

Globethics Repository

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

禮物的精神——德希達思想禮物及其對神學的解構

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	XIA, Kejun
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-10 21:23:27
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166987

禮物的精神

——德希達思想禮物及其對神學的解構

夏可君（廣州中山大學哲學系講師）

當一個人開始思想，當一個人被思想召喚，並思想那思想本身時，他就已經在接受來自思想的禮物了！只有當思想和思想的激情已經在那裏，或者已經被喚醒時，我們才可能去思想。在這個意義上，思想已經是禮物，已經先在地被給予我們了！

「思想的禮物」與「對禮物的思想」就相互牽引着，任何對禮物的思想都伴隨着對思想本身的思考，即對那給予我們、為我們所承繼的來自思想的禮物與接受方式的思考，也即是說，「對禮物的思想」要求我們同時思考思想的可能性——即「接受」思想、「保存」思想與「給出」或「給還」思想的可能性。

但禮物能成為我們思考的「對象」嗎？禮物作為給予之物是一種甚麼樣的物？甚至「有禮物」嗎？我們能夠說禮物「存在」嗎？如果正如海德格爾所言，存在也只是被給出的禮物之一（Es gibt Sein [*lit.* “It gives Being”]）？這給出的「事件」（Ereignis）甚至比存在論差異還要根本。但存在作為天命饋贈的禮物（Das Geschenk）在發送（schicken）中就一定能到達它的目的地？甚至，使徒約翰在《啓示錄》中對基督重來的祈禱與呼求時，也是在書寫中、在引用的敘述中、在重疊的聲音中、在書信開始的傳遞系列中發送

(*envois*) 的；¹可是，約翰如何保證傳遞的通道不被打斷？從而不擾亂福音的傳遞？

也許，禮物的給予本身就是不可能的？禮物可能只是一個柏拉圖式的沒有現實對應物的理相，或只是一個康德式的先驗的幻象？如同在現實生活中，我們總是發現我們饋贈的事物總是還不夠好，而禮物不就如同愛和生命。我們總是要擔心，不僅僅我們所給予的，不是「禮物」（英文的 *gift*），可能還是「毒藥」（*Das Gift*）——如同柏拉圖著作中的「藥」（*Pharmacy* 一字兼具「禮物」與「毒藥」的雙重含義）——而且更擔心所給出的還不是最好的。禮物如果是禮物的話，如何能不是最好的呢？從而禮物就總是要求着更多與更好？！甚至是「更多的更多」與「更好的更好」——於是，禮物就總是要激發一個過分的要求：禮物的要求總是過分的？是神聖的與宗教層面上的，而且是超越一切法則，乃至倫理規範的？禮物是否就激起了一個無盡的乞求——禮物只能是永遠無法滿足的？那麼，就沒有誰能給出禮物了？那麼，也就沒有禮物了？這樣，禮物不就被取消了？或者，禮物的精神就還一直在來臨之中？

在所謂的「哲學終結之處」，在黑格爾絕對精神的循環體系之後，尼采在《查拉圖斯特如是說》（*Also sprach Zarathustra*）中的〈饋贈的德行〉（*Von der schenkenden Tugend*）中寫到：「現在我吩咐你們失去我，並且尋找你們自己；當你們已經全盤否定我，我將重來到你們處。」於是，這個相對於自身的「得己或成己（*Er-eignis*）」與「去己或失己（*Ent-eignen*）」的遊戲，在海德格爾看來，便成爲對尼采思想是否離開了傳統形而上學的判決標準。²確

1 Jacques Derrida 著，Peter Fenves 編，《升高哲學的音調》（*Raising the Tone of Philosophy*，Johns Hopkins University Press, 1993），頁 153-55。

2 Martin Heidegger，《甚麼召喚思》（*Was Heißt Denken*，Tübingen: Max Niemeyer Verlag,

實，尼采對思想的朋友們離開他自己去獨立思考的要求，既是他離開形而上學的嘗試，也是思想的禮物之給予成功與否的祕密。超人的教導者要求我們成爲孤寂者與被排斥者（Ausscheidenden）——或許也是一個被棄者——瞧，這個人！這個被世界和上帝拋棄與離棄，遺棄在十字架上的天子：一個多餘之物，比死亡還要小——上帝的死使死不再有意義？——又還要多——那在流血、將要腐爛、卻又可能復活的肉體使死不允許被神聖化與替罪羊化？而尼采還希望這些「被棄者」成爲一個被揀選的新民族（一個摹仿或戲仿？又一個猶太民族，或某種猶太性？），這是對重臨的聖靈或神聖之靈的重寫？但他在〈愛鄰人〉（Von der Nächstenliebe）中卻反諷地提醒我們，應該愛遠方之人而不是鄰人，也要愛幽靈（與基督教的精神有甚麼差別？）與「危險的或許」³，尼采的哀悼與遺言是對基督的思想的重新激活？還是別樣地改寫？這些問題還是懸而未決的。但在尼采對一種新的饋贈方式的召喚與倡導之中，是否有一種新的思想，一種新的倫理命令，⁴以及伴隨着新的給予的道德，一種新的思想與新人，即未來的哲學家將被給予出來？

於是，「對禮物的思想」對哲學與神學都將攸關緊要

1971），頁 22。

3 Jacques Derrida, 《友愛的政治學》（*Politics of Friendship*; trans. George Collins; Verso, 1997）。

4 關於禮物給予的「道德」與康德的絕對道德律令之間的關係，我們在這裏只是直接提出而不加討論：即，我們要提出的來自禮物三個絕對命令：

- 一、在保存禮物時，你們必須視保存禮物爲比保存你們的生命還要重要！
- 二、如果你們要給出禮物，你們必須給出你們所沒有的！
- 三、你們不能回報禮物，而以視禮物爲禮物的態度來接受禮物的最好方式，應該是把禮物給予他人，無限地給予他者！

可是，既然禮物的給予與「自由」相關，那麼禮物的給予如何會成爲命令？！如同基督的愛，它是愛的要求和呼求，如何同時又是愛的命令？也許這裏的禮物的律令的提出，恰好也是在打破康德式的形式化的道德律令。這將是另一個絕境，對此，我們暫且不討論：或許，「律令」的說法本身就是不合適的，如同要把舊約中摩西「十誡」的「誡」這個詞從希伯來文翻譯出來的話，這本身已經是一個問題了。

了，它關涉思想本身的未來與它的已經不可能性的可能性，一直還在可能着的不可能性。

—

而禮物的思想離不開那個時代的思想的轉折，馬克思與韋伯在十九世紀末和二十世紀初對商品與資本主義的命運的剖析已經提供了對禮物思考的可能。馬克思以商品的發生為核心，首先在歷史及文化人類學上使用譜系學的方法追蹤了商品與社會分工階級形成之間的關係；然後在社會與人的本質結構層面上還原出凝結在商品上的人與物的本質關係；而這都是在對人的本性與社會關係，即人與勞動的關係中來考察的，從而為人的異化勞動的哲學批判提供了可能，也使剩餘價值的發現可能；並最終確立起人的自由和解放的許諾，在對資本主義「精神」的驅魔中形成了所謂「馬克思的彌賽亞主義」的終末論。德希達已經在《馬克思的幽靈們》中重演了這個精神糾纏的奇異場景。⁵而在韋伯那裏，他對資本主義的分析則表現出更多肯定的一面，他從比較宗教的角度分析資本主義精神出現的原因，他強調了商品交換所要求的簿記與計算的重要性，因為這可以推動理性與邏輯的發展，辯護了資本主義的合理性，同時他也追問為甚麼資本主義只在西方興起，其最核心的原因還在於所謂的新教倫理，即基督教的「天職勞動」觀念的影響，這當然與聖子的獻祭（基督的寶血）及其人在虧欠中的回報（來抵償罪過）分不開。

我們就可以看到，在商品的形成過程中，禮物已經在發生着影響了。只是限於人類學的視野與歷史事件的限制，馬克思對東方文明的思考還只是在萌芽階段，而且西

5 Jacques Derrida, 《馬克思的幽靈們》 (*Specters of Marx*; trans. P. Kamuf; Routledge, 1994)。

方自身傳統與哲學的思考方式的限度本身還有待顯明——如「奧斯威辛」（Auschwitz）與西方文化的命運；而雖然韋伯努力發現其它文明的獨異性，但他在比較東西方文明的差異時，仍然是從西方的資本主義出發的，主要還只是在說明東方——比如中國文化——為甚麼「沒有」（他在《經濟與社會》中，總是喜歡用否定的說法來展開比較）出現資本主義，卻不去問中國文化自身有甚麼獨立的獨特性和其它的可能性，以及是如何形成為這個樣子的。而以「禮樂文明」著稱的中國文化難道不正可以為「禮物的發現」提供契機——而這正是本文以漢語寫作的動機！雖然這已經經過了一個思想的迂迴運動，是西方對禮物的思想喚醒了我們重新來面對我們自身的思想，因此，對禮物的思想總是帶來思想的禮物。只是這一次的接受與轉換，還有轉變，都在禮物的思想的流動中進行，「生生之易」是禮物「往來」的原則？

還是通過尼采，在其《論道德的譜系》（*Zur Genealogie der Moral*）中，大膽揭明了道德發生的暴力與權力機制，認為道德與宗教上的內疚與罪孽的責任觀念，實際上「起源於最古老最原始的人際關係，起源於買主和賣主、債權人和債務人的關係」。不管是不是德語的罪責和責任（*Die Schuld*）的詞彙為尼采提供了反思饋贈方式的便利，尼采的發現起碼為重新全方位的解釋歷史提供了可能。

隨後，莫斯（Marcel Mauss）的《論饋贈》（或譯為《論禮物》）一書⁶於一九二五年在法國出現，莫斯在書中力求通過對北美原始部落之間相互饋贈禮物或交換禮物，直至在交換中比試着回報更多更好的禮物，以至於揮霍禮物（如

6 Marcel Mauss 著，盧匯譯，《論饋贈》（*L'essai sur le don*）（北京：中央民族大學出版社，2002）。

誇富宴），甚至毀滅禮物等等行爲的分析，來說明禮物交換與商品交換的差異，強調禮物交換比商品交換對社會的人際關係與道德感的形成更有影響。因此，禮物是價值的價值，是信貸經濟理性的基礎，賦予了禮物在傳統社會整和中最爲重要的功能，而且還上升到宗教的高度（所謂「禮物的精神」⁷來討論）。雖然，正如德希達後來所尖刻地指出的，莫斯在書中甚麼都有說，只是沒有說到禮物，因爲莫斯既然要區分禮物與商品，卻又隨意地使用「交換」一詞，而且，禮物是能夠被交換的嗎？德希達的提問實際上使禮物與饋贈行爲本身發生了致命的分裂，使日常的禮物概念和哲學意義上的禮物概念發生了斷裂。當然，德希達的思想已經受到了巴塔耶（Georges Bataille）的激發。

正是巴塔耶比其他的人類學家更爲徹底與堅決地把禮物作爲其思想的核心，並以禮物爲核心來考察宗教的神聖社會學，尤其是宗教的犧牲與獻祭儀式、法西斯主義的暴力機制、以及尋求一種「非知識」的可能性。進而，他區分了資本主義的「有限的經濟學」（Restricted Economy）與尊重絕對主權的「一般的經濟學」（General Economy）⁸，而後者對耗盡、消費、揮霍的強調，不同於資本主義對生產與交換循環的推崇——顯然這與馬克思對生產力，韋伯對合理性的推崇有重大差別——當然並不就意味着巴塔耶便是所謂的「非理性主義」的。他還力求在思想禮物饋贈的可能性時，爲新的共同體之形成提供準備條件，以便走出西方傳統的封閉體系，爲批判資本主義提供新的理論資源。

德希達在《書寫與差異》（*L'écriture et la différence*）

7 Marshall Sahlins, 〈禮物的精神〉（The Spirit of the Gift），載 Alan D. Schrift 編，《禮物的邏輯》（*In The Logic of the Gift*; Routledge, 1997）。

8 Georges Bataille, 《被指控的分享——論一般的經濟學》（*The Accursed Share: An Essay on General Economy*; trans. R. Hurley; Urzone Inc., 1988）。

中則從兩種書寫形式中揭示了巴塔耶對「在場」的自我保存意志的依賴性書寫的藐視，而強調對另一種讓絕對主權將自己分配的書寫：「這另一種書寫就將印跡當做印跡去生產的書寫。」⁹只有當痕跡也抹去自身時，並把書寫當作某種絕對抹消的可能性來建構時，痕跡才是痕跡。即絕對主權的「主體」要走到底的話，就必須抹去自身，拒絕被承認（打破主奴相互承認的黑格爾辯證法），而成爲不在場（non-presence）。

當然，德希達在《論文字學》（*De la grammatologie*）中，在解構列維－斯特勞斯（Claude Lévi-Strauss）關於專名的給予的暴力中以及解構盧梭（J.J. Rousseau）語言發生與文字的理論時，已經在回應着莫斯的理論了，因爲從自然到人類社會的發生與「突變」之間使任何邏輯的思考都不可能。¹⁰這個通過想像的死亡而達到的「空白」的「間隔」空間——即「延異」的替補——正是文字產生的位置，而在苦難的共感體驗或憐憫的結構中，「想像、時間與他人連接成通往非在場的同途徑」¹¹，社會關係與交通在文字中的構成、與文字的非在場、或與想像的死亡的給予聯繫在一起的，是文字書寫分延的效果。

我們已經簡單地描述了德希達禮物思想的前史與背景，在下面我們將討論他對禮物的思想，以此來考察他對宗教神學的解構。

所謂的「討論」或「置論」（*Er-örterung*，把論題置於某個位置上或拓撲學上來討論）在這裏是德希達對「禮物」的一些描述，而「討論」即是爲禮物給出一個思想的「位

9 Jacques Derrida 著，張寧譯，《書寫與差異》（*L'écriture et la différence*）（北京：三聯書店 2001 年），頁 478。

10 Jacques Derrida 著，汪唐家譯，《論文字學》（*De la grammatologie*）（上海：上海人民出版社，1999 年），頁 265。

11 同上，頁 275。

置」或「地方」(Ort)，儘管這也許會是一個「非位置」(khôra)，一個祕密的地方，一個不可能的地方。

但是，我們又如何能現成地「概述、歸納、總結」德希達所「接受的、保存的、發送的」相關於禮物的思想？¹²如果德希達一直處於禮物的思想的激發之中，又一直在喚醒着禮物的思想的話？但他這雙重的思想運動在他的思想中是如何轉化的？如果他的思想一直就在禮物流動的祕密中「運行」(economy，在英語中，「經濟」這個詞還有「運作」和「運行」的含義)，我們要做的就是必須進入這「流動的運行」之中，這禮物的思想的「生生之易」之中？這「易」如何在漢語中轉化、生成、延續傳遞來自另一種語言和思想，另一個唯一的個體的思想的禮物和禮物的思想？我們既不能僅僅重複德希達有關禮物的思想，僅僅只是敘述與描述他對於禮物的思想：甚至那所謂的「對於」其實也是不確切的，因為禮物如何能成爲思想的「對象」？那不就把禮物表像與在場化了——正如海德格爾一生的思

12 但如果我們要實施一次禮物給予的思想行爲，我們將必須做到以下事情：第一，要顯示德希達如何撐開傳統禮物的思想在語義上的糾葛與混亂，以及沒有被意識到的「交錯」之處，對「在場中心」的解構其實就已經是針對形而上學本身的價值預設——「給予的倫理」。德希達在他的思想中首先解構了胡塞爾的「原初給予的直觀」的時間在場理論，然後揭示了海德格爾依然沒有擺脫對「在場」的依賴，在「居有」或「成己」(Er-eignis)的思想中依然有佔有禮物的動機，最後他與最晚近對禮物現象學最徹底的推進者馬西翁(Jean-Luc Marion)交鋒，使他得以把禮物的思想的獨特性表達得更爲清晰，即在馬西翁對「禮物的現象性和可能性」與德希達自己對「禮物的債務性與不可能性」之間的交錯反省。第二，還必須演示(如同戲劇中的一齣「戲中戲」)德希達自己對禮物的思想，重演他如何接受思想的禮物與發送的命運歷史約束，又如何保存思想的禮物，卻不陷入在場的拘囿，以及如何給出思想的禮物，還不陷入給出的強加之中：即不讓自己的思想成爲可以歸還與交換的商品，對接受者施加虧欠的影響力，以便獲得回返的權力，而是依然讓禮物保持爲禮物，並激發出未來的思想，讓禮物不被自己的思想所獨佔，一直保持敞開的可能性，讓禮物的祕密依然是祕密。第三，最困難的是，我們該如何回應來自德希達的「對禮物的思想」與「思想的禮物」？一方面，我們要再次重複他自己的回應方式，並學習他的這種回應方式，即他在一次次具體的禮物給予行爲中，如何能做到即接受和給出了禮物卻又沒有取消禮物。另一方面，我們又不得不給出自己的禮物——在接受「思想」的禮物時，我們也給出「禮物」的思想。本文在這一方面還只有一些初步的嘗試。

想所竭力要摧毀的；也還是因為如果我們只是重複他的思想，我們就在做現成的思想運動，我們就只是在作「歸還」的交換活動了，因為禮物的思想要求思想者也必須給出自己的獨一的思想的禮物，而不是現成的事物。我們也還不能：有意與刻意地去給出我們對他禮物的思想，我們似乎只能在「有意」與「無意」之間來思考？這個「之間」是給予發生的「交錯」領域，但「差錯」依然會發生，我們只能祈求寬恕。於是，禮物在給予之前，已經是對他者的回應，是寬恕的時機。

我們討論的思路是：首先德希達讓禮物與在場對峙起來，表達出給予的可能性和不可能性的「準先驗條件」；從而揭示出神學對在場的依賴，它尤其表現為死亡作為饋贈在神學上的奠基作用上，我們將着重分析他對福音書中的「天堂的經濟」的解構；然後，通過他對否定神學的解構轉到他對禮物給予的不可能的指引，即他不可命名者的神祕地方的接近，走向一個「荒漠中的荒漠」（desert of the desert）或「空茫中的空茫」的境地（*khôra*），這是他解構一切終末論神學的思想前提；最後，我們還將演示他如何給出思想的禮物的具體的書寫與經驗，即在精神燃燒的餘燼的痕跡中，禮物如何到來與發生。

這一次，禮物將在我們的這次思想與寫作行動中成為問題，或許是唯一的問題。那麼，它將使這一次的寫作活動本身也成為一次「禮物」的給予行為？難道所有對禮物的思想不也在給出自己的思想，暴露自己思想的祕密，或者與「所思想者」之間在「交換」甚麼，海德格爾說愈是偉大的思想她所激發的思想將愈是偉大，這是思想之間交往的祕密？

但願，這一次思想所給予思想者的將是禮物，但願，思想者所給予思想的將是真正的禮物，無名的禮物，祕密的禮物，在禮物的祕密之中。

二

德希達說：「如果有這樣的一件事——我不能確信，一個人從不能確信有禮物，禮物被給予。」¹³也許我們只能說：或許，有禮物；「禮物，如果有的話」，它將不得不與可能性的條件和可以計算相關並與之並存；但願，有過禮物，但願，禮物在到來着，到來之中——按照漢語的習慣，我們將對應的說「但願」。

而按照常識與一般的習俗，一次社會化的人際交往中的「給予」（granting，法語的 *donner*）行爲就是一次「饋贈」（donation，法語的 *don*），我們似乎一直都在從事禮物交往活動，所謂「禮尚往來」，禮物的存在如此自明，因此禮物的「到達」與「到來」似乎就不必成爲一個問題。而當我們追問爲甚麼我們需要禮物，禮物在所有的事物中佔據甚麼位置？禮物是最高最後的事物？是所有其它事物得以顯現的前提？禮物在世界上有位置嗎？禮物在甚麼地方或位置上才能真實地被「接受、保存、給出（如果不是歸還）」？

同時，按照一般的語言習慣，無論是在漢語還是西方語言中，一個「給予」（giving，德語的 *geben*）行爲所給出的事物就是「禮物」（gift, *Die Gabe*）了，語言在詞源學上也在支持它們語意上的同一性，但是，它們的同一性不也意味着語意上的相互浸染？甚至意義上不可避免的「交

13 Jacques Derrida, 《饋贈時間：1. 偽幣》（*Given Time: 1. Counterfeit Money*; trans. P. Kamuf; Chicago: Chicago University Press, 1994），頁 19。

一錯」與「錯亂」？錯誤與混亂已經不可避免的發生了，只是還沒有被承認？如果禮物能夠在場化，禮物不就進入了可以交換的循環之中，這交換也在形成一種「禮物的經濟」，但有一種禮物的「交換價值」嗎？禮物能夠進入交換的「循環」嗎？禮物可以等價交換與計算？而被計算的禮物就沒有「更多」的「剩餘」了！禮物不就被取消了？而這樣的消除與對禮物無限的給予要求截然相反的，它堵塞了禮物給予的可能。

而且，在西方形而上學的意義上，一個給予的行為顯現出了行為本身的「在場」（presence）現象，而在主體心意或價值的意向上這「所與」也即是「禮物」（present）了，雖然，禮物作為一個課題被主題化與「現象學化」還是一個晚近的問題，一個重要的問題。

正如海德格爾的後期思想所啓發的，對禮物的思想與禮物給予的結構相關。在一次禮物給予的行為中，總是有着結構上的三個要素——「禮物的給予者、禮物本身與禮物的接受者」，如果有一個給予的確定的主體，這個給予者就會形成給予的主體意識，要麼會因為慷慨而自傲，要麼在被承認的快感中加強了自戀的衝動和力量，這恰好與禮物給予徹底給向他者相違背的，進而使接受者產生負債意識，從而控制接受者；如果禮物本身顯現出來，即在場化，就如同商品了，可以進行評價，比較與計算，也使禮物不再是禮物；對於接受者而言，如果他明確意識到他在接受禮物，他就必然陷入債務的意識之中，失去自身的自由，他在回報的壓力下被給予行為的發生所控制了，從而使整個給予行為在一個大的循環中運行，也取消了禮物本身。

德希達認為：「有禮物，如果有禮物的話，僅僅在於

打斷體系及其象徵，處於一個沒有返回和沒有回歸，沒有以禮還禮之自身適宜的分裂之中？」即禮物的發生會打斷經濟交換的循環與迴環的封閉體系。這是德希達對傳統形而上學的「在場」中心及其一切「目的論」後效的解構。

「因為如果有禮物，禮物必然不顯現，不被知覺，或被接受為禮物。」¹⁴把禮物（gift）的給予與在場（presence）的顯現相對立是他的出發點。限於這次寫作的主題，我們不準備討論他在人類學上對莫斯禮物理論的解讀，也不討論他對胡塞爾現象學及現象學一般的在場中心的解構，而是集中在他對禮物思想的一般的描述上，以轉向對神學的解構。

首先德希達揭明禮物的可能性與不可能性的相關差異關聯。「除非禮物是不可能的但又不是不可命名或不可思想的，而且除非在不可能與可思想的裂縫之間，在這個打開的維度裏，有禮物，而且甚至有一個階段，例如時間，給出存在和時間……」¹⁵他認為對禮物的思想只能「由不可能開始」——禮物是不可能性的別名。那麼，為甚麼和如何思考「那不可能本身」？德希達的解構的宗教的力量在於揭示出禮物給予或思想一般的「準先驗性」：即禮物的可能性的條件同時設置了禮物的不可能性的條件。但這個在禮物與經濟之間的空洞的，所謂康德式的先驗幻象，這個裂隙並不在場與顯現，它如同思想與知道，本體與現象的差異。¹⁶

一方面，禮物是不可能的，但這種不可能並不是「簡單的不可能，而倒是不可能本身」，它標記出一個差別，即「關於它，我們不能說甚麼，但關於它我們不再沉默」¹⁷，

14 同上，頁 16。

15 同上，頁 10。

16 同上，頁 29-30。

17 Robyn Horner, 《再思作為禮物的上帝》（*Rethinking God as Gift*; Fordham University Press, 2001），頁 184。

我們在一個兩難或絕境之間，不可能既使思想言說可能，又使這欲求達到一定程度時，使之取消自身。即，我們要一直保持警醒，我們的思想不可能徹底接近那個不可能本身，雖然正是那不可能在推動着我們對它的思考，是它在要求我們，呼求我們，儘管我們不知道這呼求者的名字與來源，有時甚至我們還無法辨認它是善的精神還是惡的魔靈，因為我們一旦用善或惡的標準來評價它，我們已經就使之現成化了，尼采的超越善惡的自由的自由的精神與之相應。這樣，它使一切對上帝的名字的壟斷和獨佔的命名都不可能，無論把上帝的召喚規定為父親、聖子、還是某個具體的精神都是「不可能的」——卻是恰好沒有認識到那不可能本身而產生的僭越。

但是，另一方面，我們又不能放棄我們對不可能的思考，因為那不可能也離不開可能性，禮物確實已經給出了：有禮物——德希達在反駁對他否定禮物的誤解時，反復強調這一點，並用了一個虛擬的限定：「禮物，如果有的話」，是爲了標記禮物的可能性和「現象性」的獨特性。只是這「予有」的方式很隱晦，似乎所有的神學——在西方，尤其表現在否定神學上——都在這一神祕的表達上冒險。因此，絕境（*aporia*）的境況並不意味着不決斷和給予行爲的癱瘓，而是對冒險的敏感和責任，是對未知和未來的絕對的開放，正如德希達在回應來自激進基督教正教的批判時所強調的（參看於一九九九年於維拉諾瓦[Villanova]舉行的圓桌會議和卡普托[John D. Caputo]爲德希達的辯護¹⁸）。

我們可以嘗試把他關於禮物之「成事」（Ereignis）的思想做個如下的總結：¹⁹

18 John D. Caputo 等編，《追問上帝》（*Questioning God*; Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2001）。

19 Jacques Derrida，《一個確定的不可能的可能性——從事件而言》（*Eine gewisse*

1. 德希達從思考事件之言說的可能性和事件之成事的可能性出發，把可能性和不可能性相關——「一個一定的不可能的可能性」，在這裏的不可能性不單純是「區別於」和「對立於」可能性。以此德希達力求重新思考哲學史，思考哲學傳統一直在可能性的先驗條件下的思考方式的局限，以便思考哲學的「新」的可能性——而這正好與其「不可能性」差異相關，並在思考哲學之作爲事件和事件之爲事件本身中來實現思想自身的轉換。如果思想也是禮物，這禮物之給予卻不可表述；因爲：「她是可能性本身」，那麼這就激發了新的思想的可能性。
2. 禮物饋贈是事件，饋贈之爲事件總是作爲意外到來；並且必須打破經濟的循環，只能作爲不可能性來宣告和表達，否則就會取消禮物；禮物甚至還超越感謝——這也是海德格爾後期思想不僅僅超越追問和感謝而且也走向歌唱，讚美和沉默的隱退；禮物只能作爲不可能來顯現，對此我們不可能有知識，而且禮物必須一直「保持」（bleiben）爲不可能的。
3. 但事件之爲事件也是現實性的，不可能性並不意味着只是否定性的，它恰好要求「行不可能之事」，人們只有在做不可能做的事情之中，事情才成其事，只有人們做「知其不可爲而爲之」的事情時，事情才是超越於自身，並且形成新的事件。因此，人們必須給出禮物，甚至給出自己所沒有的。
4. 從事件本身之成事的經驗結構上，德希達力求「把

unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen; Aus dem Französischen von S. Lüdemann; Berlin: Merve Verlage, 2003)。

不可能性置於一種關係，在這種關係中不可能驚襲可能」：「事件保持為不可能—可能，儘管或許它已經形成了，它還是保持為不可能」。例如，就與禮物給予相關的寬恕行為來說，任何寬恕總是在不可寬恕之中的寬恕，如果可以寬恕的恰好不是或不需要去寬恕了，「不寬恕必須保持在寬恕的不可寬恕之中；寬恕的不可能性並不應該停止驚襲寬恕。饋贈的不可能性不應該停止驚襲饋贈。」——這正是事件之成事的根本的經驗結構：保持為不可能性的但又驚襲和攪動可能性。因此，我們還必須言說不可能性本身，這個不可能不只是與可能相對立，而且還是其「機遇」，這個機遇將打開事件的例外性。

5. 事件的經驗（不可能—可能——值得注意的是德希達的這種寫法）就進入了「症候」（Symptom）和「祕密」的幽靈性結構中。饋贈和寬恕也必須一直保持為祕密——祕密必須永遠是祕密：它們只是「顯現」（這個詞似乎也不恰當）為「症候性的」，在這裏我們可以看到德希達對不可能本身「顯現」方式的探求——幽靈和症候的「顯現」已經不是「現象」，如同列維納斯（Emmanuel Levinas）的他者的「面容」是「神顯」（比如在西乃山上神在摩西面前的出現）；而症候總是從上而來，是降臨性的，超越於我們而降臨；事件的唯一性，也是特別的，例外於法則：可能—不可能的言說和哲學的承諾只能是絕境式的——這正是尼采自覺表達的「危險的或許」的經驗。
6. 在尼采那裏，「…或許的範疇，在可能和不可能之間，如同症候或祕密所自身共有的形態」——這個

「之間」的領域正是德希達思想所展開和書寫的地帶。當然，他有時靠近可能性的一面，對各種立場進行解構——解構的力量則來自不可能性的牽引，有時就是在不可能之中冒險——這是其思想中「先知性的因素」：這也是雙重書寫的效果。從而打破辯證法，挑戰傳統的邏輯。

7. 而這個之間又是在世界上沒有位置的，並不佔據位置，是「非位置」性的：*khôra*。是詩人雅貝斯(Edmond Jabes)所書寫的沙漠，荒漠和空茫的所在——這也是禮物發生的所在。也是我們後面的研究所要指引的位置。

但是，問題在於，在這個「可能性的條件」上，德希達與馬西翁發生了衝突。就一般禮物給予的三個要素「禮物的給予者、禮物本身與禮物的接受者」而言，德希達認為在禮物發生的時刻，它們不顯現，不被意識到，被遺忘——「如果要是沒有禮物，不僅給予者或接受者不覺察或不接受禮物本身，對它沒有意識，沒有記憶，沒有承認；他還必須也完全忘記它，並且甚至這個忘記必須是如此的徹底以至於它甚至超出了遺忘的精神分析的範疇」。²⁰馬西翁則受海德格爾對存在打叉的影響，又在徹底貫徹現象學的懸擱方法的意義上，把那三個要素都打上括號。²¹這是相通之處。但是，他們之間的差異在於，德希達認為禮物的可能性不可能成為「現象性」，因為，一旦成為現象，就取消了禮物，而馬西翁認為禮物可以顯現——當然要按着現象學懸擱與還原的方式，而非自然主義與日常的現成的

20 Derrida, 《饋贈時間：1.偽幣》，同前，頁16。

21 Jean-Luc Marion, 〈一個禮物現象學的勾勒〉(*Sketch of a Phenomenological Concept of Gift*; trans. John Conley, S.J., & Danielle Poe), 載 Merold Westphal 編, 《後現代哲學與基督教思想》(*Postmodern Philosophy and Christian Thought*; Bloomington: Indiana University Press, 1999)。或參 Jean-Luc Marion, 《給予存在》(*Being Given*; Stanford University Press, 2002)。

方式發生，其結果是：有多少還原，就有多少給予，給予就成爲一個比存在和意識還要普遍的概念。德希達反駁馬西翁是把「給與」與「禮物」混淆了，對其中的「交錯」沒有反思，因爲馬西翁的天主教神學信仰背景和神學的預設已經先在地影響了他對給予的研究，而且他對禮物的討論已經在基督教的文本中進行，這恰好違背了現象學的無預設原則。當然，馬西翁可以在海德格爾的解釋學的前見上爲自己辯護，並以歷史的例證來補充，即德希達也並不能擺脫歷史的限定性條件。

進一步說，其關鍵的差別在於，就理論的策略而言，德希達雖然在歷史的具體處境中在場着，但他並不持守或固守某種「立場」，他的思想只是「寄生」在一些理論上，並對這些理論進行解構，在一次次的「適時」的解構行爲中打消思想對在場的權力的渴望，這是解構的政治動機。顯然，馬西翁依然持守着基督教的立場，他的召喚者仍然是有具體的名目的。²²在禮物的具體的現象性的爭論中，馬西翁認爲有禮物，且在大量的宗教經驗中，尤其在飽滿滲透，漫溢超出（saturated）的現象性中反復確定地在發生。²³在馬西翁看來，關鍵是要區分開真正的禮物與製造偶像的給予行爲，於是神學的任务就在於接受現象學的洗禮——這是他受到了米歇爾·亨利（Michel Henry）的「聖子」與受難的生命現象學的影響，顯示禮物給予的真正精神。而德希達則認爲，馬西翁的禮物現象學已經超出了現象學自身的可能性與視閾，並不能通過現象學來確保，於是一門禮物的現象學是不可能的，或者說總是要被解構的。²⁴在

22 Derrida, 《饋贈時間：1. 僞幣》，同前，頁 51-52.

23 Jean-Luc Marion, 《漫溢的現象》（The Saturated Phenomenon），載《現象學與神學的轉向》（*Phenomenology and the "Theological Turn"*；Fordham University Press, 2001）。

24 John D. Caputo 編，《上帝，禮物與後現代主義》（*God, the Gift, and Postmodernism*；Indiana University Press, 1999），頁 65-66。

他的理論中，禮物與現象不可能關聯，否則是要被解構的。

我們的觀點是，一方面，正如卡普托所指出的，在關於禮物的問題上，德希達更強調禮物給予的「債務與信實」的方面，而馬西翁更強調禮物與因果性的關係與差別，²⁵馬西翁應該在上帝給予禮物的創造中說明這給予的快樂與非債務，或寬恕的力量與品格。另一方面，我們認為，德希達雖然認為有禮物，但他幾乎完全取消了禮物饋贈的現實性，我們可以承認，我們給予的禮物不足夠好，但這並不意味着我們所給予的不是禮物啊，這在他對莫斯的那本書的批評中也可看出，雖然莫斯有把商品交換與禮物交換混淆的地方，但並不意味着他所研究的不是禮物。當然，德希達在《給予時間：1.偽幣》中接着補充了對虛假的禮物的閱讀，但，我們依然能夠說，有禮物，我們在給予禮物，只是我們被要求無限地去給予，並意識到——恰好要不斷地意識到與警醒到我們所給予的還不夠好，從而還要去給予，無限地給予。中國文化的祭神祭鬼的宗教是否在啓發這樣的思考的可能性？猶太教對律法書摩西五經的無盡的閱讀也是在回應神的召喚？也許是德希達過於集中在對「在場」（presence）的有限性的解構上了？而對馬西翁對禮物（don, gift）的發現的後效估計不足？他對勒維納斯的閱讀的限度也由此體現出來？以至在具體的政治與倫理行動中，解構只有消極的力量？限於篇幅我們在本文中暫不討論。

三

正是在這種對無立場的徹底地貫徹以及對可能性條件的質疑中，他解構了否定神學的三種形式與基督教的經濟

25 Caputo 編，《上帝，禮物與後現代主義》，同前，頁 77。

神學。我們只討論後者，這在他的《給予死亡》²⁶一書中是通過對帕托卡（Jan Patocka）對西方責任的研究的閱讀進行的。

正如帕托卡的研究表明，由德希達所總結的，歐洲歷史的責任心經過了兩次轉換，即經過柏拉圖對原始魔靈（daimon）與迷亂之神祕的整合（incorporate）與基督教對柏拉圖神祕的壓抑（repress）而形成的。這個神祕與祕密的通道（passage）的打開與轉換建立起宗教，「因為宗教只是這責任心，否則就甚麼都不是」，而責任的譜系梳理離不開死亡與禮物，這兩次的轉換與通道的形成都是通過兩次死亡事件。首先是蘇格拉底的死，以及對「靈魂不死」的論證與對話，打開了一個靈魂的內在空間，正是在死的煩憂與警醒中，我與我自身相分離，又通過與自身的對話與向死的籌劃建立起自身意識，讓自身回到自身，把魔靈或精靈的神祕轉化為心靈（psyche）學習死及個體對死的唯一要承擔的責任心。而到了基督教，則是耶穌的獻祭，這一次，「禮物獻祭」的經驗更為明確，內心的深淵打得更開，「心裏面的才會污穢人」。在心裏面有一個比我自身更接近我自身的上帝監視着一切，他看着我，而我卻永遠看不見他，這正是恐懼與顫慄之源。於是外在性不斷向內在性轉化，可接近性不斷向不可接近轉換，內心的通道更為隱祕與神祕。

這些壓抑與整合一直已經借助了「死亡經濟」，是死亡使轉換可能，但精靈的迷狂與狂亂本身並未被消除，只是被壓抑與昇華了，在宗教戰爭中（基督教與羅馬的強力意志的結合），與技術征服中（基督教與古希臘的計算理

26 Jacques Derrida, 《死亡的贈與》（*The Gift of Death*; trans. David Wills; Chicago: The University of Chicago Press, 1995）。

性的結合)，這狂亂的因素沒有被反思與限制地表現出來。宗教的世俗化使一切都可計算與交換，世界歷史通過資本而全球化，它是一條死路？是一種「死亡經濟」，並使死永不死，使死成爲作品與商品，可以無限地交換?!

德希達把犧牲與經濟聯繫起來，分析了基督教死亡經濟的幾種樣式：或者是犧牲的經濟化，或者是經濟的被犧牲與解經濟化，或者是二者悖論式地纏繞在一起，或者是犧牲與經濟一起「被犧牲」或被抹去，即不再有犧牲，不再有死亡經濟。

德希達認爲，當懂得計算與數錢的稅吏馬太借基督之口說不要在地上積攢財富，而要在天上，而且天上天父的賞賜更大，甚至無限地大時，他是否把「父親的經濟」受有限世界回報的算計要求經濟循環化，形成了另一種更安全又更危險的交換與對稱？使基督之死納入有限世界的詭詐之中？

但基督也要求過，當人打你左臉時，把右臉也給他打，讓左手做的事不要被右手知道，這就已經打破了自我誇耀與回報的可能。此外，人子的被棄與受難則使獻祭本身陷入困境：一方面，如同保羅所說，這一次的寶血給出就一勞永逸地解除了罪的欠負，拿去了心的帕子，用一次死亡換來所有生命，並讓死死去，這一次的犧牲最爲經濟了。但另一方面，「上帝離棄上帝」，上帝之子無助的叫喊是否會讓「父與子」的關聯出現斷裂？雖然給出與收回生命的權柄只在天父那裏，只是天父與人子之間的祕密（參約 10:18），但畢竟是一群人釘死了人子，這一次的犧牲或許最不節省與經濟了，或許這代價太高了。它的奧祕根本無從揣度，並總使我們的算計出錯，這也是心的陷阱？

最後，在復活裏，在空空的墳墓裏，死亡經濟被徹底

抹去了，雖然又還有第二次的末世審判的永恆的死。這死伴隨基督的重來，幽靈與神聖之靈（Geist, ghost）的來臨，並在文字書寫裏預表了，雖然一再被延異。

此外，在對亞伯拉罕拿以撒獻祭的儀式的解讀中，他也揭示了決斷的瘋狂的時間，而這正是禮物發生的時刻，在可能與不可能之間。那麼，德希達又如何接近那不可能性本身呢？

四

否定神學雖然使用不同的否定的方式，比如超越（柏拉圖的「超越存在之外」的不顯現的善本身），對超出與最高者的讚美與祈禱（托名狄奧尼修斯，Dionysius the [Pseudo-]Areopagite），對規定本身自覺的打叉與塗抹（海德格爾），但都沒有認識到接受與給予神的禮物都有一個對給予本身的祕密，給予方式的反省的問題。在讚美與祈禱中，有着對聖子的話的引用與重複，而且「為甚麼就不能區別開祈禱、祈禱的引用、和給讀者的發送？」²⁷而且，任何的祈禱也指向一個地方，並在一個地方發生，事件要求我們要思考這個拓撲學的位置性，這把他帶向對柏拉圖的《蒂邁歐篇》（*Timaeus*）中對*khôra*的思考。而當海德格爾又說到當他談論基督教神學時，他將根本不提及與使用「存在」這個詞，這提及與使用的使用方式如何轉向對不可能性的「肯定」的思考？如何對「不可能性」不用否定的方式來言說？如何拯救或保護已經被佔有污染的上帝之名？如何重新接受來自不可能性的禮物？

不可能性本身當然是與前此的可能性相關的，解構之

27 Jacques Derrida, 〈如何避免言說：否認〉（How to Avoid Speaking: Denials），載 Sanford Budick & Wolfgang Iser 編，《不可說的語言》（*Language of the Unsayable*; Stanford: Stanford University Press.），頁 48。

所以在具體的現實歷史處境中沒有立場與位置，正是已經接受了不可能性的牽引，而且也爲了避免讓「非立場」也成爲一種立場，以免陷入自身的矛盾，就有必要讓這非立場也不固定，即，並不是如同海德格爾那樣的存在真理的顯現與隱藏的二重性，而是讓「非立場」或「非位置」被帶往「沙漠中的沙漠」，即，*khôra* 這個「空茫的空茫」的祕密的地方，作爲「痕跡的痕跡」再度被標記（re-mark）。

*Khôra*²⁸出自柏拉圖的《蒂邁歐篇》（關於這個詞及該書在與德希達思想相關意義上的討論還請參看薩利斯 [Sallis] 教授的著作）²⁹，實際上，這篇對話是接過了《理想國》的政制體制的根據和善的問題，只是柏拉圖把它置於宇宙發生論的高度來討論的。當創世者把不變的理相加在萬物的元素上時，他需要第三個「種類」作爲承受者與接受器（這篇對話也是一個禮物給予與發生的場景），它還被比喻爲母親與護士，這第三個異類即是 *khôra*。但這個故事的敘述者蒂邁歐認爲 *khôra* 是很難理解與描述的，她既不是感性也不是知性的，似乎是一個超越類型的類，一個空空的空間，一個裂隙與開口，一個黑洞？但她卻使宇宙萬物各安其位，各適其所，她給出位置，但自身卻沒有位置。*Khôra* 是一個接受者，她接受誰的禮物？在《理想國》中，超越存在之外的善在城邦中是沒有位置的，蘇格拉底如同善本身一樣也是不顯現的，顯現的只是善的兒子們——作爲柏拉圖（他的父親的名字是善）的兄弟格老孔（Glaucon）等人。城邦如何能重新接受蘇格拉底這個「替罪羊」——與「藥」語義相關，也是禮物？但在爲了城邦秩序的重建的這次給

28 Jacques Derrida 著，Thomas Dutoit 編，《論名》（*On the Name*; Stanford: Stanford University Press, 1995）。

29 John Sallis，《置一論：論柏拉圖〈蒂邁歐〉中的開端》（*Chorology, On Beginning in Plato's Timaeus*; Indiana: Indiana University Press, 1999）。

予不也是一種贖罪的經濟？於是，如何讓哲學家不再重蹈他的命運？如何回報哲學家的真理？這是柏拉圖和其它的學生們必須回應的困境。蘇格拉底不是智者，不是詩人，似乎也不是他自認爲的在《申辯》（*Apologia*）中的帶來真理的唯一哲學家，他的言語應該發生或者說被接受在一個中性的位置。《蒂邁歐篇》文本中的蘇格拉底實際上就是這個「異類」，他要塗抹自身，在抹消自身時，他作爲接受的接受者³⁰，即作爲那個宇宙神話故事的傾聽者，他要處於*khôra*上。德希達認爲蘇格拉底不是*khôra*，但他有些相像於她，他只是把自己暫時置於這個位置上，如同後來他的沉默，這個位置是不可替代與佔據的，蘇格拉底只是被召喚到這個位置上，來接受真理的教導。³¹這個位置必須是空的，永遠是空出的，指令發出者必然是無名的。

這個空空的地方，就在神祕的祈禱者西勒修斯（*Angelus Silesius*）指向的地方。他在祈禱中要求上帝把自己給予他，而不是那些禮物：「如果你不把你自己給予我，那麼你甚麼都沒有給予。」³²即上帝並不是禮物，而是使給予可能，「上帝超越所有的禮物」³³，他甚至就並不是在“*es gibt*”意義上的被給予在那裏，顯然這個思想比海德格爾的思想更爲激進。而祈禱還正是上帝給出自身的位置與地方，但這個地方作爲言詞到來的地方是這樣的：「位置它自身在你那裏／不是你在位置裏，而是位置在你那裏！／拋出它，這裏就已經是永恆。」³⁴既然位置是從屬於上帝的，祈禱者就不可能通過祈禱來佔據那個位置，而「永恆的這裏」也已經被設置在那裏，被拋擲出去，「置於外邊，並

30 Derrida, 《論名》, 同前, 頁 110。

31 同上, 頁 111。

32 同上, 頁 56。

33 同上, 頁 56。

34 同上, 頁 57。

產生外面和空間，把空間從自身分離：khôra。」³⁵這樣，德希達就已經在他自己的對話書寫，不同於祈禱的文本，但又在引用它們，在事件之後，但卻追問事件發生的條件，即在「文本的前文本」和「後一銘寫」中遊戲這些語詞，語詞（Wort），位置（Ort）與地點（wo）的親和力顯示了祈禱的方向，祈禱把祈禱者帶向他不可能去的地方：決斷正發生在這個不可決斷的瘋狂之中。那個地方也是無名的沙漠中的沙漠之地，因為，沙漠已經是在塗抹蹤跡，而沙漠中的沙漠則是把塗抹的蹤跡也抹去了，以此來拯救上帝之名。

那麼，德希達自己又如何來實施禮物的給予行為呢？如何在禮物給予的可能性與不可能性之間書寫？並為思想給出了禮物發生的指引方向呢？

德希達寫道：「作為一個禮物成事的條件，作為禮物來臨的條件，絕對的遺忘應該與精神—哲學的遺忘範疇不再有任何關係……」於是，禮物是遺忘的條件，遺忘也是禮物的條件。「這個徹底的遺忘的思想作為禮物的思想應該相應於一定的作為餘燼或灰燼的痕跡的經驗……」³⁶甚至是「遺忘遺忘着，它遺忘自身」，但它並不是虛無。於是，如何由餘燼的經驗來昭示禮物，是我們要表達的一個例子。

餘燼是精神燃燒留下的記號與蹤跡，精神總是要燃燒，要變成整全的大焚毀（Holocaust）——所有宗教都需要這樣的燔祭。而作為聖靈的精神是燃燒的火焰，在黑格爾絕對精神的體系中，精神燃燒發出光芒，使世界得以顯現出來，精神又總是能從它燃燒的灰燼中如同鳳凰一樣再生，這個辯證循環構成了精神離開自身又回到自身的過

35 同上，頁 58。

36 Derrida，《饋贈時間：1.偽幣》，同前，頁 17。

程。正如德希達寫到的：「這個或許：禮物，犧牲，把一切的火焰進入遊戲或設置起來，大焚毀包含了本體論的種子。」³⁷

精神也是語言言說的條件，「去聽、去說、去寫，就是去感受熱，去感受火焰的退卻，作為餘燼的下落，又是，成為灰燼。」³⁸語言自身是燃燒的殘留物，在黑格爾那裏，聲響是物質的觀念性，在時間的開始命名最初的環響，並召喚時間的轉向。語詞只是這聲響和音調的回聲與蹤跡。在海德格爾後期所發揚的詩學中，在「精神的黑夜」，精神的火焰聚集了詩人的靈魂，並召喚最早的早先的到來者的禮物。但在德希達這裏，精神的聲音所發出的，只是喪鐘，是在播散中的破碎的聲音，是奧斯威辛集中營中那些死者們的無聲叫喊。

奧斯威辛的「火焰」或「大屠殺」與精神有甚麼關係？對於德希達，在這之後的寫作，要麼是阿道爾諾（Theodor Adorno）所說的垃圾，要麼寫作就是在燃燒，而文本只是餘燼，卻不再死灰復燃了，精神不再能從餘燼中再生（不再有復活了？）。只有哀悼，但卻又不允許哀悼成為作品。因為，對於奧斯威辛這個事件，如果我們去記住它，去講述它，就又在使之復活了，但沒有人能承受那些恐怖的景象；但如果我們簡單地遺忘它，這又是對歷史的背叛，不尊重死者。禮物的給予與寬恕的悖論也是相關的。在這個絕境之中寫作如何展開，即是思考如何接受這個來自精神燃燒的禮物？

「……禮物的過程（在交換之前），這個過程並不是一個過程，而是一個大焚毀，大焚毀的一次焚毀，產生存在的歷史但不屬於它。禮物不存在；大焚毀不存在；如果還

37 Jacques Derrida, 《餘燼》（*Cinders*; trans. N. Lukacher; University of Nebraska Press, 1987），頁46。

38 同上，頁3。

至少有某物的話。」³⁹任何通過大焚毀來製造歷史的衝動，都是危險的，其實也是不可能的，因為把禮物焚毀或借助焚毀來產生禮物的行動，都揮霍了火焰，把禮物取消了。

德希達在「那裏有餘燼」（*il y a là cendre*）的書寫與傾聽中，標記了「那裏」的位置性。餘燼並不是存在不是某個主體，「餘燼是存在的家」⁴⁰，但在燃燒中，沒有甚麼標記或通道的記號留下。餘燼作為殘剩之物不再為下次的整全的燃燒留下灰燼，只剩下：餘燼在「餘燼着」，在那裏，那個地方（là）。餘燼如何在禮物的位置上來到？任何債務都來自一個中心，但當在餘燼那裏，那個燃燒的太陽，「那個中心已經壓碎和融化，它就在死亡的拋灑中分散：即是餘燼。」⁴¹如果「餘燼的經驗是經驗本身」，它也一定是禮物被給出的經驗，正如策蘭（Paul Celan）寫道：「我們知道，對大焚毀今天一定有一個日期，那是我們記憶的地獄；但每一天都有一個大焚毀，在這個世界上在某個地方在每一刻。」在餘燼那裏是絕對的無記憶，這與精神分析的壓抑及遺忘變形機制毫不相干，也比之更徹底。餘燼在那裏，是一個他者，相對於所有存活的人都是他者。它幾乎是無，但不是無，因為它還在那裏佔據着一個位置，它甚至比無還要少，因為，從無還可以創造，但在餘燼那裏，在我們的外邊，餘燼的時間殘留的日期是祕密，在循環的外面，不返回自身。只是我們要沉默的「對象」，並激發起我們的寬恕，召喚我們的淚水，讓我們低下我們思想的頭顱。

這個低下的姿勢，那淚水——如同發瘋前的尼采抱着一匹受傷的馬痛哭一樣，或許是我們的思想給出的禮物。

39 同上，頁 46。

40 同上，頁 41。

41 同上，頁 69。

跋

感謝曾慶豹先生從台灣——這個地理位置，對於我來說還算陌生，但更具有中國文化傳統傳承連續性——發出的邀請，以及他對我的文字的信任，從而給我寫信並惠寄專書。這些事情，我如何能不思考，並有所回應？我想說，如果沒有他以道風山的名義——又是一個在中國地理中心之外和邊緣的位置上的動作——發出的邀請以及一再的鼓勵，要在這個時刻完成這篇文章是不可能的——也許所有不可能之事的發生都是在意外的友誼和邀請的激發之中發生的？朋友的信任與喜愛已經是一份禮物了？這要我們用一生的時間來見證！這篇拙文已經有禮物的遊戲在發生了？但願，我所給出的，也是禮物。

