Globethics Repository



《威尼斯商人》中的犧牲經濟學——神、贈禮與莎士比亞

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	McAvan, Em
Publisher	People's Literature Publishing House
Rights	Institute of Biblical Literature Research at Henan University
Download date	2026-11-05 12:02:04
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167503

《威尼斯商人》中的牺牲经济学

——神、赠礼与莎士比亚*

〔澳〕伊姆·麦卡万

内容提要:作者在本文中联系德里达受克尔凯郭尔影响在《赐死》一书中阐述的思想,来解读莎翁名著《威尼斯商人》,追索该剧中以宗教为媒介的"债"与"牺牲"的经济。谁为牺牲?为何目的?作者以为,无论对宗教批判理论还是莎士比亚研究而言,这些都是有争议的重大问题。

关键词:《威尼斯商人》;莎士比亚;德里达;克尔凯郭尔

Economies of Sacrifice in *The Merchant of Venice*: God, the Gift and Shakespeare

Em McAvan〔AUS〕
Trans. by Zhang Xiaomei

Abstract: In this paper, the author reads Shakespeare's *The Merchant of Venice* in relation to the Kiekegaardian

* 本文原载于 *The Bible & Critical Theory*. Vol. 6, No. 1, March 2010, 2.1–11。原作者感谢苏赞·曼努尔(Suzan Manuel)和杰斯·卡德瓦兰德(Jess Caddwallander)提供的宝贵意见。

© 1994-2012 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.

influenced thoughts Derrida developed in the *The Gift of Death*. The author traces the religiously mediated economies of debt and sacrifice through the play. Who sacrifices, and to what end, he finds, is a highly contentious and pressing question for both critical theory of religion and the study of Shakespeare.

Key words: *The Merchant of Venice*; Shakespeare; Derrida; Kierkegaard

神说:"你带着你的儿子,就是你独生的儿子,你所爱的以撒,往摩利亚地去,在我所要指示你的山上,把他献为燔祭。"(《创世记》22:2)

"亚伯兰老祖宗啊!瞧这些基督徒因为自己待人刻薄,所以疑心人家对他们不怀好意。"(《威尼斯商人》第一幕第三场)

简　介

西方哲学与神学思想长久以来纠缠于"何谓牺牲"这个问题。早在公元1世纪,罗马哲学家塞涅卡在《论善行》(*De Beneficiis*)一书中就辨析过授受之道,他说:"我们对如何赠与和如何接受都一无所知,没有什么比这更令人难堪。"①由于赠与的行为把义务和克己与经济学相联系,所以斯多亚主义者塞涅卡认为,确定道德的赠与方式是一项重要工作。他的文章指出,人理应为授而授,"因为德性既不为获利而邀约,也不因有损而阻挠"。②尽管如此,完全不抱投资回报指望的愚蠢的赠与,无视赠

① Seneca, *Seneca Vol 1-3 Moral Essays*. Trans. J. W. Basore. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, L. A. 1972, 3.

② Ibid., 205.

© 1994-2012 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.

与行为本应达成的朋友间的联谊互惠，仍是不可取的。[①]差不多与塞涅卡同时，“赠与”变成了丹尼尔·鲍亚林(Daniel Boyarin)所说的犹太教与基督教“单一循环系统”的重大关切，“在这一系统中，散漫的诸要素可以在非基督徒犹太人之间往复循环、不断加增”。[②]这种意义的循环深刻地改变了赠与哲学，从人与人(通常都是男人)之间互赠互惠的异教伦理，变成了自我、他人与神之间的关系，尤其表现在以“牺牲”为载体的特殊形式的赠与中。

近来，“赠礼”变成了20世纪与21世纪初哲学家讨论所用的喻词。晚年的法国哲学家雅克·德里达从早期对语言学的关注转向研究赠礼问题。他先是在《给定时间》[③]中阐释波德莱尔的短篇《假币》；后来的《赐死》[④]急切地要重新解读克尔凯郭尔；当他终于与马克思遭遇时，写了《马克思的幽灵》[⑤](这本书里面有他臭名昭著的“以赛亚”观念)——这些著作都在思考“赠礼”的本质及其与资本主义、时间和宗教的关系。无论是一般的文学理论还是具体的宗教研究，德里达描绘的发展轨迹都使得解构主义获得新的批判力量，有论者称之为德里达的“宗教转向”。这三本书清楚地表明宗教领域与资本领域在德里达那里是密不可分的。

德里达晚年的这一转向对莎士比亚研究有着特殊的意义，它提供了一个内容丰富、有神学识见的构架，可供人们来取舍莎翁原本极富宗教内涵的文本意义。大家都知道，德里达从《哈姆雷

---

① 感谢匿名审稿者提示我如此解读塞涅卡。

② Boyarin, D. *Dying For God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*. Stanford: Stanford University Press, 1999, 10.

③ Derrida, J. *Given Time: I. Counterfeit Money*. Trans. P. Kamuf. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

④ Derrida, J. *The Gift of Death*. Trans. D. Wills. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

⑤ Derrida, J. *Spectres of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*. Trans. P. Kamuf. New York and London: Routledge, 1994.

© 1994-2012 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.

特》中摘了一句台词("这是个颠倒错乱的年代"),为《马克思的幽灵》一书搭建骨架,认为它是马克思主义社会变革之弥赛亚时刻的恰当比喻。我认为德里达在《给定时间》和《赐死》两部著作中对"赠礼"的讨论,与《威尼斯商人》关系最密切,因为《威尼斯商人》也是用一种精妙的方式将宗教、经济与牺牲联系在一起。我并无意将莎翁虚饰为某个克尔凯郭尔或德里达的原型,更不是以此为标准来褒贬《威尼斯商人》(那将是最坏的一种唯我论)——而毋宁是要表明《威尼斯商人》释放的一系列要素,或可帮助我们更好理解今日关于赠礼的讨论;反过来,德里达与克尔凯郭尔或可帮助我们更好理解莎翁这部迄今仍极具时代感的名作。

与德里达平行、或经由德里达来读莎士比亚,我希望能表明当代批判理论中的一些问题与《威尼斯商人》之间有着出人意料的共鸣;莎翁文字与解构主义者如德里达、卡普托(John D. Caputo)、马里埔(Jean-Luc Marion)等人哲学取向的"没有宗教的宗教"之间,如何惊人地相似。我将考察《威尼斯商人》剧中的宗教与伦理经济,并关注利奥塔(Jean-Francois Lyotard)所说的这些犹太—基督教伦理问题中"连字号的空白地带"①——《威尼斯商人》本身因将犹太教、高利贷与暴力相连而极具争议性,也背上了煽动反犹情绪的恶名。②《威尼斯商人》用一种极富现代性的方式运转着金钱,种族之身,以及信仰、忠诚与牺牲的誓言,可以说它是一副文学的眼镜,我们透过它来看关于赠礼和牺牲的哲学/神学讨论。

---

① Lyotard, J. 'On a Hyphen.' Trans. P. Brault & M. Naas. In J. Lyotard & E. Gruber (eds.). *The Hyphen: Between Judaism and Christianity.* Amherst: Humanity, 1999, 13.

② 利奥塔警告说,基督徒读希伯来圣经,是用一种错位的包容否定了犹太教。他说:"《新约》的全部内容是其断言方式的结果,所以保罗才能用连字号轻轻一笔将《新约》与《旧约》相连。然而新模式与旧模式是截然不同的。"(1999, 23)

© 1994-2012 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.

德里达、克尔凯郭尔与亚伯拉罕

尽管"赠礼"长久以来一直是哲学与神学争论的话题,近来德里达关于"赠礼"与"牺牲"的讨论,却再度兴起人们对丹麦哲学家克尔凯郭尔就这些题目所作文字的关注,尤其是他化名约翰尼斯·德·赛伦修出版的《恐惧与颤栗》[①],详细讨论了《创世记》第22章中的圣经段落。为了理解克尔凯郭尔,以及受他影响的如德里达和伊曼努尔·列维纳斯这些作者的理论论述,我们首先必须简单讲一下《恐惧与颤栗》的核心故事。

在《创世记》第22章,神命令亚伯拉罕带上他独生的"合法"儿子以撒[②]去摩利亚山,将他献为燔祭。亚伯拉罕遵从了命令,带着儿子行了三日路程,至于神要求他的这桩恐怖的义务,他既没有对以撒讲,也没有告诉妻子撒拉。实际上,劈柴的时候以撒问燔祭的羔羊在哪里,亚伯拉罕说"神必自己预备作燔祭的羔羊"(创22:8),这个模棱两可的回答日后成为德里达极其关注的话题。亚伯拉罕把以撒捆缚在祭坛上,准备杀他,然而在最后关头,神终于悬搁了他的命令,告诉亚伯拉罕给以撒松绑,另找一只公羊作为牺牲献上。神说:"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。"(22:12)尽管在《创世记》前面第4章的故事中,神偏爱荤腥供物,不喜素祭,此处却出现了一种新的牺牲——我们清楚地看到一种原始的替代,以动物取代人被奉献给神,这一改变为此后多种宗教话语奠定了基调。亚伯拉罕忠诚于神的

① Kierkegaard, S. *Fear and Trembling*. Trans. A. Hannay. London: Penguin, 1985.

② 当然,亚伯拉罕还有一个"非法"的儿子名为以实玛利,是使女夏甲所生,见《创世记》第16章。

© 1994-2012 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.

命令，作为赏赐，他得到神赐福“子孙多起来，如同天上的星，海边的沙”(22:17)，也就是成为犹太民族的先祖。吉尔·安尼迦(Gil Anidjar)对此的评论可谓贴切：“在亚伯拉罕系的宗教里，我们读到的是一种特定宗教、特定政治的条件，一种神学—政治和历史之为历史的条件，它是自传的条件，也是文学的条件。”①

克尔凯郭尔在这个故事中看到圣经起始篇章里的一场旷日持久的丑闻：一位嗜血的神，命令信徒杀死自己的孩子，这故事或不免令人难堪，然而克尔凯郭尔却不回避它，而是在里面找到一种道德行为的模范，一种体现于亚伯拉罕与神的关系中的信仰的理想形态。在《创世记》第22章的基础上，克尔凯郭尔制定出一套伦理与宗教的范畴，透过它们来解读亚伯拉罕的行为。对于克尔凯郭尔而言，“伦理的”是“普世的”，“因为是普世的，所以对一切人适用”。②因此，若个人强调他们的个殊性(particularity)，反抗普遍性，就是罪。在这个体系中，亚伯拉罕准备好了要杀以撒，无论神是否悬搁了命令，亚伯拉罕都是伦理意义上的杀人犯，他将自己特殊的杀生权凌驾于普世的生存权之上。克尔凯郭尔承认，无论用哪种道德标准衡量，这都是罪。克尔凯郭尔将“普世伦理”等同于如俄狄浦斯和阿伽门农这样的悲剧英雄的异教道德，③只是在他转而开始讲宗教范畴时，我们才发现他的思想与异教作者(如塞涅卡)对“赠礼”的理解大相径庭。

克尔凯郭尔认为“我们需要一种新范畴来理解亚伯拉罕”，④异教伦理固然可赞，却对我们阅读《创世记》第22章毫无帮助。相反，克尔凯郭尔截然区分“属伦理的”与“属宗教的”，并论证说亚

① Anidjar, G. *The Jew, the Arab: A History of the Enemy*. Stanford: Stanford University Press, 2003, 41.

② Kierkegaard, 1956, 83.

③ Ibid., 87.

④ Ibid., 88.

© 1994-2012 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.

伯拉罕的行为属于后面一个范畴。克尔凯郭尔提出一种与我们的直觉相违的观点:信仰个体用宗教悬搁了普世的伦理法则,"作为特殊的个体,……与绝对者构成一种绝对关系";①"绝对者"也就是神。②因此,尽管二者都强调个体的特殊性,违反普世伦理的犯罪与宗教的悬搁之间是有区别的:信仰骑士与神构成"一对一"的关系,所以他不仅必须服从神的命令,还不能与他人分享神的命令(这样做就破坏了"绝对关系"的那种无中介的直接)。对于克尔凯郭尔而言,信仰是不能对他人讲述的秘密,这正是德里达在《赐死》中特别关注的内容。

令我惊讶的是,一方面,克尔凯郭尔强调"内在性"(interiority)以及个体信仰者与神的关系,与外在的、社会的"普世"相区分,这是典型的新教思想;另一方面,德里达说他的思想"仍然是犹太人对一位秘密的、隐藏的、疏隔的、不在场的或神秘的上帝的体验",也很有道理。"这位神要求亚伯拉罕做一件最残忍、最不可能、最不可行之事(献祭以撒)却不给任何理由"。③克尔凯郭尔没有去玄想例如基督之牺牲这样的问题,而是透过哲学的眼镜去考察一个犹太的故事,这个故事将"牺牲"概念置于终末论的基督教拯救叙事之外。神最终悬搁了自己的命令,提供了一只公羊作为替代物,然而这一事实于克尔凯郭尔毫无意义,因为他关注的是亚伯拉罕从"属伦理的"到"属宗教的"过渡,而非得救之道,即便不是基督教的专属,后者也是放在基督教的主题中更为方便。④

克尔凯郭尔将"属宗教的"描述为以牺牲为中介的对绝对者

---

① Kierkegaard, 1985, 85.

② 这不免令我们想起犹太神学家马丁·布伯(1999)对神与自我之间"你—我"式关系的论述,但克尔凯郭尔思想中没有布伯理论的"相互性"。

③ Derrida, 1994, 58.

④ 一个有趣的问题是,克尔凯郭尔在《恐惧与颤栗》中解读亚伯拉罕,是弃犹太教人基督教,还是说"犹太—基督教"中的那个连字号仍然表达着一种紧张?

© 1994-2012 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.

的绝对忠诚。诚然,将亲生骨肉作为牺牲献给神,是令人难以置信的恐怖,而且以撒是亚伯拉罕正妻撒拉所生的唯一"合法"的儿子,这在父权家长制的社会中是最宝贵的东西。不错,以撒是在撒拉绝经后孕育的,这个孩子本身就是神的赠礼,现在神要求——毋宁说是强迫——亚伯拉罕献祭以撒。因此,献祭以撒使得悬于一线的家族血脉岌岌可危,撒拉若想再度受孕,还需仰赖神的奇迹。以撒是亚伯拉罕从正妻撒拉得的独子,这一点的意义至关重要。失去以撒意味着断了香火;若是拿亚伯拉罕的"非法"儿子以实玛利作牺牲,这故事也就失去了它的象征意义。正如德里达所言:

> 一种不计较任何得失的赠礼,死亡之礼——那无价之人的死亡——已然成就,它不抱任何交易、奖赏、回报或互通的指望,一旦神确知了这一点,他便决定归还,归还生命,归还那受钟爱的独子。①

如果说这故事中受到威胁的是亚伯拉罕家的血脉,那么他忠诚于神的回报则是多子多孙。他不计得失的举动换来的奖赏,是不计其数的子孙后代。但这不是投资回报,亚伯拉罕的奖赏不可预期或事先计算。正如德里达所言:只有当计算被悬搁的时候,神才会终止献祭,反以父系家族的人丁兴旺来奖赏亚伯拉罕。

那么,在这种情境中,亚伯拉罕若出于父爱而违抗神,不肯献祭以撒,就是世界上再容易不过的事情。按克尔凯郭尔的说法,这正是合于伦理的举动。实际上,克尔凯郭尔将"伦理"描述为信仰骑士遇到的某种"诱惑"。②然而"爱"是"牺牲"的前提条件,是

① Derrida, 1994, 96.

② Kierkegaard, 1956, 89.

© 1994-2012 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.

"爱"(还有"信")令"牺牲"区别于"谋杀"。[①]亚伯拉罕选择完成献祭爱子、悬搁了计算,对克尔凯郭尔而言这正是宗教悬搁了伦理。

克尔凯郭尔明确地将他所谓的"信仰骑士"(亚伯拉罕是模范典型)与资本主义的计算相对立,对于我们考察牺牲与经济问题来说尤为有趣。他说,若信仰骑士不能将他的全部生命集中在唯一的一个愿望之上,他就永远不能"完成'对法律的宗教悬搁',而将明哲一生,恰如那些将其资本投入任何一项必需之物的资本家"。[②]因此,信仰骑士不是明哲之人,他们身在理性主义与资本主义之外。实际上,克尔凯郭尔说在献祭的那一刻,亚伯拉罕"相信荒谬的力量,因为所有属人的计算都早已被悬搁"。[③]这里的"计算"一词可以玩一种德里达式的双关游戏:它既包含常识性的科学(计算事情可能的后果),也有金钱计较的含义(计算银行的收支、汇率、利息等等)。可以说正是"不可计算性"使得宗教牺牲脱离了资本社会的世界,而后者恰是伦理与普世性的同盟军。

如果说克尔凯郭尔关于牺牲与经济的思考,为我们区分伦理与宗教提供了一个基本架构,那么雅克·德里达对"赠礼"的论述就是极大地丰富了这个架构。在《给定时间》一书中,德里达讨论了赠礼的不可能性,他说赠礼若要真正成为赠礼,一定不能有交易经济之中物的表象。如果赠礼被人看作是赠礼,就会立即进入一个"债与偿"的循环——来而不往非礼也,要么还礼,要么欠人情。德里达问道:"一个人如何理性地讲说赠礼呢?它必须非其

---

① 值得注意的是,克尔凯郭尔在《爱之工》中提出,只有基督徒的"爱"是永恒的,其他各种"爱"都是无常。其他种类的"爱"有开也必有谢,而基督徒的"爱"是"存在"。如此便有个问题:克尔凯郭尔是否将亚伯拉罕解读作某位荣誉的、或"原型的"基督徒,抑或这只是其思想中的矛盾或变化?Kierkegaard, S. *Works of Love: Some Christian Reflections in the Forms of Discourses*. Trans. H. V. Hong & E. H. Hong. London: Collins, 1962, 25, 26.

② Kierkegaard, 1956, 72.

③ Ibid., 65.

© 1994-2012 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.

所是，方能是其所是。"①

如此，德里达用多种方式引导我们关注牺牲的语言经济。任何一种赠礼都不能有赠礼的表象，不能有牺牲的表象，因为那是经济交换的常态。《给定时间》中说得很清楚：赠礼的循环方式被关于赝品，即伪币的焦虑所打断。同样悖谬的是，于德里达而言，伪币要成其所是，也恰恰因为它貌似其所不是——也就是"真金白银"的真币。②"赝品之谜提示我们注意赠礼、原谅与借口这三者一体、不可相分的问题，并询问一件赠礼是否能够、或者理应确保自己不受伪币之害"（同上）。然而赝品是任何一位潜在的授礼者必须承担的风险："难道不该是这样吗：他们须超越义务与债，抛弃任何防范赝品的保险，抛弃对伪币的所有不信任，如此方能令自身有机会成为其所应是，也就是超越义务与债？"③然而，在某个层面上，虽然赠礼看似在经济循环领域之外，也就是德里达所说的"非经济的"（aneconomic），它却不能彻底脱离经济的循环，而是"必须保持一种陌生的关系"。④

因此，德里达在他另一部思考该主题的著作《赐死》中论证说，唯一真正的赠礼是死亡本身，它是不可退还的赐予。死亡以其全部的关于作伪、真实与本真的焦虑，脱离（或看似脱离）了经济的领域。尽管死亡于资本而言并不陌生，⑤它却保持了一种陌生的关系。与克尔凯郭尔一样，德里达在《创世记》第22章中读到一个关于忠诚、沉默与牺牲的故事——亚伯拉罕的"死亡之礼"——德里达称之为"赐死"，这种说法令人浮想联翩。如果说属经济的东西充满了被伪造的危险，那么赠礼必须是沉默的。德

① Derrida, 1992, 35.
② Ibid., 59.
③ Ibid., 70.
④ Ibid., 7.
⑤ Derrida, 1994, 86.

© 1994-2012 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.

里达还强调了亚伯拉罕行为的隐秘性质，它们是不可向人言说的。言说就意味着社会交往，也即进入了经济的领域。我们再次看到，这种思想与塞涅卡迥然有异，塞涅卡说沉默将损害赠礼的价值："赠礼若伴随着仁言善语，并有充满人情与慷慨的言辞为其增光添彩，该是多么美好！"①

不过，尽管德里达在一定程度上与克尔凯郭尔保持一致，他们之间还是有区别的，德里达认识到神的无限的他性(alterity)，归根结底与任何他者的无限他性并无分别。德里达说："每个他人……都以其绝对的个殊性、不可理解、孤独和超越性而成为无限他者。"②因此，"我们关于亚伯拉罕与神的关系所能说的一切，都适用于我与任何一位全然不同于我的他者之间没有关系的关系。"③与他的一贯做法相符，德里达解构了伦理与宗教的区分，而将宗教性打开为一种一般性的责任、一种普遍的个殊性。④实际上，德里达甚至提出，对任何一位他者的忠诚，都意味着对其他任何一位他者的背叛。⑤不过，他又主张说，虽则如此，伦理行为正是从这种不可能性开始的。

谁为牺牲？

在写作《非此即彼》时，克尔凯郭尔承认他"自己的灵魂总是转向《旧约》与莎士比亚"。⑥尽管《非此即彼》同《恐惧与颤栗》都

① Seneca, 1972, 55.

② Derrida, 1994, 78.

③ Ibid.

④ 此处德里达与列维纳斯颇为接近，列维纳斯在《专名》中对克尔凯郭尔的讨论文字简短但意味深长，他说伦理必须以个殊性为标志。Levinas, E. *Proper Names*. Trans. M. B. Smith. London: Althone, 1996.

⑤ Derrida, 1994, 70.

⑥ Kierkegaard, S. *Either/Or Part 1*. Trans. H. V. Hong and E. H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1987, 28.

© 1994-2012 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.

出版于1843年,考虑到克尔凯郭尔用化名写作时的多面性,我们很难将它们各自的作者协调起来——《非此即彼》的编辑维克多·艾莱米塔及其多位"撰稿人",显然与约翰尼斯·德·赛伦修不是同一人。不过,我们猜想一下是什么主题共性吸引克尔凯郭尔写作这两本书,还是有意义的。若我们透过克尔凯郭尔/德里达的论述来读《威尼斯商人》,一些极其重要的问题就会浮出水面:尽管在剧的结尾,鲍西亚自己悬搁了法律合约,夏洛克是否仍然与亚伯拉罕一样是伦理意义上的杀人犯?抑或如肯·杰克逊(Ken Jackson)所言,夏洛克是克尔凯郭尔描述的那种宗教意义上的信仰骑士?[①]这又如何与伦理区别开来呢?安东尼奥向巴萨尼奥提出的那一磅白肉的赌注,我们又如何安放它的位置?

吉尔·安尼迦说:"夏洛克是神学之敌……因为他的宗教是恨所有人,所有人也恨他。"[②]但夏洛克的恨与被恨,也有金钱的原因。考虑到《威尼斯商人》围绕着经济展开,我们应该同样清楚,其中神学的与资本的概念密不可分。《威尼斯商人》中讲到"牺牲"时,所有情节都以那个打赌为核心,而赌注本身是明明白白用宗教语言来讲述的。夏洛克借用圣经中雅各与拉班的故事来引入"利息"的概念,这个故事把财富放置在父系家族的体系中,而他自己也是从富有的亲戚杜伯尔那里借到三千块钱。因为是犹太人与基督徒做生意,所以要算利息,而安东尼奥免息放贷,破坏的正是这个规矩,这是夏洛克嫉恨安东尼奥的表面原因。因此,若如瑞尼·杰拉德(René Girard)所言,"这出戏的真谛是复仇与悔改",[③]那么很显然,夏洛克借以实现复仇的手段,就是宗教义务、

① Jackson, K. "Shylock: The knight of faith". *Journal for Cultural and Religious Theory* 8 (2007, 2): 67–82.

② Anidjar, G. 2003, 108.

③ Girard, R. "To entrap the wisest: A reading of *The Merchant of Venice*." In E. Said (ed.). *Literature and Society*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978, 107.

© 1994-2012 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.

家族与资本三概念的联合。实际上,一磅白肉的牺牲这个情节本身,正如詹姆斯·沙比洛(James Shapiro)令人信服地论证的那样,乃是源自16世纪时英国流行的关于犹太人强行给基督徒施割礼并谋杀他们的传言。①

所以,尽管我们很清楚地看到夏洛克将他的全部生命集中在一个愿望上(正如克尔凯郭尔描绘的那样),但他紧紧抓住那个赌注不肯放手,是出于对无限者的无条件的回应吗?夏洛克三番两次拒绝他人的法外施恩,似乎是因为他太过忠诚于法律——这是他自己与司法合约之间的绝对关系(当然,这也是他最终失败的根源,因为在法庭那一场戏中,鲍西亚比他更会抠字眼)。然而他的动机很难说是一种与绝对者之间的不可言说的关系。夏洛克的动机一点儿都不隐秘,它们是多元的、目的性极强的,不能被简约化为单独一个原因。此外,他们打赌当然也不是回应神的召唤,而是夏洛克自己挑起的事端。

肯·杰克逊最近发表了一篇颇具争议的文章,说我们并不需要透过亚伯拉罕赐死的概念来阅读整部《威尼斯商人》,而只是在其中一场戏中看到它。他讲到法庭一幕中的风云突变,鲍西亚突然催促夏洛克向安东尼奥举起屠刀,问道:"那犹太人为什么还不动手?"(第四幕第一场)诚如杰克逊所言:

> 换句话说,夏洛克突然间微妙地发觉自己的处境与《创世记》第22章中的亚伯拉罕颇为相似——他被召唤赐给他人死亡,尽管这样做将令他失去所有——这与他原来自信所处的地位有天壤之别:他原以为法律是站在自己这一边的,他是亚伯拉罕,有杀人的特权,不是杀自己的儿子,而是杀他所恨的敌人。②

① Shapiro, J. *Shakespeare and the Jews*. New York: Columbia University Press, 1996.

② Jackson, K. 2007, 77.

© 1994-2012 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.

然而,尽管法律要求他杀人,夏洛克却犹豫了。杰克逊说夏洛克的犹豫是一个"矛盾时刻",这一刻中有仁慈、有恩典,还有亚伯拉罕的赠礼。

毫无疑问,这是对《威尼斯商人》的一种极有说服力和想象力的读法,不过,杰克逊的解读并不完整。他对"他性"(alterity)的理解无疑令人信服,但他忽略了如下事实:克尔凯郭尔的"赐死"概念是以"爱"为先决条件的。亚伯拉罕爱他的儿子以撒,正是这份爱令他的行为区别于真正的残暴。夏洛克若遵循杀的命令,他将失去的心爱之人就是他自己。虽然事态的发展来了个急转弯,夏洛克打的算盘却从未间断。他的所作所为并未超出计算的范畴,恰恰相反,那是一个纯纯粹粹精打细算的时刻——是生,是死,是否要用自己的生命去换仇敌的死亡?因此,他的犹豫是在不忍之仁(杰克逊正确地看到了这一点)与纯粹的生存意志之间的举棋不定。

那么安东尼奥又怎样?安东尼奥是信仰骑士吗?当他同意与夏洛克打赌的时候,实际上是默许了自己的死亡,但在一开始,他对于打赌的危险显得毫不在意,直到他的商船都倾覆了,才意识到问题的严重性。正如杰克逊所言:"我们可以说,只是在他的船只突然地、出乎意料地倾覆之后,安东尼奥才确实地、悚然地意识到真正的、绝对的赠与的本质。"[①]在当时的条件下,一个人被割去了一磅肉还能活命,不至于失血致死,是颇可疑的。[②]那么,安东尼奥同意这一磅肉的赌注,是否构成从资本主义的"给定时间"过渡到克尔凯郭尔所说的宗教牺牲的范畴?还是说它仍然被局

① Jackson, K. 2007, 70.

② 当然,我们没有特别的理由认为莎士比亚在此情节上忠于写实,但我以为剧情设定割掉一磅肉必能致命,为的是让此牺牲变得有意义——牺牲必须有意义才成其为牺牲,人一定要毁掉或失去什么,才算是牺牲。

© 1994-2012 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.

限在礼尚往来的交换经济中?

至少,我们清楚安东尼奥拿命冒险是因为他爱巴萨尼奥,觉得自己有责任保证朋友的幸福。他对巴萨尼奥的需求的回应,似乎是无条件的。他说:"我的钱囊可以让您任意取用,我自己也可以供您驱使;我愿意用我所有的力量,帮助您达到目的。"(第一幕第一场)我们可以说他的此种行为中有一种十分浓厚的列维纳斯式伦理,因为列维纳斯[①]曾说过,有生命力的东西是对他者的责任——对他者之脆弱性的无条件的、伦理的回应(例如列维纳斯关于"脸"的概念)。[②]列维纳斯认为对他者的伦理回应是"不计较回报的责任"。[③]正如德里达所言,这种回应"构造了责任,就是置自身于死地,或曰'自我牺牲',也就是在牺牲的伦理维度上奉献自己的生命"。[④]所以,安东尼奥的行为似乎正是克尔凯郭尔描述的异教伦理。

因此,在这个意义上安东尼奥的牺牲牵涉的是普世伦理的内在责任,被置于死地的并非他所爱之人,而是他自己。这与克尔凯郭尔强调以宗教牺牲为形式的个殊性有着天差地别。实际上,德里达曾提醒我们,伦理与宗教的区分是武断的,伦理要求尊重绝对的个殊性,而神的无限他性与任何一个人的无限他性的区别实在微乎其微。[⑤]

因此,真正问题的关键,并非安东尼奥可能的牺牲是否看似

---

① Levinas, E. *Of God Who Comes to Mind*. Trans. B. Bergo. Stanford: Stanford University Press, 1998.

② 此处,我们可以考虑杰拉德的观点:"威尼斯人的慷慨大度并非虚情假意。真正的慷慨要比普通的借贷令受助者更多仰赖他的慷慨友人,……因为没有斤斤计较,反使得欠人情无可估量。"(1978,103)。杰拉德说借贷包含了一定程度的计算,因此借贷行为不至于变成真正的伦理责任。

③ Levinas, E. 1998, xv.

④ Derrida, 1994, 48.

⑤ Ibid., 84.

© 1994-2012 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.

为赠给巴萨尼奥的礼物——因为它显然是的，巴萨尼奥知道安东尼奥在送他人情——而是这份礼物是否为交换经济中可退还的物品。显然，这磅肉割下来就不能再复原，因为巴萨尼奥无法退还安东尼奥的血肉，尽管在第四幕中他曾自告奋勇要替安东尼奥死。安东尼奥拒绝了他的美意，并慷慨陈词一番，自比为一头"不中用的病羊"（被阉割的公羊），这不禁令人回想起亚伯拉罕的牺牲。很明显，夏洛克绝不会接受巴萨尼奥替安东尼奥死——他这么做是为复仇还是因为忠诚于赌约，读者可以见仁见智——虽则在某种程度上安东尼奥同样看似希求一死。简而言之，巴萨尼奥想要退还礼物，唯一的办法是将它撤销，然而即便他已变得富有，对此却无能为力——夏洛克强调说他的钱不能替代安东尼奥的肉，因此阻断了资本换肉身的通途。但是，鲍西亚悬搁法律的举动撤销了安东尼奥的赠礼——尽管事情最终的结果，是巴萨尼奥和安东尼奥都欠了她的情。安东尼奥已经触及亚伯拉罕式的宗教牺牲的边缘，但他仍留在海德格尔所说的"向死存在"（being-towards-death）的领域中，这是一种不完全的拯救，一种缓刑，被德里达极恰当地概括为"牺牲经济学"。①

牺牲夏洛克

但是，如果德里达在《给定时间》中引述的这种情况在某种意义上令人想起如马塞尔·茅斯（Marcel Mauss）这样的人类学家讨论的古老的赠礼经济，在另外一种意义上，它却是一种远为复杂的现代经济。对威尼斯人而言，爱即等于投机。杰拉德指出："在威尼斯，人的肉身与金钱处在不断的交换之中。"②巴萨尼奥为了投机，拿自己的钱财和安东尼奥的性命冒险，他希望豪赌一场，赢得

① Derrida, 1994, 43.

② Girard, 1978, 102.

© 1994-2012 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.

鲍西亚的爱情及其继承的遗产。安东尼奥也是个搏命的赌徒，因为他居然在没有给船上保险的情况下就同意打赌，这实在太奇怪，保险在15世纪的威尼斯和16世纪的英格兰都是很常见的做法。① 因此，若如克尔凯郭尔所言，亚伯拉罕基于对神的荒谬信仰而拿爱子的性命冒险，安东尼奥则是基于对商业资本主义的荒谬（若非无条件的）信仰而拿自己的性命冒险——他的冒进简直有点不想活的意思。而夏洛克所说的"船不过是几块木板钉起来的东西，水手也不过是些血肉之躯"（第一幕第三场）看上去就理性得多。安东尼奥这种对市场的信仰与他对巴萨尼奥的信仰纠缠在一起，也与他对朋友的无条件的伦理回应密不可分。夏洛克信仰的则是真切的肉身："不过虽然这么说，他这个人还是靠得住的。"（第一幕第三场）他不愿意冒抽象资本的风险（甚至事后也不愿接受抽象资本的赏赐），这导致了他最终的失败。他相信法律表面的公正，相信借贷还息的买卖天经地义，却敌不过在风险度更高的商业经济中豪赌的威尼斯人。实际上，所有这些事情过去之后，威尼斯人依然故我地继续着他们肉身与金钱的投机游戏，葛莱西安诺拿一千块钱打赌，赌他与尼莉莎还是巴萨尼奥与鲍西亚先得贵子。在近代早期新生儿死亡率极高的世界里，这也很冒险。

确实，在《威尼斯商人》一剧中，经济、爱情与欠债纠缠在一起，从安东尼奥到巴萨尼奥再到鲍西亚，最后又从鲍西亚回到安东尼奥。尽管这么说来有些老生常谈的意思，我希望引起大家注意的是：爱情本身也是一种经济，它与资本、与宗教和伦理的牺牲都密不可分。一开始，鲍西亚看似男人之间资本交换的一件物品——正如列维·斯特劳斯与盖勒·鲁宾（Gayle Rubin）所言——她用来求得如意郎君和遗产的"匣子"计，把她从死去的父亲手里转交到

① Shell, M. "The wether and the ewe: Verbal usury." In H. Bloom (ed.). *Modern Critical Interpretations: William Shakespeare's The Merchant of Venice*. New York: Chelsea House Publishers, 1986, 111.

© 1994-2012 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.

了巴萨尼奥手上。然而,如果说《威尼斯商人》剧中基督徒的爱情与资本幸运地合二为一,对夏洛克来说却显然不是这样。实际上,很多作者都指出,夏洛克与安东尼奥之间的敌意源于同性的爱欲——因此才有夏洛克的声明:"我愿意跟您交个朋友,得到您的友情。"①(第一幕第三场)——但二人间爱的交流却遭遇阻隔,夏洛克犹太人的身份令他无法进入基督徒安东尼奥、巴萨尼奥与葛莱西安诺的同性社交世界。若资本能在二人之间流动,伦理维度的牺牲却不能,因为他们谁都不会为对方真正冒险。

剧中夏洛克的女儿杰西卡偷了父亲的钱与朗斯洛特私奔,夏洛克的反应清楚地表明了犹太人如何被社会排斥。他悲号道:"我的女儿!啊,我的银钱!啊,我的女儿!跟一个基督徒逃走啦!啊,我的基督徒的银钱!"(第二幕第八场)这不仅仅是对典型的视财如命的犹太人的夸张描摹(此处作者将基督徒朗斯洛特"纯洁"的爱情与犹太人被铜臭侵染的父爱两相对照),也表示出他没有能力尽到家长的责任。然而即便是为了嫁给朗斯洛特而皈依基督教的杰西卡,仍然不被威尼斯基督徒的宗教经济接纳。尽管萨拉里诺告诉夏洛克说:"你的肉跟她的肉比起来,比黑炭和象牙还差得远,"(第三幕第一场)杰西卡却得不到天堂的怜悯(第三幕第五场),我们同样怀疑她能否得到人间的仁慈。朗斯洛特的判断很是悲观:"父亲的罪恶是要子女承担的。"(第三幕第五场)实际上,尽管杰西卡表现出基督徒的虔诚,她的皈依对怀着反犹情绪的威尼斯人而言却是个严重的问题。朗斯洛特说:"要是再这样把基督徒一批一批制造出来,猪肉的价钱一定会飞涨。"(第三幕第五场)他的回答不仅肯定了宗教参与与消费之间的经济联系,也揭示出杰西卡将永远得不到威尼斯的完全民籍。另外,我们也很难想象剧尾夏洛克被迫皈依基督教会被威尼斯人接纳。

① "友情":原文作"love"。——中译者注

© 1994-2012 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.

因此，如果说克尔凯郭尔将资本等同于理性投资，我们可以说《威尼斯商人》剧中人物的所作所为充满了对资本替代物的高度非理性投机。与之相比，夏洛克的诅咒却在于他停止了持续不断的资本投机，他要求看得见摸得着的回报，要求肉身形式的利息。如此，法庭审判、他的失败与最终的皈依基督教，很显然是一种与"社会一致的仪式"，[①]在这个仪式中，夏洛克极其悖论地被迫承担威尼斯人豪赌的全部风险。做出牺牲的是夏洛克，却绝不是出于回应神的命令。或者，换一种说法，若我们将夏洛克想象为一只"替罪羊"（根据杰拉德在其他地方表达的批判思想，我认为他正是这样设想的），夏洛克不是"牺牲"，而是"被牺牲"。如此，夏洛克就是乔基奥·阿佳本（Georgio Agamben）[②]所说的"受咒诅的人"[③]的反面，虽则夏洛克与"受咒诅的人"一样被排斥在社会关系之外，他却成为形而上学的牺牲，不是被基督教"杀死"，而是被基督教"吞噬"，消失不见。

结　论

对克尔凯郭尔而言，宗教超越了伦理（伦理即等于资本主义）；与克尔凯郭尔不同，我要说的是《威尼斯商人》中的宗教却有资本主义因素的参与，它既是与绝对者的直接关系，也摆脱不了金钱与伦理回应的双向流动。伦理从未被真正超越，正如德里达所言，"非经济的"东西在"伦理经济"的边缘保持着一种含混而微妙的平衡——赠礼有一种陌生关系，它本身却并不陌生。《威尼斯

① Girard, 1978, 111.

② Agamben, G. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life.* Trans. D. Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1998.

③ "受咒诅的人"：原为拉丁文"*homo sacer*"，在罗马法律中指被驱逐者，人人可杀之，但不能在宗教仪式中献为牺牲。——中译者注

© 1994-2012 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.

商人》模糊了(异教的)伦理赠与经济或非经济赠礼之间的区别，如此一来，正如《创世记》第22章那样，关于"赠礼"与"牺牲"的意义，它提出的问题多于回答。我们不知道夏洛克或安东尼奥是否算得上"信仰骑士"——因为若赠礼是隐秘、沉默的，我们就无法得知他们是否真的悬搁了计算。每个他者都多少与我不同。实际上，礼尚往来的赠礼本身就是成问题的，它无意间提出了伪造、伪币甚至是伪神的问题。若神对亚伯拉罕装糊涂，若夏洛克或安东尼奥所听见的召唤本身就是伪造的赝品，又该怎么办呢？

（张晓梅 译）

作者伊姆·麦卡万，澳大利亚默多克大学助理研究员；译者张晓梅，中国社会科学院世界宗教研究室副研究员。

© 1994-2012 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.