已觉得被撕裂,却愿意安慰整个世界,特别是撒拉、以利以谢和以撒。他愿意在那最后时刻发生之前拥抱他们。可是,他知道他们会说:“但是,你为什么要这么做? 你就不可能得到豁免吗? 就找不到另外的解决办法了? 难道你就不能和神谈谈、商量一下吗?”或者,他们也许会咒骂他的隐瞒实情和虚伪。所以,他也不能跟他们讲任何东西。即使他对他们说话,他不能对他们说出任何东西。“……他说着非人的语

言。即便他能理解世上所有的语言……他依然不能说——他说的是神的语言，他说的是方言^①。”(第114页)如果他说常用或可译的语言，如果他变得可以理解，能令人信服地说明理由，他可能就屈服于我前面所谓的一般伦理的诱惑而远离责任了。他也不再是亚伯拉罕了，不再是那个与独一无二的神有着独一无二关系的亚伯拉罕了。如果不能以死相赠，如果不能牺牲他所爱的一切，他就不会爱和恨，那么他也无法给予任何东西。

亚伯拉罕什么也没有说，但是他最后所说的话，即对以撒疑问的回答，已经记录在经卷中：“我儿，神必自己预备做燔祭的羊羔。”^②如果亚伯拉罕说“有一只羊羔，我有一只羊羔”或“我不知道，我不清楚到哪里寻到羊羔”，那么他必定在撒谎，他说话，其目的是说假话。【实际上】他说话，但是没有撒谎，他以这种方式回应，但是又没有作出回应。这是一种奇异的责任，其中既不包括回应，也不包括不回应。一个人要为他以不可理解的语言、以他的语言所说的话负责任吗？但是，除此之外，难道责任总是绝不可以方言表达出来？这种语言与共同体已经能够很好地听懂或理解的一切无关。“所以，他没有说出假相，但是，他也没有说出任何东西，这是因为他以一种奇异的方言说话。”(第119页)

在赫曼·麦尔维尔所著的《抄写员巴特勒比》中，叙事人是一位律师，引用《约伯记》(“与君王和谋士”)^③。除了吸引人以及鲜

① 这里的说方言指基督徒因为圣灵的感动而说出某种神秘而难以理解的语言，参阅《使徒行传》第2章。——中译者

② 出自《创世记》22:8。——中译者

③ 在《抄写员巴特勒比》的结尾，律师最后拜访墓地，第一次抚摸已经死去的抄写员，闭上这位抄写员的眼睛。这位律师将常见的问题：“唉！——他安息(睡着)了不是？”加以肯定、扩充，以反讽的方式加以修正：“唉！——他与君王和顾问们同睡了不是？”“与君王和谋士同睡”出自《约伯记》3:14。——中译者

明的对照之外，主人翁巴特勒比可以比作约伯——不是比作那个希望有朝一日在死后可以忝列君王和顾问的约伯，而是那个梦想不出生于世的约伯。在此，相比于神让约伯顺服于考验，人们会思考亚伯拉罕所经受的考验。正如亚伯拉罕并不以人类语言说话，正如他以方言说话，他的话对任何其他人类语言来说都是异域语言，为了做到这一点，他以没有回应的方式作出回应，以不说及任何真假事情的方式说话，他没有说及任何确定的事情，没有说及任何相当于声明、许诺或谎言的东西，所采用的方式同于巴特勒比所说的“我宁愿不”，这话肩负起责任，以不回应的方式作出回应。它唤起既无预言，也无应许的未来；它没有说出任何固定不变、具有决定性、积极或消极的内容。这种重复说话的形态没有说及任何东西，没有许诺任何东西，既没有拒绝什么，也没有接受什么，这种单一无意义的言辞中的时态让人们想起非语言或秘传语言。它难道不类似于巴特勒比也“以方言”说话吗？

但是，在未说及任何一般性或决定性的东西上，巴特勒比并没有绝对什么也没说及。我宁愿不看上去像一个不完整的句子。这句话的不确定性[indeterminacy]形成一种张力：它向不完整的保留【想法】敞开；它宣告出某种暂时或临时性的保留【想法】，涉及限制性条款。它未经证实地提及不可解密的天意或远见。在此我们难道不可以找到其中的秘密？我们不知道他想要或打算说什么，或者说，我们不知道他不想要去做或说什么，但是，我们可以非常清楚地理解他宁愿不。某种内涵的魅影萦绕在这种回应的周围。如果亚伯拉罕已经同意制作死亡祭礼，他打算将儿子送死，将之献给神，如果他知道除非神阻止他，他是会这样去做的，那么，难道我们不可以认为，他的禀性就是，确切地说，他【要说出】宁愿不，但不能对世界说出其中的内容？因为他爱他的儿子，所以他宁愿神没有要求他做任何事情。他宁愿神没有让他做这件事，宁愿神会收回他的手，宁愿神提供一只羊羔做燔祭，宁

愿一旦献祭被神接受的话,做出这种疯狂决定的时刻倒向不去献祭的一边。他必将不去决定不[not to],他已经决定了那样去做[to],但是,他宁愿不。如果神,如果他者,继续带领他朝向死亡,朝向作为祭礼奉献的死亡,那么他没有再多说什么,必将不再多做什么。巴特勒比的“我宁愿不”也是献祭中的激情,必将引导他朝向死亡,朝向由法律、社会给予的死亡,而社会甚至并不知道它为什么按照它行事的方式采取这样的行动。

在这两个令人震惊而又平淡无奇的故事中,我们很难不被其中的女人缺席而触动。这是一个有关父亲和儿子的故事,一个有关男性人物的故事,一个有关男人当中各种等级关系(父神,亚伯拉罕,以撒;妇女撒拉,经文对她未置一词;抄写员巴特勒比没有在一处提及女性的事情,甚至连女性的影子都没有提及)的故事。如果妇女以产生结果的方式参与进来,那么,与普遍法则难以和解的献祭责任的逻辑,它的法律逻辑,会得到更改、变形、削弱或置换吗?这种献祭责任的体系以及这种双重“死亡祭礼”的体系,在最根本上,隐含着排除或牺牲妇女吗?根据从属关系或其他什么来表述,就是排除一个女子的献祭或一次女子的献祭?让我们留下这个问题,悬隔起来。但是,就悲剧英雄或悲剧献祭而言,女子是在场的,她的地位处于核心,正如她在其他由克尔凯郭尔提及的悲剧作品中在场一样。

巴特勒比作出没有回应的回应,同时,这也是令人困惑、邪恶、滑稽的;既宏伟壮观,又影影绰绰。某种浓烈的反讽浓缩于其中。说话,但是其目的是不去说任何东西,或者说,所说的话并不是一个人所思考的东西,以这种方式说话,会激起好奇心、让人窘迫、提出质疑,或者让其他人或某物说话(法律,律师),这就是以反讽的方式说话。反讽,特别是苏格拉底式的反讽,包括不说及任何事情,宣称人不知道任何事情,但是这样做的目的是为了质问,让其他人或事物(律师,法律)说话或思考。*Eirōneia*(法文“反

讽”)是掩饰,是透过假装无知、透过伪装提出质问的行为。我宁愿不并非不是反讽;它不可能不会导致一个人认为在这种处境中存在某种反讽。它并非不像虽不顺耳但熟悉的幽默、诡异[unheimlich]或怪异的故事。另一方面,《论反讽概念》的作者^①以没有回应的回应揭示反讽,传达出亚伯拉罕的责任。确切地说,为了将反讽上的伪装与谎言区分开,他写道:

但是,亚伯拉罕最后说的话已经保存下来,就我理解悖论的程度而言,我也能够理解亚伯拉罕完全临在于那句话之中。首要的是,他并没有说及任何事情,他以这种方式说出他不得不说出的东西。他对以撒的回应采取反讽的形式,这是因为,当我说某件事情,但是尚未说到任何事情,这总就是反讽。(第118页)

或许反讽可以让我们发现某条贯穿于我已经提出的问题以及黑格尔有关妇女论述之始终的红线:她是“共同体中永恒的反讽”。^②

亚伯拉罕并没有采用辞格、寓言、寓意、隐喻、省略[ellipse]或谜语来说话。他的反讽是元修辞上的反讽。如果他知道即将发生什么,例如,如果神已经指派给他任务,将以撒带到山上,这样神能以雷电击死他,那么亚伯拉罕就有权利求助于谜一样的语言。但是,确切地说,这里的问题是他并不知道。但是,这并没有让他犹豫不决。他的不知绝非悬置他自己的决定,他的决定依然坚定。这位信仰骑士绝不犹豫彷徨。他直面他者的绝对要求,超

① 即克尔凯郭尔。——中译者

② 在这个方面,我向读者提及我的《丧钟》(*Glas*)一书(Lincoln: University of Nebraska Press, 1986),第190页。

乎认识之上,由此来接受他自己的责任。他做出决定,但是他的绝对决定既没有受到认识的引导,也没有受到认识的控制。事实上,这是每个决定中的悖论处境;它不可以从某种认识形式中推论出来,若这样的话,它会成为这种认识的结果、结论或外显[explicitation]。它在结构上违背认识,因此注定不可显现;一项决定最终总是一桩秘密。它在做出决定的时刻依然是秘密,那么决定的概念如何可以从这种时刻的图像中抽离出来?从它如期而至之标记中抽离出来?

亚伯拉罕的决定是绝对负责的,因为它在绝对的他者面前对它自身负责。具有悖论意味的是,它也是不负责任的,这是因为它既受理性的引导,也未受在人类面前、在普遍法庭上的法律面前合理化的伦理支配。所有的一切指向同一个事实,一个人在他者面前、在他者们面前、在他者的他者们面前,不可能同时是负责的。如果神是全然他者,是全然他者的图像或名称,那么每一个他者(*one*)就是每个(*bit*)他者。用法文表述就是 *tout autre est tout autr*。在一定的层面上,这种表达式打乱了克尔凯郭尔的论述,与此同时,它强化了它最极端的结果。它意味着,神作为全然他者,是无处不在的,到处存在全然他者。因为我们中的每个人、其他每个人、每个他者都是无限他者,具有绝对的独一性、不可接近、孤独、超越、不可显现,在源初的意义上并不呈现给我的自我(正如胡塞尔曾经论及 *alter ego*, 即“另一个自我”,这种自我从来不以源初的方式呈现给我的意识,我只有通过他所称的统合呈现^①和类比来把握),那么,凡有关亚伯拉罕与神的关系的说法,可以用来论述没有关系的关系,这种关系就相当于说:我与

① 在现象学中,胡塞尔经常用两个相关的术语来表达我们的意向指向性,它超越了在感觉显现中严格地表现出来的内容:“统觉”(apperception)与“共现”(appresentation),后者又可以译为“统合呈现”(appresentaion)。——中译者

作为每个(*bit*)他者的每一个他者(*one*) [*tout autre comme tout autre*^①] 之间的关系,特别是我与我的邻舍或我的爱人之间的关系,他们不可为我所接近,像雅威[Jahweh]^②一样神秘、超越。每一个他者(在每个他者的意义上)是每一个每个他者(绝对他者)。从这种观点来看,《恐惧与颤栗》对以撒献祭的论述就是这种真理。这个哲理转化为这则非同寻常的故事,显明拥有日常发生事情的基本结构。在它的整个悖论之中,它言说每个男人和每个女人在每个时刻都被要求担负的责任。与此同时,不再存在任何不会落入亚伯拉罕悖论之网的伦理上的一般性^③。在每个做出决定的时刻,贯穿作为每个(*bit*)他者的每一个他者(*one*)之关系始终的是,其他每一个人在每个时刻要求我像信仰骑士一样行事为人。或许这取代了克尔凯郭尔论述中的某些重点之处:雅威之绝对独一无二性并不宽容类比;我们根本就不是亚伯拉罕、以撒

① 可以译为“作为完全他者的每个他者”。——中译者

② 希伯来文圣经中以以色列人所信奉的神的名称,又译为“耶和華”。——中译者

③ 这是列维纳斯反对克尔凯郭尔的逻辑:“对于克尔凯郭尔来说,伦理指称的是一般。对于他来说,自我的独一性,在对所有人有效的规则下丧失殆尽;一般性既不包括,也不表达自我中的秘密。但是,我们根本不确定,在他所寻找的地方,我们可以找到伦理。伦理是对他者负责责任的良知……并没有使一个人迷失在一般性之中,相反,它使一个人具有独特性,它设定一个人是独一无二的个体,是自我。……在论述亚伯拉罕时,克尔凯郭尔描述他与神的相遇发生在主体性被提升到宗教的层面,也就是说,发生在高于伦理的地方。但是,一个人可以提出反对意见:亚伯拉罕关注的声音将他带回到伦理秩序,它禁止他完成献祭,这是这出戏剧中最紧张的时刻。……正是在这里,在伦理中,在违抗死亡中,对独一无二的主体和意识的诉求才有活力。”(伊曼纽尔·列维纳斯:《专有名词》[*Noms Propres*], Montepellier: Fata Morgana, 1976, 第113页)[由本文作者翻译, DW]列维纳斯的批评并没有妨碍他尊重克尔凯郭尔为“欧洲哲学”上“完全崭新的事物”,是“崭新的真理样式”,“被压迫真理的思想”(第114-115页)。

或撒拉。我们不是雅威。但是,若有人将复杂的增补强加给伦理一般性,由此将这个特例或例外普遍化或播散,这种做法可以为克尔凯郭尔的文本添加额外的力量。以撒献祭向我们谈论我们的责任中悖论式的真理,谈论我们与每个时刻中的死亡祭礼之间的关系中悖论式的真理。进言之,它向我们解释它自身的境况,即它有能力时刻被所有人阅读,它向我们谈论各种秘密的秘密、谈论其中的模糊性和绝对不可解密性[undecipherability]。它代表犹太教徒、基督徒和穆斯林,但是也代表其他每个人,代表所有与全然他者有关系的每个他者。我们不再知道谁被称为亚伯拉罕,他甚至自身也不再能向我们讲述。

悲剧英雄是伟大、令人赞赏的,他们的传奇故事代代相传。而亚伯拉罕从来没有被看做英雄,可他仍然忠诚于他对所有他者的唯一的爱。他没有让我们落泪,也没有激起我们的赞赏;而是让人惊愕地恐怖,这恐怖同时也是一个秘密。这是因为,这是一个将我们带近绝对秘密的恐怖,这是一个我们分享却无所分享的秘密,这是一个在其他人之间的秘密,亚伯拉罕是他者,而另一方是作为他者的神、作为整全他者的神。亚伯拉罕在秘密中,切断了与人也与神的联系。

这或许就是我们能与他分享到的东西。但是,分享一个秘密意味着什么?这不是知道别人所知道的,这是因为亚伯拉罕什么都不知道。这不是分享他的信仰,这是因为后者必须保持绝对对一的原创性。此外,就自信的信仰来说,我们像克尔凯郭尔那样,都没有去思考或说到亚伯拉罕。克尔凯郭尔总是力图使自己回到这一点,告诉自己他不懂亚伯拉罕,他做不到亚伯拉罕曾经做到的。这种态度实际上看起来是唯一可取的态度。即便它最广泛地被这个世界所接受,但是似乎只有比例巨大的怪异性需要它而已。我们的信仰是不确定的,因为信仰从来不会,也必定从来不是确定的。我们与亚伯拉罕一起分享着那不可分享的东西:一

个无论有关他,还是有关我们,我们都一无所知的秘密。分享一个秘密不是去知道或去揭示这个秘密,分享一个秘密就是去分享我们知道空无一物:【分享】我们不能决定的空无。所谓秘密就是无秘密的秘密,而分享就是无所分享?

这就是作为绝对责任与绝对激情的信仰中的秘传真理。而克尔凯郭尔会把绝对激情称作“最崇高的激情”,它是对秘密的誓言,是不可能传给后代的激情。在这个意义上,它没有历史。然而,这无法流传的最崇高的激情,是必定秘而不宣的信仰中的常态,总是对我们做出如下命令:我们必须总是从头开始。秘密可以流传,但是,人们可以将秘密作为依然是一个秘密的秘密来流传。有完全被流传下来的秘密吗?它能与历史或故事齐观吗?是也不是。《恐惧与颤栗》的结尾一句一句地重复说及,最崇高的激情就是信仰,必须一代又一代从头再来。每一代人必须从头开始,让自己投入信仰之中,而无需去仰赖前人如何。因此,它描绘出可重复的绝对开端的非历史性,它也描绘出历史性,而历史性预设了在这个绝对开端的无止息的重复中,每一步都要重新发现的传统。

《恐惧与颤栗》使我们迟疑于两代人之间,而他们都属于所谓圣书宗教的家谱:我们在《旧约》与犹太教的核心前迟疑着,我们也在对伊斯兰教来说关键性的献祭或奠基性的事件前迟疑着。至于父亲献祭儿子,这孩子被这男子献祭而最终被神所救,神似乎抛弃了他,或让他去经受考验,从中我们如何就看不出这是另一个受难的预表或类比?作为一个基督徒思想家,克尔凯郭尔终结于(至少从文字上看)在福音书所提供的空间中重提亚伯拉罕的秘密。虽然这种做法不必然排斥犹太教或伊斯兰教的解读,但是某一部福音书文本似乎锚定或主宰了克尔凯郭尔的解释。该文本没有被引用;确实,就像《抄写员巴特勒比》提及的“与君王和谋士”一样,它不过是向我们做出提醒,但这次没有出现引号,因

此,显而易见,让那在阅读福音书中成长起来、了解福音书的人注意:

但是,没有人能够理解亚伯拉罕。然而他成就了什么?他对他的所爱始终是真诚的。但所有爱神的人无需去洒泪和赞美;他在爱中忘却了苦痛。的确,如果神自己没有将它记起,那么那些他全然忘记,没有丝毫痛苦的踪影留下;因为他在秘密中看,从而认识了沮丧,打点了悲伤,无所遗忘。

所以,要么存在一个悖论——唯一的个体处身于与绝对者的绝对关系中,要么亚伯拉罕输掉了一切。(第120页,着重号为作者所加)

(刘平译)

作者雅各·德里达,20世纪后结构主义运动中的著名思想家,后现代思潮的代表学者之一(详见篇首介绍)。译者刘平,复旦大学宗教学系副教授、山东大学犹太教与跨宗教研究中心研究员。哲学博士,美国加州大学贝克莱分校访问学者,曾在加拿大维真学院、香港浸会大学等校进修。在《世界宗教研究》、《道风》、《维真学刊》、《犹太研究》等国内外学术刊物发表论(译)文50余篇,(合作)出版译著6部。