

Globethics Repository

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

德里達有（甚麼）（神學思考）的意義？

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	Tang, Andres S.
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-15 20:26:30
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166986

德里達有(甚麼)(神學思考)的意義？¹

鄧紹光（香港浸信會神學院基督教思想副教授）

一

當代漢語學界對當代法國哲學家德里達（J. Derrida，1930-，一譯德希達）的吸收和消化，相對於其師輩德國哲學家海德格（M. Heidegger，1889-1976，一譯海德格爾）來說，顯然是緩慢而未能掀起熱潮。在翻譯上九十年代以來的有《聲音與現象》²、《一種瘋狂守顧着思想——德里達訪談錄》³、《立場》⁴、《言語與現象》⁵、《馬克思的幽靈——債務國家、哀悼活動和新國際》⁶、《多義的記憶——爲保羅·德曼而作》⁷、《論文字學》⁸、《他

1 〈德里達有(甚麼)(神學思考)的意義？〉這一題目中置有兩個括號，分別把「甚麼」和「神學思考」懸擱起來。意義是甚麼？對德里達來說，任何在語言文字中的講論都不可能以「甚麼」來總括起來；意義不可能被囚於「甚麼」之內。「甚麼」表現的是客體化、本質化的真理觀，而這正是德里達致力要解構的思想。「神學思考」之所以要被懸擱起來，乃在於它同時也是可以被解構的，一旦當它落入傳統形而上學的窠臼之中。懸擱有終止之意味，但這終止只能以解構的方式來實踐。透過這樣的舉動，德里達對「神學思考」的意義就透顯出來了。然而，這也不是一成永成的。故此，解構以及當中的懸擱與終止，只會是持續不斷，而不可能完全成就。

2 杜小真譯（香港：社會理論出版社，1994＝北京：商務印書館，1999）。

3 Geoffrey Bennington 編，何佩群譯（上海：上海人民出版社，1997）。

4 楊恆達、劉北成譯（台北：桂冠圖書，1998）。

5 劉北成、陳銀科、方海波譯（台北：桂冠圖書，1998）。本文集多收錄了〈形式與意指〉和〈延異〉兩文。

6 何一譯（北京：中國人民大學出版社，1999）。

7 蔣梓驊譯（北京：中央編譯出版社，1999）。

8 汪家堂譯（上海：上海譯文出版社，1999）。

者的單語主義》⁹、《書寫與差異》¹⁰，數量上亦不算為小。可是，另一方面，雖然「解構」一詞極為流行，但研究方面卻甚為不足。單篇論文固然有一些，大都是介紹性的，能夠深入掌握的並不多見，葉秀山的〈意義世界的埋葬——評隱晦哲學家德里達〉¹¹、孫周興的〈德里達的解構論與西方本體論危機〉¹²、張志揚的〈存在之辨〉¹³、陳榮灼的〈狄里達的跡冥論〉¹⁴均是難得之作。台灣的《當代》雜誌於一九八六年八月號出版「解構當代：德希達專輯」，開風氣之先，但大陸方面卻有後來居上的勁度，有比較引人注意的深度研究，如陸揚的《德里達·解構之維》¹⁵、《後現代性的文本闡釋：福柯與德里達》¹⁶、尚杰的《德里達》¹⁷，以及《解構的文本——讀書札記》¹⁸與《歸隱之路——20世紀法國哲學的蹤跡》¹⁹中相關的篇章。即或如此，漢語學界對德里達的研究，無論在質和量方面，仍然有待開展。特別當年（2001年）德里達中國之行並未引起廣泛的關注²⁰，這就很明顯有把「解構」當成潮流的傾向，隨風而去，還沒有真正正視德里達所提出

9 張正平譯（台北：桂冠圖書，2000）。

10 張寧譯（北京：三聯書店，2001）。

11 戴氏著，《當代學者自選文庫：葉秀山卷》（合肥：安徽教育出版社，1999），頁262-86。

12 戴戴文麟主編，《現代西方本體論哲學研究》（杭州：浙江人民出版社，1993），頁469-89。

13 戴張志揚、陳家琪，《形而上學的巴比倫塔》（武昌：華中理工大學出版社，1994），頁214-74。

14 《鵝湖學誌》，第一期（1988），頁121-37。

15 武昌：華中師範大學出版社，1996。

16 上海：上海三聯書店，2000。

17 長沙：湖南教育出版社，1999。

18 北京：中國社會科學院出版社，1999。

19 南京：江蘇人民出版社，2002。

20 有關情況可到人民網人民書城查閱：<http://www.booker.com.cn/big5/paper196/1/index.htm>（2003年8月6日上網）。有關座談及演講收錄於杜小真、張寧主編，《德里達中國講演錄》（北京：中央編譯出版社，2003）。

的問題，「因德里達所提問題並非憑空捏造，它們不僅在西方，而且在中國都成爲一種社會文化現象，並有蔓延之勢。」²¹至於對德里達的瞭解，恐怕更有待努力，正如尚杰所言：「我們的心理準備不足，尚未搞清來龍去脈，缺乏對其學理意蘊的理解。」²²這種情況，在漢語神學界尤其如此。

二

德里達的哲學思想其意涵當不止於人文意義上的，對宗教²³特別是基督教神學尤有重要性。英語的學術界在八十年代已有赫特（K. Hart）的《對符號的侵犯：解構、神學與哲學》（*The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy*）²⁴討論德里達對基督信仰特別是言說上帝、閱讀宗教文本之意義，九十年代有盧韋（W. Lowe）的《神學與差異：理性的創傷》（*Theology and Difference: The Wound of Reason*）²⁵、華德（G. Ward）的《巴特、德里達與神學的語言》（*Barth, Derrida and the Language of Theology*）²⁶及安德魯絲（I. Andrews）的《解構巴特：對巴特及德里達的增補方法的研究》（*Deconstructing Barth: A Study of the Complementary Methods in Karl Barth and Jacques Derrida*）²⁷，都着力於表明德里達的哲學與巴

21 尚杰，《德里達》，同前，頁 342。

22 尚杰，《德里達》，同前，頁 342。

23 對德里達及其他宗教——特別是佛教——比較性研究，可參 H. Coward, *Derrida and Indian Philosophy*; (New York: SUNY, 1990); R. Magliola, *Derrida on the Mend* (West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1984); R. Magliola, *On Deconstructing Life-Worlds: Buddhism, Christianity, Culture* (Atlanta, Georgia: Scholars, 1997).

24 Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

25 Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1993.

26 Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

27 Frankfurt am Main: Peter Lang, 1996.

特的神學在某些根本之處是互通聲氣的。²⁸著名的海德格專家及德里達專家卡普托（J.D. Caputo）更於一九九七年出版《德里達的祈禱與眼淚：沒有宗教的宗教》（*The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion Without Religion*）²⁹，可說是英語世界第一本全面深入探索德里達寫作中涵蘊的宗教意含；西方學界對德里達的研究亦已轉向宗教的向度，先後於一九九七年及一九九九年舉行學術研討會，其後更出版論文集；³⁰若配合奧夫域特（G. Ofrat）於一九九八年寫成並於二〇〇一年翻為英文的《猶太人的德里達》（*The Jewish Derrida*）³¹，以及於二〇〇二年出版的德里達宗教文集：《宗教的諸行動》（*Acts of Religion*）³²，漢語神學界當無藉口缺乏資源瞭解和研究德里達的宗教思想。

可是，過去漢語神學界不單未能洞悉德里達哲學思想中的宗教義蘊，更在許多基本的理解方面出現偏差，缺乏恰當的掌握，重複着西方學界的錯謬，以致一再延遲正面開發德里達思想中的宗教資源。在缺乏全面而深入的閱讀和理解底下，一切的批判都只會來得輕率、流於片面。尤其是強調理解是可能的漢語神學工作者，應當持守德國解釋學哲學家高達美（H.-G. Gadamer, 1900-2002，或譯伽達默爾、高達瑪）在與德里達對談之時所提出的態度：要

28 當然也有人反對巴特與德里達有任何相干，特別在對語言的看法一事上，如 B.L. McCormack, "Graham Ward's Barth, Derrida and the Language of Theology", *Scottish Journal of Theology* 49/1 (1996), pp. 97-109；亦參 G. Green, "The Hermeneutics of Difference: Barth and Derrida on Words and the Word", *Postmodern Philosophy and Christian Thought*, ed. M. Westphal (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1999), pp. 91-108。

29 Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1997.

30 J.D. Caputo & M.J. Scanlon (ed.), *God, the Gift and Postmodernism* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1999); J.D. Caputo, M. Dooley & M.J. Scanlon (ed.), *Questioning God* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2001).

31 G. Ofrat, *The Jewish Derrida*, trans. P. Kidron (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2001).

32 G. Anidjar (ed.): *Acts of Religion* (New York and London: Routledge, 2002).

從「善良的理解意願」出發去理解德里達。³³除了在求解時要有善良的意願之外，³⁴同時也需要細緻的疏解文本，³⁵以及創造性地使用和發展。³⁶一般來說，漢語神學界對德里達的批判，都離不開王治河所提出的三個質疑，茲引述如下：

其一，在真理問題上，由於為了徹底與形而上學告別，德里達在否定形而上學的「絕對真理」概念的同時，連同真理本身一同否定了。〔……〕其結果勢必導向相對主義和虛無主義。

其二，在語言問題上，德里達斬斷了，或者確切地說，懸置了語言與現實的聯繫，將語言看作一個獨立自主的、自我參照的系統，將世間的一切都本文化了，在本體論上有滑向唯心主義的危險。

其三，是許多學者提到的解構主義的「自我參照性的悖論」或它的操作矛盾。〔……〕我認為，在德里達的解構哲學中，〔……〕更為深刻的是這樣一個矛盾，即一方面毫不留情地對形而上學的邏各斯中心主義傳統中的「在場」之物大加砍伐，〔……〕另一方面則又重新確立「在場」之物，〔……〕又將書寫、分延、增補、痕跡等作為基礎從而運了進來。³⁷

33 高達瑪與德里達這場對話，以及相關的評論文章，載 D.P. Michelfelder & R.E. Palmer (ed.), *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter* (New York: SUNY, 1989).

34 如余達心，〈空的覺悟與「無心」之學——解構對神學的啟迪〉，載氏編，〈生命的學問〉（香港：中國神學研究院，2001），頁 15-36。余文頗能掌握德里達哲學的「破」的性格，惟對其「跡冥論」（Grammatology）卻缺乏相應的解悟。另參其〈閱讀、詮釋的道德責任〉，載《中國神學研究院期刊》27（1999），頁 53。

35 如鄧元尉，〈他者的佳音：德希達的他者思想與基督教神學〉，《道風：基督教文化評論》18（2003），頁 147-78。

36 如曾慶豹，〈上帝、關係與言說——邁向後自由的批判神學〉（台北：五南圖書，1999）。

37 王治河，〈撲朔迷離的遊戲：後現代哲學思潮研究〉（北京：社會科學文獻出版社，1993），頁 174-76。

面對以上的批評，筆者擬引介卡普托的論文〈他異性的好消息：德里達與神學〉（The Good News about Alterity: Derrida and Theology）³⁸來作出澄清。卡普托這篇文章以「誤解德里達」開始，表示流行的看法乃視解構為陷阱，要把我們囚禁在「能指的鎖鏈」（chain of signifiers）之中，一種語言—主體唯心主義之中。³⁹卡普托卻強調德里達所關心的卻剛剛相反，乃是語言〔以外〕的他者。在第二節「語言的他者」（The Other of Language）卡普托直接指出德里達常被人誤解的名句：「文本以外無一物。」此句法文為“il n’y a pas de hors-texte”，英譯通常為“*There is nothing outside of the text*”。⁴⁰然而，德里達真的說文本以外「無一物」？許多人不知就裏據此就斷定德里達主張「主體懷疑主義」（subjectivistic scepticism），能指只引領我們指向另一些能指，而非真正的他者。⁴¹結果，僅剩的只是文本，⁴²從而導至相對主義和虛無主義。⁴³然而，即使

38 *Faith and Philosophy* 10/4 (1993), pp. 453-70.

39 Caputo, 〈他異性的好消息〉，同前，頁 453。

40 J. Derrida, 《論文字學》（*Of Grammatology*; trans. C.C. Spivak; Baltimore, Maryland: The John Hopkins University Press, 1976），頁 158。

41 Caputo, 〈他異性的好消息〉，同前，頁 454。如江不盛：「所謂的文本意義也只是語法遊戲規則所容許及賦予的次序。正如在辭典內尋求對某辭彙的解釋只能引用到同一辭典內的其他辭彙，文本與實在的分界線是隨意的。這樣看來，『文本之外無一物』（*There is nothing outside of the text*）。」參氏著，〈文本與意義——後現代文化中的神學詮釋學〉，載《中國神學研究院期刊》27（1999），頁 15-16。關啓文亦有同樣的看法，參氏著，《我信故我思——真理路上的摯誠探索》（香港：學生福音團契出版社，1998），頁 264：「〔……〕一個符號的『意義』往往只能用其他符號去解釋。而那些符號又用另一些去解釋，很多時最後只是一堆循環解釋的符號〔……〕，如何能直指本體呢？德里達（Derrida）的解構主義（Deconstructionism）就有類似主張。」鄭順佳也不例外，參《巴特「上帝的道」與後現代主義初探》，載鄧紹光、賴品超編，《巴特與漢語神學》（香港：漢語基督教文化研究所，2000），頁 272。

42 如吳慧儀：「〔……〕德里達卻認為意思是虛幻的，僅存的只有文本——無從詮釋也是詮釋不盡的文本。」參氏著：〈後現代思潮衝擊下的「文本與詮釋」〉，載《中國神學研究院期刊》第 22 期（1997），頁 107。

43 如周功和在討論德里達的思想時就置之於「虛無主義」一節底下，並說：「懷疑派後現代主義，其實是一種沒有形狀、沒有意義、恐怖的虛無主義。」參氏著：〈詮釋的族群化：釋經經典的轉移〉，《校園》45/3（2003），頁 35。

是英譯本，譯者也同時提供了原文和另一個譯法：“there is no outside-text”，⁴⁴文本之外不是文本，中文的翻譯就顯明了這個意思：「不存在外在的文本。」⁴⁵卡普托指出錯誤的瞭解在於把 *hors-texte* 的 *hors* 視為「語言的他者」、「所指」（referent, *ens significatum*），⁴⁶結果以為德里達否定文本以外的他者，但德里達真正要批判的是，在文本以外並非文本，也就是，正正是反對把一切文本化、語言化，否則即把相異性（alterity）同化於語言文本之中。關於這一點，德里達說得分明：

對我和其他解構主義者嘗試努力的，有幾個誤解。以為解構是對指涉作用的懸擱（suspension of reference），完全是錯誤的。解構總是深切關注語言的「他者」。批評者視我的著作為宣佈語言之外無一物、我們被囚禁在語言之中，這經常讓我驚訝。事實上，我要說的剛剛相反。對邏各斯中心主義（logo-centrism）的批判，最為重要的乃是尋找「他者」，以及「語言〔以外〕的他者」。每星期我都接到對解構的批判性的註釋和研究，它們以下面的假設來進行註釋和研究：他們所謂的「後結構主義」就是語言之外一無所有，我們在詞語——或其他類似的愚昧——中淹沒。誠然，解構嘗試指出指涉的問題遠較傳統理論所想的複雜、棘手得多。它甚至提問「指涉」是否能夠完全適用於標示「他者」。他者在語言之外並召喚語言，或許不是語言學所講的一般意義的「指涉者」（referent），而是讓

44 Derrida, 《論文字學》（*Of Grammatology*），同前，頁 158。R. Gasché 譯為“*There is no extra-text.*”（見氏著：《The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection》（Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986），p. 281）Gasché 此書是瞭解德里達的必讀之作。

45 Derrida, 《論文字學》，同前，（中譯本）頁 230。

46 Caputo, 〈他異性的好消息〉，同前，頁 454。

其自身跟習慣的〔指涉〕結構保持距離，並挑戰或複雜化我們對其習慣的假設，這就使得我們不可能認為，語言之外一無所有（nothing）。⁴⁷

我從未說過一切都是語言的，我們都封閉在語言裏。事實上，我說的正好相反，對理性中心論〔引按，即邏各斯中心主義〕的解構，恰恰是要拆除這種認為一切都是語言的哲學。⁴⁸

卡普托竭力指出德里達以至一眾後現代哲學家均以恢復他者的地位為職志，⁴⁹於德里達的情況自然強調語言並非實在本身（reality as such），其念茲在茲的倒是語言的他者、相異性。⁵⁰因此，他強調反對把「虛無主義」的標籤加諸於解構身上：「那些想逃避問題和討論的人，把解構當作一種無聊的符號組合遊戲、一種關閉在語言洞穴裏的遊戲。這種誤解不僅是簡化，也表徵某些政治與建制上的趣向（interest）——這些趣向也應該被解構。我完全反對加給我和我的美國同事『虛無主義』的標籤。解構不是被封閉在虛無（nothingness）之中，而是向他者的開

47 R. Kearney, 《當代歐陸思想家訪談錄》（*Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*; Manchester: Manchester University Press, 1984），頁 123-24。此訪問有中譯本，參奚密譯，〈德里達論解構〉，載《當代》4（1986.8），頁 21-28。

48 轉引自黃燦然，〈德里達訪談〉，載《明報》（2003年1月14日），頁 D4。因此，像吳慧儀的批評是不能成立的：「所謂解構，就是把表意當作假象來拆毀，說實存的表意（the transcendental signified）是不存在的。」（載氏著：〈後現代思潮衝擊下的「文本與詮釋」〉，頁 107）吳慧儀這一論調是輾轉透過西賽頓（A.C. Thiselton，氏著 *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading* [Grand Rapids, MI: Zondervan, 1992], p. 105）引述德里達對皮爾士（C. Peirce）的論述而來的。原文出自 Derrida, *Of Grammatology*, pp. 48-49。固然德里達稱皮爾士的符號學乃超越（或譯超驗）所指的解構（the deconstruction of the transcendental signified）（*Of Grammatology*, p. 49）。可是這超越的所指並非域外的他者，而當係超越意識內的純粹對象。德里達努力要打破的正是這一種內化域外他者於超越意識的哲學立場。

49 Caputo, 〈他異性的好消息〉，同前，頁 453。

50 同上，頁 455。

放。」⁵¹

由此而言，對異己的他者的認識，即真理，就不是沒有指涉的，意識域外的他者，就是認識的對象。在上述的批評當中，「文本以外無一物」跟「虛無主義」是一體兩面的。但德里達從來沒有倡議過「文本以外無一物」、「實在本身不過是語言文本」，因此也就沒有可能落入語言的主觀主義當中，完全取消語言之外的指涉對象，變成所謂的「虛無主義」。反之，德里達不單認為解構是向他者的開放，並且是出於他者的呼召：「解構本身是對相異性那必然呼召、召喚或激發回應的積極回應。因此，解構是天職——對呼召的回應。」⁵²沒有他者，就沒有解構；解構這一動作預設了他者。

解構讓我們明白他者並不是可以藉着主體意識而可以全然再現的。他者作為指涉的對象，所指的是遠比我們想像中深奧的，而指涉的動作亦不是那麼簡單。語言仍然有所指。卡普托說得好：「〔解構〕堅特沒有差異就沒有指涉作用，離開文本鎖鏈就沒有指涉動作。」⁵³意思是指涉作用之所以可能是在於差異，且是一連串無窮盡的差異；解構就是揭示語言的延異（*différance*）、痕跡（*trace*）。語言的延異乃是痕跡的表現，每一字詞在指向另一字詞的過程中均不斷自行隱退，為的是要指向語言域外的他者。痕跡的語言只能指向而非呈現或再現相異的他者，他者的「在場，因而並非尋常所想的，是記號之所指、痕跡的指向對象；在場，因而乃是痕跡的痕跡，冥化了的痕跡之後的痕跡，對我們來說，這就是形而上學的文本，我們所說的語言。只有這樣，形而上學和我們的語言符號才能指向

51 Kearney, 《與當代歐陸思想家對話》，同前，頁 124。

52 同上，頁 118。

53 Caputo, 〈他異性的好消息〉，同前，頁 455。

它們自身以外的。」⁵⁴

在這樣的一種理解底下，我們是否可以說德里達的解構會陷入「自我參照性的悖論」或它的操作矛盾？⁵⁵如果語言文字不過是痕跡，必須且必然冥化，那麼，德里達所寫的一切，包括其不斷創造的新生詞語：「延異」、「增補」、「痕跡」、「撒種」等，都並非不朽的實體，自然不會出現既否定邏各斯中心主義傳統中的在場又重新確立「在場」之物，否則我們就是沒有好好解悟德里達而把其文字僵化而成在場之物。當然，有批評者謂解構者最終必然不得不解構其自身，那麼其立論又如何可以成立，此即自我參照性的悖論。這正好是德里達的願望所在，若「解構」成了「解構主義」，那它就是回歸形而上學的邏各斯中心主義，因此必須施以解構，以履行、實踐解構的精神。換句話說，解構思想正正在解構其自身之時得以證成。意在言外，故得意而可忘言，已經毋須理會語言自身之矛盾與否。⁵⁶

三

德里達的思想對基督教神學有甚麼重要性呢？華德於一九九二年即撰有〈為何德里達對神學那麼重要？〉（Why is Derrida Important for Theology?）⁵⁷，分別從消極及積極兩方面來嘗試表明德里達對語言的看法所具有的神學價值，兩方面又各分為兩點，合共四點，今以其為藍本而論

54 J. Derrida, 《哲學的邊緣》（*Margins of Philosophy*; trans. A. Bass; Brighton: Harvester, 1982），頁 66。

55 如「懷疑派後現代主義含有嚴重的自我矛盾：若一切理論都要解構，為甚麼不解構自己的理論？」（周功和：〈詮釋的族群化〉，同前，頁 34）

56 有關德里達的真理觀，可參 B. Allen, *Truth in Philosophy* (Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1993), Chapter 6 "Derrida, or Difference Unlimited".

57 G. Ward, 〈為何德里達對神學那麼重要？〉（Why is Derrida Important for Theology?），載《神學》（*Theology*; vol.95 no.766 [July/August 1992]），頁 263-69。

述如下。

就消極方面而言，這是一種對神學語言之限制或劃界。首先，語言的本性乃是延異，神學的講論、論述也無可避免，因此，「延異使我們注意到如下的事實：神學不能對上帝有任何獨斷的宣稱。」⁵⁸這樣的說法沒有要否定神學述句的意義，而是要我們認識這些述句並非，也從來不是毫不含混的真理述句。⁵⁹神學的述句不能反映上帝本身，其含混乃出於語言的延異本性，語言自身的這種特性限制了其自己，不致僭越自身的位分闖入異域而同化了所指向的他者。因此，神學述句的意義是指向性的，要求的是對所指向的對象有所信靠，「賦予神學述句以真的價值乃是一種信仰的委身」。⁶⁰華德引述赫特：「這並不表示解構是否定神學（negative theology）的一種模態〔這是德里達反復否定的〕，但解構卻為我們提供了相當穩妥的位置為出發點，去提問查考否定神學跟語言的關係。」⁶¹事實上，不論在現在或將來，延異都使神學工作無法從事。⁶²否定神學也不例外。這種不可能指的是神學論述當下呈現上帝本身的可能性。

這樣的觀點引發出啓示與終末論（eschatology）是否可能的疑問。德里達一直解構傳統形而上學賦予在場、呈現（presence）有優先特權的舉動；這種看法視直接溝通

58 Ward, 〈為何德里達對神學那麼重要？〉，同前，頁 265。

59 同上。

60 同上。

61 同上。華德所引赫特的文字出自 Hart, 〈對符號的侵犯：解構、神學與哲學〉（*The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy*; Fordham University Press, 2000），頁 96。

62 同上。德里達對否定神學的討論，見氏著，〈如何避免言說：否定〉（*How to Avoid Speaking: Denials*; trans. J. Leavey），載 H. Coward & T. Foshay 編，〈德里達與否定神學〉（*Derrida and Negative Theology*; Albany: State University of New York Press, 1992），頁 61-67；亦參 Caputo 〈他異性的好消息〉第三節“*The Otherness of God*”的疏解。

與直接性具有透明性，從而貶低間接性和將來性。然而，延異卻表明一方面語言文字等論述本身不過是痕跡，恆常在一顯現－隱蔽的運動中，因而不具有當下呈現的作用，它總是以冥化的方式回顧、再收集過去並向將來敞開。由此延異另一方面表明真理的臨到並非一次過的，沒有一成永成的展現，真理並非當下呈現的永恆；反之，它恆常隱蔽其自身，透過語言文字的延異、跡冥結構而來回於顯現與隱蔽之間。按照這樣的思想，啓示和終末論都不可能意指啓示的臨到或被啓示的那一位的臨到，乃當下直接的呈現。⁶³啓示的臨到或被啓示的那一位的臨到只會是不斷地在語言文字之中隱蔽其自己，使得語言文字不得不持續地進行解釋和再解釋啓示的臨到或被啓示的那一位的臨到，而沒有一次過全然可被掌握的可能；因此沒有全備的教義啓示及終末論，反之乃是敞開的，在過去的頒令與將來的臨在之間運動。「我們乃是在被釘十字架與復活之間來做神學的。我們的時間是聖星期六時期、聖星期六之前的時期。」⁶⁴

消極來說，延異劃下了神學中可說的界限，以及定規了做神學的時間和空間的性質。⁶⁵但這兩點卻跟其積極面相對應。首先，德里達所關注的形而上學的界限，同時為神學思考所應當留心的。⁶⁶延異質問形而上學的論述，因為它高抬存有的在場呈現，神學思考要想不變成形而上學，就必須明白到只有透過信仰來閱讀一切的神學語言文字。⁶⁷延異對形而上學的質詢為信仰敞開了空間，但這信

63 關於這一點，筆者撰有〈基督信仰的反／非邏各斯中心主義〉，探討莫特曼神學中這一特性，載《當代》183（2002.11），頁36-45。

64 Ward，〈為何德里達對神學那麼重要？〉，同前，頁266-67。

65 同上，頁267。

66 同上。

67 同上。

仰不是在黑暗中的跳躍，而是對延異質詢所作的回應，事實上，信仰與延異的質詢同謀，要對形而上學作出解構，使得形而上學成為痕跡，在冥化之中指向域外的相異他者。

隨這而來的觀點自然是神學的與無神的語言均在有痕跡冥化的運動中無分彼此，既可以是道的論述亦可以是一套隨意代表對象的符號系統的論述。⁶⁸這樣的意思是，「雖然我們不能談論上帝或對祂有任何知識，但也不能不談論上帝，因為我們總是預設對祂有所認識。德里達寫道：『符號那可認識的面容仍然轉身指向道及上帝的臉容。』並且因為不能否定符號那可認識的面容，則只能對之提出質詢以及延遲其意義之臨到。延異繼續看重道的在場並賦予神學語言不可泯滅的本性一定的重要。」⁶⁹神學論述乃是既不可能但又可能的。不可能就成了無神的語言，這是因為痕跡冥化了，使得「文本之外乃為無」。⁷⁰「無」是歧義的。既是無一物又是上帝隱蔽其自身而為「無」。「無」是無法被言說的。但神學論述又是可能的，這是因為痕跡的出現，上帝在痕跡中現身使得對上帝的言說成為可能，但這可能又是不可能的可能，是以冥化為其先決條件的。因此，一切對上帝的言說都是可有可無的。

總的來說，解構的發現對神學是不可或缺的。華德在〈為何德里達對神學那麼重要？〉一文的總結，亦可引用作為本文初步的結語：

68 同上。

69 同上，頁 267-68。

70 戴維斯（O. Davis）說：「〔……〕因為『所指涉的其自身的同一性不斷地隱蔽其自己，並總是在路途中。』他〔德里達〕因而宣稱著名的語句：『文本之外乃為無。』」參氏著，《悲憫的神學》（*A Theology of Compassion*; London: SCM, 2001），頁 123。戴維斯在該書頁 122-29 亦討論德里達對否定神學的見解。

延異，正如我早前所說，在其運動中打開了問題並保留問題（以及尋問）。問題為形而上學而非神學思考設下界限。神學思考，思想上帝的作為並在上帝的作為中思考，開始於哲學的界限；它始於信仰，而信仰是對問題的醜聞的回應。⁷¹

71 Ward, 〈爲何德里達對神學那麼重要？〉，同前，頁 269。筆者亦曾撰文探討德里達思想在漢語處境中對神學思考的意義，參拙著，〈再思言與道〉，載《中國神學研究院期刊》31（2001），頁 145-61。筆者也借用德里達來對照禪宗與巴特的文字觀，參拙著，〈禪宗與巴特的語言文字觀——取道德里達〉（未刊論文，即將發表）。