

JACQUES DERRIDA

北京大学 宽恕：不可宽恕和不受时效约束

《读书》杂志社座谈记录

中国社会科学院座谈记录

南京大学座谈记录

复旦大学 Profession的未来或无条件大学

王元化谈与德里达的对话 哲学与思想之辨

上海社会科学院座谈记录

香港中文大学 关于死刑

采访录 他人是一个秘密，因为他是别样的

德里达 中国讲演录

杜小真 张 宁/主编



中央编译出版社
CENTRAL COMPILATION & TRANSLATION PRESS

JACQUES DERRIDA

北京大学 宽恕：不可宽恕和不受时效约束

《读书》杂志社座谈记录

中国社会科学院座谈记录

南京大学座谈记录

复旦大学 Profession的未来或无条件大学

王元化谈与德里达的对话 哲学与思想之辨

上海社会科学院座谈记录

香港中文大学 关于死刑

采访录 他人是一个秘密、因为他是别样的

德里达 中国讲演录

杜小真 张 宁/主编



中央编译出版社
CENTRAL COMPILATION & TRANSLATION PRESS

图书在版编目(CIP)数据

德里达中国讲演录/杜小真,张宁编译.

—北京:中央编译出版社,2002

ISBN 7-80109-642-8

I. 德…

II. ①杜…②张…

III. 哲学—演讲—西方国家—现代

IV. B505

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 104693 号

Ouvrage Publié avec le concours

du Ministère français des Affaires

Etrangères.

本书由法国外交部资助出版

德里达中国讲演录

出版发行: 中央编译出版社

地 址: 北京西单西斜街 36 号(100032)

电 话: 66521270 66521152 (编辑部) 66171396 (发行部)

E m a i l: edit@cctpbook.com

网 址: <http://www.cctp.com.cn>

经 销: 全国新华书店

印 刷: 保定市印刷厂

开 本: 880×1230 毫米 1/32

字 数: 185 千字

印 张: 7.625

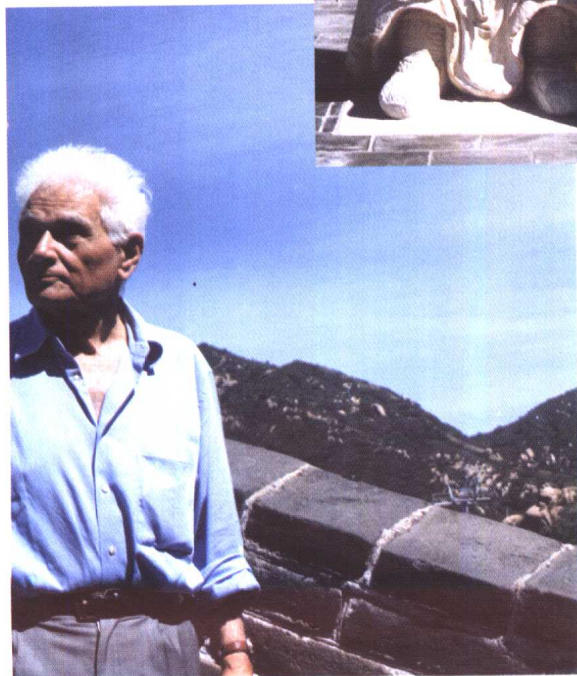
版 次: 2003 年 4 月第 1 版第 1 次印刷

定 价: 15.80 元



德里达 1990年

德里达在北京
十三陵神道。



德里达在八达岭长城。

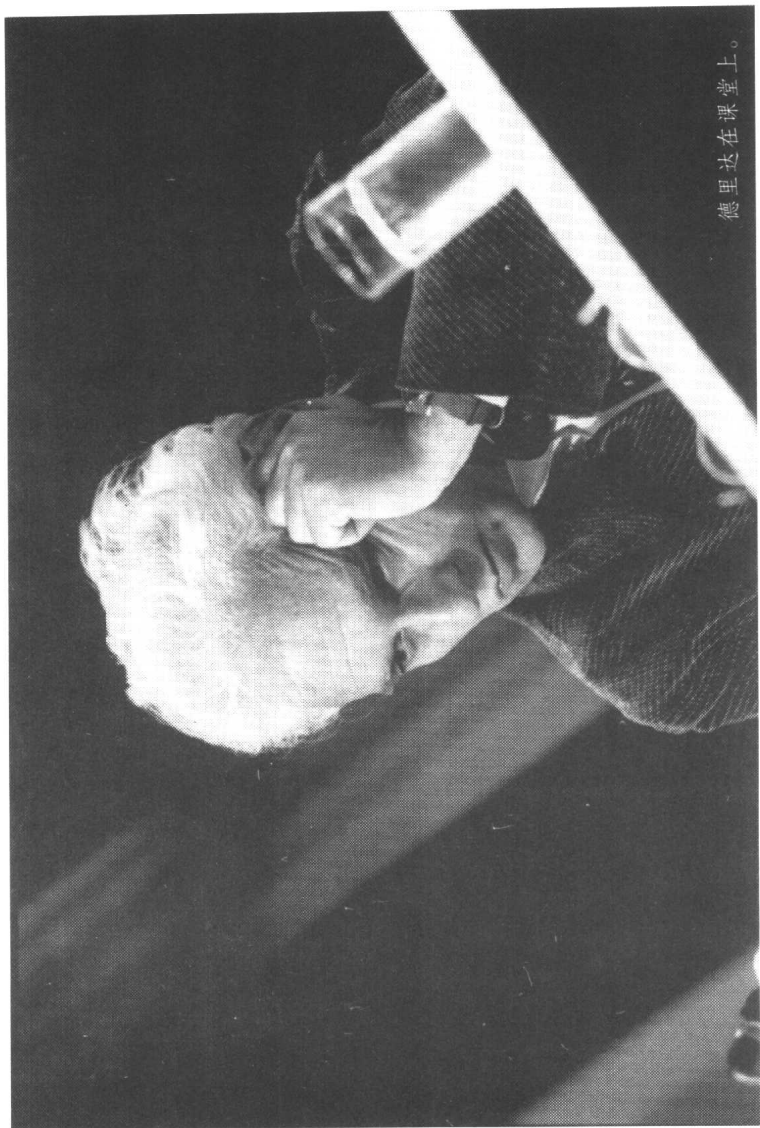


德里达在南京大学演讲。



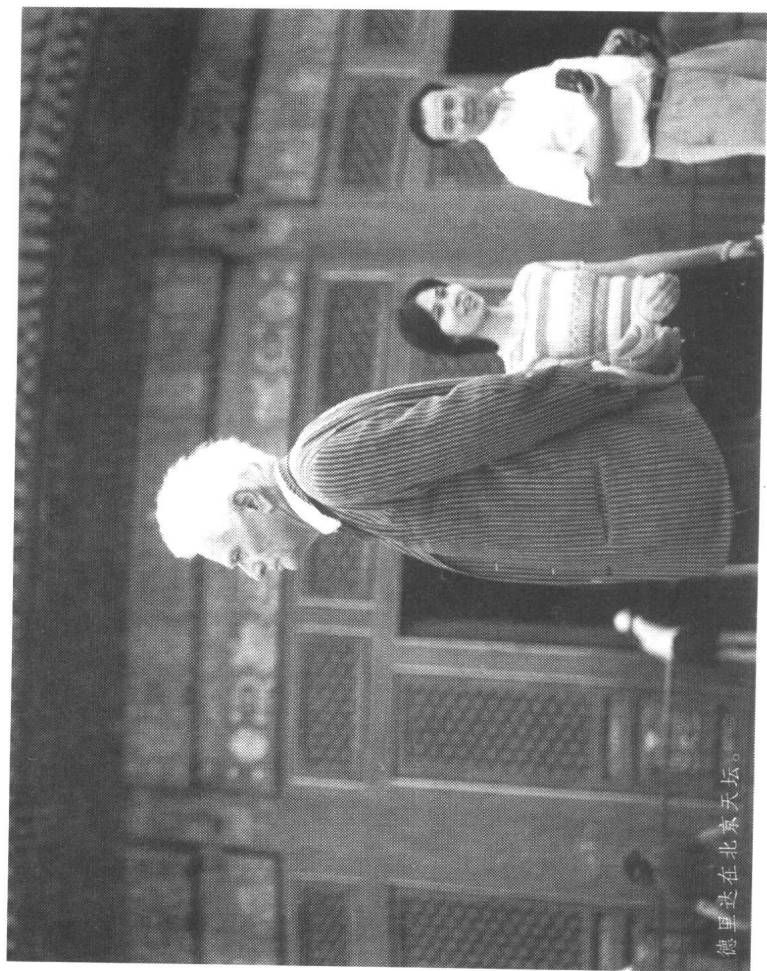
德里达在北京大学临湖轩接受北京大学副校长迟惠生授予的北京大学荣誉教授称号。左一为北大哲学系主任赵敦华，左二为哲学系副主任吴国盛。

德里达在課堂上。





德里达在拉康讨论班上。



德里边在北京天坛。

目 录

前 言	1
北京大学	1
宽恕:不可宽恕和不受时效约束	3
德里达教授在北京大学荣誉教授授予仪式上的致辞	41
北京大学座谈记录	45
《读书》杂志社座谈记录	57
中国社会科学院座谈记录	73
南京大学	87
德里达教授在南京大学名誉教授授予仪式上的致辞	89
南京大学座谈记录	91
复旦大学	105
Profession 的未来或无条件大学	107
哲学与思想之辨——王元化谈与德里达的对话	136
复旦大学座谈记录	145

上海社会科学院座谈记录	153
香港中文大学	161
关于死刑	163
附录 1:	207
他人是一个秘密,因为他是别样的	209
附录 2:	227
致一位日本友人的信	229

北 京 大 学

宽恕：不可宽恕和不受时效约束

德里达教授在北京大学荣誉教授授予仪式上的致辞

北京大学座谈记录



德里达在北京大学讲演。

宽恕：不可宽恕和不受时效约束

2001年9月4日上午北京大学理科117阶梯教室

Pardon oui, pardon.

我刚才用法语说出“Pardon”这个词。

现在你们无疑什么都不明白。

“Pardon”。

“Pardon”是个词，这是一个名词：人们会说“一次宽恕”，“宽恕”。这是一个法语名词。在其他语言，比如在英语中遇到几乎是在同样情况下、具有同样意义和用法、至少是类似的同形对应词（“Pardon”，在必要时我们要说明的某些语境中），尽管这个词，如果不能说是拉丁词，至少也应拉丁文的曲折源变而成（西班牙语：perdon，葡萄牙语：perdao，意大利语：perdono）。从这个词的拉丁语来源来说，它太复杂了，以致我们今天不能正面涉及这个词，我们会找到对于“赠物”、“给予”的参照。我们还将不止一次地重新提到“赠与”的问题和疑难（这是我在《给出时间》一书中，特别是在书的最后一章“原谅和宽恕”中所要梳理和发挥的），并且，如果可以的话，我要把这些问题和疑难转向其他问题，即作为类似疑难又和宽恕紧密相关的那些非问题。但是不应该对“赠与”和“宽恕”之间的这些类似让步，当然，也不应该忽视这些类似的必要性。更应该试着把它们连接起来，试着理解它们，直至它们一下子变得不再合乎情理。在“赠与”和“宽恕”之间，至少存在这样一种相似

性或者联系：除了二者原则上的无规定性之外，这种相似性或联系要求的是：赠与和宽恕，即通过赠与的赠与，二者和时间、时间化的运动之间存在一种基本关系。再者，把宽恕和一个以某种方式不过去的过去联系在一起的东西，使宽恕变成一种不能还原为赠与的经验的经验，即不能还原为人们通常赋予现在、与现时化或现在的在场的赠与的经验。

我刚才说到宽恕或赠与的“经验”。但是，正是由于这些值得重视的难题的原因，在宽恕和赠与可能永远不向人们通常所谓的经验、所谓意识的或存在的呈现原原本本地表现出来的地方，“经验”这个词可能已经显得滥用或唐突。比如，我姑且只谈这个问题，这疑难使我不能足够地给予或足够好客（这与我前几年的讨论课的论题有关），不能足够地向我给出的现在和我提供的好客在场，因此，我认为，甚至肯定，我总应该使自己得到宽恕，为不给予、永远没有足够给予、没有足够奉献和足够好客请求宽恕。人永远是有罪的，所以总是在给予时让别人原谅自己。当人们意识到，如果因不给予、因从来没有足够地给予请求宽恕，那人们可能也会感到有罪，并且因此应该相反，请求对给予的宽恕，对人们给予的东西的宽恕，这种宽恕可能变成一种毒药，一种武器，一种对至高权力、甚至强力或请求得到承认的肯定，那么，难题会变得更加严重。人们总是在给予的同时进行索取，我以前已经详细地分析过这种给予—索取的逻辑。人们应该先验地为给予本身要求宽恕，应该让别人宽恕他的给予，宽恕给予的至高权力或对给予的至高权力的欲望。若把事情推到极致，人们甚至应该请求别人原谅自己的宽恕，这种宽恕本身可能包容一种对于至高权力、甚至控制的模糊不清而又不能约减的肯定。

这些正是我们下面要遇到的陷阱。我们总是对名为“给予”或“宽恕”的东西的无基础的基础——不是作为要避免的事故，而是作为基质本身——保持警惕。因此，不存在没有宽恕的给予，也不

存在没有给予的宽恕,但二者尤其不是同一样东西。给予和宽恕字面上的联系在拉丁语中很明显,而不是在希腊文中。比如,据我所知,(我们应该从古希腊文化的严格意义出发,对宽恕的在场或不在场提出问题,这是一个微妙和重要的问题),给予和宽恕在字面上的关联也在英语、德语中存在:英语:to forgive, forgiveness, asking for forgiveness, 而且,人们还会提出在 to forgive 和反面的 to forget 中的 to give 和 to get(讨论这个特殊的英语词,可能要花费几年的时间),宽恕不是忘记,这是另外一个大问题。在德语中,尽管 Verzeihen 更加常用—— Verzeihung jenen um Verzeihung bitten:向某人请求宽恕,这是黑格尔在《精神现象学》中用的词(我们下面还要谈到),尽管人们经常使用 Entschuldigung 这个词,更多地是在原谅的意义上,而 entschuldbar 这个词则是在可宽恕—可原谅的模糊意义上使用的,从字面上讲是免罪,减轻、免除欠下的债务。然而,在德语中还有一个词,一个词家族保留了给予和宽恕的这种关联。Vergeben 是说“宽恕”,ich bitte um Vergebung 则是说“我请求宽恕”,但它通常用于庄严的甚至用于精神的或宗教的处境,不像 Verzeihen 或 Entschuldigen 那么经常使用。这种“Pardon”各种用法之间的关联,即一方面所谓通常和日常的、轻微的用法——当我出电梯要走到某人前面说“对不起”时——和另一方面,严重、反思、紧张的法,这种在异常不同的各种处境中使用的所有类型,这种联系是我们讨论的问题之一,这个问题是“宽恕”概念的语义学问题,同时也是语言活动或先一超语言行为的实践问题。Vergebung 毋宁说更经常地拥有这种经常性和这种或然性,这是一种实践的问题,恰恰是语境和社会活动的实践问题,更加有预见地说,就是免除原罪的宗教意义——这里指圣经—古兰经上的意义。再者,使用这个词家族(Vergeben, Vergebung, Vergabe),同时是灵活的也是反常的:Vergeben 的意思是错误,是给予的腐败,sich etwas vergeben:同谋,而 Ver-

gabe, 是拍卖, 是判给……

“Pardon”: “Pardon”, 这是一个词。有时人们能够在它前面放上一个定冠词或不定冠词“le pardon”, “un pardon”, 并且在一个仅仅描述事物状态的句子中把它当作为主语: 宽恕是这个, 是那个, 宽恕是被一个人或一个机构请求的, 宽恕被接受或被拒绝等等……主教团、警察局、医生要求的宽恕, 大学或梵蒂冈还没有请求的宽恕等等。这, 这是作为对仅描述事物状态的或理论性类型的参照的名词。我们可以用一个讨论会来讨论宽恕的问题, 这就是归根结底我们打算要做的事情(在这个范围内, 宽恕变成了一个要在认知领域内讨论的主题和理论问题的名词), 除非讨论者们在从理论上分析宽恕的过程中要求或同意宽恕。当我说“宽恕”而开始这个讨论时, 你们不知道, 你们还不知道我要做什么, 还不知道我是否要求宽恕, 我是把宽恕这个名词提出来概括为讨论的题目, 而不是使用它。因为, 在单独的“宽恕”这个词中, 不管有没有感叹, 尽管没有任何限制, 倘若语境并不这样要求的话, 人们都能从中听到了一个不言明的句子, 一个行为句: Pardon! 我请求你宽恕, 我求您宽恕我, 我求你宽恕我, 宽恕我, 我求您, 宽恕我, 我求你。

我已经指出, 我刚刚连带地、以括弧内的离题话为开始已经指明“你”和“您”之间的区分, 为的是确定或告之一个将成为悬而未决的问题, 而由于这个问题, 一切无疑也会是悬而未决的。如果, “您”不是一个出于尊敬或有距离而称的“您”, 就像勒维纳斯所说的优先于布伯的“你”的“您”, 布伯的“你”意味着太多的接近和熟悉, 甚至融合, 有取消他人无限超越的危险, 如果因此, “我请求你们的宽恕”, “请你们宽恕我”中的“你们”是一个集体的和复数的“你们”, 那问题就变成为集体“宽恕”的问题——宽恕, 或者包括一个主体、他者、公民、个体的群体, 或者已经包括——这就还要更加复杂, 而且是宽恕核心中的复杂——恳求或时刻的多样性, 恳求或瞬间的多样性, 在“我”的内部的“我”的多样性。是谁宽恕或是谁

向谁、在什么时刻请求宽恕？是谁有宽恕的权利或权力，“谁向谁？”这里的“谁”意味着什么？这将几乎永远是问题的最后、并且最经常地从定义上讲是不可解决的问题的最后形式。因为，不管这个问题多么可怕，它也许不是最后的问题。我们将再次关注一个事先的、先于这个最终问题的问题：“谁？”或“什么”？人们宽恕某人犯下的错误，比如背信弃义（但是，我下面将要指出，犯下的错误、侵犯、过失、作恶总是以某种方式成为一种背信弃义）。无论是宽恕某人或对某人宽恕某种事情，这某人以某种方式永远不会完全地与过去错误的时刻、甚至也不完全与普遍的去过去相混淆：这“谁”或“什么”的问题以多种形式将不断回来纠缠、困扰宽恕的语言，而又不仅仅增多疑难问题：而且最终强迫我们怀疑或悬搁“谁”和“什么”之间的对立意义，这有些像宽恕的经验（被要求、被希望、同意或不同意的宽恕），就可能像一种被拥有、可拥有的“宽恕”的真正经验的不可能性对于这种“谁”和“什么”之间的对立，意味着它的“缺失”，它的“缺失”因此就是它的历史，它的过去的历史性。

但是，在“请你宽恕我”中的“宽恕”和“请您宽恕我”或“请您宽恕我们”或“请你宽恕我们”中的“宽恕”之间（这是四种根本不同的可能性，四种单数和复数之间的宽恕的情况，通过“谁”和“什么”之间的各种替换而倍增，于是有了许多种类），这个可怕的问题的最普遍的形式，今天这个问题最容易认同的形式——我们将从这里开始——那就是复数的特殊性的问题：人们是否可以，是否有权利，是否适于向不止一个人、一个团体、一个集体或共同体请求宽恕的那个宽恕的意义？是否可能向不是单独他者的他者，为一个单独的错误或罪恶请求或同意一种“宽恕”？这正是我们不能摆脱的最初的疑难问题之一。

从某种意义上讲，宽恕似乎只能“单独”，“面对面”、也可以说只有在犯下不可补救或不可逆转的罪恶的人和受到这罪行伤害的男人或女人之间，才能够被要求或者被允许，后者是惟一能够听到

宽恕请求、或同意或拒绝这种请求的人。在宽恕的舞台上,这种两个人之间的孤独似乎剥夺了在一个团体、教会、机构、集体的名义下所有集体向一个无名的,有时是死亡的受害者整体或向他们的代表后人或幸存者要求的宽恕的意义或本真性。同样,宽恕的这种几乎是秘密的个别的孤独把宽恕变成一种与法律、与处罚或罪行、与公众机构,与司法量刑的统治等等不相干的经验。正如扬凯列维奇在《宽恕》一书中提到的:“宽恕罪恶是对刑法逻辑的挑战”(165页)。在宽恕超越了刑法逻辑的地方,宽恕就与全部司法空间互不相干,也和1946年,在战后的法国出现的反人类罪概念——这个关于不受时效约束的反人类罪的法律——的司法空间互不相干。不受时效约束不是不可宽恕的,而且我在此很快、过快地指出一个我们将(可能)不断要回到的批评和争论的观点。因为,今天在法国已经有越来越多公开悔罪的事件(法国教会,警察机构,医生组织——还没有梵蒂冈,也没有大学,尽管在有些相关领域有一些最高记录)。在这些悔罪声明之前,其他国家也以很快的节奏和不同的形式出现过类似的举动。日本首相或捷克的哈维尔向某些过去的受害者表示道歉;波兰和德国主教在奥斯维辛解放50周年纪念日举行反思;南非的调解努力等等。所有这些公开声明最经常的是要求宽恕的,是在政治历史中非常新鲜的表示(国家的或非国家的)。它们在历史—司法的背景下出现,这个背景导致机构、记载,导致纽伦堡司法概念、这个在1945年尚不为人知的“反人类罪”概念的创立。尽管如此,在所有这些话语和对这些话语的解释中被提出的宽恕的概念——或不可宽恕的概念,对这同时调节受时效约束或不受时效约束的罪恶的司法或刑法的维度仍然是异质的。除非,宽恕和不可宽恕的非司法维度,在它要悬搁和中断法律的习惯秩序的地方,被记载在法律本身之中并记载下它的中断。这是我们面临的困难之一。

《宽恕》之后出版的名为《不受时效约束》的扬凯列维奇的小书

书前的题铭为诗人艾吕雅的诗句，这些诗句具有荒谬的意义，而且在善意挑错的我的眼中，是把拯救（不过是大地上的拯救）和宽恕对立起来。艾吕雅说：

只要人们能够宽恕刽子手们
那世界上就不会有拯救

因为，人们几乎总是、而且并非意外地（下面我们还要谈到）把赎罪、拯救、救赎和调解与宽恕联系起来，那这个说法至少具有与普通意义决裂的功绩，同样也是“宽恕”的最伟大的宗教和精神传统的功绩，比如犹太或基督传统，它们从来没有通过招供、悔恨或悔罪，牺牲和赎罪，使宽恕摆脱调解的前景、救赎和拯救的希望。在《不受时效约束》一书中，从《宽恕吗？》这篇1971年写的“告读者”开始，扬凯列维奇没有使用这些术语，而自己投身到一种悔罪之中，因为他承认这篇文字似乎与他四年前在《宽恕》（1967）一书中所说的相矛盾。这也是因为那篇短文《宽恕吗？》是在法国1964年关于希特勒罪行和反人类罪行的非时效性的争论背景下写成的。扬凯列维奇说：“在我别处纯粹从哲学观点讨论宽恕的研究中，对‘应该宽恕吗？’这个问题的答案似乎与我在这里提出的相矛盾。在爱的法则的绝对和坏的自由的绝对之间存在一种没有完全脱线的裂缝（或被重新缝合？除非知道缝合一个裂缝已经是把裂缝构想成缝制的一个事故，这种缝制是事先的，因此可能是某种再缝的再缝，再把握，这是扬凯列维奇在此反对的）。我们并没有企图把罪恶的非理性和爱的无比强大调和起来。宽恕和罪恶一样强大，而罪恶和宽恕一样强大”。

自然，这些都是我们刚刚开始要讨论、要争论的一些论题和一种逻辑。再者，《不受时效约束》一书中的诸篇文章，已经涉及我刚才提到的争论，我们下面还会回到对“不受时效约束”的讨论，这些

文章坚定地确定了宽恕的不可能性,不恰当性甚至不道德性。为此,这些文章在争论和激烈的语境中,把我们应该严格加以区分的、而且扬凯列维奇在他所谓的“纯哲学研究”中也作区分的各种意义连贯起来,比如宽恕、时效和遗忘。《宽恕吗?》一文是以“是到了宽恕的时候,或只不过是遗忘?”这个问题开始的。扬凯列维奇清楚地知道,宽恕并不是遗忘,而是在争论文据的宽容的冲动中,在面对宽恕最终可能引发遗忘的危险的忧虑中,扬凯列维奇由于提出不应该忘记而对宽恕说“不”。总之,他以受害者的名义向我们说不宽恕的义务。宽恕是不可能的。不应该实行宽恕。不应该宽恕。应该不宽恕。如果,存在着宽恕的可能性,如果这种可能性并不与考验而恰恰只与“不可能”相较量,那我们应该自问,一次又一次地自问“不可能”可能意味着什么。扬凯列维奇向我们概括说,不可能,就是针对那些在死亡集中营中发生过的事情实行宽恕而言。他说:“宽恕在死亡集中营中已经死亡”。

在扬凯列维奇的所有论证中(下面我们还会不断地提到),有两个我要着重谈一下。这并不是两个不说自明的公理。

第一个公理:宽恕只有在被要求时,明确或暗含地被要求时才能同意,或至少才能考虑同意宽恕和宽恕的可能,而且这种差异不是没有任何意义。这意味着:人们永远不宽恕不承认自己错误、不悔罪并不愿意明确或不明确请求宽恕的人。在同意宽恕和要求宽恕之间的关联在我看来并不是自然而然的,即使在此,这是宽恕的宗教和精神传统所要求的。我要自问,这种相互性的或这种不对称性的断裂,甚至在被要求的宽恕和被同意的宽恕之间的分离是否在严格意义上讲并不针对任何名副其实的宽恕。

第二个公理:在我们下面要分析的文章中,我们还会看到这个公理留下的印记,这就是,当罪恶过于严重,当它超过了罪恶的极端的或人类的界限,当它变得惨绝人寰,那就不再谈得上宽恕,如果可以,我能说:宽恕应该留在人中间,由人来衡量。我认为,尽管

这些说法很有力，很经典，但也是很值得讨论的。

这段话设定宽恕的历史。它从宽恕的历史的终结出发，并且标明对纳粹灭绝犹太人计划宽恕的历史结束的日期（我们下面与黑格尔一起谈论作为宽恕的历史）。这个计划，扬凯列维奇强调说，在他看来是绝对特殊的，空前的，没有先例的。这种绝对特殊性可以使我们反思一种宽恕的历史。这个历史正是从此展开并表现自己最后的界限。“最后解决”概括说就是一段历史和宽恕的一种历史可能性的最后结局。更有甚者，这两个论据互相交错在同一个推论之中，那就是：如果同样的事情存在的话，德国人，德国人民，从来没有请求宽恕：我们怎么能够宽恕不要求宽恕的人呢？扬凯列维奇不止一次问这样的问题。而我要重复我的问题，即一个永远不应该停止思考的问题：宽恕以它的宽恕的意义，是否只是在被要求时才是可能的？

在讨论之前，先引用扬凯列维奇论证的一些重要讲话段落（《不受时效约束》50—51页）：

“宽恕！但他们向我们请求宽恕了吗？”（“他们”和“我们”显然值得规定和合法化）“这是惟一能给予宽恕一种意义和存在理由的有罪者的不幸和被弃”。

很清楚，在扬凯列维奇看来，不止一种传统也是这样看，这些传统确实给我们带来了一种宽恕的观念，但是这种观念的遗产带来了一种内部破裂的力量，我们将不断地记录下这些爆炸。宽恕观念的遗产自相矛盾，并且被一扫而光，被燃烧殆尽，我要更冷静地说这是“自我解构”。很清楚，在扬凯列维奇看来，宽恕只有在犯罪者以实行苦修、忏悔、悔罪、自我审判来请求宽恕才有可能，如果他因此赎罪，因而为了救赎和调解与他对之请求宽恕的人同一。

我企图以同样的传统遗产、以同样遗产的语义的名义经常反对的，就是这种传统的、当然具有特别强大力量和稳定性的公理。这就是说，在宽恕中，在宽恕的同一意义中，有一种力量，一种欲望，一种冲力，一种运动，一种召唤（您可随意为之命名），如果可能，它们要求得到宽恕，甚至对没有要求的人，没有悔罪也没有忏悔、不改变也不接受赎买的人。任何同一的、精神的（升华或没升华的）结构，任何悔罪都是由此产生的。但是，我把这个观点留在潜在的状态中，我们将不断地回到这上面来，我还是引用这段激烈的，似乎由于义愤——被视作正当的、正义的愤怒，而写出的文字：

宽恕！但他们向我们请求宽恕了吗？这是惟一能给予宽恕一种意义和存在理由的有罪者的不幸和被弃。当有罪者通过“经济奇迹”而变得丰衣足食、脑满肠肥时，宽恕就是一种阴险的玩笑。不，宽恕不是为着公猪和它们的母猪。宽恕在死亡集中营中死亡。我们对纯粹意义上的理智所不能设想的东西的恐惧，从一诞生就窒息了怜悯……如果“被告”那时能够使我们怜悯……

读着针对德国人的如此激烈对立和愤怒的观点，我甚至不愿意继续阅读和引述。应该说，这种激烈是不公正的，与扬凯列维奇在别处有关宽恕的观点并不相符。应该承认扬凯列维奇自己对此有所意识的。如果这种愤怒表现为义愤的气氛，他知道他是以有罪的方式被愤慨和恼怒所左右。他对此有意识，比如在几年后，他在1977年的一次访谈中就有所流露。（这在阿兰·古里叶的《扬凯列维奇的不可宽恕的时间和宽恕的时间》中引述的，发表在“宽恕讨论会”的资料集中：《神学观点》，《宽恕》，观念历史中心主编，Picardi 大学，米歇尔·贝兰出版社，1987年）我在上面引述了扬凯列维奇所说的，一方面，是为了从中指出能够当作我在这里企图说

明的论点的题目(就是说一种“夸张的伦理学”，甚至是伦理学之外的伦理学)，另一方面，是为了强调我们和扬凯列维奇都应该承认并请求宽恕的、多少是有罪的紧张。这是一种紧张或矛盾，处在企图把要求推至极致并超出可能界限的夸张伦理学和宽恕的通常结构之间的紧张或矛盾，这种结构制约着宽恕的宗教、司法甚至政治和心理的语义学，即一种在人的和人类—神学的悔罪、忏悔、赎罪、调解或救赎界限内被把握的宽恕。扬凯列维奇这样说，他承认：

我曾写过两本关于宽恕的著作：其中一本很简单，非常有挑战意味，攻击性，书名是《宽恕吗？》(这是我在前面提到过的那本书)。另一本书《宽恕》，则是一部哲学著作，我在其中从基督教和犹太教伦理观点研究了宽恕本身。我由此得出可以名之为夸张的伦理学，这种伦理学认为，宽恕是最高的统帅，而另一方面，恶永远出现在宽恕之外。宽恕比恶强大，恶比宽恕强大。我不能从中摆脱出来。这是一种摇摆不定，在哲学中被称之为辩证法，我认为它是无限的。我相信宽恕的无限，相信它的超自然性，我想我已经讲得够多了，可能有些冒险，而另一方面，我也相信恶。

显而易见，我刚刚引的这段话讲的是宽恕的有限历史，论及死亡集中营中的已死亡的宽恕，论及不是为牲畜或那些并不请求宽恕的人的宽恕，这段话服从所谓“攻击”的逻辑。与之对抗，无限对抗的是夸张的伦理学，这种伦理学恰恰相反，它要求在宽恕既没有被要求、也不值得的地方统治、给予宽恕，甚至就是对于彻头彻尾的最大罪恶也要给予宽恕，因为宽恕只在在被要求去做不可能的事情、宽恕不可宽恕的罪恶的地方才能获得意义和宽恕的可能性。但是，这种攻击逻辑不仅仅是境况的逻辑。因为这种逻辑来自最强大的逻辑，即宽恕的最强大的宗教和精神的语义传统，这种逻辑

把宽恕给予悔恨、忏悔、请求宽恕、悔罪和补过等等，正是因为这些，我们更应该严肃地对待这种逻辑，更应该对之予以关注。我们面对的一个严重问题确实在于这样一个事实：同样要引导我们的夸张的伦理学同时沿循这种传统的足迹，又与之互不相容，就像这种传统本身在自己的核心中包含着一种无结果，一种内裂或自动解构的潜在的强力，一种再次要求我们追悔不可能的可能性或可能的不可能性的强力。在确实存在作为不可赎罪的不可宽恕的地方，在扬凯列维奇确实总结说宽恕变成不可能的，宽恕的历史正在结束的地方；我们会如此荒谬地问：如果真的存在宽恕的可能性，那它是否没有得到它的起源？我们要问，在宽恕似乎结束并看来是不可能的地方，即恰恰是在宽恕和作为宽恕历史的历史结束时，宽恕是否没有开始？我们又一次应该检验这种形式上空洞和干巴巴的疑难问题，但这个问题又是一个不可逃避的严重问题，依据这个问题，如果存在宽恕，它就只应该并只能够宽恕不可宽恕、不可补救者，即做不可能之事。宽恕可宽恕、可补救、可原谅，这是人们永远可能做的，这不是宽恕。然而，在《不受时效约束》和其中题为“宽恕吗？”的那部分中，扬凯列维奇论证的要素是犹太人屠杀(shoah)的特殊性达到了不可补救的各种维度。对于不可补救来说，不存在可能的宽恕，也不存在具有一种意义、造成意义的宽恕（因为，最终，传统的共同公理和扬凯列维奇的公理，我们可能要质疑的公理，就是：宽恕还应该有意义，而这种意义应该在拯救、调解、救赎、悔罪、我甚至可说是牺牲的基础上被规定）。

扬凯列维奇的确在以前宣称，在屠犹事件中：

我们不能按照罪行的大小来惩罚罪犯……因为，和无限相比，所有的有限的伟大都趋向于互相等同，以致惩罚变成几平无足轻重：已经发生的事情严格说来是不可补救的。人们甚至不再知道要责备谁，控告谁。

扬凯列维奇似乎就这样像那么多人——比如像汉娜·阿伦特(《人的条件》，英：241，法：309)——那样，设定宽恕作为人的事情(我坚持这个决定一切的人类学的特点，因为，关键总是要知道宽恕是还是不是人的事情)，永远是与惩罚的可能性相关之物。当然这里指的不是报复，阿伦特说，报复是另外的东西，宽恕与之毫不相干，但相关于惩罚，我引文如下：

宽恕的督代(但又决非其反面)是惩罚。两者的共同点在于，企图终结一些没有干扰便会无止境持续下去的东西。因此，人们不能宽恕他们不能加以惩罚的行为，也不能惩罚那些不容宽恕的行为——作为人类事物领域中的一个结构性因素，这是很有意义的。

——译文引自竺乾威的中文译本

当扬凯列维奇宣称：宽恕在对诸如犹太人屠杀(Shoah)这样不可补救的罪行发生时——这样的罪行不可能用人的尺度衡量，是在人的尺度之外的——就不再有任何意义的时候，他是在《不受时效约束》而不是在《宽恕》一书中，置身于这种关联之中。他的确这样写道：

确切地说，大屠杀(Shoah：字意原为“最后解决”)并不是发生在人的层次上的罪行，不会超过宇宙之大和启蒙年代。所以，它引起的反应首先是面对不可补救的绝望和无能为力的感情。

不可补救：我要中断一下我的引文，我强调这个词有三个原因：

首先,不可补救这个词,是希拉克在一篇我们下面还要提到的文章中说明维希政权下的反犹罪行时所用的一个词:

法国,在那一天,做成了不可补救的事。

第二个原因是为了强调“不可补救”。我们应该问“不可补救”是否意味着不可宽恕那样。我认为不是,不止是像“不受时效约束”这个司法概念不属于宽恕范畴并不意味着不可宽恕。因此必须想尽一切方法尽可能细致和严格地识别一方为不可宽恕和另一方的不受时效约束,而且还要分别所有相近和相异的概念,比如:不可补救,不可抹消,不可救药,不可逆转,不可遗忘,不可言述,不可救赎。所有这些概念,尽管它们之间存在决定性的差异,但却有一个共同点,那就是具有一种否定性,一种“不”,这个不可能的“不”时而或同时意味着因为不能而不可能,因为不应该而不可能。但是,在任何情况下,人们都不应该并且/或者不能够回到过去中去。过去已经过去,事情已经发生了,错误已经造成了,而这个过去,对这个过去的记忆始终是不可还原的,不可妥协的。这是与“给予”的一个不同之处,从原则上讲,它不涉及过去。如果,人们不重视这个存在一过去,这个永远不能还原、改变、模态为一个过去的现在或一个可现时化或再现时化的过去,如果可以的话,我要说这是一个过不去的存在一过去。我们应该不断分析的正是这种不可通过,这种过去的和过去的事件的不可通过性。它们显示为各种不同的形式,这些形式就是不可逆转、不可遗忘、不可抹消、不可补救、不可救药、不可言述、不可救赎等的形式。如果在时间化的构建中没有过去的这种顽固的特权,那就没有关于宽恕的最初争论。除非宽恕甚至和解和救赎的欲望和允诺秘密地意味着这种反对一种时间化的反抗和革命,甚至可以说是反对一种历史化的反抗和革命,这种历史化只有在关注这种过去的本质、这种存在

一过去的存在,这种 *Gewesenheit*, 这种作为存在本质本身的已经存在的本质才会具有意义。但是,也是存在的这种事实性,“曾经是这样”,即“发生过”。我们在这个视界下应该重读诸如黑格尔或勒维纳斯的各种思想(勒维纳斯的思想,随着他研究路程的不同阶段而有变化),他们把宽恕、被宽恕存在和互相宽恕、和解的经验变成一种时间的建构的本体—逻辑的基本结构,一种主体和主体间的经验运动本身,作为时间经验的对自我和对他的关系。宽恕,宽恕性,当它包含过去的不可原谅和不可改变时,它就是时间,是时间的存在。但是,这种事实性的过去性,这种某种发生了的某种事情的过去的存在不足以建构“宽恕”的概念(要求或给予)。那还需要什么呢?假定我们用表面看来很简单的“做了”这个词来称呼这个已经发生了的事情的过去—存在。在此,曾经发生过一个“做了”(是过去分词,指某种事情已经发生,成为不容置疑的)。为了有一个宽恕的舞台,必须有一个这样的“做了”,一个作为“做了”的“事件”不仅仅是一个事件,某种发生的事情,一个中立和无人称的事件,这个“做了”应该成为了恶行,某个人对某个人犯下的恶行,一个罪恶,一个暗含一个负有责任的作者和一个受害者的错误。换句话说,为了能请求宽恕或宽恕什么,只有一个过去的事件,一种作为或即使是不可逆转的不幸那是不够的。如果,一个世纪以前,一场地震毁灭了一个民族或吞没了一个社群,如果这个过去是一个过去了的灾难,是一个空前巨大而又不容置疑的事件,没有人会想要对这个过去的事件,对这“做了”给予宽恕或请求宽恕——除非人们认为这个事件有某种不祥的图像和某种恶的意向。

还必须分辨,因为你们知道,在此和在别处一样,决不应该拒绝区分,也不应拒绝分离,我要不断地、毫不留情地说——对“宽恕”和“原谅”的分析是无止境的——不仅仅应该区分报复和惩罚,还应该在惩罚行动或惩罚和惩罚的权利之间、然后在一般意义上

的惩罚的权利和惩罚的司法权利、刑法合法性之间进行区分。阿伦特还可以说,宽恕是与惩罚相关的,但不能因此得出结论说在此必然有一种司法维度。这有一个肉身化的很好例证,我说的是肉身化,作为宽恕权利,作为惩罚权利的绝对和至高无上的宽恕,这是王权的恩泽(赦免)。不言而喻,在宽恕和恩泽之间(就像在赠与和“感谢”、“应该感谢”之间一样),有着这种从深不可测的历史来到我们中间的类似性,那是一种宗教的、惟灵的、政治的、神学—政治的历史,它应该是我们反思的中心问题。宽恕在法律中和司法合法性中的惟一记载,无疑就是赦免的法律,这种王权权利起源于神学—政治,一直延续到现代民主之中,延续到像法国那样的世俗共和国,或像美国那样的半世俗民主国家。在美国,政府和总统(要向圣经宣誓),如果我没有弄错的话,拥有对“宽恕”的一种至高无上的权利(此外,在这种情况下,人们也用英文说 Pardon)。

这种赦免的权利,这种至高无上(最经常的是神权)把宽恕的权利置于各种法则之上,这无疑是宽恕的权利、也是作为惩罚权利的最具政治性和司法性的特点。但是这也是在司法—政治本身中中断司法—政治的秩序的东西,是在司法—政治中的一种司法—政治的例外,但这是一种至高权利的例外和中断,是它们奠定了这种它们由之被驱逐并与之不相容的东西。和平常一样,根基是被排除或与它奠定的结构不相容的。我们应该不断思考的正是这种例外的逻辑,作为绝对例外的宽恕的逻辑,即无限例外的逻辑。人们应该能够说“对不起”,以无限例外的方式要求或给予宽恕。此外,如果我们聆听康德(就像我们将(要)经常做的那样,特别是关于“至恶”),如果我们聆听他在《道德的形而上学的基本原理》(第一部分)的有关赦免的权利的话语,聆听他论述公众权利以及其中的惩罚和宽恕(导言,第50节以下)的权利的话语时,如果我们把他转到宽恕上去,那他对我们所说的就保留了非常重要的意义。他大概告诉我们这些:赦免的权利,轻判或重判一个罪犯的权利,

在一切至高权利中是最微妙、最危险、最模棱两可的。他最赞美至高权利的伟大和高度(我们应该问宽恕是否应该是“至高权力”),但由此,至高权利有可能在最高层次上成为不公正,不公正的活动。没有什么比赦免更不公正的了。康德在此加入了一个基本的“洞穴”,他为至高赦免权标出一条内部界限:这就是说,这种权利没有、在任何情况下都不应该有权利赦免一个并不要求赦免的人犯下的罪恶。不应该有权利赦免主体反对主体而犯下的罪恶,即在那些对主体来讲是一些第三者们之间的罪恶。因为这种不惩罚对于主体们是最不公正的。赦免的权利——也是宽恕的权利——只是在反对至高权利、冒犯至高尊严的罪行发生的地方才应该实施。即使在这种情况下,至高权利只有当赦免在任何地方都不构成对主体们的危险的条件下才能够实施它的赦免权利。这样严格限定的权利是惟一称得上君主、至高君主的权利之名。

人们能够从这个基本观点获取的最起码的教益,如果把它引向宽恕,就是那一般意义上的宽恕只应该在受害者一方才得到允许。这样的宽恕的问题应该只在受害者和犯罪者之间单独面对面而永远不是由第三者对第三者的情况下才出现。这是可能的吗?这样一种单独相对,面对面是否可能?我们下面将(会)再谈到这个问题。可能,宽恕在开始活动时,如同假定那样,意味着进入它应该、它可能应该排除的第三者。无论如何,根据常识,没有什么人有权利宽恕另外一个人犯下的侵犯、罪恶、错误。人们永远不应该以受害者名义宽恕,特别是如果受害者在宽恕的舞台上彻底缺席,比如他已死亡的时候。人们不能向活着的人们、向幸存者们为受害者们为之受害的罪恶请求宽恕。有时,犯罪者也如此。这是由此能够接近后悔和要求宽恕的一切舞台的宣言,几个星期以来,这些悔恨和宽恕的要求在公众舞台上越来越多地出现(教会、警察局,医生,可能有一天在大学或梵蒂冈,谁知道呢),我们应该做进一步的分析。

强调“不可补救”的第三个原因：正如我不断重复所说，宽恕，如果它存在的话，仅仅是“不可宽恕”，即不可救赎的某种非人性的，“无限度”的尺度。因为“宽恕”，是极度罪恶的残酷可怕的尺度。

下面再引扬凯列维奇所述如下：

这样，不可补救所唤起的反应首先是绝望和面对不可补救产生的无能为力的感情。我们一无所能（这是很激烈的句子，一切都变的不可能，包括宽恕）。我们绝不能让这些制造灾难的高山巨石复活。我们不能按照其罪行的大小来惩罚罪犯：（因为，与无限相比，一切有限的伟大带着它们的全部意义都趋向于互相同等，某种传统的常理排斥的东西正是人的宽恕的无限性，因此直至在他的《宽恕》一书中显示和表示受益于它的夸张伦理学）因为，与无限相比，所有有限的伟大都趋向于互相同等，以致惩罚变得几乎是无足轻重：已经发生的事情严格地讲是不可补救的。我们甚至不知道指责谁，控告谁。

扬凯列维奇自己强调“不可补救”这个词，而他所期待的就是：凡有不可补救的地方，就有不可宽恕，而凡有不可宽恕发生之处，宽恕就变得不可能。这就是宽恕和宽恕历史的终结：宽恕在死亡集中营中已经死亡。我们这方面，我们应该（会）问，宽恕（同时置身于和反对宽恕的概念，置身于并超出或反对我们继承的宽恕观念——我们应该对这种遗产进行质疑，可能在继承时要反对它——这是对我们在此提出的继承问题的反思），在它面对不可宽恕变得不可能，并且只是和不可能一起被把握时才成为可能的地方，是否不会摆脱与它相关的赎罪，并且不被要求呢？

既然我应该引述《不受时效约束》一书的《宽恕吗？》之中有关必须要求的宽恕和在死亡营中已死亡的宽恕的段落，我认为我们

应该同样关注随之而来的、涉及等待宽恕要求的東西。扬凯列维奇会对我们说，他等待“宽恕”这个词，这个我们曾由之开始的词（对不起），这个能够具有语言行为句子的价值的词（对不起！我请求宽恕，请您宽恕我，请你宽恕我），这个请求宽恕的词。扬凯列维奇要告诉我们，他像其他人一样等待着宽恕的请求，由此意味着宽恕应该被请求，宽恕应该要求被要求。扬凯列维奇以某种方式说他像其他人一样徒劳地等待一个宽恕的词，一次宽恕的请求，他笼统地承认他要求宽恕被请求（当然，这将是我们的一个问题），但是我要在此要强调这个舞台的特点：宽恕被请求，人们期待这个词被发出声来或不言而明，即无论如何像被要求的宽恕那样被意谓。重要的并不是这个词被说出来，而是要被意谓，一个被要求的宽恕应该被意谓，就像被要求的赦免，被要求的“感谢”，以及和这个被要求的宽恕一起、先于它的赎罪、后悔、悔恨、忏悔、道歉的方式，向自我发出的指控、自参、自我解剖一样，人们很快会说，这些都是动物不能做的，承认罪行，为认罪（*mea culpa*）而捶胸顿足与犯罪的主体、与曾经犯罪的主体是互相分离的。我们还会谈到这种时间性和时间思辨性的结构。而现在，我要提出这种对请求宽恕的要求以和下面两段引文相联系。

扬凯列维奇在 51 页写道：

请求宽恕！我们长时间以来等待着一个词，惟一一个理解和同情的词……我们希望过博爱这个词！

我在此强调一下“博爱”这个词。“博爱”这个词是为了命名“博爱”一词，应该赋予它一种特别强烈和明确的意义。这个词不仅仅意味着同情或感情流露、慈悲，它说的是人类的共享，人与人之间的友爱，以及承认他们是归属人的这条宗脉的人的子孙们。很难抹消这种人类、家庭和博爱的普世主义的深刻的基督教传统，

如同基督在《马太福音》23 中所说：

但你们不要受拉比的称呼，因为只有一位是你们的拉比，你们都是弟兄。

我们不是曾经希望过“博爱”这个词！诚然，我们并不等待人们恳求宽恕……但是，理解的言语，我们眼含热泪、心存感激地接受。唉！由于悔恨，奥地利人把刽子手们的可耻偿罪当作给我们的礼物……

正像在上面提到的并且在别处经常出现的，扬凯列维奇激烈地指责海德格尔（比如：罗伯特·曼德说：“海德格尔是有责任的，这不仅因为他在纳粹统治下所说的，而且因为他在 1945 年没有说出的话。”），我企图——这是我说的第一段引文——把这段话和对策兰的诗《托特瑙山》（Todtnauberg）作比较，策兰的解释者们认为这是策兰对海德格尔请求宽恕的希望落空后绝望情绪的反映。策兰曾经回忆和见证过他对海德格尔的访问。我不冒险去肯定或消除，出于对策兰的诗作的文字和简洁手笔的尊重，我并不急于追求一种又清晰又一致的解释。我所以避免这样的解释不仅仅是出于解释的谨慎或对于诗作文字的尊重，毋宁说我要提议宽恕（被给予或被请求的），宽恕的手段如果存在的话，就应该永远处在不定的两可的状态，我并不要说它是模糊的，令人生疑的，中间色调的，而是在知识、理论上决定性的判断，它在适宜的意义的自我表达的范围内，对于任何规定都是异质的（这是断然的逻辑，至少从这个观点出发，宽恕与赠与都可能具有这种逻辑，但我在此只把这种类比存而不论）。策兰这首题为《托特瑙山》的诗所述说的不同于那些急于要把诗改变成为明晰的叙事的注释者们所说的（诸如：“策兰——来了，海德格尔没有以德国人的名义向犹太人请求宽恕，策兰

等待一个宽恕的词，一声‘对不起’，一个被请求的宽恕，走了，失望了，——他为此写了一首诗，他把此情寄予他的诗中”，不，诗中所要说的，至少是这样：

金车花，
安乐草，
星泉清饮，
木屋中，书之名
先于我？——
希望
书行间，今天
(莫延迟之)
走来语
入于思，
存于心。

无论人们以何种方式来解释这样一首诗的意义和引证，他都把他的诗的特征(这首诗在一本书中显示了一种特征，因此为自己标明了留在一本书中的名字)——我要指出，必须指出——同一个来到心灵、来自心灵和思想的存在的话语和词的希望联系起来。由于他拿出了过去，一种在另一个人的书中留下名字的标记和印迹，正如被命名的东西一样，这是对未来的一个词的希望或不希望，因而也是对一种赠与，思想的赠与，将来或不是将来的赠与的希望，一个地点或一个思想的存在赠与[*kommendes, eines Denkenden*，你们知道，像海德格尔一样，是为了经常能够联结 *Denken*(思考)和 *Danken*(感谢)而被认识的：感谢，承认、讲述自己的感激，对感激的感谢，还是思考一下感激和饶恕，“饶恕”或“请求饶恕”之间的关系]。由于所有这些原因，赠与和感激的所有理由和动机都属于正题，同样属于诗的活动和本质，属于诗的赠与。

而这首诗也意味着赠与,诗的赠与和就是赠与本身的诗的赠与。因为诗从回忆过去和召唤希望出发给予,同样也接受,通过回忆过去和召唤未来来接受,鉴于它的回忆和召唤,它属于赠与的要素,因此也就是宽恕、请求的宽恕或给予的宽恕的要素,此时它把诗歌的经验叫作对感激的召唤(从意识、认识和承认的感谢或感谢的感激、作为感谢的感激的意义上讲),同时把诗歌的经验叫做以他人的名义、为他人的作为被希望、被要求、被给予的赠与和宽恕。这就好像,如果没有赠与和宽恕的经验,就不会有诗的经验 and 语言的经验——不管赠与和宽恕是否被要求、被给予,被提出——这是对于在我的名字之前来到书中的名字所提出的问号,那个在我名字之前被接受的名字连同这不可翻译叠韵法(Namen nahms auf)意味着好客(aufnehmen),即接待他人。这个关于他人的身份、关于将先于我的他人(不管我是否愿意,知道还是不知道),我都与他相连、再相连在陌生的团体、这本书的奇特谱系中。对于他人的名字,对于这个我被蒙上双眼,被动地交付给他的他人,不管我签了什么字,这个问号清楚地标志着我的不安和焦虑,因为他人已经在我之前签了字,并且标志着、超标志着我的签字,事先占有了我的签字,好像总是我以他人的名字来签名,他人也同样代我签名。这个疑问点标志着对于他人的名字、对于我被动地盲目投身于的他人的焦虑,不管我签署什么,在我之前签过名的、并且事先标明、过分地标明了我的签名,事先占有我的标记,就像我总是以他人的名字来签名,他人也同样代我签名。赠与和宽恕已经或没有发生,已经发生又被消抹,被带走,而我竟然没有作决定。这高深莫测的名字签署与诗、与语言的经验本身结为一体,这种语言总是他者的语言,这是策兰如此奇特地认识和承认的,但这同样是语言的普遍经验(我应该说,我应海德格尔的儿子的请求在木屋中自己签署了这本书,怀着同等的忧虑,这是对我在其后签字而又一无所知的那些人的忧虑,同时也是对我自己急于潦草签署的东西的忧虑,这两件

事情同样有犯错误的危险，甚至被视作不可宽恕的)。自然，为了开始正确理解策兰的《托特瑙山》一诗，应该专心地读它前面和后面的诗，每一个词、每一个词之后的停顿，比如，“Der Mensch”——人，是为了指示司机，“清晰(deutlich)”则完全贴近“德语(deutsch)”（这是传统的、几乎是格言式的联想），因此是指示一种区分，即对那些在专有名词(Namen)和言语(Wort)被说出来之后随之而发出音来的词的单义区分，这些词已经在诗中回响，特别是“viel”这个词，多，无数，无限多的意思，是诗的最后一个词，表面看来或从字形看来，表示的是像山道或潮湿物(Feuchtes)一样被埋藏在泥炭层之中的东西……《托特瑙山》(Todtnauberg)这首诗因此始终让我们阅读、获取到——就像赠与和宽恕本身——一种在可能成为诗人的各种主题或希望落空的主题之前的赠与和宽恕。

我要说的另一个、也是第二个参照涉及的是1980年和1981年《不受时效约束》一书出版后，一位德国青年和扬凯列维奇之间的书信往来。因为这些书信太长，我不能在此引述全部，但这些书信收入《文学杂志》扬凯列维奇专号(1995年6月，333期)，你们可以参看。德国青年给扬凯列维奇的信令人心碎、震惊。信前的题铭是扬凯列维奇的话：“他们屠杀了600万犹太人。但他们睡得着，吃得好，马克增值。”长信是这样痛苦地开始的：

我，我并没有屠杀犹太人。我是德国人，这并不是我的错误，也不是我的荣光。因为人们并没有征求过我的同意。（这就马上会产生我们永远不能回避的重大问题，那就是因为遗产、谱系，我们、哪一个我们的集体性而来的有罪和宽恕的问题）对于纳粹罪行，我是完全无辜的。但这不能给我丝毫安慰。我的心灵难以平静，我受到一种混杂着羞愧、怜悯、屈辱、忧伤、怀疑、反抗的情感的折磨。我总是睡不好。经常彻夜难眠，思索着，想像着。我摆脱不了噩梦的纠缠。我想到安妮·

弗朗克,想到奥斯威辛,想到《死亡赋格曲》,想到《黑夜与迷雾》:“死亡是来自德国的大师。”

如你们所知,《死亡赋格曲》是策兰明显影射死亡营的另一首诗,正是在这首诗重复了四五次“死亡是来自德国的大师。”解说:以他人的名义先验地、无限地要求的没有错误的有罪、悔罪或宽恕,与“被请求的宽恕”相混而又没有“对不起”这个词。但这又回到同一件事,被请求的宽恕和反对那些以他人的名义判决招认和要求宽恕其实并不是他自己犯下的错误。至于噩梦,它提醒我们注意有罪,宽恕的舞台和与这些不可分离的哀悼。当拉弗林(Wiard Raveling)说心灵难以平静时,他无疑也知道,他的收信人是《内疚》一书的作者,这本书有一整章是讲“不可逆转”的,还附带出色地论述了遗憾、不可救药、追悔和悔罪。《内疚》第一版是在1933年,大家知道,1967年出版的《宽恕》被视作它的续篇。

这位德国青年还邀请扬凯列维奇到德国,并提供“接待”(接待,赠与和宽恕,眼泪:赠与永远是不够的,因此需要宽恕,或者回来和悼念)。“如果有一天,亲爱的扬凯列维奇先生,您经过这里,请敲门,请您进来。您将受到欢迎。请您放心。(整封信处处可见的痛苦的玩笑。)我的父母不在这儿住。我不会和您谈黑格尔,也不谈尼采、雅斯贝尔斯、海德格尔和所有其他德国(teutonique)思想大师们。我要向您请教笛卡尔和萨特。我喜爱舒伯特和舒曼的音乐。但我会放上肖邦或如果您愿意的话,放上法国作曲家富尔(Faure, 1845—1924)和德彪西的磁带。我可能间或说到:我欣赏并尊重鲁宾斯坦,我喜欢梅纽因……”

这里我还是不能全读这封长信,这封信可说是一种悲怆的哀怨,一种抗议,一种忏悔,一种辩护和恳求。发出这封信后,拉弗林接到两封回信,也都收入《文学杂志》中。首先是1980年7月1日雷日·巴斯蒂德的回信,我选录一段如下:

亲爱的先生,因为时间关系,我不能向您讲述你给扬凯列维奇的信让我如何感动……我是扬凯列维奇的老朋友。但他的态度令我深深震惊:这种不宽恕是可怕的。我们,我们这些基督徒(即使是非教徒)应该是另外的样子。狂热(迷信)的犹太人和纳粹一样糟糕。但是我不能对扬凯列维奇说这些……您的信写得那么好,您无疑是法文教师。您信中所说的一切都绝对与我的心息息相通,而我的朋友一定会认为这些过于情感性,带有可怕的“和善”印记,在他看来是罪上加罪。但是,您是正确的。不要根据我的朋友那些可怕的话语来判断所有的法国犹太人……您的姓和名字来源是什么?是匈牙利?是威金(Viking,8—11世纪劫掠欧洲海岸的北欧海盗)?

另一封回信来自扬凯列维奇本人。“宽恕”这个词在信中没有出现。但是,回信却明确的表示他所期待的事情终于到来:(你们还会记得这些话:请求宽恕吧!我们长期以来就等待一个词,就一个词,一个理解和同情的词……我们不是希望这个博爱的词吗?)

亲爱的先生,您的信使我感动。35年来我就在等待这样一封信。我要说的是这样一封信:在信中,一个并不相干的人完全承担可憎的恶行的责任。这是我第一次收到德国人的信,一封不是那种多多少少矫揉造作的自以为是的信。表面看来,德国哲学家们——“我的同行”(如果我斗胆用这个词的话)从未对我说过什么,也从未解释过任何东西。他们冷静、镇定,(扬凯列维奇是不公正和无知的;好像一封给他个人的信是惟一可能的补救)只有您,您是第一个,无疑也是最后一个,抛弃现成的政治和虔诚套话而找到必要词语的人。慷慨、自发性和灼热的敏感在人们使用的词语中是找不到自己的语

言的。而这就是您的情况。这不会错的。谢谢(被请求的宽恕:叫做感谢的赠与)。不,我不会去德国看您。我至今不会去。我太老了,不能开启这个新篇章。因为,这对我毕竟是一个新篇章。我等得太久了。但您还年轻,您和我的原因不一样。您不用跨越这个不可跨越的屏障。该轮到我说:当您到巴黎,像所有人一样,按我家的门铃……我们去弹钢琴。

我一部分一部分,从两个人的书信强调对音乐交流、共同演奏和聆听音乐,对音乐的共同情趣的这种影射。我强调它不仅仅是因为众所周知扬凯列维奇是音乐家、音乐评论家和音乐发烧友,还因为在某种宽恕要求的词的彼岸(我下面还要谈到这个术语——作为宽恕令人不快的条件的话语的口头语言的术语,使宽恕成为可能但也摧毁着宽恕)在某种可能被宽恕要求的词的彼岸和音乐、哪怕是无言之歌之间,都可能存在着一种基本的亲和性,一种不仅仅是调解关系的沟通。

事实上,拉弗林说,他只去扬凯列维奇家一次,会见气氛友好,但扬凯列维奇总是“程式化地避免”回到这些问题上来,即使是在后来的书信中。但是你们已经注意到,我刚刚提到的扬凯列维奇的信谈到了“新篇章”,而他已经太老了(您不用跨越这道难于跨越的屏障),扬凯列维奇在信中以那种对我们来说完全是范例的方法把他们之间的两种话语、两种逻辑、两种矛盾的、互不相容、不可调解的两种公理交叉起来,其一恰恰是连接和调解的公理,其二是不可调解的公理。一方面,他接受连续不断的历史过程的概念,即从一代人到另一代人过渡的概念,因此也接受了作为哀悼的记忆活动的概念,这种哀悼活动使得那对他来讲不可能的宽恕在将来实现。宽恕,对您,对未来的一代来说是好事,有关的活动将会进行,哀悼和纪念活动,否定的工作,即历史将会使和解、赎罪和康复等等成为可能。但是同时,他又使我们明白,如果这道可能被未来的

那些新生代跨越的屏障对他来讲仍然是不可跨越的，就是说这道屏障将是而且只能是不可跨越的，尽管他没有说出来。

换句话说，历史，作为宽恕的历史停止了，并且永远地停止了，它因为绝对的罪恶而应该止步不前。它永远停止了。人们感觉到了这同时是真诚又是矛盾、自我矛盾的双重信念。他并不怀疑，他甚至真诚地希望历史继续下去，宽恕和和解对于新一代将成为可能的。但同时，他又不要这些，他不愿意为自己要求这些，因此他不要他所要的和他人同意要的，也就是他要求要的、他希望要的东西。他想，但他不相信，他认为这种调解、这种宽恕是幻想和欺骗，这些都不是真正的宽恕，而是症状，即哀悼活动、治疗遗忘、时间流逝的症状。总之，这是一种自恋，一种补救，一种自我补救，再次自恋的康复（我们应该在黑格尔有关宽恕的讨论中研究这种对于他人的认同过程，这个他人是宽恕的舞台从两个方面即宽恕者和被宽恕者设定的，而宽恕则设定了这认同过程，不过这认同过程事先危害、中立化并取消作为他人对他人的原本宽恕的宽恕的真理）。不可跨越的东西在它将要被跨越的时刻将成为不可跨越的。宽恕和历史、历史的连续过程、即使有一天它变得可能，也将始终是不可能的。我们从扬凯列维奇的信的深处感觉到什么？我引这封信是因为他对我们将是一重要的典范教材。我们感到没有改变、不可改变的信念，感到即使在不可赎罪的宽恕将在未来、未来一代那里实现的时候，宽恕也不可能发生，它始终是虚幻的、不真实的、不合法的、丑闻的、暧昧的，与遗忘混淆在一起（即便它的诸对象是真诚和慷慨地互相交织）。历史将继续，与之同在的是和解，是与悼念活动相混同的暧昧的宽恕，是遗忘，是与罪恶的类似，这就好像是归根结底，我能够在此概括这种未在一程式中结束的发展进程。明天的宽恕，被允诺的宽恕将应该不仅仅变成悼念的活动（一种治疗，甚至记忆的生态学，为了能够继续工作、生活和娱乐；一种与他人自己共同生活的最好存在方式），更严重的是，变成宽恕

本身的悼念活动——宽恕把宽恕变成为它自己的悼念。在历史的不间断性基础上、在毋宁说是无限的创伤的深渊中，历史在不断继续。那创伤，在创伤形成的过程中，将始终并应该总是开放而又不可缝合的创伤。无论如何，这个夸张、疑难和悖论的领域，我们在对于宽恕的反思中应该经常对之加以关注并从中得到启发。

在离开、至少是暂时离开扬凯列维奇这些文字之前，我想回到他在《不受时效约束》一书中在“不可补赎”这个词名下谈到的“不可补赎”和“不可补赎”的逻辑的另外一个悖论。“不可补赎”这个词至少针锋相对地出现过两次（24, 29 页，还有 62 页）。你们还记得，我刚才提到过，扬凯列维奇说过：“那发生过的事情（即对犹太人的大屠杀，它使对惩罚等的任何判断、任何逻辑落空），从字面上讲是可以补赎的。”以前，它可能描述的是在生存的地方作为个别的、特殊的、无与伦比的仇恨运动的灭绝犹太人的意志。这样的犹太人的存在作为存在的“不可补赎”的罪恶而受到憎恨。在这样的情况下，更加明确涉及的是编织这个问题的人的人类中心的维度，这个问题正是在这个维度因为宽恕的观念本身而成为有争议、可质疑和被质疑的问题，而因此引起我们的注意。

在前面提到的“不受时效约束的”的那一章的开始部分（22 页），扬凯列维奇的确（恰恰是在法国刚刚投票表决不受时效约束的反人类罪的时刻）提醒说，这些罪恶指责人的本质，或可以说指责“普遍人”的“人性”。

德国人反过来以很成问题的方式把某种东西实体化为日耳曼民族性的本质，确切地说，德国人并没有要摧毁被判断为错误的信仰和被视作有害的理论：种族灭绝企图在这成千上万牺牲者的痛苦肉体中要消灭的，是人的存在本身，存在。种族主义的罪恶是反对作为人类的人类的谋杀：不是作为这个或那个人的人，作为这种或那种人，比如共产党员、共济会员、

意识形态对手的人……不！种族主义者反对的是存在的唯我性，也就是说人类的人。反犹主义是对普遍人类的侵犯。犹太人遭受残害，是因为他们本身，而不是因为他们的观点和他们的法律：他们受到的否定是因为他们的存在本身，人们并不指责他们宣扬这个或那个，而只是指责他们的存在。

在此，有一些论证的空白，扬凯列维奇没有向我们解释为什么这种反人类的侵犯只是针对犹太人（甚至以色列，因为他对以色列国的存在展开了同样的推理，但更加没有说服力）。扬凯列维奇可以说颠倒了不可补赎的逻辑。不可补赎的东西，这是扬凯列维奇用的词，对纳粹分子们而言，就是犹太人的存在本身，而在德国人看来，那是德国人（复数），是纳粹（复数）：（扬凯列维奇很容易从一个人转到另一个人或其他诸人）

犹太人应该存在这并不是显而易见的事：犹太人的生存和呼吸总是要求得到辩护和请求饶恕。犹太人为生存和继续活下去而斗争的愿望本身是一种不可理解的丑闻，并且具有某种过分的因素。“劣等人”（我强调）能够自卫的想法充满使“优等人”感到愤怒的惊愕。犹太人没有权利存在。（23 页）

谈到这，我要指出并强调，可能会有些离题，在此有争议的一个短语“存在的原罪”：“犹太人没有存在的权利，他的原罪就是存在。”言外之意是对德国人而言。我预先指出这个用语，我在它的语境之外陈述它，并且指出它的可能的普遍性的视域，为的是指出宽恕的讨论的一条道路，而这将会得到与康德、黑格尔、尼采、海德格尔、勒维纳斯，无疑还有许多其他人的思想，同样有力和丰富多彩的思想强大和经典的阐明：这涉及的是先验的，总是被要求的宽恕——被要求的和允许的——涉及一种原始的、无终止的请求，这

是由于有罪或债务,一种初始的感受性或可归罪性,可以说是无限的或不定的,以致在任何特定过错之前,存在或意识,或“我”、主体,都是错误的,并且因此正在至少是不言明地要求宽恕,为的仅仅是一个简单的事情:在那儿。这个“在那儿”,这种存在从构建的角度(存在的原罪)看同时是有责任的和有罪的,并且只有在请求宽恕(知道或不知道向谁、为什么请求)和假定宽恕、若不说宽恕还要,至少是得到足够允诺和希望以求能继续的过程中才能够被构建、坚持存在和继续生存,还要为了这个“存在原罪”——在此,这个词不是为犹太人专用的,除非就是犹太人;人们对这个词的理解再一次被解释为人的人性的范例——请求宽恕、和解和救赎、偿还这些概念,连同要成为范例而产生的所有问题,围绕这些问题,我们常常在此提出质疑。在任何情况下,宽恕被无望地延迟和被期待、设定(在未来)都可能是同样经常发生的,因为如果原罪是存在原罪,如果有罪是始原的,而且从一诞生起就与诞生紧密相连并被打上诞生的印记,如果我能这样说的话,宽恕、救赎、补罪将永远是不可能的。我们所有人都处在扬凯列维奇在谈到德国人眼中的犹太人这个主题时所说的“不可补赎”之中:如果错误就在于“在那儿”的话,只有死亡、只有灭绝才可能结束它,能够伪装拯救、模仿偿还、平息怨恨或控诉。自然,这是个大问题,我们会多次回到这个问题上来,因为应该询问在所有这些“存在原罪”、“宽恕”的原初舞台的规定之间可能存在的关系,首先是在这些规定之间的,是在对这种结构的描述和解释中的规定类型,假定是黑格尔的类型、海德格尔的类型或勒维纳斯的类型之间存在的关系。还应该询问在这种一般的、普遍的、被设定为始原的、非事件性、先事件性的结构和另一方面的特定的错误、罪行及恶毒、败坏、实际的诅咒——我因之受指责并为之请求宽恕——之间可能存在的关系。

在此我停止对这先提出来的说法的追溯。下面,出于同样的逻辑,人们会遇到“不可补赎”这个词,这不是为希特勒德国罪行定

性，而是为被纳粹分子视作“犹太存在”的人的存在。扬凯列维奇说(24页)，纳粹分子认为“犹太人的存在罪是不可补赎的。什么都不能消除这种厄运：归顺、富有、皈依都不能。”

针对同一个词，“不可补赎”(针对这个词和赎罪的整部历史，我们在受到询问：“赎罪”是什么?)，我们这里有两种对立和互补的运动：这就如同因为纳粹把他们的受害者——犹太人当作一种不可补赎的罪恶来对待(犹太人是不可宽恕的)，所以纳粹以本身不可补赎的方式在任何可能的宽恕之外行事。如果，人们在扬凯列维奇的文中注意到“不可补赎”这个词的这两种情况和它们的逻辑，就会说纳粹的罪恶看来是“不可补赎”的，因为纳粹们把他们的受害者当作具有生存或要求作为人生存的原罪(不可补赎)的有罪之人。而这总是围绕着人和人的面貌界限进行的。这就是为什么我刚刚要强调“优等人”和“劣等人”的原因。这是因为纳粹们自视为优等人，并且把犹太人视作劣等人；这是因为，纳粹相信从两个方面能够越过他们犯下的不可补赎的反人类罪行的人的界限，也就是说，依据司法表述和人权，依据在此处在我们的问题——不受时效约束的罪恶的视角之内的人权。

我坚持这个观点有两个原因，两个程序的或可讨论的原因，在今天宣告将随之会有规律地吸引住我们的东西的两种方式。也就是两个问题。

第一个问题：宽恕是人的事情，是人固有的，是人的一种权力——或者是上帝特有，并且已经是经验或存在对作为超人性的超自然性的开放：神性的，超越的或内在的：神圣的或不神圣的。我们将看到，所有关于宽恕的争论都有规律地也成为有关这个“界限”和通过这个界限的争论。这个在所谓人和神之间划的界限，同时也是划分动物、人类和神的界限。下面，我可能会说到“动物”的宽恕这个词。

第二个问题：因为这个界限不同于其他的界限，所有取决于它

的东西也在它上面产生反响,就像在这种差异——或这种区分——上面一样,我们今天已经不止一次地提到了在纯粹或无条件的宽恕和这些相近或相互有异的赦免形式之间的差异——相对于宽恕的不同形式,即被称之为原谅、遗憾、时效、赦免等等,那么多的有条件的(不纯的)的形式,而且有时是司法—政治的宽恕形式。我们就这样进行了区分:一方面是无条件的宽恕,绝对的宽恕——我说的不是基督教意义上的绝对化——使我们思考宽恕的本质(如果存在的话)、严格说来甚至应该脱离悔罪和宽恕请求的绝对无条件的宽恕;而另一方面则是有条件的宽恕,比如在各种各样的心理学、政治、特别是司法的(以为这系于作为惩罚规则的司法)规定中记载的宽恕。这样(就像我在去年在谈到“好客”时所指出的)无条件性和有条件性之间的区别为了不被规定为一种简单的对立是足够狡猾的了。无条件 and 有条件肯定永远是相异的,是一条界限的两边,但二者也是不可分离的。在运动中,在无条件宽恕的提案中,有一种在自我规定、自己服从于有条件性的过程中对明确、特定的变化—效果的内在要求。比如,(我在现在说这个可能太快了)这就使得现象性或司法或政治的有条件性对于宽恕的提案同时是外在的和内在的。但这却不能简化事情。即使“不受时效约束”不是说“不可宽恕”,这两个范畴的混淆也不会是一种可减轻的事故。这对我们应该进行的所有区分都是有价值的。在这个讨论会中,我们对这个规律的形式有些熟悉(参见:见证/证据,无条件/有条件的好客)。

可能,你们还记得,我们是从哪儿开始的。我们进入的只是一个长长的括号,一种长长的最初的或者说是导引的回溯,因为我还没有引出我的主题。我们在观察名词“宽恕”在其中属于一个语言行为句(对不起!我们向你们请求宽恕)的各种情况时,其实已经

开始了。请注意：在法语中，宽恕在行为句的语言活动中单独使用，只能够是在“被请求的宽恕”的意义上，而永远不是在被允诺和被拒绝的情况下讲的。这样，我们再一次应该自问：为了被允诺或即使仅仅为了得到考虑，是否真的应该在招认和悔罪的背景下请求宽恕（在我看来，这不是自然而然的事情），宽恕是否真的可能应该作为那个给予宽恕的人的第一个过错受到排除。我们还要自问，在他人认罪、开始悔罪、改正错误，与错误决裂并请求我宽恕的情况下，我是否同意对之宽恕，因为那样，我的宽恕就开始被一种腐蚀宽恕的算计玷污了。

我们还会回到这个问题上来，但这已把我们置于通向一个附带却并非不严重的问题上去。一旦“对不起”这个词作为语言行为的宽恕的行为句说出来了，那一种重新占有是否就开始进行了呢？那是一种哀悼、救赎、改变面貌的算计过程，这种算计通过语言促使语言的分享（我们可看一下黑格尔的有关论述）朝向仅仅只是让人忘记或消除罪恶本身的调解的经济，因此，这不可宽恕是名副其实的宽恕、绝对个别的宽恕的惟一可能的相关物，就像惟一的事件，惟一的而又必然总是可反复的。这种可重复的惟一性的规律被允许重复，被那纠缠着所有宽恕的允诺所分裂，这种可反复的惟一性规律使得集体向一个团体、一个家庭、一个道德或宗教组织请求宽恕成为没有意义的，同时又使得多样性、第三者和见证者成为参加游戏的入口。这可能是人们经常请求上帝宽恕的原因之一，但肯定不是惟一的原因。向上帝请求，不是因为他是惟一能够、惟一有权力行使对人不可能实行的宽恕，而是因为，当一个有时可能不再存在的受害的个体因缺席而不能接受宽恕请求或同意宽恕，或当罪犯和有罪者缺席时，上帝是惟一的名称，一个绝对个体性和可如此命名的名称；一个绝对的替代；绝对的见证人，绝对的迷信，绝对幸存的见证人。但反过来说，如果宽恕的请愿书（我常会说宽恕的手段既指请求宽恕、向某人致以宽恕请求的行为，同时也指宽

恕的请求一旦被请求者收到,宽恕被接受或不被接受的场合),如果宽恕的请愿书总是个别的,对于过错、原罪、罪行、错误但也对于作者或他的受害者是个别的话,那这种请求不仅仅召唤重复,而且通过或像这种重复一样,召唤一种非同一性,一种播散。我们应该分析它们的所有模式。

在结束今天的内容之前,还要指出三个悬而未决的问题:

第一,为什么我单单以“pardon”这个词开始,单单凭“pardon”这一个词?在我的讨论开始时脱离语境是不可能知道、确定我是在引用、提出一个名词、主题、争论问题还是在以行为句向你们请求宽恕(原谅),因而并非仅仅提到而是正在使用这个词(对语言行为理论的提及/使用的区分)。我这样开始,并不仅仅因为我有无数理由向你们请求宽恕(原谅),特别是占据你们太长的时间。这总是任何请求宽恕的人的第一个错误:相信自己有权利让他人感兴趣并保持住他人的关注:“听我说,我请你宽恕(原谅),听着,别走,我请你宽恕;请注意,请注意我,我请你宽恕(原谅)。”这可能变成对令人流泪的错误的凌辱的一种丑恶的战术或可憎、可笑的算计。你们清楚地知道做这事的那个人令你们厌烦的情况,你们装作宽恕了他,为的是换个话题并中断对话:那好,给我一杯饮料,我不起诉你,让我安静会儿,行了,我宽恕你,但我不要再见到你……此外,我现在有事,让我们说点别的,我对起诉你的事儿并不那么认真。

不,我这样开始是为了提起一种行为句(既不是为了提及,也不是为了使用,而是为了提及一种使用)以引起你们对这个词、这个作为言语、作为动词的行为词的关注(对不起,我请你/您宽恕/原谅)。像所有人一样,像所有期待并且相信应该等待一种被请求的宽恕,这就是扬凯列维奇所期待的这个宽恕的词,这个动词,这个动名词(“我等这封信已经等了35年了”,“他们请求宽恕了吗?”)。而根据他的解释,这甚至是策兰期待的词(希望,书行间,

今天，走来语，入于思，存于心）。宽恕是应该通过词语进行，还是应该放弃词语？宽恕是应该通过动词—词语进行还是放弃这些动词—词语？难道人们不是只有在说话或在说他人的语言时才可能宽恕别人或请求别人宽恕？这也就是说，已经为此足够地与他人相同，并且在与他人相同的同时使宽恕成为可能的和不可能的？应该拒绝那不说的人的宽恕的经验吗？或者相反使变成宽恕的因素沉默，如果它存在的话？这个问题，这不仅仅是我上面影射过的音乐的问题，这也是——即使这不仅仅是——动物和所谓“人所固有”的问题。宽恕是人固有的还是上帝所固有的？这个问题似乎排除了动物，这就是人们要从有关动物的或动物和人的动物性的一般的模糊的词中所要召唤的东西。这样，我们知道，否认任何动物性的社会性形式是不谨慎的。在这些社会形式中，有罪性，其后是补救的各种手段，甚至包括了被请求或被接受的饶恕，都是以非常相异的方式被涉及的。无疑存在着动物的道谢。你们清楚地知道，某些动物所表现的东西可以解释为战争行为、进攻性的挑衅，也可解释为有罪、羞愧、窘迫、悔恨、面对惩罚的焦虑等等意思。我肯定，你们看到过羞愧的动物，表示出各种“感到有罪”、因而也就是后悔和悔罪的符号，因为害怕审判和惩罚，会面对指责躲藏起来或挺身而出。我们还知道，在动物之间有时也会超载的争斗或战争中，和解、结束敌对、和平以及被要求的和被允诺的饶恕运动甚至仪式都是可能的。我可以说，动物在谢谢另一个动物的时候，它能够承认自己被征服并且发出信号表示对它者的感谢，这个它者居高临下地用和平的信号饶了它的命。有些动物进行战争，也要求和平但不是全部，也不总是，但人也同样不是。那么，若没有一切全混杂，若没有各种随着口头语言发音而突然来到的决裂，人们就不可否认这种极端口头的甚至非人的宽恕的可能性甚至必要性。

第二，我们不得不没完没了地在一种疑难问题的陷阱中挣扎，

这个疑难问题的形式抽象而又生硬，它的逻辑程序也是既不可改变也不容置疑：如果存在宽恕的话，那只存在对“不可宽恕”的宽恕。因此，如果宽恕存在的话，它不是可能的，它并不作为可能而存在，它只有在脱离可能的规律之外、在被不可能化并无限忍受作为不可能的不一可能才存在，这就是它与赠与的共同点所在。但是这除了吩咐我们别样地思考可能和不可能、思考在我们的文化和作为哲学或知识的文化中的所谓可能和“权力”的历史，我们还应该自问：切断了赠与和宽恕之间的对称或类同，不可能的宽恕的急迫是否首先是“不可能”的耐久和无意识的经验要使自己得到宽恕的东西，好像宽恕，它远不是赠与的一种改变或赠与的一种次要的突如其来的迸发，而实际上成为赠与的第一和最终的真理。宽恕就如同不可能的赠与的不可能的真理。在赠与之前，是宽恕。在这不可能之前，即这个不可能物的不可能之前，是他人。不一可能的他人。你们明白，我的这次演讲也是关于可能和在可能之前来自不一可能的不可能的，这个不一可能既不是否定的，也不是不否定和辩证的。

最后，是背信的问题。今天，我应该论证宽恕和背信的关联（就像这次演讲的题目所提出的）。宽恕/背信：正如你们所想像的，如果我把这两个词联系起来，那不是因为“通过音节 par 开始说这些词”，就像蓬日所说过的那样。我在此戏谑模仿的蓬日的寓言（“通过 par 这个词开始这篇文章 / 文章的第一行说的是真话”），是与宽恕舞台不无关系的寓言，因为它一方面围绕着一个判断，另一方面围绕着镜子碎片、镜像同一的中断打转：“从 par 这个词于是开始了这篇文章 / 第一行说的是真话 / 但是一个与另一个之下的这种锡浴（焊锡：le bain d'étain）/ 它是否可能被承受？ / 亲爱的读者，你已经作了判断。那是我们的困难所在……/ 七年的不幸以后 / 她打碎了她的镜子。”

被斥作审判官（你判断：行为的和观察的）的读者被要求宽恕

别人——这可能是文章作为整个书写和阅读舞台的真理所谈论的真理。人们总是为了忏悔而写，为了请求宽恕而写，我在某处写到诸如此类的事情，原谅我引述我自己。无疑，人们还总是教诲别人使自己得到宽恕，正是为此，我认为我不再会在演讲的过程中改变它的题目，不管这会持续多久。如果我把宽恕和背信联系起来，那不是因为用 *par* 从词语开始……而是出于在下面再谈到它之前至此我对之的陈述和描写仍显生硬和抽象的原因。我用两个特点来描述这个原因的图式：第一，任何过错、任何罪恶、所有应该宽恕或应该请求得到宽恕的东西都成为或设定某种背信。任何过错，任何罪恶都首先是一种背信，就是说不守某种允诺（暗含的或明确的），不守某种义务，不守某种人们宣誓要遵守、被认作已经宣誓要遵守的法律，宽恕总是包含着一种背信——我们应将（会）自问什么是背信？什么是背信弃义？什么是不守信誓？什么是不守誓言、共谋？等等。因此，发誓首先是发出誓言、给出言语，等等。第二个特点，如果存在的话，它就更加困难，更加不可能。背信不是一种事故，它不是突然或并非突然来临到一个诺言或事先誓言的事件。背信事先就像它的命运、它的宿命、它的不可挽回的目的地，铭刻在诺言、誓言、以名誉担保的诺言、公正、公正的欲望等等之中。这就好像誓言业已是一种背信（我们会看到，这就是希腊人除了预感还拥有的东西）。而这，是我跟随勒维纳斯的足迹已经说过了的，但是这中间有使勒维纳斯的足迹的路程复杂化的危险，一旦置身于面对面，一旦公正和法律的问题出现，那就不止两个。一旦有法律，那就是三个。在面对面的第一个早晨，从第一眼起、从被看到的第一眼交叉时起，至少有三个。那么，这就是公正本身让我背信并且促使我进入宽恕的舞台。

我应该请求宽恕——为的是正义。请注意这个模糊的“为”（*pour*）字。我应该为正义请求宽恕，为了正义，为了正义的目的，但是我同样应该为了正义，为了正义的事实请求宽恕，因为我是正

义的,因为为了成为正义的,我不是正义的,我背叛。我应该为了成为正义的(事实)而要求宽恕。因为,是正义的这件事是不正义的。我总是为了正义而背叛某个人。我总是为这一个人背叛这另一个人。我像呼吸一样进行背叛。而这是没有终极的,因为我不仅仅总是为一次背信请求宽恕,而且我在宽恕的过程中总有可能背信,在宽恕时总有背叛某个他人的危险,因为人们注定总是要以一个他人的名义宽恕(因此是滥用的)。

原谅我这样长时间和无情地占用你们的时间,谢谢。至于说“merci”这个词,是否就是在说“谢谢”,我是为你给予我的一切还是为我怀着感激知道的一切对你表示感谢呢?或者“谢谢”,我请你感谢,我请你不要成为“merciless”,我为你给予我的而请求宽恕,我为了饶恕而还给你饶恕,那是我还请求你给我的宽恕。说到底,你们永远不知道在我作总结时(就像开始时一样)我在说“pardon”和“merci”时是向你们说什么。你们知道的是:在开始时,曾经有过“pardon”和“merci”的词。

(杜小真 译)

德里达教授在北京大学荣誉教授 授予仪式上的致辞

2001年9月4日北京大学临湖轩

校长先生、同事们、朋友们：

请允许我对你们今天如此慷慨给予我的信任表示衷心感谢。这标志着：在我漫长的生命路程中，我得到了我非常需要的鼓励。

正如你们所知，我刚刚到中国，而且这是我首次访问中国。但这最初的时刻已经对我异常美好。这次旅行和我以前任何的旅行都迥然不同。这次迟到的旅行实现了我年轻时代的一个最初的希望。在向你们解释为什么我会那么早就有这个决定之前，我还要感谢所有使这次中国之行成为可能的人们：在座的各位同事们和朋友们，特别是你们大学的杜小真教授、我的同胞卜来世先生和戴鹤白先生，还要特别提到我的同事、朋友和译者张宁博士，在这次访问的准备之中，她耐心地给予我无微不至的帮助和建议。

关于我最初想把哲学和中国联系起来的希望，我还要说两句，它甚至超出所有永远——特别是在政治历史中——能够吸引每个人趋向你们伟大国家的东西。从我的研究第一步和我最初的著作开始，中国文化和思想的问题就以根本的方式同文字和书写问题紧密相关，在我看来，这些问题对哲学思想和与之相关的一切的未来以及我称之为“解构”的工作都是不可回避的。

但是，我大概永远不能真正胜任这个如此浩大的任务，不可能

熟悉你们的语言和文字。这让我想起昨天晚上，我有机会在戴鹤白先生和张宁女士指引下开始认识你们的城市。我们在北海公园门口遇到一位女士，她是伟大的书法家。她把着我的手教我在中国的土地上蘸水写成了两句诗，我们两人写的文字成为了象征，象征着你们今天对我的友好接待。那位女士使我能够写下来的、而且是我们今天共同写下的是：

Au delà des mots; beaucoup moins loin prenaient, et la culture transmet l'amitié. (海外存知己，文化传友谊。)

谢谢！

(杜小真 译)



2001年9月4日,德里达在北京大学常务副校长迟惠生。



德里达在北大授予名誉教授仪式上致词。右一为北大常务副校长迟惠生，左二为法国驻华使馆文化参赞卜来世，左三为法国驻华使馆文化专员戴鹤白。

北京大学座谈记录

2001年9月4日下午北京大学四院哲学系会议室

胡军(北京大学哲学系教授,副系主任):我们今天很高兴请到德里达教授到北京大学访问。上午,德里达先生作了精彩的学术讲演。下午,我们将就有关的问题与德里达先生进行交流和讨论。

王岳川(北京大学中文系教授):我想向德里达教授提三个问题。第一个问题和今天上午的讲演有关:宽恕和怨恨是什么关系?无条件的绝对的宽恕是否可能?因为现在中国许多学者都讨论怨恨(比如“文化大革命”),由于怨恨,宽恕是否可能?第二个问题:在座的都是哲学界的,大概只有我是做文学的。我想提一个问题:作为第三世界的中国文学和哲学,在话语体系中成为欧洲中心的边缘,它应该用怎样的文化策略消解西方中心主义?这是否是可能的?第三个问题:解构是不是绝对的。绝对的解构是否可能?还有当代中国经常讨论解构之后的重建问题,那么建构是否可能?解构和建构在德里达先生看来是什么关系?二者是否是二元对立的?有没有其他第三种可能性?

德里达:对于第一个问题,我要说,原则上讲,宽恕在外部受到怨恨的反对,这是显而易见的。但问题不那么简单。因为,在某些情况下,我已经说过,宽恕并不意味着和解。我们可以设想在怨恨和宽

恕之间存在一种互容性：你可能恨一个人，但同时宽恕他。所以，宽恕并不像表面看来的那样必然地被怨恨排除。您还问到无条件的宽恕是否可能。我在今天上午已经指出，这是不可能的。因为人们不可能宽恕不要求宽恕、不悔罪、不承认错误的人。而宽恕恰恰在于去做不可能之事。这是不可能的，但作为不可能却是可能的。如果存在无条件的宽恕的话，那就是去做表面上不可能的事情是可能的。所以我在上午说过：对于西方哲学传统的全部思考都可以规定为“可能”与“不可能”的对立之上：什么是可能？什么是不可能？正如我上午所说，如果我只宽恕“可能宽恕之事”，那就不是宽恕了。宽恕“可宽恕的”那太容易了。宽恕意味着宽恕“不可宽恕”之事。宽恕是对不可能性的反思。宽恕是一种“赠与”，“赠与”也意味着给出“不可能给的”。如尼采、海德格尔等所说给出自己没有的东西。这是一种不可能性。

第二个问题：自然，谈论中国，中国哲学和文学，于我不是专长。但是，我要说，我在解构思想中所要说的一切，都伴随着“祛除”西方传统的中心的努力。解构首先是对占统治地位的西方哲学传统的解构。这是否就是说，中国，远东，日本等可能变成另外一个中心？总的来讲，我不那么认为。我在上午已经指出，我经常参照非表音中心的文字，比如中国文字，就是说我不相信，也不愿意说中国是欧洲中心的边缘，也不要中国变成为中心。我希望，哲学在世界范围内建立新的人类的观念。

最后一个问题：解构不是摧毁、不是批判。解构是一种思想的工作，正在进行的、通过来临的东西进行的工作。解构完全不是一种达到一个“建筑”然后再建立一个“新的”的运动。每一个解构的运动、解构的“建筑”都不同，而这二者不是对立的。解构不是否定的，而是肯定的。就是对“不可能”的肯定。如果一定要确定通过解构人们构建了什么，我要重复我说过的：那就是世界的新面貌，人、民族、国家之间关系的新的面貌，以及通过解构寻求的新的规

律和法则。比如,我现在关注“死刑”、“主权”的关系等问题,我在讨论“死刑”的问题时不可能不提出“主权”的问题。也就是对主权进行解构。现在只有在中国和美国还没有废除死刑,这个问题是人们普遍关心的问题。这个问题不是抽象的,是世界性的问题。

张祥龙(北京大学哲学系教授)首先,我想对您今天上午做的演讲做一个简短的评论。您的演讲表明了这样一个要点:宽恕中总是存在着危险。一方面,被宽恕者可能过于容易地就得到了宽恕;另一方面,受害的一方可能过于谨慎,以致在应该给予宽恕时没有给予,错过了和解的机会。这使我想起我的国家与日本的关系。现在还有这样一种检讨,即中国政府是否应该在1945年后这么快、这么容易地就宽恕了日本。半个月前,由于日本某些官员的令中国人讨厌的言论,两边还在争论。

现在我来提问题:您关于宽恕的不可能性的讲座是出色的。它表明,任何要对宽恕行为作事先决定的原则都难于成立,它们不是“过”,就是“不及”。但您也向我们显示出在宽恕行为中的一个关键点,即“时间”或“时机”(timing)。所以,如果考虑到时间的因素,去将宽恕在一种生存化了的最佳时机中实现出来,是否就会使宽恕可能?我的第二个问题很简单:在法国哲学家们的思想视野中,有没有“文化的中国”这么一回事?因为您在著作中提到过中国的文字,所以我有些好奇:中国古代文化对于您和其他法国哲学家们是否意味着某种东西?

德里达:我应该用英语还是法语来回答?(大多数听众:“说英语吧。”)你们看,这就是“话语”霸权的标志。有时我在德国做报告,英语既非他们也非我的母语,但我只能说英语。这就是英美的话语霸权的不可抵抗性的标志。你们应该记取这一点。不管怎样,我将试图用英语来回答。对于您的第一个问题,我的反应是:当我

做演讲时，我心中的的确确有您提到的中国与日本之间的宽恕的问题。我并没有想直接讨论它，但我心中是想着它的。我在某个地方提到过日本首相在很久以前所做的一次真诚道歉，不仅是对中国，而是对整个远东地区。这当然是贵国与这个地区当前关心的一个问题。但我要做一个区别：一方面是所有这些政治上的事情或事件，这些道歉、悔过的行为等等，为了达到改善和重建外交关系、市场关系的目的；另一方面则是宽恕本身，如果毕竟还有宽恕的话。我绝不反对前一类行为，只是认为宽恕从原则上与这些有条件的谈判行为不同。不管是要求宽恕还是寻找借口，这都是为了改变目前两国关系的努力，不管是外交的、军事的还是市场的。但它们都与宽恕无关，我要把所有这些有条件行为与纯粹的宽恕区别开来。

我不知道宽恕这个词在中文中是如何翻译的，但我这里涉及的是西方圣经的传统，比古希腊传统要更多，即犹太教、基督教与伊斯兰教传统。即使在这样一个传统中，宽恕也应该是是有条件的，也就是只有在有罪者请求宽恕、表示悔过时，才能给与他宽恕。但在这个圣经传统中，在有条件的宽恕与无条件的宽恕之间有一种张力或紧张状态(tension)。按照无条件宽恕的看法，即使有罪者没有要求宽恕，没有表示悔过，也没有任何和解、重构的迹象，也要给予宽恕。比如在南非，我今天上午提到了它，当隔离制度垮台之后，他们成立了一个“和解委员会”，由图图主教任它的主席。他将基督教的语言引入此委员会。南非尽管有几个宗教，但基督教是主导性的。此委员会的目的是要使社会和谐与平静可能，使和解可能，以便南非可以存在下去，医治过去的种族仇恨的创伤，克服那些可怕的回忆。当然，我完全同意这种做法，我不反对这种“宽恕”。这是和解，是治疗和抚平过去的伤口。现在让我回到中日之间的悲剧事件。问题在于：这并不是宽恕的问题，因为只有死去的牺牲者才有权利去宽恕或不宽恕。在日本承认了反人类的罪行之

后,是否就是该和解的时候呢?是否是重建一种健康的国家关系的时候了?那是经济的、外交的、政治的问题,不是纯粹的宽恕的问题。它们是有条件的,要由中国和日本的人民与政府来决定,由他们来评估形势,决定是否应该医治过去,当然不是忘记过去。但是,即使承认世界上的国家主权,这些问题也不只是地方性和国家性的。我相信在中日问题上,其他国家也涉入了,亚洲、欧洲、非洲都卷入了。这是个世界性的问题。这也就是为什么建构宽恕的问题不只是个国家层次上的问题的理由。

您问道:这样的形势会不会随时间而改变?当然啦,你不会以不涉及时间的方式来思考宽恕。一个需要宽恕的事情发生在不逆转的过去,某些罪行已经犯下了,这是不可改变的事实。现在有关时间的问题是:宽恕的条件会不会随时间而改变?我的回答仍然是复合的:就有条件的宽恕而言,如上面提到的那些关于和解的考虑,时间是基本的或根本性的。你不会以 25 年前的方式来面对同一个问题。明天在另一辈人那里情况也会改变。但是,对于宽恕本身,纯粹的单纯的宽恕,时间是不相干的。虽然宽恕涉及不可逆转的过去,但当你宽恕时,当你做出一个造成宽恕的“不可能的”的姿态时,你必须以这样的方式去宽恕他人,仿佛这个被宽恕的罪行还没过去,还正在场,还是抹不掉的,仿佛这有罪者还正要重复他的罪行。假如你要杀我,你要求宽恕,并涉及一系列上面提到的条件(你是否要求宽恕,是否愿意和解等),但从我的方面讲,如果我要做出纯粹的宽恕,我就必须无条件地宽恕你,即使你根本不要求宽恕,甚至还要再次谋杀我,继续犯罪。这确实是可怕的、几乎不可能的宽恕,因为纯粹的宽恕要宽恕的是正在场的、要被重复的罪行。这也就是宽恕是如此不可能、如此困难的原因。在基督教传统中,一个人就要准备去宽恕一个正要杀我的人。这是一种超越,一种异质性。在这种情况下,宽恕就与时间无关,时间也就改变不了什么。如果是有条件的话,你就无法应对这种罪行,纯粹宽恕就

成为不可设想或不可思想的。但是,如果你只想那可思想者,你就没有思想。你所必须去思想的,正是那不可思想者;你所必须去宽恕的,正是那不可宽恕者。如果我只宽恕那可宽恕者,我就没有真正去宽恕。

现在来谈后一个问题,它涉及中国。这是一个困难的问题。今天在法国确实有学者引用非欧洲的系统中的东西,我自很久以来也是这样,即使我并不懂中文。我一直着迷于最古老的中国传统,虽然我应该对她有更多的了解而未做到。您一定知道,在 20 世纪 60 年代后期和 70 年代早期,在西方的知识圈子中有一种政治上的中国热。毛主义在某些圈子里很时髦。我生活于这种环境里,但我必须承认,我自己并不太看重它,可我周围的一些朋友和人那时却极其着迷于中国的(文化)革命和毛主义。今天,所有的人不再通过这些方面来看中国,他们要看的是在技术、经济上中国与欧洲的竞争、中国与美国的关系,等等。中国在变化,在某种意义上是中国文化的某部分的西方化。但最重要的是角色的扮演。一个关键问题是:中国文化、至少是中国的官方文化如何决定她在国际上、尤其是人权问题上扮演的角色。中国处理人权的方式有时与欧洲很不一样,这方面很难取得形式上、主题上的共同标准。所以问题就是:中国将在国际关系中和国际机构,比如联合国中发挥和将发挥什么作用。这并不只是狭义的政治家们考虑的问题,也是一个哲学问题。如果不将它简单化,我并不认为西方、欧洲的决定人权的方式是永恒的不变的模式。在历史上,自法国大革命以来,人权的概念就一直在变化,增加了一些新的权利,比如工作者的、妇女的、儿童的权利。“反人类罪”也是一个二战后才出现的概念。所以人权问题是一个不断变化的问题。现在的问题是:中国在这个人权转变的过程中会扮演什么角色?中国对这个过程会有什么贡献?中国要抵制和提议的是什么?西方的和中国的模式将会如何合作与转译?我不认为这种转译只是语言上

的,而是人权概念的转化,中国在这方面的贡献是必要的。这不仅是因为中国是一个有力的、富裕的国家,而且由于她有一个强有力的传统,世界不能没有她的参与。

学生问:一个人为了某种目标而做事情的时候,他根据另一个目标审视自己的时候,就会发现我在根据这个目标前进时,实际上是把自已作为他者对待。我认为,人类的知识都是关于他者的,所以,人如果要分析自己的话,就必须把自己当作他者,才能得到真正的知识。这就是说,一个人是可以宽恕他自己的。就是把自己视作他者。

德里达:实际上,如果人自己原谅自己,就是把自己作为他者来宽恕。现在,看一下诸如黑格尔或勒维纳斯那样的哲学家,他们认为宽恕自己,把自己作为他者来宽恕,就是自我构成的过程,是非常有意义的。所以宽恕,并不简单地是伦理和司法的问题,而是构成自我、构成自我的历史的条件。我只能依附于这种条件才能继续下去。比如,当我以某种方式宽恕没有开好头时,我能够重新开启一个阶段。如果我不宽恕,历史就会立刻停止。所以宽恕就是构成自我的过程。

斯特华(北京大学哲学系美籍客座教授):您在上午讲到了纯粹的“宽恕”。这个问题非常重要。我感到不解的是:在“宽恕”这个行为中真正发生了什么?“宽恕”是善事吗?人们根据什么作出选择和改变呢?比如,某人钟爱他的孙女们,但你强奸了他的一个孙女,并且还想强奸另外的三个,那这个人他是否能够并且完全宽恕你呢?

德里达:谢谢您的问题。不过这里存在某些很可怕的误解(笑)。也许,我更应该宽恕的是您(笑)。首先,当我描述或定义我所谓的“纯

粹的宽恕”这件事情的时候,我从未说过它是你所说的毫无意义的。我多次重复说过,如果确实存在纯粹的“宽恕”,那么它就应该是这样的。不过,我在一系列的讲演中,始终考虑到,“纯粹性”的问题是一个很容易受到攻击的概念,所以我并没有说过:存在一种应该保护其纯粹性、而且不能质疑的“宽恕”,我从来没有这样的看法。

实际上,我是在构建一个概念,我们是在历史性中获取这个概念的。我说的“历史性”,是指欧洲的、犹太—基督教和伊斯兰教的历史遗产,是指源于古希腊的纯粹宽恕的概念。这个“宽恕”概念,如果要理解它的真正意义,那就应该指出它的无条件性。如果我只是有条件地去宽恕,那我就会被一种传统思维所禁锢。在这种传统中,如果你改过自新,你发誓从此停止,不再去碰我其他的孙女,如果你发誓不再伤害我的家人和我本人,那么我就可以宽恕你。而这不就是有条件的宽恕吗?宽恕是超越条件的,有一个德国人会这样说——我也是这样说的:“给予宽恕,尽管……”,这样,宽恕就是一个其意义在形成之中的名词。所以,我设想和建构的是一个超越了各种层面的概念。原谅一个强奸我的孙女并且还存有其他歹念的人,对我来说是不可能的事情,这样的事情不可能存在。但是,“宽恕”概念的真正意义在于:如果我们确立了一种概念上的纯粹性,那它就更接近我所说的情况。

其次,我并没有提倡“宽恕”。我也没有说过“宽恕”是“善事”,我从来没有这样说过。我从来没有要求你应该宽恕威胁你生存的人。我要说的是,如果宽恕不可能没有意指,那么,我就从来没有确定过任何一种“宽恕”的概念。而且,我也从来没有说过:宽恕是在道德意义上确立的,“宽恕”具有公正性。相反,我认为,那都是不可能。

最后,您刚才问到“宽恕”是否是“善事”。我从来没有说过“宽恕”是“善事”。我甚至认为,“宽恕”是没有意义的。问题是,“宽恕”是否具有某种意义。我的回答是:不,如果它具有某种意义,那

么就可能需要有“纯化”的行为,这是值得商榷的问题,因为那就意味着某种等级的划分,意味着有目标、条件等等存在。而因此,那就仍然处在接近“纯粹的宽恕”的过程之中。因此我认为,“宽恕”是一个纯粹的概念,这个概念不能被证明,不能对之进行伦理和道德的描述……

斯特华:我现在感到更加迷惑……

德里达:我不明白为什么……您好像有些激动。您是想要说明……

斯特华:不,不,我并没有激动。我只是想请您解释一下,为什么我应该对这个问题感兴趣呢?不管我生气与否,我为什么应该坐这里听您的讲座呢?

德里达:这个问题很好。我们有必要思考这个问题……至少,您可以在这些意义上与我达成共识:首先,“宽恕”这个概念,这个词源于我们的文化传统,是非常重要的精神遗产。其次,不仅仅只是个人,而且还有政府、国家和团体的领袖们都曾经有过各种合理的或不合理的宽恕行为。这已经成为世界上非常普遍发生的事情。这种普遍现象本身就提出了一个问题,您不这样看吗?所以,有必要理解“宽恕”这个概念的意义究竟是什么。而我所做的一切都是努力去理解这个概念,如此而已。

陈嘉映(北京大学哲学系教授):我想简单地讲一个问题……

德里达:对不起,打断一下。我还想对美国朋友再说两句。因为我想到了您(指斯特华)的美国语言背景。的确,存在一种政治意义

上的赦免,但它却不是“宽恕”。您是如何看待美国政府的赦免?布什应该比现在赦免更多的人吗?我认为,在现实中讨论这个问题很重要。

斯特华:的确如此。您已经清楚地表达了您的观点,对您所说的一切,我表示感谢……但我认为,这对总统来说,是一个棘手的问题,是某种政治决策的问题。政治上的决策方向是需要得到美国人民普遍承认的。

德里达:所以,你还是同意对“宽恕”的理解是一件迫在眉睫的问题。我们有必要经常对之进行解释。即使在美国,这个问题也是如此:它始终在发展变化之中。

陈嘉映:为了维护社会的公正,我们遇到的一个重要的问题就是暴力。如果我们都不怕别人报复的话,这个社会就安静得多。关于报复,有一点很困难,特别是经过理性反省之后,报复该报复谁,该报复到什么程度。如果我们就是从这个角度提出需要有一种宽恕,这就是说我们弄不清楚宽恕,我们就不弄了,就停在这里了。如果这个简单的想法能够成立的话,我就会说,德里达刚才的分析是一个纯概念的分析,那么,这样的分析就存在许多问题。如果沿着这个思路,就很难说“宽恕”是计算的。从某种意义上说,它是不计算的。就是说:“放心吧,我不算了。”就是这个想法,如果德里达先生觉得无聊,也可以不回答。

德里达:从原则上讲,即使是在得到“宽恕”之前,也就是说所谓的“法律”和“公正”都应该脱离报复,克服报复。从原则上讲,报复的观念不是公正的。报复不是法律。

司法机构处处存在,人们认定这样机构能介入抵偿的过程。

应该说“抵偿”不是“报复”，所以，法律机构就是在有报复发生的时候规定“抵偿”，中断报复。当然，人们可能发现在法律机构中存在报复机械论，所以我认为“死刑”的问题是非常重要的。存在一种认为“死刑”是合理的强大的哲学传统：康德，甚至勒维纳斯。在《圣经》、在《罗马法典》中，都是主张“以牙还牙”，也就是说“杀人者死”。这种哲学——康德，黑格尔，勒维纳斯——认为法律的最初出现，就是出自用客观和无人称的计算来代替报复。他们在罗马法律中看到了对报复的解释。这是法律问题。我在上午说过：“宽恕”不属于司法范畴，甚至不属于伦理、道德范畴。如果我“宽恕”了某人，我仍可以在法庭上审判某人、判决某人、把他投入监狱，但我可能“宽恕”了他。我们可以宽恕一个进行报复的恐怖分子而同时诉诸法律；纯粹的“宽恕”，无条件的“宽恕”。有些理论家谈到有条件的“宽恕”，比如阿伦特谈到“宽恕”的必要性，因为“宽恕”中断了报复的循环。这是为了政治、经济的需要。为了和平，需要有“宽恕”。我丝毫不反对这种立场，但我认为不要把法律、政治等问题和纯粹的宽恕相混淆。无论如何，“宽恕”不是“报复”。“宽恕”也不是对称的，我能宽恕某个别人不宽恕的人。宽恕不是对称的，也不是司法的，而是超越法律的。所以，有一种政治传统，在这种传统中，君主掌握宽恕的权力。我不知道中国的传统是否这样。在欧洲传统中，国王或法国总统、美国总统拥有宽恕死刑的权力，超越法律之上。罪犯被判决，但君主的最高权力却可以宽恕。宽恕超越法律。

建筑学家：有两个问题。无限的宽恕往往导致罪行的重复。这种无限的宽恕是个错误，还是本身就是一个罪行？另外，我想问您一个问题，您曾研究过建筑，您的解构主义对建筑有什么影响？

德里达：这是很重要的。我认为，应该区分绝对的、无条件的宽恕

和特殊的宽恕。这是很困难的,但必须区分。因为只有作恶的有限的存在应该宽恕。这就是为什么我上午说“宽恕”的问题总是关于有限的存在,而不是无限。即使是绝对的、无条件的“宽恕”,也应该是“有限”的。因为宽恕的本质是有限的,是“只此一次”的。比如我今天宽恕你,而明天,那就看情况。

宽恕后的罪行,这总是可能的。我们不能保证罪行在宽恕后不再开始。我不能以以后再不重新犯罪来作为宽恕的条件。

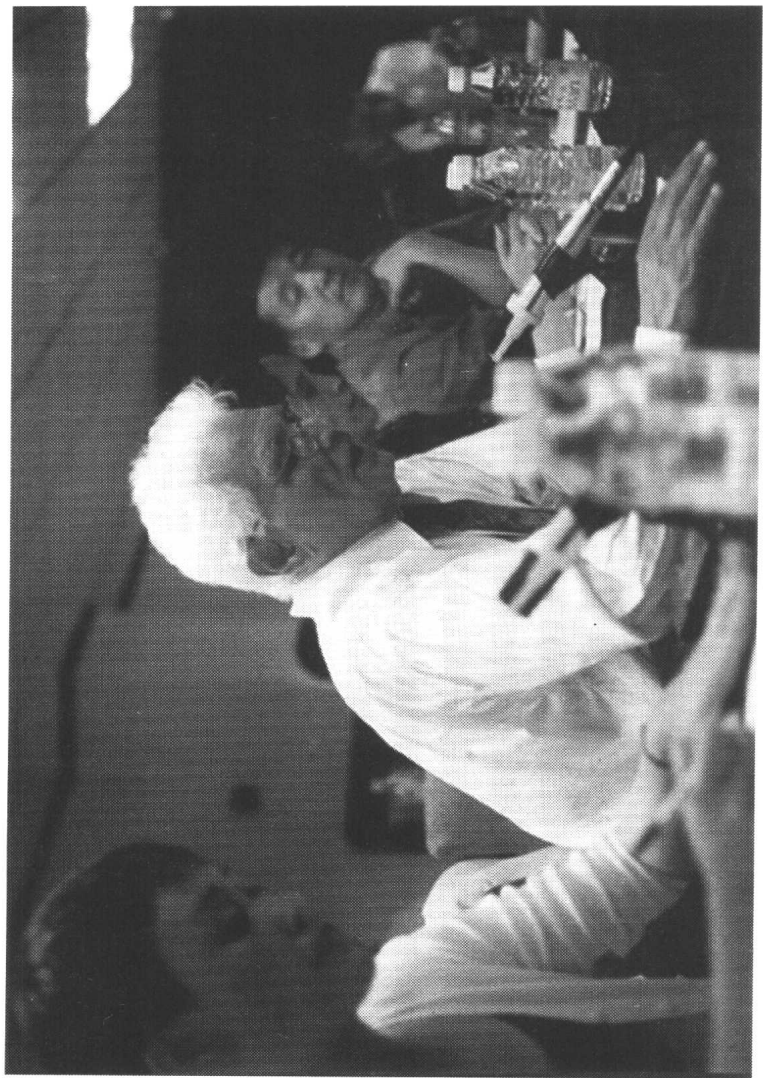
关于建筑的问题,这很困难。因为这是很复杂的领域。正如您所说,八九十年代,我在欧洲、在美国曾与建筑学家们工作过。我对建筑很关注,但这里面有许多模糊不清的东西。我认为这些建筑学家经常以或多或少严格的方式使用哲学话语。我认为所谓的解构思想影响了他们的话语。但在实践上,我不能肯定对他们有什么影响。如果说有一些模糊不清的影响,那也是他们针对实践正在进行的理论变革。这些人各不相同,不能把他们放在同一个空间,他们太不同了。但还是出现了一种时代现象,我个人认为过于迅速。如果我曾以极大的兴趣在一段时间里与他们一起工作,但我很快就有些失望,因为他们提供的话语在哲学上讲并不那么严格。

我不太了解中国在建筑方面的情况,是不是主要受美国、日本的影响?欧洲的影响少一点?比如尽管我很尊重日本这方面的成就,但我不太喜欢那种资本主义或新一资本主义的风格。我的问题是,在中国,已经打开大门,那么在将来实验性的建筑理念的构建是否有可能?这些都是我关心的。

胡军:因时间关系,我们的讨论到此结束。今天的讨论会开得很好。谢谢德里达先生,谢谢大家。

(徐鹤然 贾江鸿 翻译整理)

《读书》杂志社 座谈记录



德里达在三联书店《读书》编辑部。左一为张宁博士，右一为主编汪晖，右二为编辑部李学军。

《读书》杂志社座谈记录

汪晖：各位下午好。欢迎大家来《读书》参加我们的讨论。这也是一个小小的庆祝仪式。三联书店刚刚出版了德里达教授的《书写与差异》中译本。我们今天也很高兴借这个机会欢迎大家参加我们这个活动。我们可能会送一些书给大家。

对我来说，在短短的开场白中，不可能详细说明德里达教授的贡献。从 60 年代以来，德里达的著作已经超过了 50 种。这些著作在现象学、在解构、在结构主义问题和文学批评、心理分析等等人文科学的各个领域都有创建。在过去的 30 多年中，德里达教授大量、持续地写作，引发了欧美学界长期的讨论，可以说改变了特别是人文科学的很多方面的基本面貌和基本问题。我记得，80 年代以来，德里达教授的思想和理论也逐渐被中国学者所关注和了解，最早是在文学批评领域和哲学领域。他的理论，随着他的著作陆续在中国翻译出版，在中国知识界逐渐产生巨大的影响。据我所知，可能不完全，德里达教授至少有五本著作被译成中文出版：《论文字学》，《书写与差异》，《声音与现象》，《多义的记忆》，《马克思的幽灵》。这些书都产生了很大的影响。过去几年中，这些书主要在人文科学的学者中产生影响，而去年，《马克思的幽灵》也在其他领域学科引发了广泛的讨论。我不可能在此详述德里达教授几十年中的工作和贡献。所以我们今天很高兴能有机会和德里达教

授进行面对面的讨论。我们先请德里达教授就人文科学和无条件大学的问题作一简短讲演。题目为：“Profession 的未来与无条件的大学”。然后我们可以展开讨论。讨论可以围绕德里达先生的谈话，也可以围绕我们中国学界自己的问题。因为，人文科学和大学的问题，也是我们中国知识界关注的重要问题。

德里达：我谢谢你们。谢谢你们给我一个机会能和你们的出版社和杂志接触。另外，张宁女士翻译我的书出版和我们的会见合在一起，这对我是美好的时刻。在此，我要感谢所有翻译、出版和为这一切交流和传播做工作的中国学者和同行，特别要感谢杜小真女士和张宁女士。

我们今天讨论的题目是“Profession 的未来与无条件的大学”。我要先谈几个概念以开始今天的讨论。自然，我不多说大学的历史和现状，大学的问题。我要说，今天在上世界上，在世界的转型中，大学的使命问题显得特别严重，并且对于所有在大学里工作的教师、学生和研究者们负有特别重要的责任。我在此强调的“Profession”这个词，一方面属于“职业”和“志业”、“知识”的范畴，就是在法文、在拉丁文中“la profession”不仅仅是指“职业”和“志业”的意思，它还表示“信仰义务”、“义务”和“责任”、“诺言”、“誓言”。我今天的问题是要探询大学的责任，就是说对知识传授进行理论研究；另一方面，是在大学“任务”中的某种意义上的行为的“责任”。

我要说，在今天世界各地，无论是欧洲，还是东方，比如在中国，大学的建设和重建都是以欧洲模式、特别是以 18、19 世纪在德国构建的模式进行的。到处都要求大学的独立性，相对于国家、政府、社会、市场的自主性。大学的独立、自由能够到达什么程度？在这个问题和对真理的探讨中，大学不光是相对于国家是独立的，而且是相对于市场、公民社会、国家的或国际的市场是独立的。我

认为,这是我们所有人——无论是欧洲人还是亚洲人——面临的问题。我还要提出下面一个问题:据此,大学必须有一个调节的理念。这就是不惜一切代价、无条件地追求真理。自然,存在很多关于什么是真理,比如何谓哲学真理、历史的真理、真理的价值等问题,有许多解释真理、揭示真理的类型。但是,所有这些关于真理的问题,很重要的问题,都不仅仅是大学里优先关注的问题,也是学校之外、人类所关心的问题。我所提出的问题,是要知道在欧洲类型的大学里,当然在中国的大学里也一样,对哲学、政治、历史、社会的研究的先决条件就是人的问题的研究。人类的观念有自己历史,关乎人的观念和人的本质。我并不想说,这个人的观念从理论上讲是成功的,但关于这个主题的问题的提出,在大学里和大学机构中应该是自由的,没有先决条件。我要提的问题是:这些问题可能在什么程度上自由地、独立于一切意识形态、宗教、经济等的权力而被提出?这就使我要把大学和研究机构区分开来,我说的是德国的大学。大学不仅仅是研究场所,通常谈论工业、商业,由国家确定的场所。大学,与所有类型的研究机构不同,它原则上(当然实际上不完全)是真理、人的本质、人类、人的形态的历史等问题应该独立、无条件被提出的地方,即应该无条件反抗和提出不同意见的地方。

我想在回答你们的问题之前简单地归纳三点。我首先要强调一个明显的事实:直至最近几十年,尽管世界上的大学凭借各种各样的方法(翻译、出版、杂志等)互相交流,我们还是不能把大学之间那些传统的交流模式和今天由于电子技术、互联网、各种交流控制手段而带来的交流模式相提并论。今天,大学不再需要像以前那样系于某一个地方。人们从来没有像今天这样容易(比如北京、莫斯科和纽约之间)不经过任何中介直接交流。问题是在世界这种新的情况下大学内部的民主、大学之间的民主政治。就是说:在网络时代中的民主是什么?因此,大学面临着全新的问题:大学的

新的责任,新的权力。我要概括三点:

我已提到所谓的“潜在”的学校,也就是现在风行的用网络与学生交流的学校的可能性。“人”的观念,网络的人直至所谓的大学里的人,今天应该重新受到彻底的检查。这就是世界各个大学之间拥有一部哲学史的地方。我们应该重新提出何为人的问题,还有什么人权以及“人权历史”的问题:人权是如何变化的?是如何构建的?我认为回答这些问题是所有大学工作者的责任。这就是人的问题,是与真理问题相连的。这是我讲的第一点。

自然,有一些词限定了存在着大学的“职业信仰”和“责任”。语言,应该拥有绝对的独立性,拥有自由地提出所有面临问题的权利,而不受到任何权力的控制和检查,无论是宗教的、经济的、还是政治的。这意味着,大学要以看来是独立的方式决定被提出的东西。我要在此区分“自主”的观念和“条件性”的观念。“自主”的观念拥有一部历史,意识形态的、政治的历史,它今天在构建中正受到质疑,它拒绝权力——上帝、总统、议会等的权力,但它今天遇到了危机。我想,大学有义务像建立权力那样建立独立性。关于我说的大学的无条件的独立,我的问题的困难在于:如何区分“自主”、联合国的自主和这种无条件的自由。在我看来,这种自由是个人的,是通过大学工作者最彻底、最自由地提出问题而确立的。

自然,我相信翻译,但是我不知道如何表示“自主”和“无条件自由”之间的区别。我们在经历奇遇,这正是大学的责任。我讲到了“奇遇”。我认为,我们同时能够在视听的过程中为翻译尽可能地清晰而进行争论,这是双重的矛盾的命令,我想我们应该忠实。

我想谈第三点。不应该使这个对大学的自由的无条件的命令屈从于内在,大学没有内在。大学应该从“自主”、从“绝对独立”出发,与社会和政治世界这些所谓的外在联系、工作,从而去制造“事件”。我常常引用“Profession”,因为,这个词不仅仅是“职业”、“志业”的意思,而且还有“职业信仰”的意思,也就是“行为的介入”。

是一种“诺言”，一种要趋向外在的“责任”。如果区分奥斯丁的“陈述句”（天空是蓝的）和“行为句”（我允许……我和某人结婚等），那“Profession”就是“行为句”。一个教师教授理论知识，发挥陈述知识，这是他基本的任务。但是，他要完成的义务，他的权力，并不是理论的，而是行为的，是对义务、责任的“承诺”。那么，这种责任就在于制造“事件”，而他是用语言制造的。当我谈到“人权”时，谈到“反人类罪”，这是话语制造从前没有过的机制，制造“介入”。“反人类罪”的概念就是一个“行为句”。在一个特定时刻，一个人类团体决定用语言指示这样或那样的罪行为“反人类罪”，这些“罪行”应该受到惩罚，我认为，在大学里，“Profession”这个词就包含着这种行为性。我很概括地简述一下它的困难。

旨在保持提问的自由同时向外从事社会和政治的工作，这是大学的任务。后者是通过出版、杂志——很多教授就是作家，以及书店等等实现的。也就是说这些问题是通过我刚刚所说的“行为句”实现的。近几十年来，“行为”语言理论的研究有长足发展，这是为了要很快地使“语言行为”制造“事件”。比如，在婚礼上，我说：“是的，我同意……”，行为句制造“事件”。但是为了使“事件”被制造出来，事件的制造者（比如会议主席）必须对此胜任，如果随便什么人都来当主席，那就会坏事。所以，必须有一种法定的职业权力。行为语言意味着：“我能够……”，“我擅长做……”，“I can……”，“I may……”等等。但是，“事件”被制造出来的条件是“行为”要得到允许。这就是说，被“行为句”制造的“事件”，它是真实的，同时又由于得到某种合约和机构保证这个事实而被中性化了。我想，如果这几十年来行为理论在哲学、社会学、文学等诸多领域受到广泛关注，那是因为人们有一个幻想：即得到一个语言在其中拥有权力的平台。我想，制造“事件”的权利是与这种权力相关的，但我要把事情相对化，要指出从这个词而来的“事件”是在这行为的权力被超过限度内来到我身上的，“事件”的本身缺少行为，如果

我能这样说的话。这就是大学在向“行为性”敞开的地方。大学向发生、在发生、正在发生的事情开放。这在外的事件引起了国外的学生、移民等他人的到来。当他人像“事件”一样到来时,就把“行为”导引上路。应该想到,在大学内部,“事件”的可能就可以说是某种权力、行为的权力、大学“职业信仰”的权力和政治的权力,还有司法权力。都是通过强力、合约和机构建立的权力。今天,我们不能忽视在大学里认识实行行为性的必要性,应该认识到正是在大学内部保持独立性和社会、经济、政治、科学的外部的这条分界线上,我们应该担负起我们的责任。正是在这条艰难、冒险的界限上诸种事情发生了。我在结束我的开场白,然后进行讨论之前,要指出,我和你们一样,相信大学,我相信大学的必要的生命力。但是,我并不是要说,大学是和公园和花园一样的空间,掩盖人的历史。我不相信大学只是在大学里面。我不相信,我提出的反抗和发表异见的无条件原则只是用于大学里面。相反,这种反抗和异见的原则到处在呼唤、在实施。这可能在大学总体的外面发生。我要说,无论什么时候,大学的行为可能发生在天安门,可能发生在在一个公园的大学之外的地方。这就是大学教师的责任,这种责任就是可对学生说:一个大学生可以在讨论课上使某种我们所说的那种类型的事情发生。这就是我所要说的大学的意义。

韩水法:我看了德里达教授的文章,刚才又听了他的讲话。我想,现代大学的建制是启蒙理性的产物,是在现代理性制度之下建立的,在德国是按洪堡的理念建立的。但德里达教授的文章中有一个很大的矛盾:那就是质疑或者说解构了现代理性制度,但是却要保留现代大学的制度、大学的独立性,希望这样的大学对现代理性进行无条件的批判。人文科学更是现代理性的产物,寄希望于人文科学来解构理性,实在是很难克服的矛盾。从中国大学的情况来看,中国大学沿袭了欧洲的大学制度,但是我们从来没有完整地

建立过大学的独立性。今天,当我们的大学试图建立这种独立性时,却已经受到现代经济制度的约束和后现代理论的解构,因此,这种独立性似乎永远不可能建立起来。

我刚从德国回来,德国图宾根大学最近发生了一件大事:前几年,德国的信息产业发展很慢,德国工业界就资助这所大学,增加了50个信息与生物科学教师职位。但是三年之后,资助中断了,而请来的教授无法辞退,项目又不能中途停止,怎么办?最后,从人文科学挪了50个职位给信息与生物科学。人文科学现在既受到哲学的消解,又受到经济的消解,我不知道这种状态如何改变?

德里达:解构哲学经常被理解成您所说的那样既捍卫启蒙,又使用启蒙的概念。大学是有调节作用的,既保持独立,又质疑一部分的启蒙理性。

关于哲学的自由,它曾经只保留在大学的内部,这就存在很大的局限。我不认为大学实际上从来没有这种自由,从来没有相符于这种自由。应该重新确定这个独立的原则,同时要对存在的这些局限提出质疑。这些局限使得大学屈从于许多其他的权力,即宗教的、社会的、市场的等等权力。因此,我并不是说没有矛盾,而是要说,这是必须要面对的矛盾,应该从这矛盾出发,提出大学的责任。在此并没有双重的表面矛盾的命令,没有要做的决定,没有要负的责任。我不知道为了有责任,我应该做什么。如果我知道我要做什么,我有一个计划,我实施计划,那就不会有责任。为了有责任、有职业信仰、有义务,我就应该在一个特定时刻延续一个矛盾:解救启蒙理性原则,同时“解构”今天的启蒙理性。就是做矛盾的事情。我并不想消除矛盾,这就是困难所在。这也就是普遍的解构:一方面它对遗产提出质疑,而且是在遗产内部提出质疑,同时又继承遗产。我不反对“继承”这个词,“继承”并不是“接受”,继承是解释、选择。对任何遗产都是如此。并不只是启蒙时期的

遗产,还包括更古远的遗产:希腊的……你们中国同样也有自己的遗产,也会给你们这样两个命令:一个是尊重和解救遗产,另一个对之进行质疑。这也就是我为什么说中国大学的责任就不同于欧洲的、美国的大学。而中国大学今天的责任和过去和将来的责任也不相同。每一次的责任都是个别的。

我们开始谈到“启蒙”。启蒙是欧洲的传统。据我所知,中国没有相应的传统。当然,我所能发现的是:中国当代的大学制度广泛地引进了来自启蒙传统的欧洲模式的大学制度。这就存在中国的启蒙遗产,就像日本遗产一样,这种遗产可能在别的大学里还在进行。面对这种遗产,对知识分子——无论是中国的、欧洲的还是美国的——来说,都应担当上述的两种的责任。反之,在当今不同的大学中,我认为,欧洲大学工作者有可能以自己的方式从中国历史那里继承,并且把它和希腊文化结合起来,这就是文化遗产,有中国人,有欧洲人。

今天,不仅国际范围内大学里,而且在各种国际机构中,围绕着“人权”展开了极其广泛的争论。我们知道,历史不同,观念就不同,争论是必要的,应该承认在中国和欧洲“人权”观念是不同的。这不仅仅意味着一种相对主义。我们知道,在这个问题上欧洲人有两种态度:有人认为“人权”是欧洲的,但是普遍的,而中国人反对这种观点。另一些人则认为,不,“人权”观念是相对的,有各种情况。讨论这些问题,不仅仅是为了制造一个清晰的、形式的、为所有人接受的概念,而且为了知道在他人那里这个词的变化。只不过,人的问题,“人权”的问题是绝对根本的问题。我要说,这个争论在将来肯定会有变化。这种变化将取决于大学式的研究,取决于各种国际的冲突,取决于各种类型的紧张和冲突。在这个严重和危险的土地上,大学的责任是对所有国家而言的。只不过,应用独立的方式提出这些问题而不受任何权力的影响。这里指的是提出问题的方式不受政治、经济、意识形态等权力的影响。这就是

我所说的思想。这不简单地是哲学,而是思想。

陈晓明:我的第一个问题是,您的解构理论原来是在纯语言的层面上进行的,讨论的是形而上学的根基问题。而今天您讨论的是大学的志业和大学的未来,这是否表明您的解构思想的人文科学的转向?

第二个问题:假如这样的转向是存在的话,您也提出了人文科学领域里的新的系列的解构范畴,那么,这种新的解构范畴与法兰克福学派、新马克思主义关注的主题和批判方法,距离是否在缩短?

第三个问题:您的文章中不断提到“历史”这个词,而且是作为主词出现的。有趣的是,“历史”原来一直是您解构的对象,是一个被动的、消极的概念。这是否说明:在您现在的解构理论中,会有肯定性的历史出现?比如您谈论的未来大学的问题,是否在建构某种历史,这种“建构”,与您的解构是什么关系?在您的文章中,谈到事件和意外时,出现“或许”这个词,我觉得这是一个含义很丰富的词,这个词是一个历史的措辞,还是您解构理论的一个新要点?

德里达:我理解您认为我的工作有一个转向。如果是这样,我会回顾一下我的工作,因为,我不会一生总重复相同的东西。这只是说明,我不认为我对于政治问题和机构问题的关注是最近的事情。我在我最初的研究中指出的并不首先是观念的话语,而是对机制的关注,即我所谓的“逻辑中心主义”。我首先解构的不是语言、观念,而是困难的机制。所以,不仅在60和70年代,我介入比如在法国的机构的活动,比如我参加“行动”组织的活动,我在大学教哲学,我还关注国外,我在捷克曾经被捕入狱,这些都不是最近的事。当然在后来有许多新的东西,但这些新东西并不在于从理论研究

到政治介入的过渡。这是用另一种方式继续我的在政治、机制和历史领域里的同样的研究和同样的解构。

所以,最初,我和法兰克福学派之间没有太大的分歧。当然还是有一些不同。关于海德格尔和胡塞尔也有许多互相对立不同的故事。我从中国回去时,我要去法兰克福见阿尔诺,说明我们并不是那么不可相容。但现在我要简要地谈一下我们之间的不同。有哪些相似,有那些不同。但回答这个问题可能会时间很长,因为我与法兰克福学派的关系和我与黑格尔、马克思、海德格尔的关系是不一样的。我对法兰克福学派很有好感,但我与之大不相同。我不认为,我现在与法兰克福学派的距离缩短。

关于“历史”,我想可能你们有一些误解。因为,从一开始,解构就不仅仅要求关注历史,而且从历史出发一部分一部分地对待一个事物。这样的解构,就是历史。只不过,在这个计划的内部,历史的概念不仅在历史学家那里,也在哲学家那里起主导作用。意识形态、马克思主义、启蒙思想等的历史都应该接受解构。我认为,以这种解构的方法,人们使历史中性化。解构全然不是非历史的,而是别样地思考历史。解构是一种认为历史不可能没有事件的方式,就是我所说的“事件到来”的思考方式。

关于“可能”(或许),我认为这个词是不可少的。我在“友谊政治学”和关于大学这篇文章中特别注重这个概念。“可能”的形态,总的来说,曾经受到哲学家的轻视和否定。比如黑格尔就认为“偶然”,“可能”,“事故”等范畴没什么意思。但是,对我来说,“可能”这个概念,或者说“可能”的经验就是“事件”的经验。我在《友谊政治学》中提到尼采的一篇文章,他谈到了“危险的可能”,涉及的是边缘和少数。这是没有计划、遇见和先知的“可能来到”的经验,换句话说,事件不应该是可预见的,而是不能计划,没有方向的。如果我能够计划、预见将要发生的事情,那就不会有“事件”。我刚才说到“行为句”,就是想说明这点。“行为句”就是在特定时间制造

事件的语言行为,比如会议主席说“会议开始”。“行为句”制造“事件”。我认为,没有事件就没有历史和未来,所以“可能”这个范畴是非常重要的,它制造不可预见的无理由的事件。

杨旭生:提出问题最重要的是有一个基础。这里面有逻各斯的问题。哲学原来就是在神学之外多一点提问的方式。从尼采到海德格尔,再到德里达先生,都存在着我们被问的基础问题是什么的问题。我的问题是:在哈贝马斯那里,表现了一种对普世主义的捍卫,您和他的不同是否在此政治理论上?您反对普世主义?

德里达:我刚刚听懂了您在讲“哈贝马斯”、“海德格尔”。是否要问我和他们的关系。这个问题可能能谈上十个小时。

如果说在我和哈贝马斯之间有许多不同,甚至在许多德国和法国之外的哲学家对此发生了许多纷争,如果有不同,它们不是在于普世主义问题的。我们也许是以不同的方式涉及语言经验和大学之间、他人和大学之间的关系。哈贝马斯认为,语言是交流的方式,是交流的行动。而我不认为语言意义是由于交流而决定的,我不认为普世性是要通过交流来寻找。很明显,我们是有不同的,但不是由于他是普世主义者、我是非普世主义者。

阎玉祥:您的论文的思路是从大学、教授开始讲起的,最后落实到新人文科学,我的问题是,为什么仅仅是新人文科学,而没有包括其他学科。如果您定义的这种新的人文科学领域里,有意无意地把其他学科的学者排除在外,那么,我们究竟会不会有一种无条件的大学、无条件的解构?

德里达:如果您仔细阅读我的书并仔细理解,那您就会看到,我的讨论中包含了各种可能的学科,而不仅仅是人文科学,比如还有生

物理学、数学等等。其实这些领域的中的每一个人也都可以是研究者,而不仅仅是文学或哲学教授才可以。我说的包括科学家、法学家、数学家等等。你们可以看到,这是一种新的人的意识的理念。我要关注的是那些与人类有关的问题:大学的绝对独立。这样,通过解构的途径改变人类的每一件事情。我坚持这样的原则:应该提出问题,而又不持有任何别人的立场。这是一个新的问题。我坚持“遗产”的底线。因为我们拥有“遗产”。大学就是珍贵的遗产。我要保持这种记忆。我并不要摧毁这种记忆,在这记忆的范围我内我用上述原则进行选择。这样,我就应该改变一切。因为,只是在人类才有哲学和文学,有哲学思想。我所说的这个原则自己一次又一次地体现出来。

这个大学的理念无处不在,在哲学和文学中但从来不在数学、生物学或医学领域作为他者表现。它就表现自身,而不是表现另外的一个什么。不过,它作为他者表现的这条道路是在哲学中。我要在哲学中成为传统的,因为,你们知道,我要寻找的是一种普遍的、适合我们称之为人文科学的课程。

王路:解构是方法论的问题,我想问的是,您作为一个哲学家,为什么会提出这样的大学和人文科学的问题?

德里达:关于解构,我要解释为什么我首先关注哲学和文学的关系。解构本身不是哲学,也不是文学。所以我称之为“思想”。解构划定了所谓文学结构的根本。对于我,文学不仅仅是美丽的诗歌语言,那只是具有历史的文学的属科。这个历史是欧洲的,存在一个文学的观念,是欧洲中心的观念,这是欧洲的观念,在特定时刻与欧洲“人权”观念紧密相关,它意味着:人们原则上有权利自由地说和写。从这个意义上说,文学这个观念是欧洲的,是与“民主”概念相关的。自然,在哲学和哲学观念本身之中、甚至在其中的解

构行为中,存在着许多不是哲学也不是文学的标志。到处都有解构发生:发生在数学中,发生在军队中,发生在政界,这不是一个地域性的事情,不只是在哲学和文学中发生。我要再说一遍:因为我说的比如大学的“独立”的观念,它是作为哲学观念在哲学中确定的,所以我可能在解构工作中有些优先地考虑了哲学和文学,但这不是说,在德国解构就是哲学的或文学的。

关于提出问题的原因:我提出了关于大学观念的许多问题。我在此所说的是否是讨论?我不知道,不确定。是哲学?是文学?是故事?我对这种文本没有现成的观念。我并不是要去找到一个。它并不是一个确定的文本。所以,我要问你的是,为什么我们在这里,为什么我们在大学里,为什么我们在书店里,为什么我们在剧院、在博物馆……所有这些对我都是问题。

汪晖:谢谢。谢谢德里达教授。谢谢大家来参加我们的讨论。因为时间的关系,还要有翻译。我想大家一定还有很多问题,希望以后又机会可以继续讨论。我们要特别感谢杜小真教授,感谢张宁女士、陈燕萍女士帮助我们组织和翻译这次讨论。非常感谢。

张宁:其实,德里达先生讲了这么多,最根本的意思就是:到底发生了什么事情,还是要你们自己选择。

汪晖:如果愿意,你们可以请德里达先生在书上签字。

(杜小真 翻译整理)

德里达中国讲演录

中国社会科学院 座谈记录



德里达在中国社会科学院。左一为前副院长汝信,左二为哲学所所长李鹏程,右一为张宁博士。



德里达在中国社会科学院。右一为汝信。

中国社会科学院座谈记录

哲学所所长李鹏程主持

李鹏程:今天,我们有幸请到法国著名哲学家德里达教授来我们这里讲演交流,这是我们哲学界的一件大事,对于中法学术交流很有意义。希望在德里达教授的导言之后,我们能够充分地展开对话。大家可对德里达教授有关 21 世纪社会科学发展以及围绕他的著作《马克思的幽灵》的看法广泛进行讨论。下面欢迎德里达教授发言。

德里达:谢谢主席先生,谢谢在座的诸位。我要对你们说,我来到中国社会科学院由衷感到荣幸。还要说,我在这个时刻,在北京,在中国社科院向你们讲马克思,我有一种特殊的感觉。这对于我是一个特别有意义的事件。如前约定,我希望能与你们展开讨论,在听你们的发言之前,我先开始作一引言。我在讲之前,就想到了要有翻译的时间,法翻中、中翻法的时间,而同时我希望有可能在像我们在这里作的语言翻译的时间和不同文化和语言间的学习、过渡、理解和共同解释的长时间之间进行可能的类比和比较,这就是我要讲的,比如对于马克思,对于中国和西方的关系。

时间的问题,翻译的历史时间,时代、发展过程之间的差别,不是一个无关紧要的问题,而对于我们今天要讨论的问题是重要的。比如,如何思考西欧和美—欧之间节奏的区别?所谓的欧洲、东

欧、还有中国的共产主义社会，它们的发展囿于、牵涉并受制当时的三四个大的政治平台。当有人要求我来参加围绕马克思、马克思主义和我的小说《马克思的幽灵》的讨论时，我就考虑：从什么地方、从什么角度、如何——有许多可能——选择一个切入口，我自问，为什么在《马克思的幽灵》这本书中选择“继承”作为批评的问题，为什么选择“继承”问题来批评、解释，我要问是什么使我在我的书中和我对马克思的研究和我的引言中优先关注这个问题。

最终，我决定在这个问题和这本书中首先关注中国的情况。这本书写于1993年，也就是说在前苏联、在东欧、同样在中国发生深刻的历史变革之后。对我来讲，正是在马克思的终结、马克思之死以及马克思主义、列宁主义和共产主义终结的问题上，应该重新解释那时发生的、特别是在西方世界发生的重大的历史事件所引出的结果。在这样的背景下，我曾经探索过这占压倒优势的话语可能是什么。“葬礼”这个词造成，而且必然造成马克思、共产主义的不同。我当然参考了马克思的《共产党宣言》，马克思在书中说共产主义的幽灵进入欧洲。我企图分析在那个时期所有那些宣告马克思主义终结的话语。在这些话语中，有不同时期的两种话语值得特别注意：一个是谈论历史的终结、后历史的日本的福山，而另一个则是科热夫。大家都知道，这位日裔美国哲学家福山设想历史的终结，后历史的来临，未来的形态中的自由民主、议会、自由市场经济，他的证明依据的就是苏联的最终解体，但他没有提到中国。他用了一些笔墨谈到了法国俄裔哲学家科热夫，就是在战后，也就是1947年，在《黑格尔入门》中，科热夫这样说过：（我只能简要转述）实际上，在一个没有阶级的社会中的所有成员，从现在起都能够在其中获得他们所需要的，而无须比他们心里所想的那样更多地工作。然而，在比较了在美国和苏联（1948年和1958年之间）的旅行之后，我的印象是：如果说美国人是富裕起来的苏联和中国人，那是因为苏联人和中国人只不过是仍然贫穷的美国

人,此外他们是走在快速富裕起来的道路上。这使我得出这样的结论:美国生活道路是后一历史时期所固有的生活类型,美国在世界上的存在显示了整个人类的“永恒在场”的将来。就从这里他提出了中国的问题,中国在另一个世界的未来历史中的特点。我试图在这本书中解释“在苏联解体后、在中国开始改革后对马克思主义的继承”的问题。尽管我从来不是马克思主义者,正统的马克思主义者,我极其关注在那时被视作很有意义的所谓“鬼魂”,就是说,同时对自由资本主义、市场社会宣告马克思主义、甚至马克思主义话语终结的模糊、教条的意识。我在这个“鬼魂”中,看到了“送葬”的工作,就是说,他们企图为马克思、马克思主义送葬,不仅仅在那些从某种意义上讲服从其话语权力的国家,甚至在那些资本主义议会的自由民主国家里。我们知道:在对马克思的“埋葬”中,就像通常进行的送葬一样,存在一种幽灵压力下的回归,即“鬼魂”的游荡。而这是与那些它没有停止从那时起就肯定的东西是同时发生的:就是说,对市场社会、经济自由主义的深刻的无遗嘱,对与理想资本主义——自由资本主义的理论是存在——相联系的民主的深刻的无遗嘱。我力图在这个领域中尝试某种同时是心理分析的和政治的话语。中国的问题就变得特别重要:中国在这个十字路口应变成什么呢?

我在此并不想细说在这本书中谈到的送葬,对“鬼魂”的幽灵形态问题的分析、哈姆雷特以及马克思本人所用的同时重唤马克思主义的“鬼魂”并驱逐其“幽灵性”的方法。我只是要说明,我在此要坚持现在世界“提供”的十大问题:一、根据新的“没工作”的观念确定的失业,不同类型的失业。二、无家可归公民、甚至非公民的大量出现,受到排斥。三、在欧洲共同体国家之间、在欧洲和美国、欧洲和日本之间的无情经济战争。四、没有办法在观念上、规范上控制自由市场经济的矛盾。五、发展中国家日益加重的外债和其他由之产生的依附使很大一部分人产生绝望。六、国际上武

器的制造和买卖已经进入科研和西方民主的经济和社会化工作。七、原子武器的扩散得不到控制。八、被幻觉和古老观念导引,被一个团体、民族国家、主权、边境、土地和血肉的原始观念的幻觉所导引的技术战争日益增多。九、日益增多的黑社会和秘密结社组织,他们的行为不受约束。十、国际法和国际机构现在的严重状态。它一方面受制于某种历史文化,另一方面在很大程度上要受制于联合国。

在这种情况下,我要提出三点:

1. 我在《马克思的幽灵》中力图解释,我对马克思的研究与我的解构工作是一致的,相关联的。

2. 我要指出,在对马克思的研究中,我所以重视“幽灵性”的问题,不仅仅是因为马克思说过马克思主义是一个在欧洲游荡的幽灵,也不是因为哈姆雷特回来进行埋葬的工作,与他父亲的幽灵的关系,马克思解释为人道的方法。这些并不是我关注“幽灵性”的原因,我关注的原因是因为“幽灵性”的问题,“幽灵性”的概念,今天似乎成为理解比方说技术、交流变革方法(电视、网络、电话、手机等)的东西,它接受物理空间和向地空间。“幽灵性”的概念对于分析我们时代的这些技术、这些新技术的发展都是必不可少的。“幽灵”意味着既不是真实的,又不是想像物,他既不是生者,也不是死者。他制造传播、印迹、技术的形象。

3. 我不知道在中文中如何翻译“spectre”,“fantôme”和“revenant”这三个概念。但是,我对“幽灵”(spectre)这个概念的研究已有很长时间,具有价值和解构的意义,这恰恰因为“幽灵性”的特点就是非生非死、非在场非缺席、非真非假。

在这本书中,我还特别注意,把“幽灵性”和“救世主降临”这个概念联系起来。我要对此作些解释。我在这三个很相近的东西中看到的差别,就是“幽灵”(spectre)和“鬼”(fantôme)在西方语义学、拉丁规则中,参照的自然可见的死人,幽灵是显现的东西,

“鬼”在希腊文中也是显现的东西，可使人看见者。马克思有一段用“幽灵”论及哈姆雷特的文字。无论如何，“幽灵性”和“鬼”的特点是与“可见性”、巨大的“可见性”的关系。而“可见性”总是在地平线上出现，就是在未来的道路上出现。至于“鬼魂”(revenant)，我们看不见他必然来，他不必然是可见的。他的到来是不可预见、不可见的。我要说，他不是正面而来，而是从上、从下、从后而来。我认为，我可大胆地说，事件，要来到的事情，不可预见地像“鬼魂”、而不是像“幽灵”和“鬼”两者那样来临。这就是为什么马克思把历史事件看做要来到的、不能事先把握的事情的结果。这也就是为什么马克思强调历史的时间、节奏的原因。我们不能预见什么事情会发生，比如在前苏联，我们不可能知道什么时候事情会发生，什么时候、怎样发生，没有任何人能知道。这就是事件的不可预见。

我还想在我的引言中区分“救世主降临”和“降临性”。我想到马克思对视觉作过评论，他还说过，宗教事件与其他意识形态不同，他说宗教在意识形态的存在中具有一种推动的意义，这是很重要的。在基督教、伊斯兰教等宗教中，存在这所谓的“弥赛亚”，就是说某一天将要来临的上帝的使者。对于基督徒，他已经来过，对于犹太人、伊斯兰教徒，他尚未来过，他可能会来。不管怎样，这是人们等待他的到来的人，他的到来将会带来正义、和平等等。“救世主降临”和“降临性”的差别是：“救世主降临”在所有宗教中，都有一个特定的“弥赛亚”的形象，通过文本出现，他的到来是提前的。而“救世主降临”的“降临性”，是为了让这种对来者的期待脱离周边所谓的伦理的建构。这就是要设定：所有的存在，所有的经验都被对这种他者不可预见的到来的参照所结构化。如果没有这种向着事件、也就是向着他者不可预见的到来的张力，在时间与空间中就没有经验可言。我再谈一下“revenant”。这是某种在地平线上出现的不确定的允诺。这与他者的降临性有关，他者可能降

临,他可能拯救,也可能拯救不了。关于“救世主降临”和“降临性”的区别,我主张一种“降临化”,至少是关乎作为他者到来的事件。是一个他者,一个陌生人到来,不管他是否受到邀请。这就是我所说的“spectre”和“revenant”之间的区别。这也是我在“救世主降临”和“降临性”之间确定的区别。(要降临的)救世主从上从下……而来,可能带来致意,也可能是说话者或处决者。不管来者带来的是赠与还是致意,未来设定了历史性,历史是不可能终结的。

我想,我应该结束我的引言,听你们讲。听你们围绕马克思提出问题,我将尽可能予以回答。

尚杰:德里达教授的《马克思的幽灵》一书的“幽灵”一词用的是复数。那么,中国人印象中的马克思是否也是增补这个线条中的一个环节。

第二个问题和现象学有关。您集中攻击了“在场”的概念,“解构”的概念,附属属于一个楔子,就是一个“不在场”。那“幽灵”的概念是否可理解为一个“不在场”?另外解构的“不在场”和现象学的“在场”之间的差别是什么?它们之间是否有一种关联?在我看来,尽管您批判现象学,但现象学和解构还是具有深刻的正面的关系。

德里达:我刚才已经指出,我的这本书是关于“继承”问题的。我不认为马克思主义是统一的,一元的,一致的……它只存在于各种各样的不同解释中。不只是理论解释,同样还有改造世界,改造文本。因此,我们要回顾马克思的继承问题。不仅仅以这样或那样的马克思主义思潮用来解释、描述马克思的方法,各种不同的社会、不同团体、不同文化各自都解释和改造了马克思的遗产。以这个名义,中国在对马克思的继承上所用的方法和走过的历程自然变得越来越重要。在马克思之后,有欧洲式的继承,有1917年的革命,

还有中国革命,而这些继承还没有结束。从上个世纪开始的这种继承没有完结,事情还没有最后决定。中国在将来的世纪变成什么样?既然马克思的文本被中国革命通过翻译、大量的翻译改造了,这些都没有完结。在我的这本小书中,我要指出,在未来的不可预见性中,中国的马克思变成什么样是至关重要的。我说的是真实的情况。显而易见,民主、空间、财富等等问题,都是欧洲产物即基督—犹太产物和马克思主义的嫁接结果。而马克思还是被打上了欧洲哲学和欧洲国家的印记。在这诸多事物的嫁接中,一方面有马克思的签名(signature),另一方面,国土广大的中国的文化历史,众所周知,这成为一个对于世界未来至关重要的事件,中国的签名所要带来的,我们可以从政治的不可见性中看得更加清楚。今天的中国革命发生过与东欧经历的完全不同的转折,中国革命没有同俄国革命那样的绝对断裂。你们比我知道得更清楚,中国在继承了马克思的某些遗产的同时,进入了市场经济,宣称和美国、和西方世界建立和平共处关系,这里就有一些嫁接的部分。事实上,中国正在决定如我们刚才所说在继承马克思的部分遗产的同时,在某个特定时刻与自由经济、民主观念等和平共处。这里就存在一些我们对马克思主义的共识。我想用简单的几句话结束这个问题:在今天,如何坚持对资本主义——资本主义的新危险——进行仍然有生命力的批判,而又不重复在中国、在东方国家马克思自己制造的马克思主义遗产中的缺陷以及由此造成的历史灾难,即在遗产中要抛弃的东西。

第二个问题:解构首先表现为对占统治地位的哲学、形而上学、本体论——即对存在的问题和解释——结构进行解构,为此要求助于“在场”和“不在场”。“在场”是“在者”,“不在场”则是“非在者”。解构实际上是对本体论提出问题,它的对立代表着“不在场”。我在一开始就有关乎书写经验问题的“印迹”,就是既不是在场也不是不在场的东西。印迹不应该只是在通常意义上设想,我

想到中国的文字,有一种不仅仅针对文字的倾向。而印迹既非“在场”也非“不在场”,非“生”非“死”等等,它在二者之间。本体论、现象学、形而上学等,针对的是“在场”的东西,而我力图指出,现象学受到它自身原则的局限,即现象学所谓的“原则的原则”的限制,就是说在直观中作为在场而显现的东西。这就是胡塞尔强调的“活的在场”。这就是我想要重新对之提出问题的:不是那些显现的在场的东西,而是那些既非“在场”又非“不在场”的东西,也就是存在之外和之内之间。对解构只能通过这些问题才能得到理解。

大概我应该熟练掌握中文才能理解中国对于马克思遗产的继承,而马克思的话语完全体现的是本体论,这是因为马克思与黑格尔的关系,马克思的话语完全标明着“在场”、“不在场”、“不真”、“真实”等等这些问题。我不知道这些(比如“在场”、“不在场”……)在中文中是如何翻译的,但是这些表面看来是语义学的诡辩、细致又很学术的问题,实际上完全统治着政治遗产,比如毛泽东在中国用以论述马克思的方法,这不仅仅是语言问题,而且还承担着历史现实的一切重负。当我们问什么是“在场”、“不在场”和“印迹”时,重要的事情从一开始就被上个世纪末的严重的历史事件所规定。所以在回答你的问题时,我始终保持谨慎态度。

解构不简单地是哲学。从严格意义上讲,哲学是一种特别希腊—欧洲式的东西,马克思是哲学家。解构力图超越哲学思考,在哲学内部解构。解构不是哲学,并不是所有的思想都是哲学。

问:您刚才谈到的十大问题,没有一个是学院式的问题,而针对这些问题,知识分子的声音很重要。冒昧地问一下比如去年科索沃事件,听不到西方知识分子的声音,我想知道知识分子对之的反应,他们的声音是什么?

德里达:我不想区分知识分子的声音,我想要说的是,学术机器,或

者是文学的、或者是知识领域的学术机器是和媒介、出版等等领域一起运转的,我力图思考这些。关于责任这个词的特殊意义,我想说几句。我想说知识分子的特殊责任就在于在学校内外为公众说话,同时又要回答思想的无条件要求。一方面不能脱离公众舆论,但同时不能停止对政府提出问题,这就是解构的知识分子。举个例子:科索沃事件。一方面,我们对科索沃地区发生的事情不能听之任之,就是说容忍技术暴力,种族暴力,不能任其行事;而同时,我们要对侵略的形式保持批评,保持公正。也就是说,既要尊重人权,又要对滥用人权实行专制暴力保持警惕。

问:两个问题:一、在一个健康的社会中,权力和财产哪个更重要?二、您谈到幽灵使我想到了康德,您所说的幽灵与康德的幽灵有什么不同?

德里达:很明显,财富的观念不是权力的同义词,但它在实际上不能与社会相分离。财富的观念不仅仅是保持享受的手段,而且也是权力。在资本主义国家,有关于财富的法律。但显然,在财富和权力的观念之间有一种断裂的观念,那就是“财产”。那就是人们自己拥有财富。这就有所谓的个人财产保护法。我占有的财产越多,我就拥有越多的权力。我认为,在财富和权力之间没有根本的区别。当然这不是说过去的财富、货币财富分析,这些并不能直接在权力分析中改变什么。如果,有权力被用于这样或那样类型的财富或财产中,那肯定是不同类型的财富和财产。这两者不是同样的事情,很难将二者联系起来。无论如何,今天人们所谓的政治的思想,也就是说从希腊传统所说的政治思想。我不知道“政治”这个词在中国思想中是如何翻译的。实际上,政治就是把城邦秩序与某特定地点——特定地点,比如雅典——的财富和权力安置相联系在一起的东西(polis)。今天,政治危机实际上在于:今天社

会中的人的组织、权力的必然性等不再与一个地点相系,这是因为现代科学技术的发展。今天对于财富的决定,人们可以在纽约、东京等股市上在三秒钟内作出决定世界财富的事情,就是说今天,时间和节奏、速度和科学技术的问题成为在传统形式——比如地产、国土等——之外决定政治的东西。

解构总是和“自己固有”相联系。我坚持用一个观念,那就是“ex-appropriation”,意为以社会的方式在剥夺占有的同时进行占有的运动。这个词在法文里也很难把握,就是剥夺占有,为的是占有。这是与财富和权力相关的问题。

康德的“幽灵”,实际对我影响很大。就是在马克思著作中的幽灵中,也有康德的“幽灵”。我曾经用我又继承又对立的康德的“指令”(injonction)进行过解释。这与“债务”问题有关,富国用外债践踏发展中国家。康德的“债务”思想在我看来是这样的:当一个人想彻底地思考、坚持所谓的在实践理性中的“应当”时,比如道德取向,不止是要适应“应当”,适应“应当”的法则,而是被“应当”所造就,不仅仅遵循“应当”法则行事,而且遵循“应当”本身行事。如果我按照适合做应当做的事情的方式行事,我不是勇敢的,所谓勇敢,是因为必须这样做,是因为“应当”。这是纯粹伦理的条件。而我要说的既同意康德又反对康德,纯粹道德的行动不仅仅是“应当”所造成的,而且是超出“应当”的,超出“应当”在文本中所包含的意义。的确,“应当”,就是人们应该做的,就是尊重“债务”。当人在尊重“债务”,按照道德行事,是因为人“应当”这样,人就还局限于一个交换的经济目的:人还债,摆脱债务,道德停留在交换经济范围内。为了成为有道德的,人们应该超越这些,超越经济交换,超越“应当”行事。

洪汉鼎:德里达先生是当代西方重要的思想家。我想问德里达教授一个问题,就是局限的问题。今年我在德国与伽达默尔会面,他

就讲到,他深深地感到了自己的局限性。他懂得许多欧洲语言,这是从拉丁语那里来的。他说,他懂希腊文,但从希腊文演变的东欧文字他不懂,这就有局限,所以他特别谈到中国,中国的语言。我的问题是,德里达教授是否意识到自己的思想的局限性?

德里达:不仅仅是局限,而且从我的研究一开始就是最重要、最使我忧虑的问题。我已经意识到我的一些局限,唉!今天我所讲的一切如果还有意义的话,就是因为有局限性。我只想到这些。我总是想到我的局限。

我还要讲到别的事情,两件事:首先,意识到这些局限对于跨越它们是不够的。其次,我们所有人在此所做的一切,就是力图去跨越。这就是说,在我这方面,为了跨越这些局限,我尽可能地努力阅读,而在你们一方,也应该努力去跨越。就是说用自己的语言和其他语言阅读。

再说几句:我的解构工作是从指出西方希腊哲学、欧洲思想的局限开始的,但同时又尊重西方哲学这份遗产。尊重遗产同时指出外面还有其他遗产,必须跨出国界,应该竭尽全力开放以使他者到来。在对他者的参照中,对中国的参照是非常重要的。

问:首先感谢德里达教授的演讲。德里达教授让我们意识到灵魂的客观实在性和重要性。我的问题是:我们知道有幽灵,有邪灵,也有圣灵,为什么那么多人对幽灵和邪灵感兴趣,而对圣灵不感兴趣?

洪汉鼎:第二个问题:“救世主降临”这是对的,但是,您说降临带来的是好是坏我们是不知道的。而《圣经》上说,神降临时,人们幸福无比。

德里达:“幽灵性”无处不在,这个经验是普遍的。圣灵是特定的历

史经验,在神学和意识形态奇遇中被视作普遍的。你们知道,在基督教中何谓圣灵。基督教就是从圣灵的优先地位出发而建立的。显然,基督教的全部历史都可以从这“灵”、从这仍然置于并聚合于“肉体”之中的“灵”出发得到解释。比如,圣餐变体(transsubstantiation)的经验,圣灵在圣饼和圣杯中体现出来,我们在其中感知到所谓的圣餐变体或者说道成肉身,还有耶稣复活、回来,等等。用“埋葬”的经验来分析“幽灵性”:耶稣是活着的死者,一个复生的死者,是复活者,这一切都属于“幽灵性”这个词的意义的总体。我认为,所有的宗教都一样,每一种宗教有自己独特的救世主,都有自己的“幽灵性”解释。我认为,圣灵的问题是马克思的遗产中的中心问题。我不能用很短的时间来分析这个问题。如果您还想进一步了解这个问题,我可以给您寄我的这本书。

“降临性”是不可预见的。会不会降临,这是不可预见的,永恒的等待。我们不能不等待。结果是否好,对于基督教信徒可能好,我不是基督徒,我认为可能好可能不好。

如果要把这个讨论更加深入下去,我应该学好中文,以知道你们如何翻译“幽灵”等概念,如果我们能共同阅读文本,讨论译名和原文的不同,那我们才能开始对话。这是我们共同要完成的任务。

李鹏程:还有许多人要发言,因为时间关系,我们只能结束。感谢德里达教授。

德里达:谢谢。谢谢大家。

(杜小真 翻译整理)

南 京 大 学

德里达教授在南京大学名誉教授授予仪式上的致辞

南京大学座谈记录

德里达教授在南京大学名誉教授 授予仪式上的致辞

校长先生、亲爱的同事们、朋友们：

对于你们给予我的荣誉和信任，我如何用语言表达我所受到的感动呢？

我感谢所有使我有幸和你们这个具有重要、古老传统的大学联系的先生们和女士们，你们的大学在近一个世纪以来，不仅以其教学的高质量和学科（特别是法语和哲学）的多样著称，同样还以“向外开放”和“慷慨好客”闻名于世界，你们的学校总是接待许多外国学生和访问教授。

我对中国的首次访问已有几天了。但是，当我回忆起在我当学生时所知道的在中国历史上占有极其特殊地位的你们的城市时，我感到，多亏了你们，我实现了青年时代的一个梦想：有朝一日，象征性地成为南京的市民。

但是，如果说，我怀着多少有些天真的愉快参加今天这样的仪式，那我同样也有自己的偏爱：我从中感到了一种骄傲的理由，工作中的勇气，特别是一种大大超出了我微不足道的出席和我的历史局限的政治意谓。我这样说有两个理由：

第一，因为，超出了所有这类仪式的重复、相似和雷同，超出了这种类型的规律，每一个仪式都带有地点、时刻、语言、记忆、文化等特殊的标志。

第二,这样象征性地接受一个外国教授证明了超越种族、国家、联合国的界限的大学的某种普遍特性,我甚至要说,它超越了“世界主义”,也就是说,超越了对公民、哪怕是世界公民的接受。我相信像这样的活动——在这个国家以致世界历史上的特殊和决定性的时刻——把我们团结在这样的信念之下:那就是大学比政治家们更加负有诸多义务和一种政治责任,向着一种对各种界限的超越、对人权的重新肯定、对国际权利的新的经验前进。我并不否认,人们——政治家们,党派成员,承包商们,军事家,世界市场领域中的决定者们,他们越来越需要自由而独立的大学工作者。

归根结底,这个仪式是我几分钟后要与你们进行的讨论的最有针对性的引言。

无论如何,凭借我的信任和感谢,以及我年轻时代的天真的回忆,我在此得到了南京大学今天给予我的崇高荣誉,我衷心地表示感谢。

衷心地感谢校长先生。衷心祝福百年校庆。南京大学万岁!

南京大学座谈记录

2001年9月10日于南京大学

世界著名哲学大师雅克·德里达先生于2001年9月9日至11日来南京大学访问。在宁期间，与南京大学学者和部分师生就解构与全球化问题进行了座谈和讨论。现根据录音整理，就座谈会的主要内容进行介绍。

主持人：张异宾（南京大学哲学系教授。）

参与学者：徐小跃、倪梁康、顾肃、张凤阳、王守仁、许钧、刘成富、于秀英、朱钢等。

感谢诸位来宾。我想对大家说我是多么的幸福与荣耀。

既然今天上午我们要讨论的是世界化、全球化，那我就从语言问题说起。从世界范围来看，首先摆在我们面前的就是语言问题。我要感谢我们的翻译，他们中有著名的翻译理论家。我想，在当前世界化进程中，如果我们要抵制第三种语言的霸权，如果我们要抵制标志社会发展的语言霸权，比如美式英语，那么就要有更多的法国人学中文，更多的中国人学法文。

我更希望倾听和回答你们的问题，所以我只做一个简短的、概括的引言。我尤其想说的是，看到在座的大多数都是大学生，那么多年轻的小伙子，那么多年轻的姑娘，我是多么的高兴。这对我来

说是最令人鼓舞的信号。

你们是最古老的人民,最古老的民族,但我要说的是基于你们的未来,你们有责任预备着成为世界上最年轻的人民。我们今天要讲的是解构和全球化、世界化的问题,我将简要地表述我的几点主张,来引出我们的讨论。首先我要说的就是不存在“一个”解构,不存在孤立的解构。解构既不是一门哲学,也不是一种主义,更不是一门科学,它总是多重的。这种多重性以及它在不同国家里表现出的形式的多样性,使它从一开始就是一个世界性的事物,此外,它总是与某种语言联系在一起。另一方面,不仅仅是世界化、全球化,包括解构,都并不是在这个世纪才出现的,它们一直都存在着。今天我们要谈的,不是早就存在的解构或世界化,而是目前存在的一方面叫做解构,另一方面叫做全球化或世界化的这个特殊而尖锐的阶段。我最初的解构实践是对欧洲中心论和西方哲学的界限提出疑问。不是为了质疑它们,而是从逻各斯中心主义和语音中心主义出发就它们本身去思考。也就是说从一开始,解构就是面向世界化的,它面向关于世界或地球的思考。此外,西方传统中与文字或文字类型联系的观念在某种程度上限定了这些思考。这就是为什么我在最初对解构的特征和文字的研究中,对结构上非字母和非语音的文字模式产生了兴趣。当然所有的文字都包含语音因素,但有些文字在结构上是非语音性的,比方说汉字。我对这些超出西方字符范围的文字问题产生了兴趣,并建立了普遍印迹的概念。同时我对所谓技术或电子技术,即远距离通信技术,产生了兴趣。这些技术并非次要现象,而是具有重要意义的普遍现象。这使我们理解,目前阶段所谓的世界化或全球化,主要是由电子技术的新发展、作为文字形式的电子技术,在政治、经济、军事上的发展所决定的。在这里,我想在这个引言中进一步提出一个语义学问题。这个问题也许相当难翻译,但我觉得有必要提出来。在今天大多数语言中,我们都说全球化,英语里

是“globalization”，德语里是“globalisierung”，我想中文里的这个词多半也与“地球”有关，是吗？但在法语里，我们说“世界化”，使用“世界”这一概念。我更偏好“世界”、“世界化”这类提法，因为它迫使我们提出“世界是什么？”这一问题。“世界”不是宇宙，不是地球，也不是普世，它是基督教公众传统中的一个概念，是基督教对希腊语宇宙的释义。世界这一概念是西方基督教的概念，它涵盖了“下一个”、“博爱”等观念，包罗了世界范围内关于国际法、关于普世概念的大争论中的种种价值观。世界是人的集合，人是上帝造物大家庭中富有博爱精神的造物。这个看似有限的语义学问题，将我们引入争论的中心，即了解在国际关系的演变中，在抵抗经济、政治或军事霸权的斗争中，在国际法演变的斗争中，取得上风的将会是西方甚或基督教的某种世界观，亦即犹太教—基督教—伊斯兰教传统的世界观，或者说是亚伯拉罕的世界观，抑或是其他某种模式。因此，我们定义世界之存在、地球之存在的方式，最关键的就是对其所有的宗教、哲学和文化记忆进行阐释。解构，不仅仅在于批判或摧毁某种模式，而是要开始对世界化或全球化过程中不同文化之间诸多争论的关键问题进行思考，这些文化总是被轻易地一刀切式地划归为西方文化或远东文化的名下。

在结束之前还要补充两点。尽管我自己由于多种原因没有成为马克思主义者，但 90 年代以来，我在《马克思的幽灵》或《友谊政治学》里提出了一些建议，建议对在所谓的马克思共产主义消亡后进行阐释、对马克思的遗产进行重新诠释，认真地看待当时我称作的新“国际”：它不是共产国际，它是超越国家，超越党派，甚至超越共和党和民主党传统模式的一种联盟，一种博爱。我们应该重新审视博爱的思想还包含了一些什么内容，我们要以基督教神学作为参照，也要以家庭、家系学作为参照，以血缘承继、世代对土地、对痛苦、对阳刚之气（这里的阳刚之气是从博爱意义上而非医学意义上）的执著作为参照。因此在解构高尚的博爱思想时，也必须对

基督教遗产、对男性特权、对家族和民族特权提出质疑，因此从某种意义上说不以出生作为参考。这个新国际应该提出一些具有促进意义的形式、互惠的或曰欢迎外族的形式，这甚至要超越斯多葛派、基督教义和康德学说传统中共同的世界主义。世界主义是团结全世界公民的方法，但是作为公民，即民族国家的国民。而我所建议思考、提倡的新国际，将要求超越公民身份，因而必然超越民族国家。这使我们想到，这将是最后一点、一个大问题、一个复杂的问题，就是今天市场关系中的主权问题。在此运动中，有必要着手对主权观念、对有关主权的政治及神学观念进行解构。如你们所知，主权首先是一种神学遗产。尽管我们已从绝对君主制过渡到民主制，但民族国家的主权依然是一种具有不可分割的绝对决定权的思想。而今天，大家都知道，世界化进程对主权的权威进行了颠覆，这意味着重新审视对主权意识的依恋，解构主权，但是应该非常谨慎，也就是说在自由市场的经济竞争范围内，我们常说的世界化经常被看做开放边界和商品及货币流通。在世界范围内的普遍自由化中，必须看到对主权所进行的必要的解构，并不是单纯意味着在国际经济力量面前，在新托拉斯面前，在资本集中面前去削弱国家。因此从解构观点出发，最困难的政治任务是做出表面看来矛盾的两种姿态：一方面是继续审慎地解构神学政治学意义上的主权意识；而另一方面是在限定的环境中继续支持某些形式的民族国家，去抵制野蛮的世界化，野蛮的自由经济。这会很难。这也是为什么主权问题是中心问题，决定性的问题，很难解决的问题。因为一方面要反对民族国家的主权，同时反过来又要根据环境、发展阶段和形势的不同而支持它。正是当我们被困在这种矛盾、这种冲突之中的时候，我们必须承担最沉重、最关键的责任。也正是当我们还不知道该往何处去，不知道两个指令到底在哪里产生了矛盾的时候，必须做出决定，承担责任，否则就不存在什么责任。显然，主权问题是世界范围内国际法演变的中心问题，比方

说,我只举这个例子,在一部国际刑法的编纂中,你们知道新近成立了一个国际刑事法庭,死刑问题也联系到主权问题,你们一定也知道,一个主权国家的特征,无论是君主制还是共和制,就是公民的生命权和死亡权。你们知道世界上大部分国家都废除了死刑,而死刑问题就是与主权问题联系着的。这样,在主张废除死刑和反对废除死刑的国家间,如中美之间的争论还在继续。

我来这里主要是听听你们的话。

(以下根据参与座谈者的提问及德里达先生的回答整理)

1. 您一再谈到“责任”,也谈到“绝对决定权”。如果责任如您所说是孤立的、私人的、个体的,那么它和“良知”或苏格拉底所说的“灵异”(daimon)的区别在哪里?它是否会导致某种绝对的权力?

这牵涉到责任和决定的概念。知识表现出来的要求是服从于某种计划、某些预设的标准、某些既定的准则。如果我承担某种责任,我必须在某种程度上独立于一切知识。当然,承担责任需要具有知识,但是当负责的决定异于知识之时,结果,就算我在承担责任、作出决定时拥有最渊博的知识,但在知识与决定或行动之间还存在着一种突变。但愿每一次承担责任和做出决定的方式都是惟一的,但愿它们是在知识无法引导它,不能控制它,不能从某种程度上规定它的时候被承担和被决定的。这就是责任和决定,如果存在的话,我说的是如果存在的话,因为很可能它们并不存在,但是如果存在的话,总是只能以某种独特的、惟一的、独立于既定规则和预定计划的方式被承担和被决定。责任和决定创造了计划,应该创造它们自己的规则。因此它们从规定性上来说,总是处境危险,缺乏保障。如果我每一次要负责任或作决定时,我可以给我一套理论、知识、计划、计算等一切保障,那么就不存在承担责

任,也不存在作出决定。决定永远是不可计算的,它总是在没有保障的情况下对无法计算的事情作出的。

我还想再继续深入一点回答。再一次把您的问题与解构、全球化、世界化联系起来。比如,解构在什么地方回应了责任或决定呢?因为这里谈的恰恰是对思想解构,这一方面我们不愿听凭指引。我们不愿听凭任何计划的规定或控制。比方说任何西方哲学传统或中国哲学传统都不会放任超越既定规则抑或是传统遗产的思想。从这一点出发,解构将是责任和决定的非常危险的练习。我并没有像你所说的那样说过孤独,我说的是独特。这对每一个人来说都是一个不可预知而又惟一的经历。让我们回到国家主权的问题上来,回到国家与市场的关系上来,回到传统、主权、民族国家和自由市场之间的关系上来。在各种独特的环境中都是不同的,在中国和在法国不同,在今天和过去的中国又不同,每一次要回答这一矛盾的问题,都必须创造出新的规则。这种矛盾的指令,有时以自由主义反对国家,有时又用国家来反对市场自由化,这种矛盾的指令我并不了解,结果每一次决定都创造了在各种惟一和独特的条件下应该承担的责任。当我说解构是一种设问,责任是一种惟一而独特的设问时,我是想说它有时不仅仅超越了西方或东方的哲学、宗教遗产,它甚至超越了对问题权威性的质疑。也就是说,哲学常常表现为问题的学科,要知道如何提问题。但是在问题之前,就已经存在着某种肯定、某种“是的”,即对问题所做的肯定回答,这是一切提问所预期的,是对他人的某种认同。至于提问,首先要从被他人质问或质问他人开始,从对他人的话或他人的来临说“是”开始。关于决定,我要强调一点,虽然这显得非常矛盾,即决定往往是被动的,是别人做出的。从哲学角度看这非常耻辱:决定和责任一样,都是他人的决定,是自我身上的他人决定的。但愿我能决定我所能决定的,但愿我有权力提出有关权力的问题。不是我在决定。要作出一个真正独立的决定、独立于时代的决定,

这种必然是来自他人的。因此对他人说“是”、他人的决定才是责任的场所。

2. 您在《马克思的幽灵》一书中反复提到“弥赛亚性”和“没有弥赛亚的弥赛亚性”，并且说它们是不可解构的。这是否意味着解构主义已经遭遇到自己的边界，就是说，存在某种不可解构的东西？

我从未说过弥赛亚主义不可解构。我在书中分析了弥赛亚主义和弥赛亚性的区别。弥赛亚主义，大致上，就是等待某个特定人物的到来，他由上帝派来，将为大地带来和平与公正。有多种形式的弥赛亚主义，有犹太教弥赛亚主义、伊斯兰教弥赛亚主义，还有基督教弥赛亚主义，耶稣就是基督教降临的使者。弥赛亚性，不是弥赛亚主义，它是经验的普遍形式，它超越了某一确定的弥赛亚主义，超越了基督教、犹太教或伊斯兰教，而是等待某人的到来。它是一种敞开，面向未来，面向即将来临的人，面向一切存在的未来，它是一种不确定的允诺。弥赛亚主义作为经验的普遍结构，作为对公正的期待——注意，不是法律，是公正——不仅不能被解构，相反，是解构的源泉。因此，我认为应该严格区分弥赛亚主义和弥赛亚性。当然，这两个词都临时参照了某一既定的历史遗产，即弥赛亚，这是一种记忆，是亚伯拉罕的遗产，是犹太教、基督教和伊斯兰教共有的历史遗产。我运用这一参照是出于教育目的，是为了阐释一种准先验性结构。这一结构超越了一切文化，一切社会、历史的规定性，不仅关乎人类且关乎所有生物。也就是说，它是对公正的期待，是与未来的关联。我想，对我所说的公正和法律这两个概念进行区分，这对理解你们的问题和我的回答同样也很重要。法律总是不同于公正，它可以被解构。法律从属于历史演变，如国际法的演变。法律之所以从属于演变、革命、改进，就是因为它可被解构。但法律目前所趋向的，是一种无法简单效仿的公正，法律

总也达不到公正,它不是传统意义上的理想的调节器,也不是和谐。我所说的公正与刚才提到的他人、他人的来临相关,同样包含着分解和断裂。公正不只是法律条例,它是一种和谐与统一。公正要以同他人关系的消解和终止为前提。他人的相异性在某种程度上不能为己所容,因此公正同时也要求分离和相异。在这种意义上,公正必然是不可解构的。很遗憾,我不知道用中文该如何翻译弥赛亚主义与弥赛亚性、法律和公正之间的差异。在我的语言里,这种差异就已经很难表述了。但是,如果在法汉或汉法翻译过程中,这些概念,如弥赛亚性、弥赛亚主义,法律、公正没有明晰化,一场严格的、负责的、真正的讨论将很难展开。因此,今天面临的问题,就是翻译问题,是怎样翻译这些概念上的差异。

3. 提出解构是否可以促进多元文化传统中新国际主义的形成? 解构的意义是否在于以多元文化传统来抵抗经济全球化、一体化的影响?

这一点提得很好。我的解构理论是不是一种帮助,我不敢肯定,但它是一种征兆,是抵抗霸权、抵抗纯经济霸权或货币霸权的一种征兆。同所有人一样,我关心人们赋予全球化或世界化的主导含义,即经济、资本、金融一体化,不仅中国人这样理解,全世界亦然;我想这一经济进程的发展不能脱离法律和文化的演变。各位很清楚,市场不能独立运作,要遵从某些国际法规和条例。这些条例是游戏的准则,它们要以公约、概念、文化遗产为根据,还要依赖于技术,依赖于马克思在其经典著作中所定义的上层建筑。我想,在继承和发展马克思主义思想的过程中,我们需要重新诠释经济基础,即单纯经济全球化,和其司法环境、政治环境、当然还有文化环境等上层建筑的关系,当然还包括文化。这样,语言问题就显得十分重要了。举个例子,当今的市场显然离不开因特网。网络作为一种科学技术,在运用的过程中提出了语言的霸权问题。哪

一种语言在因特网上处于霸权地位？谈到语言，我们又不能不论及文化。例如，我们尝试着为网络运用设立新的法规，这一运用不仅存在于知识领域，还存在于经济、政治方面。我们设立新的法规时要参照法律。这些法律本身在传统马克思主义理论中就被视为上层建筑，今天却构成了最最基本的结构——经济基础的一部分，构成了经济交易的环境。这一状况尤见于远距离通信结构，如因特网。东京、香港股票交易市场的波动十秒钟之内即会对在欧洲或东南亚的投资产生影响。显然，我们需要对这样一种包容着纯经济、科技、语言、法律各个方面于一身的普遍结构进行研究。目前，我正尝试着用解构思想来考虑这一问题。

4. 是否可以断定现在经济的全球化进程是西方霸权主义的全球化扩张？如果不完全是的话，这个过程是否还蕴含着某种普世的价值？如果经济进程没有某种程度的普世价值，一种新形式的国际主义是否意味着对现有的经济全球化的解构？

当然，如果公共游戏价格这一目的论概念能够成立，如果经济全球化存在着一个终极理想的话，那就没有问题了。然而问题恰恰在于实际的趋势是与我们所说的理想的经济全球化相矛盾的。为什么？首先一点，如果今天关于全球化、世界化存有如此多的争端和冲突（即使它们不总以军事冲突的形式出现），我们都清楚，那是因为在全球化名义之下，随着贸易的自由化、透明化，随着商品、货币、资金的自由流动和国界的打开，一种所谓的场地一体化也就产生了。我们很清楚，今天所说的全球化实际上等同于某些国家、某些国家集团、某些集中资本所推行的霸权，全球化已成为强权压制的托词。这些霸权之间，现存的和潜在的霸权之间存在着斗争，我们都清楚，它们打着世界化的旗帜，进行着争夺霸权的战争。要知道，当它们鼓吹全球化所带来的普遍平等、世界大同的时候，人类历史上却从未没有这么多的男人、女人失去工作、忍饥

挨饿、生活艰难。要知道,现在存在着就业危机,人类历史上从来没有如此多的人失业或拿不到应得的报酬。因此当前的关键问题就在于认清:在世界化与全球化名目之下,究竟隐藏着什么在与现实的或潜在的霸权主义相呼应。我要补充一点。目前推动全球化的带头人都是处于领先地位的国家、国家集团或经济决策者,如国际货币基金组织和七国首脑。同时与此相对还存在一股反世界化力量,我们可以看到,当七国首脑举行关于全球化会议的时候,越来越多的人站出来示威游行。我面临的困难就是,既要对这些强权国家集团、发达经济决策者所倡导的政治哲学思想、意识形态以及它们的言论提出质疑,同时还要对反世界化言论提出质疑,因为反世界化呼声很可能会掩盖某些值得严肃反思的意识形态问题。透过取得强势地位的世界化和处于防御、被动地位的反世界化之间的对立,有人在寻求另一种途径。我认为,您所说的理想化进程这一途径并不存在。它是不确定的,没有预设的,也没有成功的范例。因此,我们需要摒弃,我们已经摒弃了启蒙式的意识形态,如公共游戏价格、理想化的自由经济发展,我们还需要摒弃某些传统的马克思主义思想,某种理想,如资本主义和国家的消亡、阶级的不复存在。要超越这些在我看来已经过时的、有局限性的理念,要承担责任去寻求另外一种途径。我想,解构正是对这一既定理念提出了质疑。我们应当在困难中创造某些解决方式,这是一个长期的、矛盾的过程,不是一朝一夕间就能完成的过程。如果存在一个普遍规则,您称之为理想化进程,而我却不会这样称呼它,因为传播的最大限度化、国界的自由开放一方面是好事情,另一方面却提出了问题:这种一体化、国界的打开不应危及文化、历史、回忆和决策的独特性,应将它们的危害降到最低限度。这两条规则又构成了对立。我不想掩饰这一点:两条规则,两条指令彼此矛盾,不可调和。然而,正因为它们不可调和,因为我们不知道该首先遵从哪一条,因为我们需要做出决策,所以,在双重指令面前,我们应当

承担起责任。每个人需要承担的责任均不相同。现在的法国人和中国人责任不同；现在的中国人和1987、1988年的中国人的责任不同；当然，男人和女人，北京人和南京人所承担的责任亦不相同。当两种指令表现得同等重要同样急切时，每个人都应担负起自己的责任。

5. 您曾多次表明自己不属于后现代主义，但在关于索卡尔事件的一篇文章中，有人声称：“当前后现代主义大行其道，如德里达主义。”请问这种判断是否源于对您的误解？

我不想谈论索卡尔事件，这一事件中存在着许多误会，索卡尔和布里克蒙亦有许多不诚实的地方。我想这一问题并不值得关心，我们无需为此多费时间。确实，对于后结构主义、后现代主义和解构主义的分类存有许多误解，不仅仅在中国。后结构主义是一美国流派，它初始于美国，在美国成长、发展。1966年，在巴尔的摩举行的学术研讨会上，我做了关于解构风格的报告，目的在于批评当时在法国占据统治地位的结构主义思想。那时，所有从法国传到美国的思想均被视为后结构主义，解构思想也被归入后结构主义的范畴，而我并不承认这种划分。我个人从未使用过后结构主义这一分类来表述解构，原因有两点：一方面是因为后结构主义引入了一个历史分期，我认为那是不正确的。从某种意义上说，解构先于结构主义；而我也没有完全抛弃对结构主义的兴趣，所以我不采纳这种分类。至于后现代主义，这种分期就更加严格了。因为自70年代起，解构主义已经出现并产生影响；利奥塔在《后现代状况》一书中提出了后现代主义概念，你们大概都知道，这标志着或据称标志着启蒙时代、理性主义和进步主义的终结，标志着解放、革命思想和进步思想的终结。也就是说，标志着所有起源于18世纪、启蒙时代的现代性概念的终结。从这一点来看，解构主义不是后现代主义，不仅仅因为它对这一历史分期表示怀疑，还因

为我个人坚信解构可以通过新的方式激发进步、解放和革命。我相信进步,相信解放,相信革命。在这一点上,解构和后现代主义存有很多分歧,尽管我和我的朋友让·弗朗索瓦·利奥塔对很多问题的看法一致。既然提到了解放,我想深入地谈下去。对逻各斯中心主义的批评和对男性中心主义的解构不可分离,它们成为对逻各斯中心主义的最终解构也并非偶然。我想,我们决不能撇开性别差异问题,这是解构面临的重要问题,也是我研究的中心问题。在结束这个话题之前,我还要补充一点,今天谈到的种种霸权,如逻各斯中心主义霸权和政治霸权,均与一种男性霸权紧密联系在一起。因此,解构的动机也总是与性别差异问题联系在一起,注意,不是某种差异,而是多种差异。我常常试图从性别对立,即男女两性对立中分辨到底是谁为斗争甚或女权主义斗争规定了普遍的结构。我尝试着区分性别差异和多重差异,而不仅仅是两性差异。因为我们知道对立会重新构成霸权和一体化,即我所说的一体化霸权。女权运动、妇女斗争在法国、美国以及世界各地兴起发展,尽管我自认是女权事业的同仁,却时时对女权斗争产生怀疑,因为它以二元对立的平面逻辑重新构建了一体化霸权,而男性中心主义逻辑也是建构在这种二元对立之基础上的。因此,我们既要站在妇女运动的一边,又要清楚地意识到这一运动很可能会构成新的二元对立,这种二元对立一直是我们的解构对象。因此,要支持妇女运动,却不能盲目地跟从,同时要尝试着解构目前还存在于言语和妇女斗争中的男性中心主义的先决条件。近年来,在我的教学 and 实践中,在我的研讨会上——这些都是我战斗的方式,我一直为反对男性中心主义霸权、为倡导超越边界的友善、为反对死刑、为国际法的演变做斗争,这些问题我们今天都谈到了。

很遗憾,没有时间同在座更多的人甚至每一个人进行交谈,我更希望能同各位面对面单独地交流。我要告诉你们的是,从面前

你们的脸庞上,我不仅看到了对我的工作、对我遇到的困难的巨大的鼓舞,还看到了这个国家的大学界,尤其是南京大学给予我的极大信任。从面前的这些脸庞上,我看到了一种思想和行动的决心,它超越了学院,超越了地区,甚至超越了国界,给我们以希望。遗憾的是,今天这些问题我们谈论得太快了;对于一些重要问题、艰涩问题我谈得则过于笼统。然而你们清楚地知道,我们都将注意力集中在我们这个时代里最引人注目、最难确定的问题上。这当中,我们还论及未来,尽管谈得很笼统,谈得不深。关于这一未来,我相信自己从这些大学生的脸上读到了一些东西,它赋予我极大的信心和希望。因此,我要感谢你们并衷心地祝福你们。还要感谢我的同事,感谢参与翻译工作的先生、女士。最后补充一点,在此类经历中,我们说了什么,我说了什么——我很清楚我们的讨论很笼统,还停留在初始阶段——对我来说并不重要;重要的是,在两个小时当中,在一种耐心、友好的氛围里,每个人都用自己的语言说了,用你们的语言,用我的语言,通过某种方式,借助翻译的帮助来进行交流。每个人都说了自己的语言,它不是英语,也不是美语,而是法语和汉语。我们开始相互理解,彼此包容。我们共同经历了这一时刻,它独立于我们所讨论的问题。我们一起说了,每个人都用自己的语言说了,这一事实对我来说是最重要的。这也是此次座谈会给我留下的最深刻的印象。谢谢大家。

(许钧 高方 翻译整理)

德里达中国讲演录

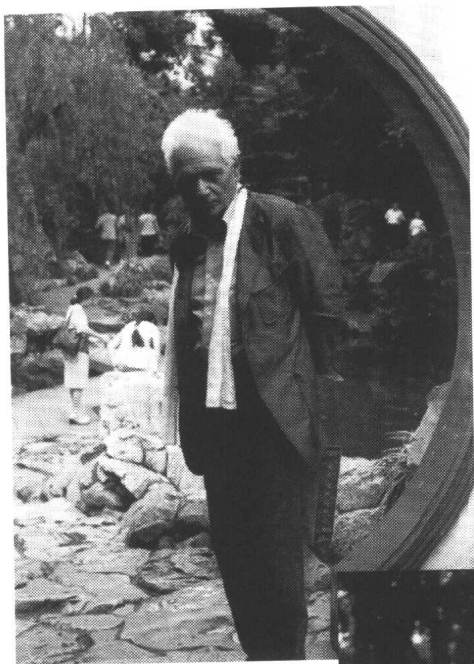
复 旦 大 学

Profession 的未来或无条件大学

哲学与思想之辨——王元化谈与德里达的对话

复旦大学座谈记录

德里达在上海豫园。



德里达和法国驻上海领事馆郁白领事在领事馆内“思想者”雕像前留影。



Profession^① 的未来或无条件大学

雅克·德里达

无疑这将像是一种信仰表述：一个教授者对信仰的表述，不过，他好像又是请求诸位允许他对其职业习惯的不忠或背叛。

我想直率地、粗线条地将我要提供给各位讨论的论题点明。其实与其说它是一个论题，甚至于一个假设，不如说它是一种被宣告的诺言，一种以信仰表述方式出现的呼吁：这种信仰就是对大学的信仰，对明日人文科学的信仰。

现代大学应当是无条件的。我所说的“现代大学”指的是那种欧洲模式，它在经历了丰富复杂的中世纪历史之后，两个世纪以来已在民主国家中成为占优势的、也就是说“古典”的大学模式。这种大学也许会自许除了承认所谓的学术自由外，还承认提问、命题的无条件自由，甚至承认公开发表关于真理的探索、学问与思想所要求的一切的那种权利。这种大学公开信仰真理并以之为志业。它宣称无限制地投向真理。真理价值的生成大概是可以无限争论下去的[如相切真理或启示顿悟真理，作为理论陈述性(théorico-constatifs)话语对象的真理或作为创造行为句(poético-performa-

① profession 这个词有三个重要而不同的含义：①信仰表述；②志业；③职业。德里达有意借助该词的歧义展开他关于无条件大学的思想。

tifs)事件对象的真理,等等]。不过,这些问题恰恰都是在大学中、在属于人文科学的科系中获得讨论的。真理与光明,即启蒙(Lumières, Aufklärung, Enlightenment, illuminismo)这个巨大的问题,一向总是与人的问题、与人的特性的某种概念相联系的,而后者既奠定了人文主义的基础又奠定了人文科学的历史概念基础。今天,更新并重新诠释过的“人权宣言”(1948)及“反人类罪”(1945)这一司法概念的制度化,构成了世界化视域,也构成了理论上用以监督后者的国际法视域[我想保留法文的“世界化”(mondialisation)一词而不用“全球化”这个词,以求保持对“世界”(法文的 monde, 英文的 world, 德里达的 Welt, 拉丁语的 Mundus)这个既非地球又非宇宙的词之参照]。我们知道人的概念、人的特性概念、人权概念、反人类罪概念组织了这样一个世界化过程。而这个世界化过程将是一种人性化过程。如果说人这个概念看起来既是必不可少的又是成问题的,是的,而这将是我的论题的动机之一,也是我以信仰表述形式进行的论题之一。即这个概念只能在新型人文科学的空间中才能如其所是地、无条件地得以讨论或再诠释。不过,不管这些讨论是批评性的还是解构性的,那关系到与人、人的特性、人的权利、反人类罪行等问题相关的真理历史的东西,原则上应当在大学中,最为典型地在人文科学中找到其无条件讨论的场所,找到其劳动与重新阐述的合法空间。这不是要将之封闭在大学中,相反是要找到进入被新的交流、资讯、建档过程及知识生产技术转化着的新型公共空间的最佳途径。(这里,大学与其公共空间的那种政治经济外围之间所提出的一个重要问题,就是出版市场及其在对大学工作的建档过程、评估与确认中所扮演的角色问题。)

这种无条件的大学事实上并不存在。可是它应当是批判性——比批判性更批判性——地抵抗一切规定了教育习惯占有权的最终场所,而这原则上符合其宣称的使命及公开信仰(professée)

的本质。当我说“比批判性更批判性”时,言外之意指的是“解构性”。(但何以不直言了事呢?)我所说的解构权即一种无条件提出批判性问题的权利,它针对的不仅是人的概念的历史,而且还包括批评概念的历史、提问的方式及其权威、思想的质疑形式。因为,这一切牵涉到使解构权具有行为句效果的权利,也就是说使之成为事件,如写作及使那些独特作品(*oeuvre*)诞生(到目前为止这些内容都不属于古典或现代的人文科学)。大概这意味的是通过这样一类作品所构成的思想事件使某种东西,在不必背叛真理或人性概念这种构成了所有大学的宪章及其信仰表述志业者的情况下降临(*faire arriver*)其上。这种无条件抵抗的原则乃是一种权利,大学本身恐怕应当对之进行反思、创造并确定它是在法学领域还是在能够研究这些法学问题的新型人文科学中进行这些反思工作——何不更直率地说,这指的就是能够承担解构使命、能够从事其自身特有的历史及其特殊的公认原则的解构,特别是人文科学。

这样一种无条件的抵抗也许能够使大学对立于众多权力:对立于国家权力(因此也是对立于国家民族权力及其不可分离的主权:正因此大学恐怕会提前变得更为国际主义,即普适性的超越世界公民性与一般的民主国家),对立于经济权力(对抗于国际国内的大公司与资本),对立于传媒、意识形态、宗教与文化等的权力,总之,对立于有碍于将待来临之民主的一切权力。

我称之为无条件的大学者,就是言而无忌的那种原则性权利(这也许是以虚构的方式、以认知实验的方式去言说),还有公开言说、公开出版的权利。这种对公共空间的参照保存着新型人文科学与启蒙时代的那种血缘关系。这使大学制度有别于其他一些建立在言说权利与言说义务之上的制度,如宗教忏悔,或心理分析情境下的“自由联想”(*libre-association*)。但这也是那种将大学、典型的是人文科学,与欧洲现代意义的所谓文学根本联系起来的東西。这种欧洲现代意义上的文学指的就是那种公开言说的权利,

甚至是有权不说的权利。这种权利可能是以虚构模式出现的。我用到忏悔这个如此接近信仰表述的东西,因为我想将我的发言与对当今发生在世界舞台上诸相的分析重新联系起来,那就是类似忏悔、懊悔、赎罪与请求宽恕的那种普遍化过程。我们可以每天都举出无数例子。但无论涉及的是古远的罪行还是新近的罪行,是贩奴、种族大屠杀还是种族隔离制,甚至宗教裁判所的暴行(关于后者,教皇不久以前刚宣布了得进行反省),人们总是借助“反人类罪”这个年轻的法律概念来进行忏悔。[因为我准备将传授/表述(Profession)、信仰表述(Profession de la foi)与忏悔(Confession)联系起来讲,顺便在括号里提一句,因为要谈这些恐怕需要很长的时间才能深入展开,罪孽忏悔在14世纪曾可以根据社会与职业范畴来进行。1317年的(*La Sulla Astesana*)规定了忏悔时询问忏悔者要依据其职业社会身份:君主们是否公正,骑士们有否掠夺,商人、公务员、手工业者和工人是否背信弃义、造假、撒谎、偷盗等,资产者及一般市民则被问及有否放高利贷、让人以死抵押(*mortgage*),农民有否嫉妒和偷盗等等。①]

由于这种抽象与有意夸大了的不可战胜性,甚至因为它的不可能,这种无条件性也暴露了大学的脆弱或脆弱性。它在所有对它发号施令、包围并试图占有它的权力面前暴露出其自卫之脆弱性。因为它是权力的陌路者,大学也是地地道道的无权本身。正因此我才说“无条件的大学”。我之所以说“大学”(université),那是因为严格说来,我所说的大学是与所有的那些不承认大学原则上之独立性而为各种经济目的与利益服务的研究机构有所区别的;而我之所以说它是“无条件的”,就让这种无条件被理解成“无权力”或“无防守”的那种涵义吧;因为它是独立的,大学也像个处

① Le Goff, *Un autre Moyen Age* (《另一个中世纪》), Quarto Gallimard, 1999, p. 172.

于攻击下的裸露的城堡,常常是注定要无条件投降的。因为它不接受人们给它设置条件,有时它是被迫地、无能为力地、抽象地要无条件投降的。它投降,有时出卖自己,它有天生就会被占领、被攻克、被收买、成为集团与大公司的分店之危险。在今日世界,主要的政治赌注就是在什么范围内研究与传授知识应当得到,婉转一点地说是“赞助者”的赞助,也就是说直接或间接地受到商业与工业利益的控制?在此逻辑中,如我们所知,人文科学常常是纯科学或应用科学学科的抵押物,因为后者在学术界聚集了被假定可以偿还的那些外来投资。问题因此就提出来了,它不仅仅是经济、法律、伦理、政治的,大学究竟能否在不冒最坏的风险,即由于它所要求的独立主权的那种抽象不可能而不得不无条件地被占有,而不得不以任何价码被收买被夺取的情况下,对这种绝对主权作出要求呢?那需要的不仅是一种抵抗的原则,还有抵抗的力量,即一种背离之力。无条件主权概念的解构无疑是必要的,而且正在进行当中,因为正是在那里存在着刚刚世俗化不久的某种神学传统。在所谓联合国主权这个最明显的例子里,当然还有别处,主权的这种价值如今正在解体之中。但必须守护的是这种必要的解构不损害,不过多地损害大学对自主性的要求,也就是说对某种非常特殊的主权形式的诉求,这种形式我后面将尝试去明确它。这恐怕会是政治决定与政治策略的赌注。这种赌注将留在我提交给诸位去反思的那些假设或者说信仰志业视域之上。在要求无条件的言说权——或者说无条件的有所保留权的同时,如何解构不可分的主权原则的历史(首先是其学术史)并提出所有涉及人、主权、言说权,因此也涉及文学与民主、涉及正在进行中的世界化过程及其技术经济、宗教层面等的一切解构问题?

我并不认为在今天,威胁着大学、尤其是它的一些学科的风暴中,这种抵抗力量在我们所称的人文科学中占有特殊的位置——因为人文科学这个概念的定义需要进一步精致化、加以解构并进

行调节,在传统中又超越传统去培养。但这种无条件性的原则本源上典型地体现在人文科学中。它在人文科学中有一个表达、呈现的位置,有一个原初的而且是特殊的保障。它在那里有它的讨论空间与重新阐述的空间。这既适用于文学和语言(即人文科学)也适用于非话语的艺术、法律与哲学、批评、质疑,还适用于超出批判哲学与提问之外的解构。——那意味的正是重新思考人的概念、一般意义上的人性(humanité)形态,特别是几个世纪以来预设了大学里叫做人文科学(Humanités)的形态。至少从这个角度讲,解构(我这么说一点也不觉得不安)在大学中、在人文科学中占有特殊的地位,而后者乃是一种收复领土式的抵抗之域,甚至类似某种“和平地不服从”之原则,以致是以一种更高的律法和思想的正义为名的异议原则。这里,让我们把“思想”称作那有时根据某种高于法律之上的律法来指挥这种抵抗或异议之正当权利吧。这也正是那使得作为公正的解构得以运行,或者说使之获得灵感的东西。如果我可以这么说的话,这种权利对于解构所有那些主权之无条件性得以在历史中具有的被规定的形态应当是无限限制的。为此,我们必须扩大并重新诠释人文科学的概念。在我看来,这不再仅仅意味的是人们最经常地将之与人文科学及其古老准则联系在一起的那个保守的人文主义概念,而我以为对人文科学及其古老准则无论如何是要全力加以保护的。人文科学的这种新概念在忠诚于其传统的同时,恐怕还得包括法学,当然还有一切领域内的解构实践。如果说我坚持将这一切不仅跟文学问题,即某种被称为文学或文学虚构的民主制度联系起来,跟某种拟象、某种“好像”(comme si)联系起来,而且还与教授志业及其未来联系起来的话,那是因为通过劳动(travail)的历史,劳动指的不只是职业(métier),而且职业也不总是志业(profession),而信仰志业又不总是教授的志业,我想将无条件大学这个论题与某种担保(gage)、诺言/保证、承诺,某种信仰行为、信仰表述与信仰传布联系起来,

而信仰传布本源地将大学中的信仰与认知联系起来,最典型的是在人们统称为人文科学的这种无条件原则的自呈场所。以某种方式将信仰与认知联系起来,将信仰在认知上连接起来的,就是将二者衔接起来的那些所谓的行为句式(performatif)运作与陈述句式(constatif)、描述性与理论性的运作。一种信仰志业、一种诺言/保证、一种承诺、一种自觉承担的责任所求助的不只是认知话语,而且还有使它所说的变成事件的那些行为句式话语,因此应当追究的是“传授/信仰表述”到底意味着什么。当我们公开表述信念的时候,在履行一种志业特别是知识传授的志业的时候,究竟从行为句式地角度看,我们做了什么?我会长久信赖奥斯丁在行为句(*speech acts performatifs*)与陈述句(*speech acts constatifs*)之间所作的那个经典区分。这个区分将会成为本世纪的一个伟大事件——首先是学术事件。这个事件将会在大学中成为已发生的事件,而人文科学已经探索了它的资源。在承认这一区分之力量、合法性及必要性的同时,我常常去做的不是重新质疑它,而是分析它的前提条件并使之复杂化。今天我还会这么做,但角度有所不同。我将会指出一个该区分在那里不起作用或者应当不灵的场所。这个场所将正是那来临中的、那我们要到达的或降临到我们头上的东西即事件,发生的场所——它既嘲笑行为句式和行为句式的权利,又嘲笑陈述句。

现在我将开始,既是终也是始,因为我是从好像开头的那个结尾开始的。

—

好像(*comme si*),劳动的终结就是世界的起源。

是的,“好像”,不错,我说“好像……”

与对劳动(*travail*)历史的反思同时进行的,无疑是我向诸位提议的对这个“如”(*comme*)、这个“如是”(*comme tel*)、这个“好像”(*comme si*)的沉思,可能也是对某种虚拟之政治(*politique du*

virtuel)的沉思。不是虚拟的政治(politique virtuelle),而是在世界化之电子空间(cyberespace)或电子世界(cybermonde)中的虚拟之政治。今天影响大学劳动领域与性质的变动之一,就是交流、讨论、出版、建档空间的某种不定位的虚拟化过程,虚拟化在其解构上说并非绝对是新鲜的;只要有一点踪迹,某种虚拟化过程就开始了运作,这就是解构的“abc”。前所未见的则是量方面的,即这样一种虚拟性在节奏上的加速,其规模与资本化权利的扩大。正是在此,存在着重新思考可能与不可能的那些概念之必要性。虚拟化过程的这个新“阶段”(即显见性的虚拟式、即时直接的电子计算机化、数码化、虚拟式的直接世界化过程、远距离劳动等等)动摇了大学的生存环境、震撼了它的地貌,既震撼了它的学科领域及边界领土又震撼了它的论域与理论战场(法语的 champs de bataille, 德语的 Kampfplatz, 英文的 battle field)——即大学校园的社群结构。在今天电脑、远距离操作与互联网的这个电子空间时代,一座大学校园的社群场域及社会关系又在哪里呢?民主实践,就算是一种大学的民主吧,在所谓的“电子民主”中地位何在呢?①以最极端的方式,我们能感觉得到,那被如此震荡了的东西正是事件的地貌学,即那种独特的发生经验。

那么,当我们说“好像”时我们又在做什么呢?你们注意到没有,我还没有说“这仿佛是在说,劳动的终结就是世界的起源”。我留下了一个奇怪的附属性命题(即仿佛劳动的终结就是世界的起源),仿佛我是想要让一个“好像”的例子独自在上下文外运作,以便引起诸位的注意。当我们说“好像”时,我们在做什么?这个“像”(si)在做什么?

第一种可能,是不是在说“好像”的同时,我们就将自己交给了

① 参照 Mark Poster 未发表的文章《电子民主:互联网与公共空间》(Cyber Democracy: Internet and the public Sphere)。

任意、梦想、想像、假设、乌托邦呢？

第二种可能，或是由于这个“好像”，我们进入了某种类型的判断，比如说“反思判断”，康德常常说这种判断运用的就是“好像”(*als ob*)，要么“好像”是认知力包含或包摄了经验规律的多样性的那种统一体，要么“好像”在那里有一个有助于我们企图的良机^①。在这后一种情况下，康德意义上的那种“好像”的严重性、严肃性与必要性说的就是自然的目的性，也就是说康德告诉我们的那种其概念极为困难、极难概括的一种目的性。他说，那因为它既不是一个自然的观念，也不是一个自由的观念。这样一来，这个“好像”恐怕就成了某种解构性因素，尽管康德在此上下文中并未这么说，因为可以说它超越了而且差不多取消那两种人们常常加以区别与对立的范畴，这两个范畴就是自然的范畴与自由的范畴。而这二者由于某种“好像”而失衡的对立范畴本身，正是构成我们所有根本概念的那种东西，它也组织了所有的对立关系，也正是在这些对立关系中，那些根本性概念得以规定，并且恰恰还规定了人的特性、人的人性[自然对技术(*physis/tekhne*)，自然对规范(*physis/nomos*)，自然相对于人性，而在这也就是人文科学之人性的人性当中，人们看到的是社会性、法律、历史、政治、社群等，一切都被同样的对立范畴所囊括]。总之，康德还解释说，“好像”在我们经验的连贯组织中起着举足轻重的地位。不过，康德也曾以极为复杂的方式试图既为人文科学在教育、文化或鉴赏批判中的地位辩护又对其加以限制。^②

最后是第三种可能性，难道“好像”标识的不是一切属于人文

① *Kritik der Urtheilskraft*, Einleitung, IV et V, *Kantswerke, Akademische Ausgabe*, V. p. 181 (XXVII) et 184 (XXXIV). 康德《判断力批判》导言，第4、5节。

② 同上，第60节。

科学(过去的或今天及未来的)学术领域之对象的那种存在方式吗?我目前不想急着将这些对象划约成虚构、拟象或艺术品,好像我们已经掌握了虚构、艺术或作品的可靠概念似的。但能不能说“好像”这种模态看起来适合于我们所称的“作品”(oeuvre),特别是艺术作品和美术作品(绘画、雕塑、电影、音乐、诗歌、文学等),它也不同程度地根据复杂的分层过程适合于所有的话语理型(idéalités discursives)、所有的象征或文化的产品,而这些产品在大学的一般场域中界定了人文科学——甚至法学与法律产品,以至于一般意义上的科学对象的某种结构?

我已经引了康德的两种“好像”。至少还有第三种。我不会无保留地同意。在我看来,康德似乎仍对自然与艺术的某种对立过于信任,比如,刚才说到过的那种自然与自由的对立,即便在“好像”使这种对立动摇的时刻。不过我提出这个意见是出于两个理由。一方面想说明,这里所要说的也许是改变康德意义上的那种“如”和“好像”的意义、身份、赌注,这虽是一种微妙的位移,但其后果在我看来却是无限的;另一方面我准备引出一种描述艺术作品经验之本质模态的“好像”,即在一个广大范围内界定了古典人文科学领域的东西,今天正是它把我们带到这里的。康德说“面对一个美术成品,人们应当意识到它不是自然而是艺术;但它形式上的合目的性应当使它显得不受一切人为制作的规则所束缚,因而它好像只是一种纯粹的自然产物。”^①

我想要引起各位注意的,正是当我们说“好像”时所做成的那种使人不安的东西,以及这种类似于拟象的令人不安者,与我准备要处理的那些问题可能会有的关联,也就是教授志业(profession)

① *Kritik der Urtheilskraft*, Einleitung, IV et V, *Kantswerke, Akademische Ausgabe*, V. p. 181(XXVII) et 184 (XXXIV). 康德《判断力批判》导言,第45节。

与忏悔(confession)、有条件或无条件的大学之间的关联问题——人性及人文科学,劳动与文学之间的那些相关问题。

因为我将要尝试与诸位一同进行的,正是这表面上看起来不可能的东西:即将这种“好像”与关于事件的思想连接起来,即去思考这种东西的来临可能,假设它发生了,它有它的发生地——比如说,它大概会在人们所称的劳动中降临。一般认为,要想使什么(事情)降临、发生,必须要有一个事件来中断这种“好像”的秩序,而且其发生地应是相当真实、有效、具体的、如果发生地本身变成了虚拟,脱离了它的本土(因此也是民族的)根基,如果它变得服从于某种“好像”的模式,那么会发生什么情况呢?我将要谈的那样一种事件,明天未必发生,但可能仍有待发生,我只说可能:通过大学,经由并经过它发生、来临。假定可以认定大学的某种“内在”(dedans),也就是说确认大学的特有本质,假定我们还可能在大学身上界定某种人们依然能够以“人文科学”的名义确认的东西,那么,多亏了它,这种事件才可能在所谓的大学中来临。所以我这里所指的大学恐怕说的是,原则上,大学理应总是自主的与无条件自由的,或者说追求在其制度、言论、写作、思想中再现这种自主与自由的。而且这种再现不只是在作为文献或知识生产的思想、写作、言语中进行,也在远非乌托邦式中立性的作为行为句式作品的思想、写作与言论中进行。那么,为什么这种无条件自由的原则、以及对它积极而行动性的尊重及运用,典型地落在新人文科学头上而不是其他学科头上呢?

假定我们知道什么是信仰表述,我们可以问的是,谁又是这样一种信仰宣布的责任者呢?谁会署名?谁会明言呢?我不敢问它的传授者会是谁,但也许我们应当分析的是某种遗产,某种无论如何如何在学术传授之未来、教授志业之未来,它所导致的权威原则与信仰表述之间的那种近邻关系。

总之,传授/表述(professer)要说的是什么呢?这个问题中还

隐藏着什么对于那属于劳动、职业(职业性的,传授性的或否)的东西、对于明日的大学以及它的人文科学的赌注呢?

传授/表述这个词,源自拉丁语(*profiteor, fessus, sum, eri; pro et fateor*,指的是说话,寓言也是从这个词派生出来的,因此,某种“好像”也是从那里产生的),它指的是公开表述、当众发言。一个公开的宣言可以说就是某种行为句式宣言。它如同一种宣誓过的信仰行为、一种誓言、一种见证、一种表现、一种证明或允诺、一种承诺。传授/表述,就是在承诺其责任时给予担保。而“公开主张”(faire profession de),就是大声地宣称其所是、其所信、其所欲是,并要求别人相信这个一言为定的宣言。我所强调的,正是这个在承诺的同时公开发布的宣言的那种行为句式价值。必须注意的是大学或别处的那种陈述性所给定的条件及纯粹知识话语,并不属于严格意义上的信仰表述。它们也许属于职业范畴(如能力、知识、才干)但不属于严格意义上的志业。志业话语总是以某种方式进行的信仰自由表述;它在对责任的承诺中溢出纯粹的科学知识。传播/表述就是在宣称、自认、允诺自己是什么的同时,对自己有所承诺。西塞罗在《图斯奇兰讲演录》(*Tusculanes*)^①中说,语法学者传授(*grammaticum seprofessu*)就等于是充当语法学家,即语法导师。这未必、也不只是谁或谁,甚至不必只是有能力的专家,而且还是对这种身份的承诺,以口头的方式有所承担。哲学讲授(*philosophiam profiteri*)就是公开讲授哲学:不仅仅是做哲学家、实践或教授哲学,而且也是借助于某种公开的承诺,公然投身哲学、专注于哲学,为之作证,甚至为之奋斗。这种对责任的承诺既不能化约为理论又不能化约为实践。即便人们宣讲、传授或实践的知识,对象与内容本身依然是理论或陈述性的,传授/表述总是由行为句的某种行为所构成的。既然传授/表

① 图斯奇兰是西塞罗所居地名。——译者注

述行为是一种言语行为,而它所是或所产生的事件又只依赖这种语言的承诺,那么,其与寓言、虚构(fabulation)或虚拟(fiction)、“好像”的那种邻近性就将总是令人生畏的。

存在于传授与劳动之间的又是一种什么关系呢?在大学里它们之间是什么关系?在人文科学里呢?

二

从我开始发言的第一句话起,我就提及了劳动,我说“好像劳动的终结就是世界的起源”。

Travail(劳动)是什么?劳动是什么时候发生的,它的发生地又在哪儿?主要由于时间的限制,我必须立即放弃严格的语意分析。但只记住它与大学相关的两个特征。劳动不仅仅是行动或实践。(因为)不需劳动人们就可以行动,而“实践”(praxis),特别是理论实践严格意义上说构成的不一定就是劳动。尤其是,并非无论什么人的劳动都必定获得劳动者(travailleur)之名分的。劳动行为者或主体,即操作者,不总是被称作劳动者(耕作者 *laborator*)的,而由动词向名词的这种过渡其词义就这么改变了:一般意义上的某人劳动的那种劳动并不总是一个“劳动者”的劳动(*labeur*)。所以,以这种或那种方式被认为是在大学中劳动的人员中(教员、管理人员或行政人员、研究员、学生),有的人,特别是学生,只要他没有像进入市场的商品那样定期因职业活动或志业活动而获付工资(*merces*),其学生的身份习惯上是不被称作劳动者的。奖学金是不足以获得此身份的。而且如果他随便从事什么工作,如助教,他劳动得再多也是白费劲,只要他纯粹还在学习,即便他很勤奋,也不被当作一个劳动者,而只有在进入市场的情况下才被当作劳动者。虽然,不是所有的职业都是一种志业,劳动者却是其劳动在市场上被当作职业或志业承认的人。如诸位所知,整个这种社会语义学根源,至少要上溯到基督教中世纪的漫长社会意识形态历史。因此人们有可能辛勤劳动而却不被社会当作劳动

者加以承认。

另一个区别是：你可以辛勤劳动，甚至像劳动者那样辛勤劳动而劳动之效果或结果(*l'opus de l'opération*)不被当作“劳动”而获得承认，这一次讲的不是生产活动而是，在产品、作品及那种劳动时间之后与之外所留下的东西。辨认并使那些最必不可少但不太被社会所善待的艰苦劳动产品(如清洁工、机场地勤人员，他们的劳动除了虚拟的痕迹外没留下其他的痕迹——而这种领域却巨大无比，而且日渐增长)客体化大概常常是很困难的，所以有的劳动者，其劳动甚至生产性劳动并不导致实体性的或实在的产品，而仅仅导致虚拟的幽灵。而当劳动导致的是实在的或可实在化的产品时，在产品与产品结构的无限多样性中，在所有的物质性、可重复生产的意念性、使用与交换等的价值形式中，还得引入另一种本质的区分，即这种劳动活动的有些产品被当作非职业，即无“*oeuvre* (作品)身份”的可客观化的使用或交换价值(*oeuvre* 一词我只能用法文来说)。而另一些劳动人们则认为能够赋予“作品”之名。对它们的占有过程、它们与自由或付薪劳动的关系、与作者署名或作者权威性的关系以及与市场的关系是非常复杂的，我这里将无法详尽分析。我心目中的第一种“作品”例子是艺术作品(视觉的、音乐的或语言的，一幅画、一个协奏曲、一首诗、一部小说)，但我们应当拓展这个领域，在探讨作品这个概念之迷时，我们将尝试去辨认大学劳动，尤其是人文科学中的那种特殊类型。在人文科学中，当然人们处理的特别是一些作品(艺术作品，无论是文字的或非文字的、文学的或非文学的、经典的或非经典的)。但原则上，在学术传统中对作品的处理属于某种知识，而且这种知识不是作品！传授/表述或作教师，在这个目前正在变动的传统中，曾经无疑就是在传授/表述的同时，即在允诺承担一种不会在认知或教学行为中枯竭的责任的同时，生产并传授知识。但会传授或表述知识、会生产知识，即便在我们探讨的古典与现代的传统中，并不就意味着生

产作品。一个作为教授的教授并不在一个作品上署名。他的教授权威并非一部作品之作者的权威。也许最近几十年来发生变化的正是这种东西。原则上,如果我们参照的是某些经典的区分概念,如果我们还信任广泛被接受的那个在行为句式与陈述句式之间所作的区分的话,那么我们会推出以下的命题:

1. 不是所有劳动(一般意义上的劳动或劳动者的劳动)必定就是行为句式的。也就是说它不产生事件,它不造成事件,而且它本身并非这种事件,它并不是它所说的事件,即便它是生产性的,即便它留下了产品,无论这产品是否是作品。

2. 诚然,所有的行为句式(劳动)都生产某种东西,它使某种事件意外发生,但它之使然及使之如此然并非必定就是一个作品,并且它应当总是受制于一组成约或成约性的虚构、一组“好像”,而且正是在这些东西之上,某种制度性的共同体才得以建立并达成一致。

3. 大学的传统定义是将大学当作与自身同一的场所(一个不能替换的地点,根植于某地,并在电子空间中限制了地点的可替换性),而且把它当作惟一的、只生产与传授某种知识的场所,即某种其表述形式原则上不是行为句式的而是理论与陈述性的知识,即便其认知对象有时是哲学、伦理学、政治学、规范性、描述性、价值哲学领域的;更为麻烦的是,即便这些认知对象的结构是服从于“好像”这种奇特模态的虚构性结构(一般意义上的诗歌、小说、艺术作品,还有所有那些在某种行为句式叙述结构中一如司法或宪法类型,不属于现实性及陈述性的描述,而是从具有某种成约性质的“好像”出发而发生的事件产品)。在固有古典定义的大学中,人们实践的是对刚刚我所枚举的规范性的、规定性的、行为句式及虚构的可能性的研究与认知,而它们更多地属于人文科学的对象。但这种研究、认知、教学、学说恐怕都是属于理论与陈述性的。传授某种学科的行为可以是一种行为句式的活动,但学说本身并不

然。正是在此存在着某种限制,我以为必须以某种非辩证法的模式对这种限制加以保存及转变:

首先,如果在古典与现代的学术传统中,规范与规定的行为句式、更不用说作品的生产对于大学劳动领域,甚至对于人文科学领域,对于其教学(即该词严格意义的那种形式)、其理论、其作为学科或学说(*Lehre*)的理论素一直是陌生的话,那么“传授”要说的又是什么呢?职业与志业之别又为何呢?而志业与教授志业的区别又是什么呢?而属于职业、志业与教授志业被承认的不同权威类型间又有什么区别呢?

其次,在这种古典—现代大学及这种人文科学中是否发生了某种东西呢?是否有某种东西正在那里发生或者说正要发生?而这种东西将颠覆这些定义,要么改变大学的本质以及大学中人文科学的未来,要么借助进行中的震荡,不断去揭示这个本质从未符合过这些如此明显、却很少受到质疑的定义?如果我们考虑的不仅是“传授志业”的行为句式价值,而且也接纳教授生产的是“作品”而不仅仅是知识或预设知识的话,那么情况又会怎样呢?要导出向传授行为这种特殊行为句式活动类型的定义,然后导出教授的传授行为并最终导出人文科学领域中教授的传授行为的定义,我们就仍得继续我们对于“行为”(agir)、“做”(faire)、“生产”(produire)、“劳动”(travailler)、“一般劳动”与“劳动者的劳动”间的区别所作的分析、让我们暂时回到我那个暧昧的“劳动终结”(fin)论上来。它可以指被称为劳动的那种活动的中止、死亡、结束,它也可以指劳动的合目的性、目的、产品或成品。我们说过,不是一切行动、一切活动都是劳动。劳动不能还原成生产活动的生产性,更不能还原成行为的活动性,即便人们常常因混淆而将这三个概念连用。我们从未像今天这么清楚地知道生产的收益可能与劳动的减少相对应。劳动的虚拟化过程,从来,而且今天更是如此,就能无限地使生产与劳动之间的不成比例愈加复杂化,有的活

动,甚至是生产性活动并非劳动。所谓“劳动”的经验,指的也是某种影响的被动性;有时是受罪,甚至是某种惩罚的折磨。法文“劳动”一词难道不是从那个意指某种酷刑刑具的拉丁文“tripalium”来的吗?这里,我之所以强调惩罚与赎罪的这种受苦有益论的形态,并不仅仅是要公平对待对种圣经遗产(“额上汗水口中食”in the sweat of thy face shalt thou eat bread)。我之所以强调劳动的这种赎罪解释,也是为了将两个我今天试图聚在同一个问题中的现象扣连起来或者放在一起加以探究:为什么今天在世界上到处都能看到懊悔与赎罪场面的繁殖增长(认错在今日呈现了一种戏剧性的世界化过程,我们可以举出很多例子),另一方面却是各种劳动终结论话语的繁增?

劳动介入并存在于活体之中。它给身体指定一个稳定并可辨认的场所,即便在这个场所中的劳动被说成是“非体力的”、“脑力的”或者“虚拟的”。因此劳动假定了生产活动,也同样假定了一个被动的区域、一种承受苦难(*passion*)。另一方面,我们也将一般的社会劳动、职业与志业区分开来。不是所有的劳动都是根据职业统一性或法定认可的资格来组织的。至于“职业”,即便在其名下结集了合法的机构、大公司,它们却不都是那么轻易就被称作志业(*profession*)的,至少欧洲语言中在这里保留了拉丁语的某种记忆。虽然不是绝对不可能,但我们很难将季节性农工、本堂神甫或拳击运动员称为一种志业,因为他们的才干、能力与活动的前提,不是非宗教社会对某个自由投身某种志业并承担一种义务的人所认可的那种持续性与社会责任感。所以,说医生、律师、教师是一种志业比较容易,也很典型,好像志业更多地与自由、非雇佣的职业联系在一起的,暗示着对一种自由地、差不多是以发誓来宣布的责任的承担:一句话,以传授/表述(*pro-fessée*)的方式来进行。在“传授/表述”这个词中,我将不那么强调该志业或假定教授所有的权威、能力与保证,我要强调的是对承诺的承担与对责任的公开

表述。

三

我开始时说过,好像劳动的终结就是世界的起源。

我说“好像”:好像世界是从劳动的终结开始的,好像世界的世界化在视域与源头处都具有我们所称的劳动消失的那个特点。劳动这个古老的词痛苦地负载了那么多的意义与历史:工作(work)、劳作(labor)、劳动(travall),等等,它一直具有实在、有效与非虚拟劳动的意谓。

我装做从“好像”开始,这既不是对某种可能之未来的虚拟,也不是对某种历史或神话过去,甚至对某种被显露源头的复活。这个作为修辞的“好像”既不属于未来乌托邦式的那种科幻小说[一个无劳动的世界,永恒安息日的休息之“无终之终”(in fine sine fine),当安息日没了夜晚,像奥古斯丁的《上帝之城》那样],也不属于转向黄金时代或人间乐园、转向创世那尚未有原罪、劳动的汗水还尚未为劳动,即男人的劳动与女人的养育子女,开始流淌的时刻的那种怀旧诗情。在“好像”的这两种解释中,即科幻小说或远古的记忆中,世界的开始,其实“好像”是原初地排除了劳动:不是可能还没有劳动,就是已经不再有劳动了。这恐怕会是世界概念与劳动概念之间的那种“好像”,那里不存在原初的和谐,因此只有既定的一致性或可能的共时性。大概曾是原罪将劳动引入世界,而劳动的终结又将宣告赎罪的最终阶段。这个在“好像”上呈现的命题,其逻辑架子就是世界与劳动不能共存。大概人们得在世界或劳动之间作选择,然而,从常识上讲,很难想像一个没有劳动的世界或者一种不作用于世界或不在世界中的劳动。基督教世界,即希腊宇宙概念之圣保罗式转化,在众多相关的意谓中引进世界的就是赎罪劳动的规定。劳动概念负载着意义、历史和歧义,在善与恶之外去思考它是很困难的。因为它总是同时与尊严、生命、生产、历史、善、自由联系在一起,它也少不了与恶、受罪、痛苦、原罪、

惩罚、奴役相连。不过,世界这个概念也并非就少了一点暧昧性,在其欧洲历史,即希腊的、犹太教的、基督教及伊斯兰教的历史交融中,在科学、哲学与信仰之间,我们过度地将世界认同于地球、人的地球、此岸或彼岸、或宇宙、或天下等。没有谨慎的先决分析,“世界”这个词是很难使用的,特别是当我们想要将它与劳动放在一起或分开进行思考时。劳动这个概念一方面挨在活动、技术制作旁边,另一方面也挨在被动性、影响、受罪、惩罚与受难旁边。正是在那里存在着理解我开始时所说的那种“好像”的困难:“好像劳动的终结就是世界的起源”。再说一次,我是用法文思考这个句子的,而且一直坚持使用法文中替代了“全球化”的“世界化”(mondialisation)一词,因为这个词标识着对世界这个负载着沉重语义学历史,特别是基督教历史的概念的参照:让我们暂时这么说,世界既不是天下,也不是地球或全球,也不是宇宙。

目前,这个“好像”对当今的两个共同场域之所以加以考虑是为了对它们进行考验:人们一方面常说的是劳动的终结,另一方面则是世界的世界化,即正变成世界化的世界,而我们总是将一方与另一方联系在一起。“劳动的终结”这个说法,我是从J. 雷夫金(Jeremy Rifkin)那本出版不久就广为人知的书借用来的。这本书的书名叫《劳动的终结:全球劳动力的没落与后市场时代的来临》^①。它汇集了关于雷夫金所称的“第三次工业革命”的某种流行“见解”(doxa)。他认为这场革命“只要新的资讯与通讯技术能够冷漠无情地摆脱或动摇文明”,大概能够“既服务于善也能服务于恶”^②。我不知道是否真如雷夫金所说的那样,人类进入了“世界历史的一

① *The End of Work: The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era*, G. P. Putnam's Sons, New York, 1995, tr. fr. par Pierre Rouve. Lu Découverte, 1997.

② 同上,法文版序,第16页。

一个新阶段”：他说，“我们需要越来越少的劳动者来为地球上的人类生产财富与服务”。他补充道“劳动的终结”，而他就这样命名他的书，“劳动的终结所感兴趣的是那些将我们推向一个无劳动者或几乎无劳动者的世界之边缘的技术创新与经济主义”^①。

要想知道这些命题是否完全“真确”，就必须了解每个字的含义（终结、历史、世界、劳动、生产、财富等）。无论我们是否采纳雷夫金的前提与结论，至少应当承认，某种严重的东西其实来到了，正在来到我们所称的“劳动”、“电讯劳动”、“虚拟劳动”和我们所称的“世界”之中——因此也是来到了仍被称作“人”的那种“在世界中”。所以我们得承认这一切取决于某种科学技术的变动，而这种变动在电子世界中，在互联网、电子邮件与移动电话的世界中，在影响知识的交流，影响一切共同化、“共同体化”的同时，影响的是电讯劳动及劳动的虚拟化过程，还有“发生者”之发生地、发生方式、事件与作品的经验。

所谓“劳动的终结”这个命题，在马克思或列宁的某些文本中并不完全阙如。列宁就曾将劳动工作日的逐渐减少与导致国家最终消失的过程联系起来。^② 雷夫金则在进行中的第三次技术革命里看到了一种绝对的变动。前两次革命，即19世纪的蒸汽、煤炭、钢铁、纺织技术革命和20世纪的电力、石油、机动技术革命并没有根本影响劳动的历史。因为二者每次都制造出一个机器未企及的区域，在那里人的非机器性劳动还不能为机器所取代，而且依然是必不可缺的。依雷夫金的看法，这两次革命之后来临的就是我们这个第三次革命了，它是电子空间、微型电脑与自动化技术革命。

① *The End of Work: The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era*, G. P. Putnam's Sons, New York, 1995, tr. fr. par Pierre Rouve. Lu Découverte, 1997, p. 14.

② 《国家与革命》ed. soc. p. 175.

在那里不存在第四产业可以吸纳失业者。机器的饱和预示的大概就是劳动者的终结,因此也是劳动的某种终结。此外,雷夫金的《劳动的终结》一书却在这场变动中给了教师一个特殊的位置,更一般地说,是给所谓“知识产业”一个特殊的位置。过去,当新的技术在某行某业取代劳动者时,新的空间就会应运而生,给那些失业者提供就业。如今,当农业、工业、服务业由于技术的进步而使成千上万的人失业时,惟一能避免失业的劳动者类型大概就是“知识”类:工业创新者、科技人员、电子工作者、教师等精英。但这是一个很狭小的空间,不可能吸纳广大的失业大军。在他看来这会是我们时代的危险特征,而雷夫金对于大学中以所谓灵活性、竞争性为名的半工雇员、低薪及边缘化的雇员日益增大的边缘化过程并没有给予任何的关注。

我不打算在此处理人们对这些话语可能提出的一般性反对意见。如果要我正面去处理它的话,我大致会尝试初步地将人们储存在这些词汇下的那些众多而很少受到质疑的现象与人们毫无概念地对这些词汇的使用作一个区分。的确,这个世纪是有什么东西降临到劳动、现实、劳动的概念——积极或实在劳动的概念头上了,那就是技术科学以电讯的虚拟化及世界性的脱位所带来的影响。这加剧了作为在真实时间与固定地点、由固定劳动者身体进行的劳动之劳动时间的那种渐近性缩短的趋势。在疆界、民族国家相对多孔性、虚拟交流、信息速度与广度的新经验中,所有这一切都影响了我们所传承的那些古典形态的劳动。众所周知,这个演进正在某种世界化的意义上展开。但这些迹象在其发展过程中依然是片面的、异质性的、不平等的;它们要求得到细致的分析,大概也要求获得新的概念。另一方面,在这些迹象与那种见解性用法之间是存在着某种差距的,有人会将那些见解性用法叫做使用“劳动的终结”与“世界化”这些词的所具有的那种意识形态膨胀与常常模糊不清的修辞性自满。这种差距,我不想跨过它,而且我以

为应当对那些忘了它的人进行严肃的批评。因为那样做是在试图使世界的一些区域、人民、民族、人群、阶级、个体被遗忘，而他们大量地就是这个所谓“劳动的终结”与“世界化过程”所排斥出局的牺牲品。要么他们因缺乏所需劳动而受苦，要么因要获得在如此野蛮不平等的世界市场上所换来的薪水而过度劳动。这个资本化的状况（在那里资本在实在与虚拟之间扮演着关键的角色）在绝对数字上比人类历史上任何时期都更具悲剧性。人类历史可能从未这么远离过人们常引用的“劳动”及“无劳动”的世界化或被世界化的那种同质性。人类的一大部分“无劳动”可作为，他们大概会要求劳动、更多的劳动，而另一部分人则辛劳过度，他们大概会要求少劳动一些，甚至与市场上的那种廉价劳动一刀两断。这个历史从中世纪就开始了。它与“职业”和“志业”的真实及语义学的历史交织在一起。雷夫金意识到了这个恐怕没有奥古斯丁《上帝之城》中的那种犹太安息日的或基督教礼拜日意义的“劳动之终结”可能开演的悲剧。但当他要界定面对“未来日益加剧的技术暴风雨”，面对“世界化与自动化的新纪元”所需承担的责任时，他的那些道德政治的结论中重新找到的却是“博爱”、“难于自动化”的美德、“生活的新意义”、“第三产业的复兴”、“人类精神的复兴”等基督教语言，而我认为这既不意外也不是轻易可接受的；他甚至考虑到慈善的新形式，比如，付给义务工作者“某种虚拟工资”、对高科技时代的产品和服务收增值税（只用于支付那些在第三产业工作的劳动者的社会工资）^①等。

人文科学未来的任务之一，大概会是对其历史作无止境地认知与思考，至少在我们刚才展开的那些方向上（即传授/表述行为、知识与劳动、认知与信仰之神学与历史、人、世界、虚构、行为式与“好像”、文学与作品等等的问题，还有我们刚才说到过的所有那些

① 参照该书“跋”前的最后两页。

相关概念)。未来人文科学的解构任务将不会只满足于停留在今日人文科学的科系所规定的那些传统的限制之中。未来人文科学将会跨越学科的界限,但也无需就此瓦解掉每个学科的特殊性,如人们通常混乱地称之为跨学科或那个浸于有待重造的“文化研究”概念所作的那样。不过我可以想像得到遗传学、自然科学、医学、甚至数学学科都会在它们的工作中严格对待我刚才提及的那些问题。

我现在得以电报式的干瘪方式进入我作为结论的下述七个论点。七个命题或者说七点信念表述。它们类似提纲。其中六项只不过是对前述重点的概述。第七项并不是安息日式的,它将尝试朝我还未提及的“事件”或“发生”的某种层面跨进一步。在前六个论点或信念表述与后一点之间,我们将把呼吁当作带领我们超越那种行为句式的“好像”,甚至越出到目前为止我们装做信任的那种在行为句与陈述句之间区别的飞跃。

明日的人文科学,必须在其所有的科系中对其历史、其学科自身构成的概念史加以研究。如所有体制行为一样,我们必须分析的那些东西大概会有某种行为句力量,并且都会运用某种“好像”。我刚刚说过必须“研究”或“分析”。难道因为已知的理由我们还需要说明这些“研究”、那些“分析”会不纯粹就是“理论性的”和中性的吗?它们大概还会投身于那些实践与行为句式的转型,并且也不会禁止独特作品的生产。因此我会给这些领域六七个名称,当然并不排除那些交互的丰产性关系。

1. 这些新人文科学大概会处理人的历史,即关于“人的特性”、形态、观念的历史(以及一系列界定人的无止境的对立面,特别是传统关于人与动物的对立)。我敢说,但这里无法论证,没有一个传统关于“人之特性”的概念及与之相对的概念经得起彻底科学与解构的分析。

这里的主线会是,这些为人之人性的现代历史加标点符号的

强大司法行为句的问题化过程(这说的并非是取消其资格)。我至少想到两个这种司法行为句:一是人权宣言——包括妇女(因为性别差异并非次要的或偶然的,而我们知道,人权宣言从1789到1948年之后一直没有停止过修改与完善:尼采所说的那种人的形态,即有望的动物及能够承诺的动物还有待来临);二是“反人类罪”的概念,战后至今,它一直在改变国际法的地缘政治领域,而且越来越多地对它发生影响,特别是它同时支配了世界性的忏悔场面以及一般意义上的与过去历史的关系。因此新人文科学大概会处理权利的这些行为句式的生产过程(人权、反人类罪概念),那里它们总是涉及允诺,而与允诺在一起的是某种“好像”的成规性。

2. 新人文科学大概会处理民主、主权观念的历史,当然,这也就是说人们所假定的(仍然是“好像”)人文科学赖以存活的那种普遍性条件,毋宁说它的无条件性。主权这一概念的解构恐怕触及的不仅仅是国际法、民族国家及其所谓的主权局限,还会触及人们关于两性关系的政治法律之话语习惯。

3. 新人文科学恐怕也会处理传授/表述、志业与教授志业的历史,这个历史与劳动及世界化的忏悔之前提或前提条件(尤其是亚伯拉罕、《圣经》与基督教的那些前提)的历史扣连在一起,正是在那里它超越了国家首脑、民族国家甚至民主制下的“人民”。怎样将民主与公民性、民族国家与主权的神学观念,甚至人民主权的观念分离开来?怎样将主权与无条件性、主权权力与无条件性的非权力(im-pouvoir)分离开来?那里涉及传授或忏悔的,还是作为劳动焦点的“好像”的那种行为句结构。

4. 新人文科学还会讨论文学的历史。那不只是人们习惯上所称的文学史或有着其标准之大问题的文学本身(即古典人文科学那些传统的不受质疑的对象),还有文学的概念史、被称为文学的现代体制的历史、文学与虚构和“好像”之行为句式力量之关系的历史,其作品、作者、署名及民族语言概念的历史,文学与自由言说权

(说与不说的权利) 的关系的历史。这个权利既奠定了民主制度的基础又奠定了无条件主权观念的基础, 而后者正是大学所要求的, 正是大学中系内外所称的人文科学所要求的。

5. 新人文科学还会处理志业、信仰志业、职业化及教授志业 (profession/profession de foi/professionnalisation/professorat) 的历史。主线今天可能是在信仰表述、教授信仰表述时所发生的那种东西, 是那种导致特殊作品、导致作为事件而影响学术领域或人文科学之界限的“好像”之其他策略发生时的东西。我们所看到的正是教授之某种形态及其假定权威的终结, 但我相信教授这种社会身份是具有某种必要性的。

6. 最后, 新人文科学还会处理“好像”的历史, 特别是到目前为止看来对我们必不可少的行为句行为与陈述句行为之别的历史, 不过, 它要经过某种难度很大的既具批判性又具解构性的反思式突变。这必须研究这个如此具决定性的区分之历史及其局限, 虽然我对这个区分, 好像到目前为止都无保留地加以信任, 将之当作可靠之物加以信赖。这些解构工作关涉的不仅是奥斯丁那具有原创性、才华横溢的作品, 而且也关涉到差不多半个世纪以来他所留下的这份遗产。

7. 现在到了第七点, 它并非第七日。不如说, 我也许让终结降临了, 而这本身, 在降临、发生或就位的同时, 却颠覆、弄垮也革了附在大学、人文科学中的下述权威的命:

- ①知识权威(至少是它的陈述句语言之模式);
- ②传授或信仰表述权威(或至少是其行为句模式);
- ③“好像”的应用, 至少是行为句的应用权威。

一般意义上来临的、发生的、突然降临的、被称作事件的东西究竟是什么? 我们是否可以向它的主体提问: “那究竟是什么?” 这不仅应会使认知语言的那种陈述句的命题式的模式(即 S 是 P) 发生意外, 而且甚至会让它不再任由主体的行为句行为来指挥, 只要

我能够像任何行为句那样通过借助约定俗成的程式、合法的虚构即某种“好像”来确保的某种行为句行为来生产并规定事件,当然我不是说这样做什么都不发生、什么都不降临,但是,它所产生的、降临的或降临于我的仍是在某种预测或预期视域中,或者简单说,在某种视域中可以加以控制并规划的。这是可控之可能范畴,是已可能之事的展开。它属于那种权力,“我可以、我能够”(I may, I can)的范畴。因此,如果没有意外,就谈不上从严格意义上说的事件,至少可以说'在此条件下不会发生事件。因为,如果有事件的话,如果有这样一种东西,即来临者与降临于我者(用法文我称作 l'arrivant)的那种纯粹特殊的事件性(événementialité)的话,大概就假定了某种能使视域成为泡影、能中断任何行为句组织、任何成规或任何因成规而能主宰的脉络的那种突如其来。可以说,事件只在不被任何“好像”驯化,或至少不被任何已经如是显见、可解、可扣连的“好像”驯服的地方才会发生。因此,其权威性奠定并保证了存有论、现象学、哲学作为科学或知识的基础的“好像”的“像”与“如是”的“如”这些微不足道的词,如果这不是解构的目标的话,大概也会是真问题的名称。

人们过于经常地说行为句产生了它所说的事件。但也必须知道,相反的,正是在有行为句的地方,名副其实的事件才不可能发生。如果发生者在可能性的视域中,甚至在某种可能的行为句视域中,从圆满意义上说的那种事件就不会发生。如我常常想要证明的那样,惟有不可能者才会导致(事件)的发生。我常说解构是不可能的或就是不可能者,它不是一种方法、学说,也不是一种元哲学(métaphilosophie),而是来临者,我信赖这种思想。我尝试用于满足这种思想的那些例子(如创新、赠与、宽恕、款待、公正、友情等)都肯定了这种思想是一种不可能之可能性的思想,是一种作为不可能的可能思想,即一种不再让可能性或虚拟性之形而上学来规定的不可能之可能性思想。我并不是说这种不可能的可能性思

想、这种关于可能者的另一种思想,是一种关于必要性的思想,而是如我在别处尝试论证的那样,是一种关于尼采所说的哲学总想要屈服于之的那种“或许”(peut-être),那种“或许”的危险模态的思想,没有这种“或许”的经验就没有未来,也没有与事件来临的那种关系。发生者不应当作为可能者或必然者得以预告,否则的话,它那事件性的突如其来就提前被中性化了。事件属于与可能者不配却与不可能者相配的某种“或许”。而它的力量因此不可还原为某种行为句的力量或权力,即便这种力量最终将其机会和效力给予了行为句及所谓的为行为句力量。事件的力量总是比行为句的力量更大。而对降临于我者,即便在我所决定的事中(我在《友谊政治学》中试图显示这一切大概应具有某种被动性,即我的决定总是他者的决定),面对来临的他者、降临于我的他者,一切行为句的力量都被溢出了、超出了、遗弃了。

这种符合于“或许”经验的力量,保有某种与那个“如果”或“好像”的亲缘关系或默契。因而与某种条件式语法有亲缘关系,即这如果发生,作为完全他者的这大概很可能会发生(pourrait bien arriver),恐怕会发生(arriverait)。思考“或许”,就是思考“如果”(si)、“但如果”(et si)。但你们看到的正是这个“如果”、这个“但如果”、这个“好像”^①不再能被还原为我们到目前为止所说过的所有那些“好像”的范畴了。而如果它按条件式的动词形态变化的话,那也是为了预示不可能者的无条件性之无条件的、或然的或可能的事件,即那个我们今后得与主权之神学观念分离开来的完全他

① 这个“好像”不再只是哲学意义的。因此出于所有这些理由,它也不更多地是瓦英格尔(Vaihinger)的那种《好像之哲学》(*Die Philosophie des Als ob*)的“好像”,也不是弗洛伊德在《一个幻觉的未来》(*L'avenir d'une illusion*)引用这部著作时(第三章末)所隐射的那种“好像”。(德里达在这里有误,应为该书的第五章末。——编者注。)

者(这一问题我今天还没有说也没有做)。实际上,大概或许这正是我的假设(这假设极难,而且几乎是不大可能、且无法获得验证的):思想、解构、公正、人文科学、大学等的某种无条件独立,大概得与对任何主权、主权控制的幻象分离开来。

但还是得在人文科学中使这另一模式的“如果”、这难上加难、不可能者的思想来临,使这种行为句、对陈述句行为句之对立的溢出来临。在人文科学中思考行为句之可控性与成规性之局限、行为句权威性之局限意味的是什么呢?那意味着我们会走到这样一个地方,在那里行为句一向赖以运作的上下文不再能够被满足、被限定、被完全规定。其实,区别陈述句、行为句的那个杰出发明大概还会在大学中寻求确保大学内部的主权控制、它的特有权力及其权限,所以,问题还触及内部与外部的限定,尤其是大学本身的边界以及大学中人文科学的边界。我们在人文科学内部思考其内部与未来的那种不可还原性。我们认为在人文科学内部我们不能、也不应当自发封闭。但这种思想要强而有效,就会对人文科学有高要求。思考这些,并不是学术、思辨或理论的运作,也非一种中性的乌托邦。言说也不仅仅就是陈述过程,而是思考这个永远可分割的界限,(因为)来临者所来临的地方正是在这个界限上。也正是它要受到影响并发生改变。正是这个界限有着一种历史。这个不可能者。“或许”和“如果”的界限正是大学暴露于现实,向外部力量(无论是文化的、意识形态的、政治的、经济的或其他的)裸露的地方,正是在这里,大学存在于它企图思考的世界之中。因此在这个边界上,大学得谈判并组织它的抵抗。同时承担起它的责任。不是为了闭关自守,也不是为了重建那种主权的抽象幻象,(对于后者,大学或许将开始解构它的神学或人文主义遗产,至少它可能已经开始这么做了)而是为了与非学术力量结盟以便有效地抵抗,通过其作品组织一种创造性的抵抗,抵抗一切(政治、司法、经济等)(对大学)的重占企图,抵抗一切其他形式的主权形态。

我不知道我所说的是否可理解,是否有意义,我尤其不知道的是我刚刚对诸位的发言的身份、类型或合法性为何。它是学术的吗?它是人文科学中或关于人文科学的某种话语吗?它仅仅是一种认知吗?仅仅是行为句式的信仰表述吗?它属不属于大学的内部?它属于哲学还是文学,或者说戏剧?它是一个作品还是一节课,或是某种讲座?关于这个问题,我自然有一些假设,但最终还是由大家、由他人来做决定。署名者也是签收者。我们并不认识他们,你我都不认识他们。因为,如果我所说的这种不可能,有一天也许降临的话,我请诸位想象其后果,花一点时间但得加紧,因为你们不知道等待你们的究竟是什么。

张宁译

哲学与思想之辨

——王元化谈与德里达的对话

钱文忠(以下简称“钱”):9月11日,法国著名哲学家德里达访问上海。第二天,《文汇报》在头版报导了德里达来访的消息,其中说道:“昨天中午王元化先生和德里达就中西文化做了意犹未尽的交谈。”您能谈谈交谈的情况吗?

王元化(以下简称“王”):我是受到法国驻沪总领事郁白夫妇的午餐邀请和德里达教授会面的。事先复旦大学吴中杰教授受郁白先生的委托,已向我约定这次会见。(郁白先生是钱钟书著作的译者,汉学造诣颇深。)我对西方现代哲学几乎是一无所知的,担心对话很难进行,可是中杰说郁白很希望我去,所以还是去了。

钱:你们的对话是怎样开始的呢?

王:我们的谈话在饭桌上就开始了。德里达最初说的是中国人大多讲英语,而不讲其他外语,他对此颇有感慨,以为是文化霸权主义所形成的结果。我觉得这样说是太严重了。如果说霸权主义,那也只有在殖民地情况下才发生,比如抗战时期沦陷的上海,就被日本占领者强迫读日文。至于中国人平时学英语,只是把它作为一种公器。由于英语在全球较为普遍使用,所以就以英语作为交流的工具了。我向德里达说,我最初上小学读的是北平孔德学校,那里就是读法语的。这时郁白先生插话说,过去上海也有读法语的中法学堂。

钱：您对德里达先生的印象怎样？

王：我觉得他像西方其他后现代派学者一样，有强烈的批判意识。比如谈话中，他曾多次使用“霸权主义”这个字眼。不过，他是一个很本色的人，不矫饰，不做作。他谈的多半是学理和严肃问题，但从没有显示出学者架子，不像有些誉满仕林的大师，让人感到，他们在机智和智慧的谈吐中，往往不知不觉流露出一种卖弄和炫耀的气息。

钱：德里达的解构主义在中国也享有盛名，但真正理解的恐怕不多。他的著作和语言有密切的关系，不能直接从法语读他的书，就难以理解他的思想。他的书很难译，我们恐怕还很难找到好的中译本。

王：我们对翻译问题似乎并不重视。解放初，翻译很有起色，出现了不少西方学术著作的好译本。当时商务就大量出版了如贺麟等译的西方古典哲学著作。但目前的翻译产生了滑坡，水平大大下降。自然也有好的翻译，但这是个别现象。前些时候你买给我的柏林的《俄国思想家》，是本好书，但翻译太糟了。其中援引赫尔岑论述别林斯基的一段话，过去我读过出于满涛手笔的十分优美的译文，可是在这个译本里却用的是半生不熟支离破碎的文字，使原文的神情尽失。最近友人毓生向我谈到，美国将托克维尔的论述美国民主的著作重新译出了。这是19世纪海外学者论述美国民主的最好著作，过去的英译本并不坏，但为了更准确传达原著的精神与思想，仍有人不惜花费大力气重译，而且译得更好。Constance Garnett翻译的俄国文学名著，我青年时代读过，当时被认为是释译俄国文学名著的佼佼者。可是如今也由更好的译本替代了。我们的出版界、释译界肯这样做吗？如果没有最准确最优美的翻译，怎么能够真正去理解西方思想呢？

钱：我还是想听听您对德里达的哲学思想的评论。比如他的解构主义的真正内涵，他所说的“逻各斯中心主义”、“语音中心主义”到底是什么意思？我知道您在哲学方面下过难以想像的“死功夫”，应该说对现代欧洲哲学也不会太陌生吧？

王：不，我对欧洲现代哲学并不懂。解放后，数十年间我们只能读到西方古典哲学著作。由于一种特殊的历史原因，当时商务出版的这方面著作比解放前老商务出版的同类著作要好。但西方现代哲学长期以来却是禁区，这方面著作没有人翻，更不能出版。改革开放以后，禁锢情况固然不存在了，但我因从事其他方面的研究，已经没有时间和精力用在西方现代哲学方面了。如果勉强要我说说自己极不成熟的意见，我认为德里达的解构主义本身也许是一个悖论。一方面他对传统的哲学找出缺口进行解构，一方面他的解构又不是企图摧毁哲学。不知这样理解是不是对？我觉得这似乎是他的解构的主旨和命意。如果能够用格义方式做一比喻的话，那么是不是可以用佛学中龙树的无所不破的大雄大勇精神来做参照呢？龙树的无所不破似乎和德里达的解构有着某种类似的地方。但德里达的一些重要概念，比如他所用力去批判的所谓“逻各斯中心主义”和他提出的“语音中心主义”、“语音特权”等，我觉得自己尚未把握住，这就很难谈他的思想了。我不能对德里达的哲学再说什么了。中国古代格言“知之为知之，不知为不知，是知也”，西方古代格言“我知我之不知”，都告诫我们不能不懂装懂，所以对你这个问题只得交白卷了。

钱：您和德里达的谈话从餐桌到客厅，一直到他按预定安排去参观上海博物馆才结束，足足谈了两个多钟头，报上还说“意犹未尽”，那么谈的内容究竟是什么呢？

王：我们谈的自然不是他的解构主义，也不是我所研究的《文心雕

龙》。这种题目,双方是很难对话的,因为彼此都不熟悉。听说德里达是为了想了解为十多亿人民所拥有历史悠久的文化,才不远千里来到中国的。他今年 71 岁,我也有 81 岁了。我们都已经老了,但还想通过接触,能够彼此增进一些文化背景的了解。记得年轻时读到一篇鲁迅以丰之余笔名写的文章,记述清末民初的“老新党”,说他们不但读《学算笔谈》、《化学鉴原》,还要学英文,学日文,硬着舌头,怪声怪气朗诵着洋书而毫无愧色。这情况虽然有些可笑,但也令人感动。要了解一种异国文化就需要这种精神。可惜这种精神现在越来越少了。

钱:您和德里达的对话着重哪些方面?有没有中心话题?这个中心话题又是如何形成的?

王:中心话题既不是事先预定的,也不是当场商定的,而是由德里达的一句话所引起,自然而然形成的。

钱:这句话是什么?

王:我们在就餐时,他说了一句:“中国没有哲学,只有思想。”这句话一说完,在座的人不禁愕然。他马上作解释,说他的意思并不含有褒贬,而哲学和思想之间也没有高低之分。他说中国没有哲学,只有思想,这话丝毫没有文化霸权主义的意味。他对这种看法作的解释是:西方的哲学是一个特定时间和环境的产物,它的源头是希腊。其实在他以前,黑格尔在《哲学史演讲录》中也曾经说过中国没有哲学,孔子的《论语》只是道德箴言,因为其中没有思辨思维,甚至也没有严密的逻辑系统。

钱:我想德里达的这种解释是和他解构西方哲学思想有关的。他认为起源于古希腊的西方哲学的主要内容就是他所谓的“逻各斯中心主义”。

王：我同意你的说法。逻各斯中心主义是德里达批判的东西，也是他要解构的东西，他认为西方哲学就是以逻各斯为中心的。因而他说他并不认为哲学与思想之间有高低之分，这是符合他的理论的。至于中国究竟有没有哲学问题，这一点我要借用《庄子·天下篇》来阐述我的意见。《天下篇》称惠施有万物毕同毕异之说，我觉得有些后现代哲学在辨同异问题上，有时有些畸轻畸重的倾向。我在《与友人谈想像书》中，提到过另一位法国现代哲学家弗朗索瓦·于连的观点。他曾批判中国学者用想像来阐释《文心雕龙》中的“神思”，认为这是比附。因为照于连看来，“神思”和想像是相异质的两个概念，而西方文艺思想直到浪漫主义兴起后才有想像的理论，从而他借此说明中国更不可能在那么早的时代，就会产生想像的理论了。我以为这也是在辨同异上过于偏重于异的偏颇。

钱：在这一点上，德里达和您的距离似乎并不远。他认为“同”和“异”是共存的，没有共同的东西就没有谈论差异的必要。他不赞成每个民族每种文化只强调自己和他者的差异性，那样就会导致灾难性的后果。这和您有关共性和个性的论述基本一致。

王：我同意你的观点。不过我指的是特定的具体问题，即思想在不同的思维方式、抒情方式、表达方式中，是不是也存在异中之同的问题。比如，不同民族在创造语言文字时，有的是拼音，有的是象形，有的是会意；有的是横写，从左到右，有的是竖写，从右到左。尽管千差万别，但不论哪一种形式的语言文字，都还是语言文字，而不能说某种是，某种却是语言文字以外的另一种东西。我认为起源于希腊的西方哲学和中国从先秦发端的哲学，从基本方面来说，只是在思维方式和表达方式上不同，而在研讨的实质问题上，并没有太大的殊异，虽然两者往往会作出不同方面的探索，甚至是相反的结论。我不知德里达取怎样的观点。有些西方哲学家不承认中国有逻辑学。因为中国虽然在天文历算方面十分发达，但在

几何学方面却十分滞后,直到明末徐光启始将欧几里德的《几何原本》译成中文(后来传入日本,曾影响了日本的明治维新)。几何学是和形式逻辑密切相关的,爱因斯坦曾提到过两者的关系。从表面上看中国逻辑学似乎很不发达。过去人们认为,自佛教传入中土,因明学大昌,六朝人著书,受到因明学影响,如《文心雕龙》、《诗品》等著作,始有严密的系统和完整的体系,所以章实斋称之为“勒为成书之初祖”。显然这些都被当作了中国缺乏逻辑学的证据,但是,事实并不如此简单,中国思想史常常发生断层。先秦时代曾有大批名辩学者出现,如邓析子、公孙龙、惠施等,尤以《墨辩》为最。可惜《墨辩》这部书自晋鲁胜作注后即已亡佚,直至清代毕沅始将残篇断简整理成文。只要读过这些尚存的残篇,就不能不承认它包括有逻辑的命题和公式在内。

钱:可是先秦十分发达的逻辑学后来中断了,您能说说原因吗?

王:这是今天仍需要探讨的问题。我想两汉定儒术为一尊是有一定影响的。一个时代的主导思潮对于思想文化的兴衰有时会起决定作用。解放初,艾思奇在刚刚被接管的清华大学作报告,按照当时的斯大林理论痛斥形式逻辑,使拥有金岳霖教授的清华再不能讲授逻辑学了。但断层并不意味着中国没有逻辑学存在。近代学者(最早似乎是章太炎)认为西方、印度、中国存在着三种不同类型的逻辑学。这亦即我所说的仅仅是在思维方式和表达方式上的不同。所以中国学者(如胡适、冯友兰等)也都把自己的著作称为“中国哲学史”。这就是我在对话中向德里达讲述的一个内容。

钱:中国哲学和西方哲学的不同,还在于双方的名词概念,在翻译的时候往往没有对应的字词。比如西方的 Sein、Dasein、Fürsichsein 等等,就很难在中国哲学中找到现成的概念。

王:这种差异往往成为释译的最大困难。但也不能说两者是无法

沟通的。比如西方哲学的 Sein(贺麟译作“有”),在我国魏晋时代的玄学中,就有着有无之辨。一般认为中国哲学缺乏思辨思维,很少接触本体论方面的问题,其实魏晋玄学中的本末之辨、有无之辨、言意之辨等等都涉及本体论的讨论。玄学在两汉经学之后出现,实际上与先秦的名辨哲学有着一定的关联,后者是前者的发展。我以为这可能是当两汉定儒于一尊的局面瓦解后,使得消沉已久的诸子学重见天日,而名辨之说也就随之得以复昌,受到人们的关注。自然,也不容抹煞,当时传入的佛学对玄学也发生了推波助澜的作用。另一方面,从中国的许多名词概念来说,在外语中也很难找出对应的字,比如中国古书中常常出现的“气”,就很难译成对应的外文。过去有人译作 Quintessence,固然不准确;李约瑟译成 Vital Energy 也不恰切。但外国美学中黑格尔说的“生气灌注”和中国画论中的“气韵生动”还是比较接近的。如果不同文化的概念都是不同质的,那也就不存在文化上的比较研究问题了。

钱:您谈的中国和外国哲学名词和概念的对应问题当然非常重要。但我觉得您讲的玄学中的本体论成分及其与先秦名辨学派的前后相继关系,是前人没有说过的,很值得做深入的研究。这是一个思想史上的极其重要的课题。

王:我还要谈谈这方面的问题。中国有没有哲学问题,这自然指的是德里达说的类似西方哲学性质的那种哲学。我以为魏晋时代的玄学可以作为一个例子。可是研究玄学的人不多,所以往往被忽视了。汤用彤是研究玄学的大家,他在西南联大讲授玄学时,常进行中西比较。据门弟子说,他曾以斯宾诺莎的上帝观念,来对照王弼的贵无论;以莱布尼兹的预定和谐说,来对照嵇康的声无哀乐论;以休谟对经验的分析,来对照郭象的破离用之体。在比较研究中,生搬硬套,用比附之法妄生穿凿是很坏的学风。(这一点连胡适早期所撰的《中国哲学史大纲》也未能幸免,比如称韩非历史观

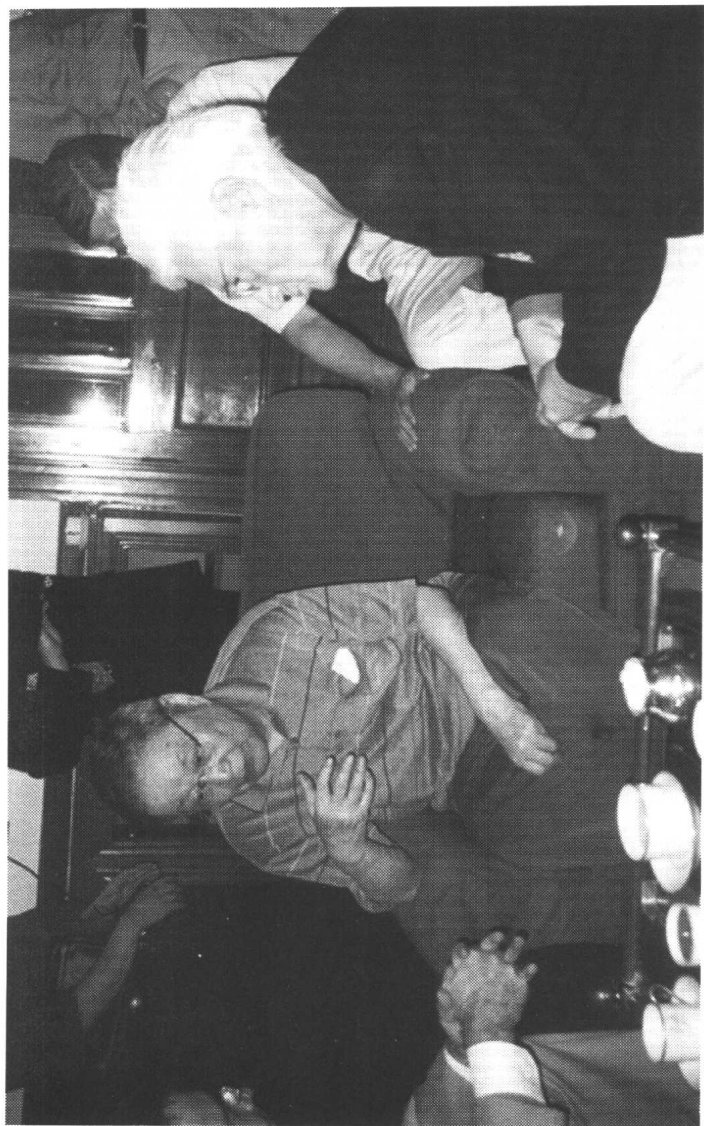
为进化论,称荀子天道观为培根的戡天主义等皆是。)但汤用彤(基于早年留学国外钻研哲学的深厚基础和治学的严谨学风)却并没有这样做。他的比较研究和《中国哲学史大纲》中的那种比附是截然异旨的。他只是以西方哲学为参照系,而不是采取同一标准来进行衡量。在对照中,虽然可以看出两者之间存在着很大的差异,但就其所涉及的领域或所要解决的问题来看,却有着某种类似或相同之处的。从汤的上述说法可以推知,如果中国玄学和西方哲学是完全不同质的,那也就无法进行这种比较了。

钱:您的讲述之后,在德里达和您之间有没有什么争论?

王:我向德里达阐述了中西文化中的一些问题,不是为了争论,而是企图提供给他对中国文化能有大致了解的一点参考意见,因为他是为了解中国而来的。

问:他对您的阐述提出了什么问题吗?

王:基本上他在听我讲。但当我从思维方式来谈中国传统戏剧的虚拟性程式化写意型的表演体系,说到中国先秦时代的《周礼》、《诗序》提出的比兴之义,与亚里士多德《诗学》提出的模仿说不同,从而阐明一个是写意型的,一个是写实型的时候,他表示了不同意见。但这个问题太复杂,时间到了,也就没有再谈下去。



德里达在法国驻上海领事馆。中坐者为中国著名学者王元化，右坐者为复旦大学教授吴中立，左坐者为法国驻上海领事馆领事郁白。

复旦大学座谈记录

座谈记录:2001年9月12日下午于复旦大学

朱立元:(复旦大学国际文化交流学院院长):今天我们有幸请到德里达教授来我校访问。上午我们聆听了德里达教授精彩的演讲,现在我们在此和德里达教授进行对话。大家有什么问题也可提出讨论。

问:您所说的解构摧毁了一切,那么摧毁之后如何建构呢?另外,我想问一下您对刚刚发生的纽约的恐怖事件的看法。

德里达:我从来没有表示过解构就是摧毁,解构不是摧毁,不是在摧毁一切后建立一个新的东西,不是这样。

今天早上的事件是在几乎无人可预料的情况下发生的。当然不是绝对对所有人都是不可预料的。有一些人在策谋这个事件,只不过大多数人不知道而已。他们的预谋、准备工作涉及技术、科学、社会、政治等各个领域。这种世界范围内发生的高智商的恐怖活动越来越值得我们进行分析:为什么会发生?国家主权现在变成了什么?现在的世界秩序是什么样的?特别应该提到,现在这种恐怖活动的实践不可能仅仅局限在某一民族国家内部,而是世界性的,有国际网。比如事件中有四辆飞机,就涉及飞行员训练,涉及非常严密的技术操作和组织能力。这些后面的支持从何而来,存在什么意识形态?类似的事件都是涉及平民的。对这样的事件不应先进行判断,而是要解构。还有人权问题,应该重新进行

讨论。必须把对人权、战争权的分析和目前的暴力形态及其成因联系起来。

要对各种因素进一步进行分析。许多美国人已经把这件事和珍珠港事件相提并论。认为这是第二次珍珠港事件。这种自杀性的突然的爆炸事件,没有任何组织和国家愿意出来承担责任。怀疑的对象,马上会转向所有的阿拉伯国家,因为阿拉伯国家普遍指责美国的主要有两件事:一是对以色列的支持,二是在“全球化”中的经济霸权,所以成为被攻击的目标,首先是象征世界经济、金融权力的经贸大厦。这就是说一种宗教原教旨主义情绪和反对美国经济、政治霸权的倾向混合在一起了。这是应该避免的事,但是很困难。一方面当然应该谴责野蛮暴力,但不应该无条件同意美国的经济霸权政策,应该提高警惕。因为现在美国在对此事件加以普遍化、悲剧化,认为从此,美国所要做的一切都是应该的。所以,知识分子的责任问题是个很困难的话题:大学知识分子的角色一方面要保持冷静,谴责野蛮暴力;另一方面,要继续对发生的事情进行分析。这很不容易做到。大学的知识分子要避免任何教条主义,不管发生什么,都要保留批评的能力。

我还要指出几点:我认为美国是这次攻击的受害者,那些死去的和受伤的美国人是受害者,有权利要求世界各国的支持和帮助,不光是西方国家,也有东方国家,其中包括中国。但我们不应该忘记这里和那里的那些美国霸权政策的受害者们,这是另外的事情,比如那些在饥饿、贫困线上挣扎的受害者们。我们已经进入一个各种战争业已开始的阶段,某些技术、通讯、媒介类型的战争。这个阶段开始了,战争的形态发生了变化。不再是国家之间,而是恐怖主义的组织制造的,我们很难预料其结果。我们只能预见:美国的反击将要改变世界的秩序。可能美国内部会发生分裂,其次美国会对外实行严格的检查制度,后果将影响世界上的很多人。警察和军人可能在将来扮演很重要的角色。

问：多年来我一直关注您的思想，我读过您很多书。关于您的解构主义，您认为本来一无所有，本文就是一切，表现了一种现代性的价值。这些表明您在肯定、建构某种东西。我的问题是：作为一个后现代主义者，这和限定性的价值有什么关系？您到底在肯定什么？

德里达：我不认为我的思想前后是不一致的，我的思想前后有内在连贯性。我不认为解构是摧毁，是要在摧毁之后去建构什么。解构本身坚持的是一种肯定的经验和活动，它不是否定的、批判的，也不是摧毁性的，它要分析原来的遗产中有哪些东西自己在解构。因此，在语言中是要说“是”的活动，我重复我以前说过的，我没有变。

我上午的讲话，要提请人们注意“志业”和“教授”要说的是什么，我分析过“教授”的概念。知识本身是理论性的话语系统，而传授知识就是一种行为。我提出“志业”在拉丁文中总是意味着负起责任的语言承诺，这是行为句。如果教授不为真理服务，就不能雇佣他。一个大学教授，是制造介入行为的人，同时也是面对将要来临的东西开放的人，这就是法语中的“来者”。我不知道中文如何翻译这个词。法语中的“来临”意味着事件，也意味着他者的来临。“事件”的经验限制着行为的运动。

无论如何，我不认为我的前后思想有什么断裂，我不是可一分为二的。我非常感谢这位那么年轻的学生长期以来读我的书，但直至现在他还没有真正理解我。

问：关于耶鲁学派，您是如何看的？您和伽达默尔的关系如何？另外，文学评论与文学创作的关系，您是如何看的？

德里达：解构主义在美国相对来说有所发展，但是不应夸大这种发展的重要性，在美国也发生过不少反对解构主义的论战。有一个

时期,在耶鲁大学里有一些人,他们拥有共同的敌人,不过这种论争大多是人为的,也就是说确实有过这样的创建性的批评运动。我上午谈到了“作品”,我不知道这个词中文如何翻译。我认为,“作品”就是在传统和现代的大学里禁止教授们做的事情。教授可以对“作品”发表言论,但这样的工作不是“作品”。而我认为,从解构的观点看,阅读是差不多主动的行为,“文学”在今天则可能改变阅读,所以教授是在赋予“作品”以意义。从这个意义上讲,文学批评具有创建的意义。

再说两句昨天发生、刚刚发生的事情。今天早上,我给我的美国朋友打电话,关于昨天发生的事件,自然,他和我、和所有其他人一样非常震惊。但是其中一个朋友对我说:他对美国因此而要出动的警察和军队的可怕权力感到担忧。这种权力的结果实在令人担忧。

伽达默尔和我从来没有真正对话过。我们1980年在巴黎见过。伽达默尔是我很尊敬的学者,是一位长者。尽管我很尊敬他,但我的解构不是解释学。伽达默尔的解释学是阅读小说结构的理论工作,经过这样的工作,人们能够从其原始意义本身去理解,意义先于解释、揭示和阐明,等待着被揭示。通过善意的工作可以找到原义。我不同意这样的看法,我认为不存在最终的意义,解构的工作不是要寻求事先的、原初的意义。这是我们的不同。我们之间有误解,这种误解本身就是针对“误解”这个概念而来的。误解就在于:我认为不存在没有误解危险的语言。误解不是坏事。

问:我的第一个问题是:您如何看待爱情和时尚消费文化?第二个问题:如何看待中国的生肖和占卜?

德里达:回答你的这些问题我可能有些困难。我对“爱情”问题很感兴趣。在西方,人们会区分“爱情”和“友谊”,“爱情”和“激情”,在爱情故事中,爱情总是和激情相关。爱情的形态总是被历史的

模式所规定。比如在欧洲中世纪、在古希腊的模式就和在中国、日本的大不相同。“爱情”这个词从语义学上讲是非常非常复杂的。如果有时间,我能够对中国的爱情提出许多问题:比如爱情与婚姻,爱情与激情,爱情与同性恋等等。因为我们没有时间,我只谈“我爱你”这个法语表达。在法国“我爱你”,这是一种爱情的宣告,是个行为句,说了这句话,就改变了双方的关系。英文“I love you!”并不完全等于法文的“Je t'aime”。美国人即使在并不存在爱情的情况下也很轻易地说出“I love you”,而法国人在没有爱情的情况下不会轻易地说“我爱你”。在存在爱情的情况下说“我爱你”,那就不存在“确定”,当我说“我爱你”,并不意味着我在“确定”“我爱你”。“我爱你”这是“行为句”,它制造事件,也就是制造爱情。“我爱你”是一个非常复杂的行为句。我很想知道,中国人是如何说“我爱你”的,一个情人在婚姻之外是怎样说“我爱你”的。当然要回答这些问题之前,可能要进行多少年的讨论。这就是说,如果没有时间进行这样的讨论,我遇见一个中国人,很快就爱上她,我对她说:“我爱你”或“我爱您”,那会发生什么事情?这是我很想问你们的问题。

另外,我还要补充几句:一方面,在精神分析那里,比如弗洛伊德认为“爱”和“恨”之间永远存在深深的秘密,有时候,爱情、激情和致命的东西或者说致命的欲望密不可分。比如昨天的事情,也可对恨做分析。问题就是我们只是在意识的层面,还是要借助精神分析来对待“爱情”。我的解构总是参照和求助于精神分析。另一方面,如果在两个法国人之间说“我爱你”,那个对另一个说“我爱你”的人,并不知道这是个行为句。它是特殊的。它和“会议开始”这样的行为句是不同的,它表示要从所说的话中拔出来的呼唤,表示来临的事件。它表示某种事情来临,陈述主体并不能绝对地控制。它是一种把主体拔出的呼唤。就是一种事件。

问：现在发生的事情和 60 年代，比如五月风暴有什么不同？在人权等方面有什么不同？

德里达：做这样的比较是很困难的。首先，“五月风暴”事件，我们从以后发生的事件中已经看到它带来的巨大震动。对欧洲国家、比如德国、西班牙、意大利甚至亚洲的日本都产生了巨大的文化震动。但没有中国，在中国是“文化大革命”。对 1968 年的事情，已经有许多解释、报道、总结、数字统计等等，而对昨天发生的事情，我们一无所知。我们不知道从何而来，将会产生什么结果。很难作比较，至少有这样的原因：关于受害者，在对欧洲、美国以致日本等许多国家产生巨大文化冲击的 1968 年事件中，没有很多受害者。我想中国的“文化革命”则有许多的受害者，大概有几千万。而昨天的事情中的死亡者的数字，可能是 1 万或 1.5 万，这相当于法国每年交通事故导致的死亡人数。而在六七十年代，据我所知，可能造成的受害者要多得多。当然死者的人数不能相比。但昨天发生的事情和 60 年代发生的事情对西方的文化的冲击和震动同样重要。可以肯定，在上世纪可怕的灾难之后，比如俄国和中国的“文化革命”，一切殖民战争，使上个世纪成为可怕的充斥暴力的世纪。然而在这个世纪，又提出了人权的宣告，提出了反人类罪。在结束冷战，在政治协商，在反对屠杀等非人道行为方面，上世纪有许多进步。可以说，上个世纪的标志不仅是最可怕的灾难，而且还是不容质疑的进步。显然，昨天的事情，如果没有这种冷战结束的新的形势形成是不可能发生的。各个大国（比如美国、俄国、欧洲和中国之间）的某些合作导致昨天事件的制造者进行新的类型的行动，也就是前所未有的行动。我们现在走进了一个新的地域政治空间，所以，对昨天事件的分析，要用新的观念。这不是对某种事情的重复，这是全新的事情。上个世纪是恐怖主义者的世纪，发生了许多的恐怖事件。在上世纪初，俄国革命之前就发生过。随后发生为争取独立的恐怖主义，比如在阿尔及利亚、以色列等。而

今天出于政治和技术的原因,恐怖主义采取新的方式。昨天的事件标志着恐怖主义的一个新的阶段,新的国际暴力主义。

朱立元:可能还有许多人有话要说,因为时间关系,我们只能结束讨论。

谢谢德里达教授。谢谢大家。

(杜小真 翻译整理)

德里达中国讲演录

上海社会科学院 座谈记录



德里达在上海社科院。左为上海社科院前院长
张仲礼教授。

上海社会科学院座谈记录

2001年9月14日

德里达：我想用英语来进行这次座谈。这次座谈的主题是“解构和本体论”。切入这个复杂的主题可以有很多角度。我选择的角是“书写”。为什么书写对“解构和本体论”至关重要，解构和本体论是如何交叉的？

在我用法文使用“解构”这个词之前，已经有很多人使用了。在法文字典中，这个词的意思是一种分析和揭示某个组织的结构方式，它有某种技术的含义。我曾试图以我的方式翻译一个德文词——海德格尔的 *destruktion*，那是一种分析和揭示本体论历史的方法，也就是我们所说的“解构”。这个词没有“摧毁”的意思。黑格尔的“*aufgehoben*”（扬弃）也是这个意思。这个词没有贬义。“解构”的目标就是：我们要试图对一些记忆，一些谱系，一些既定的等级结构进行分析和揭示。海德格尔的这个词来自德国神学家马丁·路德。在路德那里，解构说的是由教会或神父审查和处理神学中的救世主信息，以求获得最初的原始资料。而我现在就是要提出我总结出来的大量问题，以把我的实践和海德格尔、特别是与路德的方法联系起来。那么，我们现在如何能把解构的问题和本体论相联系呢？什么是本体论？本体论这个词当然是希腊用语，它涉及逻各斯和学术知识的话语。“*on*”即“*being*”，“*ontologie*”则意味着对“*being*”提出问题。“*being*”就是“*to be pres-*

ent”(在场),就是法文的“étant”。“在场”(présence)含有一种“当下”的意义,完全具有逻辑含义。“on”意为“being present”、“Sein”,“Seiende”就是法文“être”,拉丁文“esse”。我们知道在英文中无法区分“Sein”和“Seienced”,因此我们用大写的“Being”表示“Seienced”,用小写的“being”表示“Sein”(“étant”)。但这中间却包含着海德格尔所谓的本体论差异。而我则是试图把海德格尔指出的这种差别改造成为法文的“différance”,我试图解构这种本体论。这个工作是从海德格尔开始的,当然,还有尼采、弗洛伊德、勒维纳斯等。但我用的方式不同。从对胡塞尔的阅读中,我们知道,胡塞尔认为任何意识的经验都是局限于这种给定的在场(giving presence),你不能离开这种在场,没有这种在场,我们的经验就什么都不是,一切都是在场。而我,则尝试着对胡塞尔的这个思想进行挑战,我要指出,如果没有某种印迹(trace),就不会有在场,也就是说,这里没有什么纯粹的在场,一个在场总是伴随着“印迹”或某些别的东西,某些别的东西总是印在一个在场当中。在Sein, Seiende, being, there is, il y a 之前,存在着 trace。我要概括、肯定和分析这个 trace 的概念。人的一切活动,任何事物都是一种印迹,任何在场及其结构都是一种印迹。由此,我试图质疑声音和那些充满着在场的意义、意向的东西。我要解构这种在一切文化中都存在的声音的在场。特别是在西方文化中,这种声音的在场与学术书写活动相关,这种书写活动与某种发音的声音相关。我要解构这种表音文字,否定其中声音中心主义和逻各斯中心主义。书写不再仅仅是一个印在纸上的意义系统。我们把书写这个概念的范围扩展到无书写的文化中。因此我们也可以再一次审察人的局限性,因为我们习惯于把人归属于说话的人。

解构追寻印迹。印迹不是在场,也不是不在场。我们总是在一些既定的结构中思考问题。因为柏拉图、亚里士多德、笛卡尔、黑格尔等已经提供了一些观念和等级。比如:理性高于感性,积极

高于消极,男人高于女人等等观念。比如黑格尔从“有”和“无”的范畴出发讲问题,我不从这里讲。我的解构就是要改变这些既定等级结构。这些等级结构并不仅仅存在于学校和图书馆中,而且还存在于社会、政治当中。解构就是由不同的人,不同的语言,不同的文化,不同的记忆来改变既定的观念等级。解构并不是纯粹的否定,它里面包含肯定,就是回到源头寻找原初的“是”(yes)。去掉传统的“中心”主义。

问:我想向德里达教授请教一个问题:中国传统中似乎也有逻各斯中心主义,比如《易经》中有“得意忘言”之说,这是否可说与西方的逻各斯中心主义差不多?

德里达:中国文化也一样,也存在声音系统,意义系统和语言系统。但是中国的书写不原始地是声音中心主义,它和逻各斯中心主义不是一回事。逻各斯中心主义是一种组织话语的方式,它考虑的是“B是B”,“什么样的存在是存在”等类型的问题。中国传统文化中没有希腊传统中的这种本体论。并不是任何思想都是本体论的,并不是任何的思想都是哲学,哲学和思想不尽相同,海德格尔就看到了这点,他力图超出哲学,超出本体论进行“思”。中国传统文化中,存在着思考方式,但它不能还原为哲学本体论和逻各斯中心主义。中国的思想力图理解什么是“他者”。在欧洲,也有关于他者的思想(这就扩展了本体论)。海德格尔,勒维纳斯(特别是勒维纳斯)就是这样的思想家。勒维纳斯认为,形而上学不再仅仅是本体论,伦理学不再仅仅是本体论。我要了解的就是这种非本体论的思想。

问:我想问的是:解构的最终目标是什么?在解构之后,我们应依据什么样的标准来建立一个新的结构?

德里达:我的回答可能会使您失望。解构并没有什么最终目的。

最终的目标是一个哲学上的用法。要知道,当您有一个中心意义、最终目标等等时,您就是在处理哲学、科学、知识等问题,而解构并不关注这些。解构不是哲学,甚至不是知识。解构与他者,与发生的事情有关。发生的事情使我们感到惊奇,解构考虑什么东西作为他者将要发生,它分析一个已给定的结构,并使一个他者在将来发生。没有什么东西可能确定所有的决定和责任。如果我知道我必须作什么,我就会去做。如果我将负责任,将做决定,我就必须预知将来的事情,就应该知道我能知道的所有事情。我必须有自己的标准。但是在做决定和负责任的时刻,可能会超出我们的标准。如果你想为一个他者负责,那么你就不得不超越你所知道的事情。我就是要尽可能对这些进行考察和分析。因此,在标准和责任之间是有差别的。如果你想对他者负责,你就在超越这些标准。法律就是一些既定的标准。公正则是在法律之下的。公正不可能还原为法律,你可以改变和解构法律,但你不能解构公正。相反,我们可以以公正的名义去解构法律。公正是和他者之间的联系。

问:德里达教授,您的演讲拥有的是本体论的背景。但是,如果一个国家没有本体论的背景,如何能够进行解构的工作呢?

德里达:这是一个很重要的问题。不是只存在一种解构。我是一个法国哲学家,西方学者。本体论是西方传统文化的主题。但是像中国这样没有本体论传统的文化,仍然会有自己的文化结构,至少可以说存在汉语的结构。

问:我相信中国有自己的文化特性,自己的语言,甚至自己的逻辑方式。但是,按您的说法,即使没有本体论的背景,仍然应该进行解构。那这到底意味着什么呢?你们西方人有自己的传统,所以您能运用您的解构来清除这个传统。

德里达：不。我从来没有说过要清除任何东西。没有。

问：如您所说，如果有一个人收到一份礼物，他会很正常地对此作出自己的反应，他说“谢谢”。但您说这种回答可能不是一种回答，那么我们应该如何作出回答呢？

德里达：我的回答应该是您或他人都接受的。在佛教中，要求人们不要太多地跟随他人，而是独自依靠自己去修身养性。那么如何理解这个“真”呢？在柏拉图那里“真”就是给出事物的理念。

德里达：中国有自己的问题。有自己的解构。我们需要中国学者加入我们解构的行列。

谢谢大家的出席和聆听。谢谢。

（贾江鸿 翻译整理）

德里达中国讲演录

香港中文大学

关于死刑

关于死刑

雅克·德里达

—

如果有人黎明时分对你说：“您知道，死刑是人的特性。”你会怎么回答？

（长时间沉默）

我大概首先会尝试很快地回答他：对，您说得对，至少这不是上帝的特性——或者说那也许是同一回事。然后，多亏另一种愿望——或者说一种相反的愿望，以抵抗这种（回答的）诱惑，我会以反思的方式尝试不去作快速的回答，让他日日夜夜地等着。直到黎明。

（长时间沉默）

黎明来了，现在就是黎明。在黎明的第一线曙光中。在黎明的第一道白里。让我们在开始之前开始。我们好像会开始。

我们的开始将从佯装开始前开始。

好像我们已经想要延迟终结似的，因为我们所要讲的死刑正是那种终结。我们要无限讲下去的正是某种终结，不过是以宣判

来决定的一种终结、一种由司法判决来中止的终结、一种被决定的,但是被他人决定的终结,死刑是被他者决定的终结,但不是所有终结与死亡先天就必然是由他者决定的,至少可以说从决定及决定的本质上讲,一切决定都来自他者。假定我们准备去讲的这种决定,即死刑,并非决定的原型的话,就等于假定有人真的做过属于自己的、为自己的、自己特有的决定。而我常常对这种可能性表示怀疑。死刑,作为某种权力之主权决定,可能首先提醒我们的会是,主权决定总是他者的决定。是来自他者的决定。

所以我们假装不从终结之后开始。即不从死刑的终结之后开始,今天,死刑只在世界上数目有限的民族国家中废除了,这种数字在增长但却仍然有限(10年前是少数,只有58个国家,今天则有较多数),而是从开始之前开始,从开始的前夜、黎明、清晨开始,好像我想要以一种哀婉的方式开始(但谁敢以不哀婉的方式去进行一次关于死刑的讲座呢?)好像我故意要以哀婉的方式在开始之前,将诸位引向或者说和我一起留在监狱及世界上所有拘留所的这个黎明时分、这个清晨,这个时候被判死刑者要么等着人们带来赦免的消息,要么被带向无数合法死刑机器的一种,这些机器都是在作为技术、治安技术、战争技术、军事技术及用以管理死刑的医学、外科、麻醉技术史的人性历史长河中由人类天才地发明出来的。这时几乎总有一个神父在场(我强调这一点,因为我今天尤其要谈的正是政治神学与死刑的宗教,正是总是呈现在死刑中的宗教、即作为宗教的死刑)。(这些机器都)带着某种诸位所知的残酷、一种总是同一的残酷,不管怎么样,诸位知道残酷可以从最野蛮的屠杀到最变态的刑罚,从最血腥或最残忍的肉刑到最易被否认的、最变相的、最隐蔽的、最完美地机械化了的酷刑,其隐蔽性或者(对残酷的)否认,在任何情况下都不是别的,而是戏剧化、观演式、甚至是观淫癖机器装备上的一个部件。定义上,本质上,天机上永远不会有合法处死、实用性死刑的那种不可见性,原则上对于

这种判决也从未有过隐蔽或无形的执行。演出、观众是必须的。城邦、公民（polis）、政治生活的全部、公民兼性（civicity）——它本身或其中中介化了的代表——应当参与、证实并公开见证死刑落实或死刑执行的完成，应当目睹受刑人的死亡。

国家应当而且想要目睹受刑者的死亡。

而正是在这个时刻、这个片刻，人民变成了国家，或者说民族国家目睹受刑者之死如同目睹了自身的最佳处。说它目睹自身的最佳处，也就是说它清楚地意识到它的绝对主权，而它目睹自身（se voir）则是在法语那个目睹自身也意味着让人看（se laisser voir）、显示给人看（se donner à voir）的意义上讲的。没有任何一个时刻，像国家主权在无可挽回的、没有赦免的情况下通过执行判决、执行死刑把自己当做目睹者（se fait voyante）与观淫者（voyeuse）之时，更能显现国家、人民、社群和民族的那种国家形态，更能显现国家主权的根本凝聚特质。因为这个见证——死刑执行之国家见证其自身、其特有主权、特有绝对权力之见证——应当是显而易见的：亲眼看见的。因此它从来不会没有舞台、没有光，无论是自然光还是人造光。在历史中它还可以加上火光（La lumière du feu）^①。不总只是枪火、行刑队枪毙犯人或在脑后挨一枪，有时还以火焚烧。

我们还未开始，一切尚未开始。这是清晨。是黎明、不知道是什么的黎明，生或死、赦免或行刑、废除或保留死刑、还是死刑的犯罪。无论我们在这里怎么想怎么说，都必须不断地用心、用想像、也用身体作为参照去思考这个所谓的死刑执行的清晨。思考这个最后一日的黎明。

^① 法文中 feu 这个词可以指火、燃烧物、射击、开火、火线、灯光等。——译者注

所以这是黎明。天快亮了,更亮一些了。终结前,甚至是开始前,开幕三响前,演员与场地都就绪了,他们等着我们去开始。

正如1999年我们扮演了四个人物,不是在舞台上扮演,我们装作既很戏剧性又尽可能不那么戏剧性地导演了四个人物,他们要么是政要要么是政治思想家、要么是政治家要么是宗教人士、要么政治思想家要么是宗教思想家或者二者皆是(黑格尔、曼德拉、图图大主教、克林顿:这四位现代性新教人士中没有女性,没有天主教、东正教、犹太教、伊斯兰教徒)。而今年,在开始之前,由于戏剧问题将得引起我们更多的关注,不过不同于无观演的宽恕舞台(死刑与观演、导演、附着在因为合法所以应当公开执行的处死之上的观淫癖之关系史,即极刑的戏剧史恐怕值得作一个专题讲座,给予它极大的关注,即便怎么做都永远不够),那么,今年依然开始以前,我将重招、传招或使一些将不断伴随我们的形象、伟人、重要“角色”重现——无论我们是否提及过或看到过他们。还是四位,他们中将不再有新教徒,他/她们仍将是四位,其中一位是女性,她将来向我们提醒死刑真理中的性别面向。[请记住我们向南非诗人安提耶·孔克(Antje Krog)提出的那个问题;别忘了《我的头颅之国》(Country of My Skull)的作者及那些在“真相与和解委员会”面前作证与无法作证的女性受害者:真理是否有性别?或者“真理是个女人”,这是该书一个章节的标题。]谁将是我们现在要谈的男女“人物”呢?当然是些被判死刑者,或是希腊—亚伯拉罕之西方历史中的重大死刑犯的伴奏者,即合唱队,是那些被判极刑者,他们穿越舞台、穿越时间的可见性、穿越其死刑的过程,显示甚至奠定了所谓“死刑”所特有的那种政治神学意义。

以不同模式与神权或教权相连的国家(这些模式有待研究),每一回都要宣布这些判决并处死这四个死囚,还是四个(我将在既定时刻一个个地点出他们的名字),首先是苏格拉底,当然了,他是四位中的首位。苏格拉底,诸位已经知道,但我们将要回来讲他,

他首先被指控不敬国家所奉的神并宣传其他的新神明,而且还以此败坏青年,似乎他有建立新宗教、思考新人的计划。重新读一读柏拉图的《申辩篇》、《克里托篇》,你们会发现国家政权、公民力量、政治、政治司法诉讼,即那用可怕的歧义将行政处决权称作主权者对他的起诉主要是出于宗教理由。《申辩篇》有意提到(23bc):起诉苏格拉底的罪名种类(kategoria)是他错在、罪在、不对(adikein)在不敬(nomizein)城邦神(theous)或国家信奉的神,柏拉图文本中不用现代翻译中常见的新神,而是新神魔(etera de daimonia kaina)、并以此败坏青年;而神魔无疑也是些神、是有神性的东西,当然有时也包括荷马笔下那些低级的神,那些幽灵、鬼魂;起诉词清楚地在神与魔之间作了区分:即苏格拉底不敬城邦神(theous),还引进些新神魔。因此,就其内容上说起诉是宗教性的,更确切地说是神学的、甚至是圣经注释式的。苏格拉底被指控为异端、冒犯神明者、渎圣者或非正统者:关于神的问题,他搞错了,他在此问题上自欺欺人、尤其是欺骗年轻人;他误解了神,或者说从神那里道出对城邦神的误会。但这种指控、这个罪名、这个本质上宗教性的罪名种类总是被起用,而我们将把兴趣一般地放在这个由作为主权的国家权力不断重复地、总是不断循环地陈述之上,这个国家权力的主权本身,本质上是幻觉神学的(phantasmatico-théologique),如一切主权那样,它通过公民的生死权、决策权、法律制定、判决、执行判决表现自己的特征。即便在废除了死刑的民族国家中,死刑的废除绝不等同于废除杀戮权力,可以将他们送到战场上去,在一个同国内的法制、民权空间(只有在此空间中,才可以谈死刑废除与否)绝对相异的空间中厮杀或被杀。

暂时让我们回到苏格拉底与柏拉图,回到国家指控的罪名、罪责、有罪性、控告之根本宗教性特征上来,我请诸位读一读柏拉图的《法律篇》,该篇为判亵渎宗教者(asebeia)、顽固不化的不敬者及屡教不改者死刑做了辩护。请诸位细致地读读“第十章”(Les

loisX907d—909d)。城邦、自由人应向所有人预先宣布亵渎宗教者得赎回或皈依一种虔敬的生活,如果他们不这么做,如果他们在言行上表现了不敬,碰上他们的第一个见证人就应当向法官指控,由法官在适当的法庭前列举出来。其次它描写了亵渎罪的类型[其中鉴于我们的题旨,我只提醒与发誓(orkous)相关的那种不敬],然后是三种类型的监狱或教养所分类;请诸位自己去读这个段落,我只想提出这个长而丰富的段落中三两个轨迹。

第一个轨迹。坚守在这个黎明时分的我,注意到在有关惩罚的描写中说到,除了一个夜间委员会(Conseil nocturne)成员外,囚徒不能见任何自由人。要是您想知道这个夜间委员会到底是什么的话(我记得这是由于黎明、宗教、不久就是宗教之黎明,要不然就是神之晨昏的理由),就去看柏拉图第一次界定它的那个地方,它不在我刚说过的提及夜间委员会的“第十章”中,而是在后面的“第十二章”(Lois XII 951)里,在那里雅典人将这个夜间委员会,这个夜间议会(syllogos)描述成一个集合场所、一个汇集了老人与青年的议会,不过,它“必须在黎明与天亮之前开会”(引自951d6)。这个议会[即非希腊语的议会(synagogè),如人们称犹太礼拜堂一样,也非犹太教公会(sanhedrin),亦即宣判耶稣极刑的那个也是最高法院的国家最高委员会,这我们将会重新提到]却是个包括了教士的议会,在他们当中(希腊语的 tôn iereôn: 字面上指的是教士们的某种神圣的等级、秩序、或权威),有将获得最高地位者,有法律卫道士(tôn nomophulakôn)中年纪最长者十人,还有教育部长,无论他是现任青年教育(tespaideias pases epimeletes)部长还是过去的。因此,这个重要议会、这个重要的教诲委员会在黎明时集会。而它是惟一有资格去看望囚徒者。这是第一个轨迹。

第二个轨迹。这个委员会接见从国外学习法律习俗归来的访客、咨询者、观察者及专家。而如果他们中的一个变坏了或败坏了

回来,如果他卖弄他的假智慧、继续错误歪曲地参照外国模式,如果他不服从法官,只要法庭肯定他违法并干预了教育与立法权(perí ten paideian kai tous nomous),他就得被处死(tethnatô)。只要法院证明他错误地以外来名义干预了青年教育与法律教育,他就要被处以死罪。这就是这个能决定囚徒生死并惟一有权探访囚徒的夜间委员会的定义和演出舞台。如果现在回到界定了“第十章”中提到的黎明委员会的身份、构成与权限的“第十二章”,人们会发现在罗列的所有刑罚、所有监禁方式与地点中,死刑的合法性是得到承认的。要是一个人讲亵渎神明、圣祭或誓言的话,比如鼓励人相信会败坏的神明,那么他就犯了亵渎宗教、反宗教的罪,要被关进教养所、关进悔悟所(sôphronisterion、sophronistère),字面的意思就是关进一个使人智慧/规矩化的地方。教养所或矫正所就是所谓的使人智慧/规矩化的场所,在那里你能获得或重新恢复明智(sophrosynê)、智慧,即获得在节制、克制、自控、心灵健康之最具体的意义上讲的那个智慧。这意味着被监视以便重新成为“智者”,也意味着法文“规矩”这个词意上的那种明智,即做个听话、安分、守纪律的孩子。那种悔悟所乃是一种纪律制度。有罪者至少得关上五年。其间任何人不得去探望,除了夜间委员会的成员外(tou nukterinou syllogou),他们探望的目的是为了告诫罪人——这是最重要的一点——拯救其灵魂以便使之获救。这种救赎(sotériologique)功能是根本性的:首先得试着改正、拯救、恢复得罪者的灵魂,而这项救赎使命、这种救赎、救助工作是合法地委托并指派给夜间委员会的,只有这些人有权进入悔悟所、教养所、矫正所。如果现在有罪者在这种救赎尝试之后自救了(这又回到了我们说过的宽恕懊悔的主题)、后悔了、悔改了、重新变得明智了、自我恢复了,那么他将获得回到有德性者中去生活的权利;否则的话,如果他再次招致同样的指控,如果他重犯不悔的话,他将被处以死刑(thanatô aemioustho)。假如他不悔改,那就是说他是不可饶恕

的,而对不可饶恕者、不可抵偿者的惩罚就是死刑。是不可抵偿之抵偿。但我要强调的是,由于这将成为我们反思的结构性主题,死刑,即法定而正当的判死,在他处理受刑人的权利、法律、人性及其尊严等可以不断假设的问题上,不同于杀人或非法处死,也不同于谋杀。这里,用康德及其他人的逻辑,特别是康德的,在他看来,能达到死刑就是到达了人类理性的尊严,就是到达了区别于动物的人的尊严,这是一个高于自然生命的法律议题。这就是为什么在此逻辑中、在此委员会的逻各斯中,死刑标识着对人的特性、人的理性(即逻各斯与法律)的进入。所有这一切,包括死亡,见证的将是法(即逻各斯 *logos* 和准则 *nomos*)的合理性而非自然兽性的那种野蛮,因此被判死刑者即便他被剥夺了生命或生存权,他也有权享有权利,从某种意义上讲有权保有体面和享有葬礼。因为依照这个逻辑,这种三段论的晦涩暧昧、这个委员会的“三段论”或这种夜间委员会,有比被判死刑更坏的情况。那就是有罪者像野兽一样,不再是人,甚至不再有权被判死,不再有权享有葬礼,也不再有权获得委员会的探访。这里我最好念一段“第十章”中的一个精彩片段。它紧跟着对死刑的参照,死刑适合于那些不悔改者,死刑是为那些改不过来的人准备的,是为那些无可救药又不可饶恕者准备的。在我要读的那个片段里,诸位将会发现有比死刑更糟的事:即有更骇人的惩罚,因为那是比死刑这个依旧是理性与法律产物、有理性与法之尊严的东西更非人更无人性的东西,区别死刑与那比死刑更坏者的标准,即坏与最坏的分水岭,并不是决定死亡的那个之前者,也不是死亡的那个瞬间,或死本身的事件之当下,也不是死亡,而是尸体、是那跟随死亡来到的对尸体的处置。因为在此,标识着人与兽之别的乃是葬礼权,而葬礼权也是被判死刑、但仍有权享受葬礼及人的尊严者与那不再值得被当作人,因而也不再值得死刑者的区别。我沉重地强调这一点,因为死刑是进入应当在其权利中高于生命的人之尊严、人之特性(动物不会这么做)的标

志这种思想，死刑作为人类法律与人类尊严，几乎可以说人之高贵性之条件的这种思想，我们后面将还会看到，特别是在康德为死刑辩护时所作的论辩中，更妙的是康德在死刑中看到的，乃是法(jus)、公正与法律的最终合法性，依康德看来，在一个排除了死刑的制度中，恐怕不会有人类的法、法律与公正可言。

(读第十章 909bd)

至于那些像野兽一般、不满足于否定神的存在、或者以为神要么是粗心大意的，要么是可败坏的人，他们是那样地蔑视人，他们假装能够招回死者的灵魂，并通过牺牲、祈祷和念咒去迷惑并将之引向神，以此来欺骗了不少活人的心灵，那些因爱钱而竭力于彻底毁坏个体、家庭和城邦者，无论是谁只要被认定犯了这些罪，法庭将根据法律判决将他关进中央监狱，任何自由人不能去看监，而看守给他规定的食物将由奴隶带给他。一旦死了，弃置野外，无权享有葬礼，任何自由人只要给他收了尸就将会被想控告他的人以不敬罪起诉。如果他的子女有公民身份的话，孤儿院从其父被行刑的那天起就将他们当成真正的孤儿并像对其他孤儿那样去照顾他们。

请原谅我现在从苏格拉底的个案开始并借此机会，一劳永逸地提请各位注意几个重量级的明显的事实，特别是其中两个最赤裸裸的事实，至少表面上是如此。这两个明显的事实将会占去我一些时间，但别忘了正是借助了苏格拉底个案并远离这个个案——我们所选择的四个范例或原型式人物的第一位，我们才作此长时间的迂回——之后我们将让另外三个典型的被判死刑者走向或重新走向我们。

那么这两个重量级的明显的事实是什么呢？

一方面，死刑的普遍废除（至少我们将研究其国际法的大线条及关键点，因为它常以国际社会的宣言与国际间的调停的形式出

现)这一正在进行的斗争(长时间来而近几十年来,特别是二次世界大战结束以来,以加速度方式进行),关涉的并不是一般意义上的处死或杀人,比如说战时的,而只是作为主权的民族国家内政之法律机制的那种死刑。即便对一个废除了死刑的国家,在宣战的情况下杀外敌总是合法的。(因此我们要问的是那界定了敌人、外国人、战争状态—内战或非内战的标准;而它从来就是很难限定的,而且越来越难)

另一方面,在数量仍有限的亚伯拉罕文化圈的民族国家中,即亚伯拉罕宗教(犹太教、基督教或伊斯兰教)曾占主导地位,无论它曾是国家宗教、官方及宪法规定的宗教,还只是民间宗教,在这些民族国家中,某些晚近的现象与严格意义上,狭义死刑废除上,死刑与第六诫命“不可杀人”之间的那种矛盾(勒维纳斯认为排在第六位的第六诫命,其实却是第一诫命,是根本性的诫命与伦理的元根基、伦理的真正本质与向我示意之“面貌”的第一意谓)。这些亚伯拉罕文化的民族国家不再具有这个“不可杀人”(即表面上的这种绝对的生命权利、这种禁止杀人)与死刑间的矛盾,而上帝在亲自予摩西“不可杀人”的诫命后,让他向以色列人呈现那所谓的“律法”(jugements)所看似有的实在矛盾也不再有了(《圣经·出埃及记》XX1,17—)。十诫后的那些“律法”特别说了什么呢?大体上就是必须惩罚、处死所有那些违反了某条某条诫命的人。正是在这里,诸位猜测得到一些语义学的敏感关键点,因此也是翻译的敏感关键点,我们将会回到这上面来,但我首先引用一下七星出版社^①出版的多姆斯(Dhormes)译本,它将第六诫命译作“tu ne tueras point”(你绝不可杀人),德文中路德的现代修订本译作“Du sollst nicht toten”(你不应杀人),而英詹姆士王(King james)钦定译本译作“thou shalt not kill”。裘拉其(Chouraqui)有另一种译

^① 七星出版社(Pleiade)是法国出版经典作品的出版社。——译者注

法,我们一会儿会讲到这个译法,以确定两种受死刑或判死刑或夺人生命的关键性差异。而上帝在授十诫,即“不可杀人”之后,命摩西向以色列人展示一张“律法”单(那意味着裁判,希伯来语是 *michpat*),它触及公正、裁判、法律原则、法权:上帝给它的子民或它的国家以色列人规定了宪法、法权、法律原则,特别是刑法权、刑法典——所有的法文译本——多姆斯的及裘拉其的都标识了这一点,那就是“律法”。上帝命令摩西向以色列人展示这些律法:多姆斯译作的“这就是你将向以色列人展示的那些律法”(Voici les jugements que tu exposerás devant eux),裘拉其译作“这就是你要当面呈现给以色列人的那些律法”(Voici les jugements que tu mettras en face d'eux),詹姆士王钦定的英译本圣经译作“Now these are the judgments which thou shalt set before them”,而德文对法律、刑罚公正的参照则更加明显:“这些就是你将出示他们的法规”(Dies sind die Rechtsordnungen die du ihnen vorlegen sollst)。然而,在这些律法中,在那用以规定法律判决的、字面上属于法典的一组原则或规则的东西中有不少死亡判决,也就是判处死刑。字面上上帝规定了判处所有那些违犯了十诫中某些戒律,特别是“不可杀人”戒律的人死刑,要他们服从死刑判决。我首先引用多姆斯的法文翻译,后面再谈裘拉其的译法,它能帮助我们把问题看得更清一些。在上帝命告以色列人的那些律法中,涉及死刑的有下面这些:“打人致死者将被处死。但没有伺机(如果我没错的话,即无预谋)行事并随机借助埃洛希姆(*Elohim*)^①之手者可流放到指定的地点。用计杀人者,可从祭坛前抓走处死。杀父母者将被处死。劫持贩人而证据确凿者要处死。诅咒父母者要处死。”詹姆士王钦定的英译《圣经》本将“将被处死”等同于“he shall be surely put to death”,或等同于“用计杀人者从祭坛前抓走处

① 希伯来文的音译。古代犹太教曾以此名指称其神。——译者注

死”的准祭献动机：“thoushalt take him from my altar, that he may die.”。在路德所修订的现代德文本中，每回涉及“做这或那者”都译作“der soll des todes sterben”，或者在准祭献场面中译作“so sollst du ihn von meinem Altar weggreissen, dass man ihn tote.”。

那么，上帝怎么能在命令摩西向以色列人规定“不可杀人”之后马上又以前后明显矛盾的方式命令“不服从这些戒律者死”呢？他怎么可以规定在十诫伦理看来像是一种现场犯罪的刑法，即法律呢？诚然，眼下我将以《出埃及记》的这个非常原初的首例为限，因为如果要研究圣经中的死刑，我们将需要一个漫长无边的讲座。诚然，你们会怀疑，而且肯定已经知道，死刑、决定死亡的法规（Rechtsordnung）、审判、判决所参照的死亡、处死不是“不可杀人”那个层面上的死亡，必须强调两种死亡的这种差异，一方面他可以帮助认清死刑的特性，原则上，死刑应是不同于普通杀人的另一种东西，另一方面，因为在我们所研究的废除死刑运动的现代性中，人们经常援引作为人权的生命权，可是像似不言明地指向圣经的“不可杀人”戒律的人权，其实超出了圣经范围，或者说不了解圣经文本中的东西丝毫不涉及绝对的生命权，甚至不涉及生与死的简单对立，而首先涉及的是两种形态的杀人：一种由“不可杀人”禁止，另一种由上帝通过摩西向其子民言传的刑法典所规定。两者用词不同，如果可以的话，我说上帝很注意选词，正因此裘拉其的译本这里值得我们的注意。裘拉其将第六诫命译作“不可谋杀”（tu n'assassineras pas）而非“不可杀人”，仿佛他要提请人们记住：重要的不是生与死之别，也非让人活还是取人命之事实之别，而是冒犯或暴力的那种不正当的模态与身份、危及生命者的有罪性，而非剥夺生命的事实。裘拉其还将那些涉及律法、法规的死亡用最字面最接近希伯来重复的方式译作“将死”：“打人致死者，死，他将死”（Frappeur d'homme qui meurt, mourra, il mourra）；“用计杀同

胞者，你从我的祭坛抓出去，致他于死地”；“殴打父母者，死，将死”；“劫持贩人而证据确凿者，死，将死”；“诅咒父母者，死，将死”。

两种死，两种处死大概没有多大关系，即使有的话关系也不大，它们是那么的异质以致废止一方而规定另一方大概不会产生什么矛盾。在说“不可谋杀”意义上的“不可杀人”与然后说，即规定，谋杀者判死刑之间也不会有任何矛盾。在此逻辑中，谋杀与死刑之间、非法谋杀与合法处死之间没有任何亲缘关系。这里重要的差异并不在生与死之间，而在两种死法之间。死刑的那种死法重建了谋杀夺去了的那种律法或诫命。此外，这种神圣的逻辑正是有时完全给予有利于死刑的最经典哲学话语灵感的那同一个逻辑。我希望后面我们将更贴近地研究这些话语。而且所有的文艺复兴及宗教改革大思想家都参照圣经。格劳修斯(Grotius)^①明确地这么做过；霍布斯与洛克认为判谋杀犯死刑是合理的，后来康德也这么认为。洛克《政府论》(Second Treatise of Government)第二篇“论民政政治、其真正起源、其范畴与目的”(Du gouvernement civil, de sa véritable origine, de son étendue et de sa fin)说：“所谓政治权力，我以为即制定法律的权利，为了规定与保护财产而制定法律，附带着死刑、下至一切轻缓的刑罚，以及为执行这种法律和防御国家不受外侮而运用社会力量的权利，而这一切无非为了公益。”

卢梭在《社会契约论》中也以一种至少是类似(也许仅仅是类似而已)的逻辑为死刑辩护，这一章既优美又极为复杂，我希望晚些时候与你们一起细读该书的第二部分的第五章，即“论生死权”，它紧接着出现在那些关于“主权”的章节之后并非偶然。我眼下只从一种曲折、细腻、不安的、甚至是令人尴尬的论证过程摘取下述命题，卢梭这样赞同死刑道：

^① 格劳修斯(Grotius, 1583—1645)荷兰法学家、政治家、诗人、史学家。——译者注

加在罪犯身上的死刑可以用差不多同样的观点来考虑,即他在此之前提到的国君说:“你死对国家是合适的”;公民因此应当去死,因为正是这个条件才保证了他到此为止的安全生活,因为他的生命不再只是自然的恩惠,也是国家的有条件恩赐(生命,即国家的有条件恩赐!);正是为了避免成为谋杀犯的牺牲品,人们才乐于该死的时候就去死。在此契约中,人们绝没有掌握自己的生命,而只是希望他获得保障,而我们无法推想任何签约者会不预先考虑而让自己上当。

在许多方面这段文字都是不同寻常的,一方面,因为它将死刑记录在一种计算性的、被计算过的契约中:我要有保障的、安全的生活,所以我就得答应以失去我自己的性命来换取这种保障,以防我威胁到或者侵害到他人的生命。一种合理的、订下合同的交换,整体社会的与流通的契约,而且,它坦率地建立在保存生命原则之上,在某种保存生命的本能上,关于这一点卢梭以既谨慎又不慎的方式说可以“推想”,也就是说可以推想没有任何签约者会不预先考虑而让自己上当!的确,的确!因为如果是这样的话,如果没有人想上当或冒上当之险的话,那么就永远不会有杀人犯也不会有死刑了。的确卢梭的表述更细腻一些,因为他说的是“推想”“没有人会不预先考虑而让自己上当”。很快我们会发现做这样的推想需要怎样的精密,甚至不需引用死亡冲动。此外,卢梭本人在我认为的《社会契约论》中最焦灼不安、最有意思的章节之一的这一章中,只是不安地使这些保留意见、让步、内疚增加了。(我希望有机会跟诸位一起一字一句地读这一章,因为它值得)因此,我暂且将卢梭在表面上依据“杀人者死”这个圣经传统而赞成死刑原则时所留下的那些保留意见概括一下。

第一种保留：他将死刑当成一种脱离了民法而事实上属于战争法的判决，好像在民法中并不存在极刑的位置。它是战争法因为犯罪者在触犯社会法律的同时就成了国家的叛徒；他不再是国家的一员而成了卢梭所说的“人民公敌”：“因为这样一个敌人不是道义之人格，这是个战败的人，所以战争法就是要杀掉战败者”。将死刑从内政民事刑法驱逐出去的方法，大概就是先决地废除之以便只将之当作战争法来认可。更奇怪的姿态是“对外政治”问题，特别是战争法问题被排除在社会契约或以暗示出现的协定之外，这个问题后来被放到结论部分的最后一段（卢梭在这个“对于我的视力过于巨大的新对象：我应当一直将之固定在我跟前”的对象只花了七行笔墨）。

第二种保留：卢梭将，他打算将主权的行使与判刑，甚至一切形式的判刑的实施分离开来，这是传统上前所未有的举措；他承认对一个罪犯的宣判并不是主权者的那种一般行为，而是一种特殊行为；他因此十分不自在地补充道：“但是，人们会说对一个罪犯的宣判是一种特殊行为。对的；而且这种宣判也不属于主权者；这是一种可以授予但不能自行行使的法权。我所有的想法都互相关联，但我恐怕不能将它们同时一起说出！”

第三种保留：使有罪者恢复权利或改邪归正总是可能的，而刑罚的惩戒性观念是无法予以辩护的（对于卢梭来说，这是事先对抗那些拥护死刑之最顽固说明文字，如认为死刑有惩戒性与有效性的方法）。然而，尽管持这种反对与保留意见，卢梭还是坚持，在原则上不可划约的危险情形下使用死刑，这种危险情形即是那重新导致人民公敌与战争法的例子。他写到：“我们能将最坏的人转化，使之成为有用的东西。即便为了惩戒，我们也只有权处死那些留下就有危险的人。”

这三种保留以特殊的、多重影响的方式使那个根本性的说法（即对死刑合法性的肯定）复杂化了，以致使就赦免权（赦免权属于主权者而卢梭似乎不赞同这种权利）作了最后一段总结的卢梭焦灼不安（他因此以如下的肺腑之言与忏悔签名对赦免权与“论生死权”这一章作了总结）：“但我感觉得到我的心咕哝着（言外之意心不赞同我对国家赦免权的反对），而且它拽着我的笔：让从未犯错而且从不需要赦免的正直之人讨论这些问题吧。”（犯罪感、忏悔、自传性署名，没有政治神学的超理论——近似插入句：“我所有的想法都互相关联，但我恐怕不能将它们同时一起说出！”）

在《出埃及记》中，上帝认为给谋杀犯判死刑是合法的，而认同上帝这一个想法的长串无终的名单上，在法国境内，人们大概还可以算上狄德罗与孟德斯鸠。狄德罗说过：“法律规定杀死谋杀犯是自然的。”，而孟德斯鸠的《论法的精神》则对此比较有保留，在死刑罪的数目上比较有限度，但他却不是废除论者，不像我们后面要谈到的伟大的贝卡利亚（Beccaria）^①。贝卡利亚要以终身监禁替代死刑，并且成功地说服了伏尔泰、杰弗逊、白恩（Paine）、拉费耶特（Lafayette），甚至维伯斯庇尔。必须记住的是，维伯斯庇尔在改变主张前是支持在1791年的刑法草案中废除死刑的，虽然这没有成功。后来他在宣布判处路易十六死刑时，将之描述成“反对类罪犯”。他的彻底改变，被当初与他共同追求废除死刑理想的托马斯·白恩看做是一种背叛。的确，废除死刑的精神并未从法国大革命中销声匿迹，因为处死维伯斯庇尔后的国民公会及其最后一次会议宣布：“从和平宣布日起，死刑将在法兰西共和国废除。”（法

① 贝卡利亚（Cesare Bonesana Beccaria, 1738—1794），意大利经济学家，法学家，侯爵。——译者注

兰西共和四年9月4日)。而法国废除死刑的这一“天”、这一“日”将要等到两个世纪之后才实现(1977年9月17日起就停止了死刑的执行)。两个世纪,漫长而无限,也只是人类历史上的秒分数而已。它是时间的全部也只是一眨眼。

我不过只是提出这些例子来,好让诸位对这个历史的曲折复杂性有个大致的概念,尤其是想追踪《出埃及记》中接着十诫的那些“神的律法”的逻辑遗产或传统。但在离开这个语境之前,即我一开始就一劳永逸地提出的一些明显事实,特别是其中两个至少表面上最赤裸裸的明显事实,在离开这一语境前,我还要提请各位注意,在《出埃及记》的同一段中,正好是十诫之后,及“神的律法”之前,有一个强烈而非常具启示性的时刻,那就是以色列人在听到十诫但仍未听到“神的律法”时就不想再听下去了。他们不想再听上帝的话。至少是不愿再直接聆听神的言语,不愿再花更长的时间去倾听神,仿佛他们作了最坏的打算,事实上最糟的事也正等着他们,而上帝要摩西跟他们说,他们会听摩西的,因为如果他们直接倾听上帝而没有中介者,上帝的话有可能致他们以死。好像是(各位一会儿将听到这个文本),好像是上帝刚说过“不可杀人”及其他戒律,但在得出可以说是法律、司法上的结果之前,谁杀人谁将死,谁谋害人谁就要被判极刑,好像上帝有可能以他自己的声音,在刚对他们说过“不可杀人”后致他们于死地。好像以色列人感觉到了、预感到了上帝的声音,在他刚禁止过杀人的那一刻所带来的是一种凶讯,所宣布的是死讯、死亡之首次威胁、死刑之威胁。正是“不可杀人”这同一个律法、伦理法支配了法律、或刑法,以及对僭越伦理法者所施的死刑。他们预感到上帝正在发明的不是杀人而是死刑—那些犹太人,以色列的儿子,被这选择了他们的圣言吓坏了,它选择他们是为了向他们并针对他们说,是为了准备向他们宣布,世间、在人的地球上首次死刑的威胁。这个中转、这种摄

住了以色列人的恐惧不安是异乎寻常的。他们看到了死刑的降临,他们看到死刑来自上帝。现在,我将读它的两段翻译。十诫最后一条刚完(XX18):多姆斯译作:“然而,所有以色列人都看到了电闪雷鸣,号角声与沸腾的山峦;以色列人看到了它(上帝)而他们颤抖了并且与之拉开距离。然后他们对摩西说:‘你告诉我们,我们听你的(仿佛他们不能、不再能直接地接近着去倾听上帝);不应让上帝跟我们说话,因为它如果对我们说的话,我们会死!’摩西对以色列人说:‘别害怕,因为正是为了让你们经受埃洛希姆来过的考验,也是为了让你们面对它所带来的恐惧而不至于会死!’以色列人敬而远之而摩西向着埃洛希姆所在的云端前去。雅赫维^①对摩西说:‘那么你去向以色列人说……’”等等;稍后就是那些“律法”清单(刑法与死刑)。另一个译本是裘拉其的:“所有以色列人都看到了那些声音、那些火花、shophar 的声音与沸腾的山峦。他们看到了。他们挪动着远去。他们对摩西说:‘你跟我们说,我们听你的(仿佛他们听不到上帝的话,这个上帝太吓人也太有威胁性,在对他们说了‘不可杀人’之后,要用死威胁他们,用这个它事先考虑好要发明的死刑威胁他们)。埃洛希姆别跟我们说话(好像他们在说:上帝住口,上帝,你住口吧,别再跟我们说什么,你,摩西,告诉他住口,让他就只跟你说他想让我们知道的东西好了)。埃洛希姆别跟我们说话,要不我们会死!’摩西对以色列人说:‘别发抖。是的,正是为了考验你们’(‘考验’这同一个字后来用在亚伯拉罕祭献以撒上)‘埃洛希姆来过,为了让它的害怕出现在你们脸上,以致你们不会失足。’以色列人远去。摩西向埃洛希姆所在的云端前去。”

① 雅赫维(Iahvé),是犹太教所奉之神,后被基督教误读为雅赫维。

(沉默)

别忘了我们的起点。正是我们的第一个死刑个案,那个希腊人苏格拉底将我们带到这里。然而,在所有以类比的方式使如十诫与苏格拉底审判这两种如此不同、表面上不兼容的场景协调起来或使之产生共鸣的细节中,有这样一个:那就是揭露对假神明、恶神明的崇拜。一方是苏格拉底被指控引入了新神明,另一方是雅赫维通过惩罚对偶像、石雕神像、金银埃洛希姆像的崇拜而使十诫居先、开始被追随。

诚然,在所有能够围绕着这样一个叙述的注释资源及诠释模式中,有的会尝试从中解读出某种历史启示,有的尝试从中读出某种赋予法律之诞生、死刑之诞生寓言叙述形式的神话;另一些则可能尝试通过叙述脉络(启示的也好,神话的也好)从中发现奠定在死刑、杀人之代价,即位于社会契约或民族国家契约起源、位于一切主权、社群或谱系、人群起源上的死刑中的那种绝对律法结构之难以置信的历史。

我刚刚提到了十诫与苏格拉底个案的类比,这是第一个,不过还将有耶稣的案件。我每次都用案件这个词以便提醒这意谓的是某种司法案件、一种诉讼及刑法案子(此外美国宪法法律原则,我们以后会再谈到,特别是关涉到死刑、死刑在某州或某州立法中的建立、废除、恢复、中止、重新实施等,这种法律原则的历史在法律史中是由“案件”来标识的,如“X 案对 Y 案”,每回都标志了某种决断的日期一比如最高法院的决定日一而这些决定是具有法律权威的,诸如此类。)因此我用案件(cas)这个词是为了让大家注意这个司法及诉讼层面,而且也因为 cas 这个词在拉丁语中指的就是堕落/原罪,即极度下坠,甚至是使人头落地的斩首之后的那种身体在断头台前或从十字架上的坠落。所以,还有耶稣案件可以提供同样的证明:即由主权者及执政者提出的宗教指控:宗教与国家

政权的联盟。苏格拉底与耶稣,还有圣女贞德(1431年:我们将不断回到这同样的纲要,即为能够行使死刑的主权者服务的或为之利用的宗教指控)。这三位,即苏格拉底、耶稣、圣女贞德当然远非惟一的例子或首例,更非最后的例子,而是具象征意义的重要人物,而我想借助他们于这个讲座的黎明时分,在开始之前开始,这一次不再有或还没有新教徒,有一个多少有点异教徒的、为缺乏“新魔”所苦的古希腊人苏格拉底,有一个非常天主教但不怎么新教的贞德,还有一个叫做耶稣的、圣保罗式天主教前的犹太人。

第四位是一个穆斯林,可以说那大概就是间于耶稣与贞德之间的哈拉智^①,这个人使我们可以将之与多年前我们在研讨款待(hospitalité),尤其是亚伯拉罕之款待这个问题时所读过的马希农(Massignon)的那些文本重新联系起来。不过,关于哈拉智,马希农在其1914年的伟大著作《哈拉智受难:伊斯兰的神秘烈士》的序言中告诉我们,如果相信伊斯兰的传说(如阿拉伯、波斯、土耳其、印度、马来诗歌),哈拉智是个“上帝完美的爱人”——人们也叫他“神愚”,由于他迷醉般地自称过:“我就是真理”而被送上了绞刑架(伴随酷刑的绞刑)。这句话字面上是耶稣式的,是一个不满足于像苏格拉底常做的那样只是在寻求真理,而是“他即真理”那种耶稣式言论。“我即真理”;耶稣在四部福音书中不止引用了真理这个说法。在《约翰福音》中,他对托马斯说(XIV,6):“我就是道路、真理与生命。没有人能不靠我而回归圣父”(Ego sum via, et veritas, et vita. nemo venit ad Patrem, nisi per me; ego eimi è odos kai è aletheia kai è zoé; oudeis erkhetai pro ton patera ei me di'

① 哈拉智(858—922)伊斯兰教苏非派著名代表。伊朗弹棉花工人。生于法尔斯附近的图尔城。908年从麦加到巴格达,传播禁欲主义和神秘主义。913年被穆尔太齐赖派指控为骗子,入狱八年。922年遭阿巴斯王朝宗教裁判所判处磔刑。被苏非派尊为殉道者。——译者注

emou)。

因此,哈拉智是由于自我陶醉迷狂到喊出“我即真理”而被处以绞刑的,而且在绞刑架上还这么高喊“我在此,我即真理”。这并没使马希农这个大基督徒不悦,他叙述了公元922年,我强调这一点,哈拉智如何在巴格达的阿巴斯王朝历史中,成了一个政治诉讼案的牺牲品(牺牲品是马希农的用词),而这桩政治诉讼是由他公开进行传教引起的。这桩政治、彻头彻尾的政治神学诉讼案使当时所有的伊斯兰力量相互对立,无论是伊斯玛仪派还是逊尼派、穆斯林法学家还是苏非派。

从时间顺序上排,先是苏格拉底、耶稣、然后才是哈拉智(922)、贞德(1431)。每一次都是在那具有某种神圣性的地方,针对某种亵渎性冒犯的不满、指责、宗教性指控,而这种宗教指控又总是由某种具有绝对权力的政权来授权、承担、体现、收编、进行、并强制实施的,这种政权也正是以此来标识其主权性、其对于那些灵魂与肉体们的绝对权利的,事实上它也正是通过对其臣民生死权的操持来界定其主权的。因此,作为政权、首先是政治神权,它的主权权力之本质表现并再现为宣布并执行死刑的权利,或者表现为武断地、绝对地赦免。

如果要问“什么是死刑?”或者“死刑的本质与意义为何?”就必须重建作为神学政治统一特征的主权之历史与视域。这是个巨大的历史,是历史的全部,我们眼下不过是泛泛掠过或者说模糊瞥见而已。我们甚至无法确定历史这个概念与视域这个概念能否抵抗住对断头台拼凑过程(échafaudage)的某种解构,我所理解的拼凑过程指的既是有待解构的建构、建筑物,又是思辨、计算、市场,还包括作为其支架的思辨唯心主义。历史、历史概念可能在其可能性本身、在其构成中与主权之亚伯拉罕历史,尤其是基督教历史相连,因此,也与作为政治神学暴力的死刑可能性相连。今天,解构可能要经过肉身——阳具逻各斯中心主义(carno-phallogocen-

trisme)的解构,去对死刑历史这种建构及这种绞架历史或者作为这种绞架建构过程的历史进行解构。人们所称的解构这个名词,可能、也许、或许就是对死刑的解构、对死刑于其中被铭写、被规定的逻各斯中心建构和逻各斯法律中心主义的解构。政治神学暴力的概念仍然很混乱、模糊、也划分得不那么严密(尽管我们清楚地、不容置疑地目睹了铭记在我刚刚快速提及的那四个例子、四个典范式的要案中的这种统一特征:即以宗教为主题内容的起诉与由国家政治机构执行的死刑。法律本身,即司法,始于那些“神之律法”及出埃及法典,因此司法总是扮演神权与政权功能的那种中介手段);这个相对粗糙但已足够具有决定性的神学—政治、神学—司法—政治概念将会要求我们进行某种无止境的分析。而在这个分析过程中,我们不应当假设我们已知神学—政治意谓的是什么,只需将这个一般概念应用到某个个案或某个叫做“死刑”的殊相上去即可。不,也许要做的正好相反。也许应从相反的方向着手,也就是说尝试从死刑入手去思考可能性中的神学政治。人们大概会问,那么“什么是神学—政治呢?”而回答恐怕会是:神学政治是一个系统,一种主权机制,在这种机制中死刑必然被写入。有死刑的地方就有神学政治。

这种无止境的分析,这种解构,大概会触发,至少以它今天由下述特征承载的非常预备性的身份,会触发下述的那种复杂化过程。在这四个被考虑的案子中,存在着另一种我们尚未强调的、更为显著的共同特征,即它们的语境、宗教与国家结构各不相同而且还大相径庭(雅典、耶路撒冷、巴格达、鲁昂)。那不是因为它们都以国家理性、城市或国家安全之名(这里国家即指的是宗教权威的联盟与共谋)去处死国家的敌人或者上帝的敌人,虽然表面上如此,虽然有那些声言与否认。而是因为这四个案件中处死的是一种言论、一种言论的载体,这种言论声称的只不过是某种圣言的呈现,而对于这种圣言,国家教士机构、教会与国家这双重权力、这

二者配套结合而成的权力听而不闻——有意不想听到。这四个人，苏格拉底、耶稣、哈拉智与贞德，总之都说过他们听到了一些声音，神的声音，在这一点上他们是真理。“我即真理”，耶稣与哈拉智句上就这么说的。贞德说的则是她听到了一些声音。耶稣和哈拉智也带来了同样的见证，因为在二者都说“我即真理”时，他们要说的是，有时文字上要说的，我就是见证，我可以见证某种比我比你们更大的真理，它降临于我却来自彼岸（我强调这种超越性，特别是“彼岸”这个词，即由于一般与明显的理由，也由于更为字面的、甚至是文学的理由，这些理由我们在后面会具体阐明）。人们将他们杀了，可能是因为像刚才我所说过的以色列人那样，害怕直接、亲自听到神的声音。人们将他们杀了，也许是因为他们作为上帝的代言人被认为是死亡的代言人。与彼岸某种说话之声的超越性所具有的这种见证以致殉道式的关系，在耶稣、哈拉智与贞德的个案中，是太明显不过了，而在苏格拉底案中亦然，因为他已经不仅试图只以真理的名义发言并提问，而且他也说过他身上有个魔（*dämon*），还说 he 接到神的指示。这里，带有其希腊—基督教，首先是希腊的全部矛盾情绪的魔这个词，对我们是至关重要的，因为“魔”既是神奇的又是低于上帝（*theos*）的那种神圣性；他意谓的既是死魂灵、幽灵，又是命运、特殊的宿命、某种被选上了，而它指的常常是坏的方面，如不幸的命运、死亡；从基督教语言上看，希腊文本的福音书，《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》中，“魔”总是被当作不好的东西：坏神（*mauvais esprit*）、恶魔（*démonique*）、恶灵（*esprit de mal*）。因此，在“魔”这种不稳定与歧义的价值中，既有超越与神圣的主题又有恶魔、怪力乱神的主题，集善恶、魔咒与神化为一身；我们将会不断看到这两种神力（*sacral*）^①价值汇聚在死刑判决舞台上，在被处死者那种神力（魔咒的与神化的）形态中，现

① 来自拉丁语 *sacer*，指神圣、禁止与禁忌。——译者注

在让我们回到苏格拉底,特别是《申辩篇》的一个著名片段(40ab),他说他也经常听到魔鬼的声音。那么在死刑场面中的这个具体时刻究竟发生了什么?他向法官说他会告诉他们,他是如何解释发生在他头上那种东西、那种意外的:即他的情形(*casus*)、可以说是个案、这导致他坠落的意外。这意外是神奇(*thaumasion*)而不可思议的。在此个案中不可思议、令人惊奇、非比寻常的东西,正是他所听到的那个魔鬼的声音、那个神魔的占卜力,这个神魔通常习惯在他身上说话并警告他(*Hgar éiôthuaia moi mantike e tou dai-moniou*),以致在生活中最日常的事物上指导他,而这种神魔占卜力,这一回在他看来招致厄运、最大不幸(*eskhata kakôn*:最大的不幸,即死亡)时,却沉默不语,见死不救,像是抛弃了他,因此,他的神没有拦住他走上法庭并接受宣判。苏格拉底说:“好吧,今晨离家,神的声音没有来阻挡我(译本上将 *to theou démion* 译作:这个神魔没有向我作任何挽留的示意),也没有在我登上法庭时留住我,而且在我发言前也没有告诉我该说什么。”

接着,苏格拉底解释了他的神或者说魔的这种突然缄默及其沉默,并对他见死不救、让他接受城邦法的死刑判决的善由。而整个哲学,我大概会简练地说,柏拉图哲学、也许简单地说哲学,从苏格拉底判罪时刻神魔的这种沉默中,找到了它的领域。我将不去对苏格拉底之神的这种缄默与以色列人在那些“神之律法”及法律条文建立的时刻要求不再聆听雅赫维而只听其人间中介摩西之言的场景作比较,但这种诱惑力恐怕很强。

而我想通过这一提醒解除困惑的,正是我们所说的那种神学—政治结构。而在这种联盟关系的轮廓中,神学—政治的结盟并不相对于非神学—政治,即非关神学—政治而成立,它也不以某种单纯反面或对立、辩证的方式相对于那种大概既非神学亦非政治的东西。它试图以或此或彼,或者二者兼而有之的方式,使超越、即对某种超越性的参照重新内在化,通过向受刑者,即四位受刑人

示意,说他们无权说自己是上帝的代言人、说他们犯了罪、甚至说他们宣称听到来自彼岸之声时是背信与亵渎行为,说必须将他们带回人间,带回城邦、教会、教士或人间组织——即政治或国家——的法律,或者指控他们宣称与应当是超越的、不可接触的彼岸有直接的、亲身的接触是亵渎、不敬、滥用、背信、公开放弃神的行为,因为彼岸的不可进入性是由教会、犹太教公会或希腊神庙或夜间委员会看守与保证的,而这两种可能其实也是同一回事。因此,这种判决既是以超越为名的、又是反对超越的。而这个复杂性是为了说明在这四个个案中,被判有罪的、被神学—政治判罪的,并不是非神学—政治,而是由四位死罪犯人承诺、预告、要求并证实的另一种神学政治。这四位都有一个政治神学的使命,即另一种使命[我们后面将会看到,在不同于1989年仅有58个国家废除了对所有犯罪的死刑的今天,相反的,废除死刑的国家已成了多数,有105个,虽然还有72个国家维持死刑,各教会的立场,基督教会特别是天主教会的立场根据它们不同的代表机构会表现出何种程度的暧昧性或矛盾性,比如基督教会委员会(Conseil des Eglises chrétiennes)1991年宣布其对死刑的敌视,而由教皇签署的《普世教理课本》却为在所谓“极端严重的案件”动用死刑而辩护,这追随的是那个由圣·托马斯·阿奎那所阐述的众所周知的传统,他只是众多持同一观点的人之一,阿奎那曾是个对异端分子采取死刑的狂热而雄辩的拥护者,对他来说,那些信仰的伪币制造者就如通常被君主判罚死刑的伪币制造者一样,也应当被“公正地处死”。]

我说过这四个人都有一个神学与政治的使命,即另一种使命。而这另一种使命在如此敞开又已经打上标点的历史中呈现了一个替补性的复杂化过程,其本质将在任何一种死刑文化、政治、司法、宗教的历史中得以发现。而且将在两个阵营中,既在那些很早而且完全以另一种方式于现代性中反对死刑的人一方,又在那些坚持死刑原则,有时只是原则而已,但有时则是最残酷的行刑的人一

方。正是这种双亲性将使我们的阅读、诠释、与工作不能简单化。不过我们也不是到这儿来作简化工作的。原谅我提醒诸位一句，因为这至关本质与关键：我们这里既非法庭或法庭旁听席，也非礼拜场所，亦非议会，也非写成的报纸或录像广播。我们也并非在一个真正的剧场中。排除所有这些场所，离开这些场所，乃是思考死刑的首要条件。所以，我们希望这样做能改变点什么。

二

苏格拉底、耶稣、哈拉智、贞德：战争，有时带有武器，并不在神学—政治与他的其他之间，而至少在神学—政治的两种历史与版本之间。这也就是说在主权的两种历史与版本之间。

不过，总是在开始之前，总是在关于可以说是死刑次剧场的讲座之黎明时分，我很想让另一个人到这里来——不是到舞台上或旁听席中，因为我刚说过这里既不是法院也不是真正的剧场，就是这里本身。我想请让·热奈这个伟大的戏剧诗人的幽灵到这里来，他是他时代的伟大见证人和剧作家，是着迷的分析家（而这种着迷将是我们的论题之一），他着迷于人们称作死刑执行的这种合法谋杀，他是伟大的见证人或演员，伟大的戏剧人物，他着迷于犯罪武器与大概对他而言是另一种犯罪、另一种类型的犯罪的死刑之刑具，以致将两者混淆或者说让我们注意到二者深层的相似性，甚至于它们本质上的共谋关系。而正是他使我们真正接近了这里的开始。或者说佯装的开始。

因为好几个原因。而这些原因的层次非常不同。第一个原因不那么重要，因为它只是个人的、所谓自传性的。二次世界大战之前，还是孩子的我，第一次从阿尔及尔的媒体上，知道死刑这种东西的存在，而人们让那个死囚等着、等着，期望着总统的大赦，一个清晨的黎明时分，他被执行了斩刑，这个死刑犯名叫维得曼（Weidmann）。他的形象，即那幅刊在《阿尔及尔回声报》上的照片，依

然浮现在我眼前。而维得曼则是让·热奈《花之圣母》(*Notre Dame des fleurs*)的第一个字与第一个人名。这本书是第二次世界大战刚结束时发表的(之所以是世界大战,因为它是某种巨大的、带有世界倾向的运动,所以我总是强调“世界”这个词。而我们将看到的是,不少带有普世诉求的反对死刑的世界性宣言被提出,许多谴责死刑的呼吁、宣言或决定最终在此,比如欧洲被聆听到,而在那边,世界的其他地方,特别是美国没有被听进去)。《花之圣母》的一个片段发表于刚刚停战的1944年,全书的问世则在1948年,即法国废除死刑40年之前。《花之圣母》这本书的想像主角——圣母被判极刑;我之所以用想像主角,因为书中第一个名字与第一个词“维得曼”正是我幼时在报纸上看到的名字和面貌,维得曼,是一个被送上断头台的真实人物,因此,他的名字留在全法国的耳朵里,那个时候的阿尔及利亚还属于法国。

我过一会儿会读一读热奈的这个段落。诸位会从中发现其他的主题,那将是引用热奈的另一些原因。其中一个原因涉及剧场性与对观演、直接或被媒体延迟(书写的或如今用的摄像方式)的观看之着迷;另一个原因涉及耶稣的寓言与转喻,他在亚伯拉罕文化中使死刑成为一种重复方式或滑稽模仿(*parodie*)、成为耶稣受难喜剧,即一种对耶稣基督的模仿。

在读该书的这个开头词之前,我为了从文学开始而提出另一个理由。为什么讲死刑要从文学开始呢?那不止是要重新找到那些大纹理,如“文学与死亡”、“文学与死的权利”,或者是那些数不尽的将罪与罚及所谓的死刑惩罚演义成文的文学与诗歌作品的踪迹。当然也包括这些,而我们也将会去思考这些,不过,关于可以将文学史与死刑史相连、相结合或相互分离的那种东西,我有一个更为尖锐的假设。这个假设将慢慢以一种非连续性的、谨慎而无疑是不安的方式承受考验,但它大概会粗略地回到下面这个问题上来;假如一般可能性的历史,即一般意义上的史诗、诗歌或文学生

产(并非严格现代意义上的文学)之一般可能性条件的最广大版图,是以死刑的道义合法性(légitimité)或法律合法性(légalité)为前提或者说是同时产生的,相反,三四个世纪以来在欧洲称为文学制度的那种短暂、严格的现代历史,是与作为文学与权利及文学权利之相关历史的对死刑之质疑同步进行的,是与一种无与伦比,当然是异质性、间断性、但不可逆转而具世界性倾向的死刑废除之斗争同步进行的,而且是相互不可分的。比如,在宽恕历史中,以复杂而矛盾的形式进行的神圣化过程,摆脱了《出埃及记》及神罚的舞台与权威。我这里将这个假设留在它最粗略、最冒险的表述中,我们会有机会讨论并回到这个问题上来。为了支持我的假设,我不打算从下面这个事实寻求论证,这个事实就是在我称之为文学现代性,即严格意义上的文学中,众多最具雄辩力与说服力的废除死刑的话语是由作家与诗人讲出来的,比如雪莱、雨果、加缪。我不只从那里所存在的指标去寻找论据(因为也有同样多的反例,如华兹华斯就写过赞同死刑的文字),但作为指标这些指标首先值得注意;其次我们将试图逼近这些文本。

《花之圣母》的开篇,是以一个人名开始的。(这在热奈作品中并非惟一的例子:《屏风》不是以句子而是以对一个既是人名又是普通名词的名字之呼喊开始的:“玫瑰!沃雨达!”)《花之圣母》则是以维得曼开始的。他是一串被叙述者颂扬、讴歌、纪念,应当说“加以荣耀”(glorifiés)的被判死罪者名单上的第一个,我之所以用荣耀这个词,是因为这关系到“辉煌”(你们将会听到“辉煌这个词”的回声在他们头上,借助他们的被处死、有时借助的是他们的被砍头、被斩首本身,也就是说这个词带有光环、光彩、光晕、光轮、耶稣之光)。维得曼这个书中的第一词、第一个名字,也是一种显现、一种影像呈现的时刻。热奈或叙述者有一种死刑犯的影像,而这种影像乃是一种戏剧场面的影像,一种既是戏剧的又是幽灵般的显现影像——你们知道,热奈的戏中常常有鬼出现(“维得曼向你们显

现”，这是书中的头三个词），在读出这串死刑恐怖场域中的死者、殉道者与圣贤的名单的同时，我要强调的是他们所具有的某种耶稣特征，违反常情的耶稣特征，不过这种反常所暴露和背叛的，也许同时也是基督教的那种“真理性”。“我即真理，我即道路、真理与生命。没有人能不通过我回归圣父。”下面是那本书的第一句话：

维得曼出现在五点的报纸版面上（所以是在媒体中的显现，已是远程摄像呈现在一张报纸图片中，戏剧与媒介的显现，其实不过是同一个东西，它也是出庭时刻的一种曝光：没有某种露面就没有死刑），头上缠着白色宗教系带（bandelette），如坠落黑麦田的受了伤的飞行员，花之圣母名字家喻户晓的那一天跟九月的任何一天没有两样。

我想在这首句上停留片刻。我得说我本人记得这张照片。但这并不重要。重要的是，不仅仅是“宗教”这个词直接阐明了这种显现、这种影像的令人起敬的神圣性，这种神圣化过程以其公开的、戏剧性的、令人着迷的意象立即笼罩着这个判了死刑的杀人犯。人们直接置身于某种宗教性、宗教庄严的冷所显现之神圣气氛之中。而且，更具体地说，那是与基督的那种类比，仿佛“花之圣母”，仿佛以之为名的那本书就是让^①·（热奈）的第五部伪福音书，基督的相类，所以是对基督的纪念，这种相类由那些包裹着的“白带子”所标识。一个人只要被包裹起来，就像新生儿一样，像小耶稣（三页之后我们还会看到耶稣的名字）一样。包裹这个词含有这个意思，更具体地说，“白带子”字面上是对裹在耶稣身上的那些

^① Jean 也可译作约翰，这里作者热奈与《圣经》中的约翰同名，所以有第五福音书之说。——译者注

“带子”的联想，而这一回，《约翰福音》书中确有其事，见 XIX40。约翰的文本中说的是什么呢？我首先要说的是那个福音书的约翰。据描述跟耶稣一道被钉上十字架的那些人被施了酷刑，被打断了腿。耶稣死了，虽没被打断腿，但一个士兵用矛穿透了他的肋骨，从那里流出了血水。约翰说，之后，曾是耶稣门徒，但因惧怕犹太人而悄悄追随耶稣的阿力马底的约瑟(Joseph d'Arimathie)，向彼拉多(Pilate)要求抬走耶稣的身体。彼拉多同意了，他们就将耶稣的身体抬走了。(所以罗马国家的代表彼拉多在这整个过程中扮演着当权者的角色，尽管对跟随社群及犹太教公会的宗教要求有所保留，彼拉多在袖手旁观的同时承担了组织死刑、执行死刑，并处理尸体的工作；文章接着往下说。)原来只是夜间来看耶稣的尼哥底姆也来了(帮助安葬耶稣的尸体)，并带去了大约 100 斤的没药与香料。他们取下耶稣遗体，缠上系带并抹上香膏。我们更经常地将 Othonion 或 linteum 当作系带，因为犹太人其实用它来包裹尸体，像用来为伤员包扎的绷带或裹婴儿用的襁褓。这一次，让·热奈选用“系带”来描写那个我在报上看到并非裹着系带而是绷带的维得曼的面貌，在我看来，他是向着福音主义者的约翰(或者是向着在同一场景中使用了同样的词汇的路加)做了一个基督学的手势，而这从多方面看都是意味深长的。不只因为《花之圣母》全书(甚至热奈的全部文学作品)以一种普遍的、大规模构成性的方式浸润着福音书的福音精神，演出着基督教的记号与内涵，无论这些符号与内涵是否是歪曲了的与破坏偶像的，这部作品都是一场反基督教的基督教偶像破坏、背信与公开弃绝的演出。而正是着迷于此，他才使它变成文学，如有人说的使它变得可笑，更具体、更局部地说，还因为《花之圣母》一书歌颂死刑犯人的受难。(诸位知道热奈有一首长诗叫“死囚”，也发表于 1945 年，在全集中跟在《花之圣母》之后，是献给他的一个朋友的。这个人叫莫里斯·皮洛奇(Maurice Pilorge)，热奈说他被判了“杀头之罪”。1939

年3月17日在圣·布里耶被行刑”；“死囚”这首诗以它的诗歌隐语用法，温柔而充满爱意地在倒数第五行说出“我的耶稣”：

不是今晨送我上断头台。/我可以安然入睡了。在上架床上/
我可爱的懒虫，我的明珠，我的耶稣，/醒来。他要用他坚硬的高帮
皮鞋撞击/我推光了的头颅。)

另外，《花之圣母》也是献给莫里斯·皮洛奇的：“皮洛奇的死从未停止过毒化我的生活，没有他，我永远不会写这本书。我将这本书作为对他的纪念而献给他。”《花之圣母》严肃地扮演、模仿、模拟某种悼亡和复活之歌，它描写而且诱发、生产、扮演并诗意地讴歌断头台受害者们的圣体举扬(élévation)、耶稣式升天(ascension)[不是路易·马勒(Louis Malle)的名片《上断头台的升降机》，而是基督式升天、举扬，断头台后的几近复活、几近得救，断头台后几近文学诗歌般的赎罪]。

为了更具说服力，还得继续追踪系带的那个隐喻与援引。这也是我这么坚持的原因。那些系带包裹、捆绑，能绑上也能松开：从那个圣体上松开。如果我们细心的话，福音书中绷带这场戏至少示意过两次。在它们闲置一旁，松散零乱，远离耶稣身体、掷于地上，没派上用场时，它们意味着死亡的终结，如果可以说的话，它们意味着那已属于死亡而以生命的形式被向上直立、举扬、竖立起来的身体的复活。那些绷带意味着死亡、判死刑，但当它们重新坠落、废置不用、松开、解开、散开时，它们就像一个解开的象征，代表着、意味着死者的复活、起义、可以说是奇迹般再生、重新举扬、崛起、直立，无论是神的奇迹或是诗的奇迹。另外，我们等一会儿要念的《玫瑰奇迹》(紧接着《花之圣母》在1946年出版)的首页，也是一首献给“我们荣耀的断头台之死”的歌。

因此，关于绷带的场景，福音书中有两个例子。首先是受难

(判死、被钉上十字架并埋葬尸体)。这就是我刚念过的那个片段(《约翰福音》, XIX, 40):“他们取下耶稣遗体缠上系带并抹上香膏,象犹太人裹尸的习俗那样。”(耶稣被当作一个犹太人缠裹,因此,记得吗,刚才在我对死刑剧场范式人物的分类中,我将他界定为某种犹太人)现在讲绷带显现的第二次、第二个例子。那些绷带出现,事实上它们是突然出现的,它们在光中浮出:这是个看起来意味着什么的现象,它在幻影中示意。绷带的这种现象之时间,即它们在叙述及过程中的片刻(显现)是非常引人注意的[如果我们有空闲将它当作讲座的主题的话,大概会沉思绷带的这种时间,它是为文学、为一种没有升天的升天、没有举扬(圣体)的举扬、一种临近却未完成的复活等等而准备的栖息地]。那就是你们将听到的,这些绷带,松开了的、遗弃在耶稣墓边的这些绷带的第二次显现,意谓的将是基督不死,他没死:诚然,他曾经死去,他死了,但他还未复活,还未升天:他依旧在那里,立在大地上,看着那些人,首先是马利亚:他看她看着他的缺席,他看她看着非生非死的他,特别是刚好在那个“别碰我之前”(noli me tangere;惟一的例子;评论这个接触,耶稣接触着被接触的,除了约翰福音 XX, 17)。我要读读这段著名的片段以提醒诸位注意两件事中的这个时刻,而对那些绷带,马利亚的眼泪说的是这个进行不了,无法进行的哀悼(travail de deuil)^①,因为面对绷带,马利亚哭的不只是被埋葬了的耶稣之死,还有棺木中的圣体消失。耶稣不仅仅死了,这个被判死刑者首先是个失踪者,其尸体失踪了(这就是松开的绷带首先要说的)。这个被判死刑者不只是被行刑了,死者还在葬礼外消失了,而那伤痛是剧烈而无法慰藉的,因为那是一个不能对着心爱的人的尸首哭泣、不能如人们所说的进行哀悼工作的妇人之伤痛。

^① 弗洛伊德用语,指一种心理过程,人们需要时间去接受某人的死亡。——译者注

这有些像从前我们说过的安提戈涅，但这次她哭的不是她父亲的死，也非儿子的死亡，而是不能落实的葬礼——所以她哭的是不能面对遗体，即在场的遗体哀悼。这也使人想起刚才我们读过的柏拉图关于剥夺葬礼的《法律篇》中的那个文本。在基督这个案件中，在福音书的这个时刻，葬礼的举行跟葬礼的阙如一样，没有尸首的坟，即衣冠墓，还有意谓着尸体失踪的绷带。马利亚在这个时刻，面对绷带向天使们抱怨不知道他们把耶稣的遗体“弄”到哪儿去了，人们大概不需太多的夸张就会说，马利亚预示了所有“我们时代失踪者”的妻子、母亲、女儿与姐妹的不幸、抱怨与愤怒。她们在智利、阿根廷或南非的大街小巷中谴责、控诉那些比虐待、杀害她们的亲人更残酷地使之失踪的人，因为这种失踪有时比死亡更加恶劣。

现在我读一下《约翰福音》XX,1—18 的那个片段：

- (1)该周第一天的黎明，还在忌日中，马利亚、玛德莱来到墓地，看到坟墓的石头被起开了。
- (2)她奔跑着来到西门彼得及另一个门徒，即那个耶稣所爱的门徒（即约翰）身边，对他们说“他们打开了主人的坟墓，不知道他们将圣体弄到哪儿去了。”
- (3)彼得与另一个门徒出门前往墓地。
- (4)他们俩一起跑，但另一个门徒跑得比彼得快，他先到了墓地。
- (5)他俯身看见那些扔在地上的绷带，但他没有进入墓穴。
- (6)随之而来的西门彼得到了之后进入墓穴。他看到那些扔在地上的绷带。
- (7)而裹在头上的绷带并不跟那些裹尸带在地上的同一处，而是卷成了团扔在另一个地方。
- (8)这时那个先行抵达墓地的门徒也进来了，看了也信了。

- (9)因为他们还不懂圣经,也就是说耶稣会死后复活。
- (10)这两个门徒于是便回家了。
- (11)马利亚在墓旁哭泣。泪流满面的她在墓穴中俯下身来。
- (12)她看到两个白天使坐着,一个在耶稣尸体原来头的位子上,一个在脚的位子上。
- (13)他们对她说:“女人,你哭什么?”她对他们说:“因为有人盗走了我的主人,而我不知道他们把他弄到哪儿去了。”
- (14)她在这句话上转身。而她看到耶稣就在那里,但她不知道那就是耶稣。
- (15)耶稣对她说:“女人,你哭什么:你在找谁?”她以为那是花匠而对他说:“老爷,要是你把他搬走了的话,告诉我你把他弄到什么地方去了,我要把他搬回来。”
- (16)耶稣对她说:“马利亚!”她回头来用希伯来语对他说:“我的主!”
- (17)耶稣对她说:“别碰我,因为我还没有升到圣父那儿,不过去告诉我的弟兄们,告诉他们我升向圣父,他们的圣父,我之主及他们的主。”
- (18)马利亚来向弟子们宣布他见到了主人及主人所言。

这个特殊的时刻,这个没有耶稣此在的此在,这个不在此(Da-sein)之此在,这个死去但却没死、虽死犹生、要复活却尚未直立、在此却又不在此、既在此又在彼、在彼岸(fort, jenseits)、也就是说未及彼岸的已在彼岸、在彼岸的基督的“彼”(Fort)/此一在(Da-sein),这个不属于时间的平常展开的时刻、这个特殊的时间,这个无时之时,如何同时在被判死刑之死、死囚之死与话语或叙述、一般言语,无论是公共的或是媒体的,首先是文学中,被传达的。比如这里,在热奈文本中,他的诗歌时间如何在“故事”中(即热奈称作“不总是人为”的一种“故事”中)成为将死囚与福音主义者、与载

有福音的那个将要请求宽恕的圣言连接起来的时间。我将读一个长段的一些节选(应当全部读一读,或者说重读,得这么做),除了在那儿遇到那个“原谅我”之外,还要碰到那个死囚(维得曼)说的一句话,他也是在彼岸,比那更远、像松了绷带的基督一样。

读《花之圣母》:

维得曼出现在五点的报纸版面上,头上缠着白色的宗教系带,如坠落黑麦田的受了伤的飞行员,花之圣母的名字家喻户晓的那一天跟九月的任何一天没有两样。他那由机器加印出来的漂亮的脸突然袭击了巴黎与法国,在边远的乡村深处、在古堡与茅屋中,暴露于那些资产者面前,他们为日常生活中与那些迷人的杀人犯擦身而过而伤心,这些杀人犯穿过那些同谋般不作响的官家楼梯,悄悄地笼罩着他们的睡眠。他脸上一开始就显露了他的罪刑:杀人罪之一、杀人罪之二、之三直至之六,述说着他神秘的光荣,准备着他未来的荣耀。

早些时候,那个名叫“天使太阳”的黑小子杀了他的情妇。不久之后,士兵莫里斯·皮洛奇为了不到1000法郎的钱杀了他的爱人埃斯丘德洛,之后还为了自己20岁生日砍了他的脖子,后来的事你们记得的,他简单地用拇指顶顶鼻子,轻蔑地向恼羞成怒的刽子手摇动着四指。

最后,一个还是孩子的海军少尉为背叛而背叛,给枪毙了。正是为了向他们的罪过表示敬意我才写这本书的。

这些美丽而阴郁的花朵的奇妙开放,我只是零零碎碎地知道一些:一个是报上的一段话告诉我的,另一个是我的律师不小心走了嘴,还有一个是犯人们说出来,几乎是唱出来的——他们的歌声悲伤地充满着幻想,他们晚上唱着那些悲歌,声音穿过一间间囚牢,传到我的耳朵里已是浑浊不清、灰心绝望而又走音变质了的。在末句上喊破了嗓子,而这撕裂声却使这乐音变得那么美妙,它像

是来自天使的声音,我从那体验到恐怖,因为天使们让我恐惧,他们是这种既非精神也非物质的东西,我想像它们是白色、轻盈透明的,像鬼魂的半透明体那样的可怖。(9—10页)

我要在不认识的那些情人们的协助下写一本书。我的英雄就是照片贴在我墙上的他们,还有在此被囚禁着的我。随着你们的阅读,这些人物,还有那个圣女(一个女囚的花名),及奇拉夫华为了给我的故事施肥都会像落叶一样纷纷从墙上落到我的扉页上。他们的死。还需要我来告诉你们吗?这种死,对于他们都是一样的,他们从那个法官口中获知自己死到临头而满足地以莱茵河口音咕哝道:“我早已过了这一关。”(维得曼语)

也许这个故事不总像虚构的故事,尽管我不想做,人们还是从中认得出血腥的声音:我的夜晚,有可能会以额撞门,这样可以让我从世界开始时就纠缠着我的令人焦灼的记忆中解脱,请原谅我。这本书只想变成我内心生活的一小片天地。

.....

圣女昨天在她断气时吐出的鲜红血泊中死去,她临终幻觉到这血明显地就是法官在一堆证物中看到的被捅破了的一把提琴的黑洞,它像耶稣一样,用一种戏剧化的语调,指着那镀金溃疡处闪闪发光的火焰般的圣心。这就是她死亡的神圣一面。另一面,我们的一面,由于那些血流渗开在她的衬衣与床单上(因为初照的阳光,不,恶狠狠地照在那血淋淋床单上的阳光就曾睡在她的床上),这使她的死相当于一个谋杀。

圣女神圣地死了而且是被肺癆所杀。(12—13页)

然后让我们读《玫瑰奇迹》的开始部分:

当那个还是15岁孩子的我,躺在吊床上,脑中盘绕着一个朋友时(假如生命的严酷迫使我们去寻求一种友谊的存在,我相信那就是苦役犯监狱的严酷,它在没有就活不下去的爱的危机中把我

们猛然推向对方：迷醉的饮品就是灾难），他知道那裁判所的最终的形式就在那高墙后面，而 30 年的惩罚就是它自身的极端实现，是死亡将定下的最终形式。最终，仍闪着光的封特甸（法国中部一个重囚监狱所在地），从其最黑暗的心脏处——那些黑牢中射出了那个死囚哈卡蒙的光。

离开殇台监狱要来封特甸，我已知道哈卡蒙在那里等着自己的死日。到达的时候，我突然领会了梅特雷一位老同道的秘密，他那时就知道我们所有人的冒险，最极端处就是：光荣地死在断头台上。哈卡蒙“成功”了。那种成功不属于现世的财富与荣誉，它激起了我对那种完成的惊奇与钦佩（即便最简单的完成也是奇迹），对那种震撼了奇迹见证的恐惧。也许哈卡蒙所犯下的罪行，对我的灵魂来说没有什么，如果我不是那么深地了解他的话，但我对美的热爱，使我那么地渴望我的生命获得暴力、确切地说是血腥死亡的加冕，而我对阻碍成为人们心中的英雄的那种圣洁之震耳欲聋爆炸的向往，使我偷偷选择了砍头，砍头本身是受到拒绝的，它拒绝它所给出的死亡，它照亮了受刑者的荣耀，那份荣耀比隆重葬礼那如轻盈舞蹈着火焰般的天鹅绒更为幽暗，也更为温柔；哈卡蒙的罪与死，现身说法地向我展示了这份最终达成了的荣耀构造。这样一种荣耀不属于人性。人们不给受刑者以光环，只有教会圣人与世纪名人才享有这种光环，不过我们知道，如此受死的人中最为纯粹的那些人，在身首分离时，感觉得到这非凡而亲密的皇冠之喜被从心之黑夜拨离。他们每个人在那一刻都知道他们的头将掉进那个木屑筐中，一个角色奇怪的助手拎耳提起，他的心脏将被散着胶味的、戴着手套的手捧出，然后移植在一个少年像春节般被点缀的胸膛里。所以我向往的是一种绝世的荣耀，而哈卡蒙在我前面达到了，平静地达到了，多亏他杀了那少女，也多亏了 15 年后，他又杀了封特甸监狱的看守。（223—224 页）

现在我们开始。在这长篇题名与真正开始之间,我的这个转换,大概就是热奈的那个“请宽恕我”,或者更确切地,是那个以“我”,即《花之圣母》叙述者身份所请求的那个宽恕。

首先是题目的问题。今年在“责任之七:宽恕与背信问题”的题目下,我们加入一个副标题,即“死刑”。

好像我们到目前为止谈的都是别的问题。然而,一切都不那么确定。因为,每一次对宽恕的沉思都使我们作出一个判断,那就是必须从不可被宽恕者或不可恕者、不可逆者或无法补救者出发。每一次谈到幸存,即面对已经发生的死亡之损失所留下的已被剥夺者,如那些不再能作证的受害者,或者说那些你已不能向他请求宽恕的人,每一次谈到死亡,诚然,(如每处遇到的问题一样,我们都会涉及宽恕)都要涉及判断,涉及对恶或错的判断。

再说一次,余下的问题是,所有的死亡,即便是被执行的死亡,并不都是对死刑的宣判或执行。我们应当警惕地记在脑中,并非一切致人于死、杀人、对活人的犯罪、凶杀都必然对应于严格意义上所称的“死刑”,对立于死刑概念或死刑的司法预设概念,即便我们随后可以质疑死刑的司法纯正性,道义合法性,乃至法律合法性。死刑概念在任何情况下都表现为一种法律概念、一种在法律国家中由法律履行的惩罚概念,即便我们随后可以质疑这种自呈的根据。

过去这些年来,我们较少触及被控者之死,更多谈及的是受害者之亡,有时是那些虽生犹死的受害人,因为暴力使他们甚至拒绝了作证的发言权或可能性,因而也丧失了可能的请求宽恕场面中露面的可能性(比如,那些南非妇女,对于她们来说,见证暴力或被奸淫的可能性是否定的,因为作证及呈现创伤大概构建的会是另一次暴力、是对最坏事物的一种重复:作证本身、宽恕或和解场面本身,就是一种暴力,是另一种创痛)。因此,我们谈到的是作为不可恕者或不可恕视域的无辜者、假定的无辜者所蒙受的死亡,但

我们没有处理过由法律对有罪者、被控者或假定有罪者执行的死刑,即便我们相当广泛地处理过赦免权,我们主要思考的是主权者给予判死者的那种赦免与否的权利。自然我们还会回到这些问题上来。

那么,为什么我们现在将死刑这个问题放到“宽恕与背信”这个题目下来谈呢?怎么个谈法?我们又有什么权利这么做呢?

这个问题的题目,本质上也总是个司法问题、即法律问题和那种首要者、首脑、章节、领头者的问题。一个无标题的文本或话语,不仅是一个法律外的话语,也是个无头、没头每尾、没头没脑的话语。不需玩弄文字,我要提醒的是,死刑,从原则上、概念上、法律上是试图以其法律上对法律的参照、它所谓的法律合法性及其国家司法的本质,与一切凶杀,一切犯罪、一切自然复仇区分开来的,因此,死刑又称作“极刑”(peine capitale)^①。英文中叫“*capital punishment*”,德文中不用“首”这个词而用“死惩”(Todesstrafe),虽然也有“重大罪行”(Kapitalverbrechenn)的说法。

死刑又在不同的地方被别称作“极刑”。不同的地方指的是不同文化法律的历史地理环境,极刑这个词并非在所有的地方都使用。在使用“极刑”的那些地方指的就是死刑,从字面或转义上,它指的就是那要取被判罪者头颅的惩罚。而当我说“字面或转义上”时,我又毫不迟疑地将死刑问题重新在我们将要贴近研究的历史、法律史及死刑常刑技术史中铭写记录下来。在合法的行刑程序中,死刑执行并不总是涉及头颅,如砍头、枭首、吊死或绞死,或者说当头射杀受刑人。在美国(以美国为例来预告我们的论题,将大量涉及2000年的美国,也就是说罕有的一个,甚至可以说是惟一的、最后一个所谓欧洲文化、所谓民主宪政大国,在经历了一段曲折的历史之后,即1972年死刑曾被判定违宪,1976年,联邦最高

^① capitale 来自拉丁语,有首、脑之义。——译者注

法院重新提出这个判决,而且 38 个州重新恢复了死刑,其中 28 个州重新开始死刑执行等,在我们将细致研究的一些条件下,美国仍背逆大量国际公约而保持着死刑制度,而且大量执行死刑,甚至有增加的趋势。),死刑的执行方式种类很多,在残酷性与野蛮性方面也有技术上的重大改进,不再使用砍头或绞死这类总是直接地、字面上地取人头颅的行刑模式(这种多少比较残酷的死刑执行方式,今天在美国是一个比讨论死刑本身更热闹更受关注的争论,仿佛更重要的是,是否应保持一种符合人道“生态环境”的、好的、可接受的死刑)。自然,从转义上讲,转义在此是重要的,行刑总是向着头颅这个大脑与神经系统的中枢所在地、意义与个性的中枢区进行的;其标志如人们所言,在任何地方丧失理智的犯人都是被禁止行刑的。被判刑者必须是“正常的”,“能承担责任的”,而且应当是在完全清醒的情况下受刑的。他得清醒地受死。法国 1981 年废除死刑之前的一段历史中,其实欧洲其他国家跟法国一样,关于这段历史我们也会再讲到,唤醒并将这样的死刑犯从其自杀状态中救过来,以便让他头脑完全清晰地受死,也可以说,就是理智地受死,这种事是时常发生的。以关于“极刑”的所有这些表述的历史修辞储备的名义,在回到标题问题之前,即回到那原则上涉及头、首脑、可以说首都(capitale)及话语、章节或讲座的资本(le capital)以定义其身份认同之前,我想以这些历史储备物的名义,读几段福柯的《监视与惩罚》(1975)作为开始,首先是该书的头两页。我之所以选择它们作为开始有许多理由。首先,这是一本丰富而重要的书,它对我们十分珍贵,所以我建议诸位对全书读或重读一遍。尽管它没有提到热奈,它最后的一章“监狱”专章写的就是梅特雷(Mettray),你们知道这个福柯提醒说“同时拥有隐修院、监狱、教养所、兵营”的教养院、这个教养悔悟地,在热奈的作品与生命中占据着什么样的位置。其次,福柯在“酷刑”一章的第一部分,描述了同时伴随着观演般施酷刑的死刑行刑场面(我们将以层出

不穷的方式,经常地回到死刑的观演及舞台、剧场性的历史上来,甚至是今日电影的剧场性历史上来)。福柯的这本书,并不是一本关于死刑的书,但这本书在其他问题外所处理的却是惩罚之观演、即其有组织的可见性历史之转型,是那我会称作“观看惩罚”(voir-punir),虽然这并不是福柯的表述法,即一种对惩罚,对作为观看惩罚权(droit-de-voir-punir),乃至观看惩罚义务(devoir-de-voir-punir)的惩罚权必不可少的观惩。史学家福柯的一个论点是,引文如下(见 Tel 版 21 页)“身体惩罚的大观演在 19 世纪初销声匿迹了;人们回避受了酷刑的身体;将痛苦的演出从惩罚中排除出去。人们进入的是惩罚的那种有节制的时代。”我还不那么确定,但也许那里存在着观看的某种技术或电子技术,乃至电视视觉的复杂化过程,甚至是视觉的虚拟化过程,关于这些我们还会论及。贝卡利亚在他著名的、被认作是出自法学家之手的首部废除死刑论文本《犯罪与刑罚》(*Des délits et des peines*, 1764 年)一书中,欣赏卢梭,但却对他两年前的《社会契约论》中的死刑观点持有批评态度,他提出以终身强迫劳动(后面我们会知道为什么)代替死刑的建议(除了两种例外情况,我们后面会讲到),贝卡利亚已经写过:“对大多数人来说,死刑是一场观演。”(第 28 章“论死刑”,法文版,129 页,Flammarion 出版社,巴丹特序)在福柯看来,断头台在那被认作消逝过程的东西中已经是一个重要的标志,我大概会用在非观演化过程中这个说法,因为它将死亡化约为“一种可见却短暂即逝的事件”,它“几乎不需要触到身体”。不过福柯引用了那个到法国大革命为止一直“支配着刑法实践之一般形式的”1670 年颁布的敕令。

读《监视与惩罚》

1670 年颁布的敕令到法国大革命为止一直支配着刑法实践之一般形式。这就是它所规定的惩罚等级:“处死、以证据刑讯、划

船徒刑、鞭罚公开悔罪、放逐。”因此，相当重要的部分是肉体刑罚。而它们还因习俗、犯罪性质、犯罪者的身份而变化。“自然的死刑包括所有的死亡：有的可判绞刑；有的可能先被砍了手或者割了舌或者刺穿了喉咙，然后才被吊死；有的因罪行严重而被裂体致死并弃五体不全之尸于野外；有的被裂体致死；有的先绞杀后分尸；有的被活焚；有的则先绞杀再焚烧；有的先被割了舌或刺破了舌然后活活烧死；有的遭四马分身；有的被砍头；有的被碎颅。”①（41 页）

然后我将还要读该书的那些首页。它描述了直到 1757 年大革命前夕在此敕令统治下的一种死刑。我将在“请饶恕，上帝”一词上停下我的阅读，以便更好地标识此讲座与去年所讲内容间的转折。

读《监视与惩罚》：

达米岩 1757 年 3 月 2 日被判“在巴黎教堂的正门前公开悔罪”，在那里他要“被带向敞车，穿着一件衬衣的他，赤着足，手里拿着两斤重的燃烧着的蜡烛”，然后，被带向格莱夫广场竖起的绞架上，胸、臂、臀、腿被紧紧钳住，那曾持刀杀父的右手上被浇上了硫磺，这些地方都要遭到烙刑，用烙钳烙，以滚油、树脂浇，用蜡与硫磺烙，然后身体将被四匹马撕拉分裂并掷于火中焚烧，化成灰烬并随风吹散。②

《阿姆斯特丹报》说他最终被磔尸。③ 这最后的步骤持续非常久的时间，因为，那些马不习惯拉东西，以致得用六匹马，而不是四

① 苏拉奇(J. A. Soulatges),《论犯罪》(*Traité des crimes*),1762,I,第169—171页。

② 达米岩诉讼案原件,1757年,第三卷宗,第372—374页。

③ 《阿姆斯特丹报》,1757年4月1日。

匹；这还不够，要撕开那倒霉鬼的大腿，还得砍断他的筋腱与关节……

人们相信他从来就是个渎神者，他逃不掉任何渎神辱骂；只是那些极度的疼痛使他发出骇人的喊叫，而他常重复的话是：我的上帝，可怜可怜我吧；耶稣，救救我吧。旁观的人们被圣保罗教堂神父的那种关怀所感化，尽管他已高龄，他没有放过每一分钟来安抚这个受刑者。

警员布童报道：硫磺点燃了，可火是那么温和，手的表层只轻微烧伤。一个刽子手，袖子卷到肘上，操起备好的钢钳，那钳子约有一个半脚长，先烙他右腿上的肉，然后烙大腿，从那往上烙他的右臂上的两块肉；然后烙胸脯。这刽子手尽管强壮而结实，但要用钳子拔下那些肉还是相当费劲的，他两三次握着那钳子朝一面拧，他拔下的肉在每个部分形成一块面值六磅的埃居币大小的伤口。

烙完之后，狂喊但没有咒骂的达米岩扬起头，正视着自己；那刽子手用一只铁勺从大锅中取出滚烫的水散发在每块伤口上。然后用细绳将他绑缚在马上，然后将四肢沿大腿、小腿与胳膊捆在马上。

那个布列坦尼书记官先生，多次走近受刑人，问他是否有话要说。他说没有；他像人们描述的要下地狱的人那样喊叫着，没什么可说的，每一阵剧痛他就喊叫着：“宽恕我吧，我的上帝！对不起，我的主。”他不顾所有这些疼痛，时不时抬起头勇敢地正视着。那些被人拽着端部的细绳勒得那么紧使他遭受着说不出的剧痛。那个布列坦尼书记官先生再次走近他，问他是否什么都不想说；他说不想。忏悔神父多次走近他，长时间地跟他说话；他自愿地吻了吻他们向他出示的那个十字架；松开嘴唇，只说：“对不起，我的主。”

首要是标题的问题。为什么要将死刑纳入“宽恕与背信”主题名内或名下呢？第一个原因象是自然而然的。尽管过去我们对不

同于背信的宽恕之于司法领域、刑法逻辑的那种陌生与异质事实已强调很多(虽然有些结构与实质性的复杂化过程,如赦免权,由于这种例外而奠定了法律,我这里不再重复),尽管宽恕语义与法律及刑法的语义存在着极端的异质性,我们还是禁不住认为正是基于死刑作为合法机制,作为法制状态下由国家管理的刑罚,死刑在其概念、目的、断言中企图成为,我强调它企图成为不同于杀戮,不同于犯罪,不同于一般杀人的别的东西,禁不住去思考死刑对于被判者的生命来说,不可逆转地终止了任何改正、赎罪,即便是懊悔的前景。至少对于地球上的活人来说,死刑意味着它所惩罚的罪行对于地球上、社会中的人来说,是永不可饶恕的。一个受害者在其中诚然可以原谅一个被处死刑的罪犯,但社会——或者说判人死刑并执行之的法律机制,乃至掌控赦免权的国家首脑或执政者,却拒绝(赦免)被行刑者,这样的社会、这样被再现的社会等级不再原谅什么。好像是这些权力决定了犯罪应当永远得不到宽恕:在这方面,死刑意味着无可补偿或不可宽恕,不可逆转的不宽恕。宽恕、宽恕的权力因而回到了上帝那里。“原谅我,上帝!”

(张宁 译)

附录 1

他人是一个秘密,因为他是别样的

他人是一个秘密，因为他是别样的

2000年9月《世界报》教育版记者采访德里达记录

问：在准备这次采访时，我问自己是否可能避免逸事和普遍化了的哲学范畴。如何能够不重复已经说过的，如何革新一下？说到底，你是否相信革新，恰恰就是为了得到某种新的东西、为了思维而重复呢？

答：啊！采访！是的，我总是受采访法则的折磨。几十年过去了，我应该承认，我过于经常做我宣称不喜欢的事情。至于“重复说的东西”，事物的逻辑核心，我所以经常强调它，那是因为，在重复和相异的新鲜之间并非互不相容。从直接和简单的角度看，差异总是使重复偏离原来的轨道。我把这叫做“iterabilite”，即他者（梵文 itara）在重复中的突现。个别总是开创，他甚至是穿越重复的不可预见的来者本身。我最近喜欢上法语成语“une fois pour toutes”（中文约为：只此一次……这是不可翻译的，不过没关系）。这个成语以强烈的经济色彩说一个个别的、并且对于只发生一次并不再重复的事情是不可逆转的，但同时，这个成语对于所有把它引向别处的换喻替代是开放的。没有说过的东西在重复的多样性中突现出来，无论我们注意到没有。这就是在传统和创新、记忆和未来、改革和革命之间悬置幼稚的对立的东西。重复的逻辑事先就摧毁了那么多话语、哲学、意识形态的安全。

问：当人们谈到您时，马上会出现两个词：一是阿尔及尔，您出生的地方。二是对您的事业而言的“解构”这个词。您在定义这个概念时说，这是对假定、合目的性以及一种哲学思想的有效性的各种方式的质疑。但是，您还宣称您同时要挫败期待，与计划和机制周旋，并且揭示它们的根据以及事先规定它们的东西。说到底，解构，是否就是哲学思考？

答：您瞧，您在今天的采访中又向我重复，您提醒我各种规定的历史（某些，但不是全部），我能够用解构大胆提出的这个历史。为了不重复，为了回到书上面而同时促进某种新一点的东西，我今天要做两点说明：

1. 30 多年来在法国、在外国存在着“解构”的历史。这条道路（我不说是方法）使得各种定义、策略以及从一个国家到另一个国家、从一个人到另一个人、从一个文本到另一个文本变化多端的风格改变、移位并复杂化。根本上讲多样化的解构不是哲学，不是科学，也不是方法和理论，而是如我经常所说，是不可能，是作为发生的事情的不可能。2. 还应在这个历史阶段（在 30 或 40 年之间）之前，提到尼采、弗洛伊德、特别是海德格尔已经对解构的先言。特别是关于海德格尔，他称之为的“解构”那里有一种基督教、更明确地说是路德教的传统。路德——我在我的书中提到南锡（J. L. Nancy）的“基督教的解构”——其实已经谈论过“解构”，为的是指明：有必要去除神学中的层层沉淀，因为这些沉淀掩盖了应该恢复的福音信息的原初空白（赤裸）。我越来越感兴趣的，是辩明并不必然回归到路德—海德格尔式的解构的解构的特点。这可能也是把我和与我相近的法国和外国学者区分开来的地方。我并不指责或否定任何什么东西，而是力图辨明：在解构再次肯定记忆并尊重记忆的遗产的时候，是什么使进行着的“解构”避开它所承继的记忆。

问:这种“解构”根据的是各种重要文本,比如海德格尔、胡塞尔、乔伊斯、康德的文本。在这种对沉积、伪迹、先设定和机制进行破坏、除去沉淀、解散、解体的活动中,是否可以说,存在某种超分析的秩序?在传统要求的阅读和从中脱颖而出的伦理和民主的责任之间,总会出现一种紧张。您是否同意这种说法?

答:有一种紧张?我不能肯定。当然,解构努力围绕着人们多多少少合理地叫做“重要文本”的东西。不,只不过是正典著作,从柏拉图到乔伊斯。但是,解构同样施用于不是文学、哲学和宗教文本的文体,比如司法或机构、法规、计划的文本。我特别经常地说过:解构感兴趣的文字不仅仅是图书馆保存的文字。即使当解构对文学文本感兴趣时,也存在着文学的机制(这是现代的事情,它的政治史令人心动)。还存在着评估、合法化、签名问题、著作权和版权的过程(您一定知道当前“新技术”引发的有关方面的混乱),还有文学机制的政策本身。所有这一切都涉及文学或哲学事物的内容和形式。

我把“民主”的问题留在最后再谈。那是最困难的问题。我只能把它看做不安宁的用法。的确存在一种传统甚至现时的规定民主的方式。即使在法国,人们支持对共和国(抽象和世俗的普世主义)和民主(按某些人的说法,对团体同一性和少数更加关注)进行区分,也不会有任何人反对。但是,在这个区分之外,我把民主的始原性视为次要的,那可能是因为它总是被一种与它的模式(这不是记载于其他“制度”的本质之中,所以,民主并不真正是制度的名字)不相适合的认识所规限。历史性,无限的可完善性(本质上讲是疑难的),与一个允诺的原始关联,这些都把民主变成为将一来的事情。这是它众多的疑难问题之一(在别处,特别是《另一角和友谊的政治》中,我还提到了其他的疑难问题)。

这个将一来并不意味着某种调节观念允许的远离或延迟。这个将一来现在在此记录下紧急的任务,紧迫的协商。由于这些任

务和协商不能令人满意,它们不允许等待。成为民主的,那就是在对“我们永远没有生活在一个(足够)民主社会中”的认识过程中行动。这个不止是批评的批评工作,这个解构的任务对于民主要求——如同对责任的观念——是不可思议的。

问:总的来讲,当人们谈到您的事业,都会忘记这些民主和伦理的方面,因为人们的关注集中于“解构”这个词。关于这个主题,很多人会说德里达对他们来讲太复杂了。的确,那些认为您是不可读的人,可能是因为没有进入到您的著作深处,他们特别要寻求一个开始……然而,您在《论文字学》和《哲学的边缘》中解释过:不存在得到证明的绝对开始。为了读您的书,应该寻找的是策略,而不是开始,也就是说,浮出文本,并由此凭借经常出现、并且最终成为您知识活动的术语努力获得理解。

答:还应该阅读我在我的文本中阅读的文本!当然,说一切是“容易”的,那是荒谬的,但是,这些文本的困难并不是人们通常指责的那样类型的困难。对困难有两种“否定”的范畴,两种不阅读者。首先,那些没有足够学习并且互相允许那样做的人,这些人因为认定一个文本应该马上能够理解,而无需阅读和比如阅读我所阅读的文本的劳苦,所以他们很快就失去了灵感。其次,还有一些不阅读者,他们以这种模糊的要求为借口,为的是避免、实际是指责某种威胁他或烦恼他、妨碍他的东西。困难的证明变成为可悲的托辞。

当然,您指出,没有开始,一切都在我们之前就已经开始很久了,不是吗?我是从我在这儿或那儿工作的事实开始活动的,即在这样多少是法国的传统之中活动。我只用法语写作,只用那又古老又生机勃勃的法语写作。我力图承担我的一切使用法语人的责任,那就是用积极的、肯定的、改革的、不忠实的忠实方式(像我一贯所为:凭借忠实的不忠实)继承。

但是,人们不可能每时每刻都在重新开始。从经济观点看,这是一种疯狂。由此,产生学校、大学、媒体教育的接替的必要性。任何写作的人都相信这种潜在的经济、中介、团结,即冒着这些危险相信……教育的问题贯穿着我的全部工作和我的所有政治—体制的教学,包括学校、大学或媒介。

问:您特别坚持从您由之出发进行研究的、在您工作之前业已存在的文本。我为您的著作中的文本阅读占那么大的比重而深受震动,以致会想到在犹太人那里注释所起的重要作用。在犹太教中,传统是建立在注释上面的,传统只相对于注释存在。《圣经》并不是圣人文本,因此,它只是由于贯穿着那些读过它的人们的注释才存在。我可以说,相对于今天文明人的哲学形态,您的立场和犹太民族对《托拉》(犹太口传律法书——译注)的态度完全相同,也就是通过时间注释一种文体、说明这种文体不是神圣的。只有通过今天的注释它在今天才能成为可理解的。

答:注释这个词让我有些为难。我不知道我所做的是否属于注释。注释这个词是模糊的而且负重太多,除非人们给这个词加上更加主动和解释的色彩:在对一个文本的被动阅读过程中、并在这种阅读之外,一种“反—签名”在阅读中放上了它的解释,不过这种文本是在我们之前、人们又尽可能忠实地解释、并且在其中留下标记的文本。

关于对犹太教的参照,如果可以,正像您所知道的,关于我对犹太教“归属”,这些年来,人们已经说了很多,而这总让我很困惑。首先,我认为:耐心、警惕和微观的、没有终止的阅读,并不是犹太传统的专利。其次,我应该承认,您所说的我与犹太文化的亲缘关系其实很微弱并且很间接。当然,对此我很遗憾,但现在为时已晚。如果说,我所做的事情使人想起了犹太人的注释,那绝不是取决于一种选择、一种欲望,甚至不取决于一种记忆和文化。

您说我没有把各种文本当作圣书,这是对的,但也可说不不对。当然,我倾向于怀疑神圣化的各种手段,即无论如何都要分析文本,分析文本的规律和宿命。事实上,我在接触文本时不无敬意,但决没有在这个词在教条意义上的宗教假设。然而,在我折服的尊敬中,存在一种如果不是对宗教、也是对神圣性的折服。应该首先在他人的文本中阅读、毫不留情地质疑但又要尊重他人的文本。我能够质疑、反对、攻击或干脆解构在我之前就存在、放在我面前的文本,但是我既不能也不应该去改变它。

在对文字的尊重中,有一种神圣化的根源。我在《给出时间》中试图指出:在严格并现代的欧洲意义上的文学这个概念,保留着对代表文学渊源的圣书、其实就是圣经文本的记忆(同时是神圣化和非神圣化、有罪的和悔罪的)。从原则上讲,一旦文字文本被一合法机构出版、承认和认可,那任何批评、任何译者、任何教师都有权利接触它,即便是在所谓被世俗化的无神论圈子里。我不会碰一首诗!也不会碰一个法律文本,法律是神圣的,就像社会契约,卢梭如是说。对在任何地方产生的神圣化我都感兴趣。神圣/世俗的对立是非常幼稚的,它引起了解构的各种问题。和人们认为已知的情况相反,我们其实从来没有进入世俗时代。世俗的观念本身一部分一部分地成为宗教的,实际就是基督教的。

问:您经常提到,胡塞尔是您最早参照的哲学家。此外,在1954年,您论述过这位哲学家的起源哲学。这项关于胡塞尔几何学的研究是最终贯穿您的研究的根本主线的起源。您走向海德格尔和勒维纳斯,中间是萨特。一种现象学的动机似乎伴随着您的整个事业,这种动机说到底同时包围诸种对象、观念和词语的方式,是试图通过它们的同一性,恢复它们所能恢复的一切……

答:胡塞尔并不是我在哲学上的第一所爱。但是,如果没有现象学派,没有本质和先验还原的实践,没有对于现象性意义的关注等

等,我所做的一切都是不可能的。这就如同对于任何阅读、任何反思、任何文字的先期练习。即便在某一点上,我认为应该把问题带回到这个学派的界限及其原则——导引这个学派的“原则的原则”——上去。

问:这就使我想到了在胡塞尔那里绝对重要的瞬间的例子。是否可以说,您在同时向着过去和未来注视的时候,您赋予胡塞尔某种深度?在胡塞尔那里有时间的观念,但仅仅是在印迹的状态中存在。时间的观念是您要并且知道与现象学联结的某种东西……

答:胡塞尔的有关时间的重要文本承认所谓“活的现在”的绝对优先的形式。这是在表面上他的更加不容置疑的论述的意义,正确的意义,经验的原始形式是现在的自我表象。人们永远不离开那与自己永不分离的现在,也就是任何生者都永远不离开现在的现在。这种绝对现象学的科学,这种在活的现在中的现在的不容否定的权力,恰恰就是所有伟大的时间探索,特别是海德格尔和勒维纳斯的时间探索,带给不同风格和策略的东西。在凭借另外的观点的不同活动中,我在印迹名下(就是没有过去的现在的过去或不是现在的未来的将一来的差异的经验)所要确立的还是一种解构:是对活的现在、对作为活的现在的意识、对人们称作活的现在时间的原始形式,或者设定现在的在场的一切的绝对而又简单的明证性的解构。

问:让我们从胡塞尔转到海德格尔。我要在海德格尔的哲学中读到他的生平印迹。比如,在他的《校长致辞》中关于希腊遗产和对圣经一神教遗产排斥之间关联的事实,对土地和尘世的参照以及对技术和进步的批评。我希望理解这种复杂的语言现象,它远离现实并且给读者置身于形式而抽象的天地的印象,在这个天地里,不再有把思和被思的现实联系起来的意志。您是否觉得这种在海德格尔的哲学和他的生平之间的探询最终是没有意义的?您拒绝它?

答：请允许我不回答有关海德格尔的政治问题和他的《校长致辞》的问题。这不是因为我要解脱，而是因为时间和我们所处的位置不允许我们谈这些过于复杂的事情。我能够对此所说的，我已经至少在《论精神》一书和许多访谈中讲得够多的了。谈他的生平，我毫不发怵。我属于为数不多的经常要提起这些的人：应该（必须这样做）重新展现哲学家们的生平和个人的参与，特别是海德格尔、同样还有黑格尔、弗洛伊德、或尼采、萨特或布朗肖等人以他们个人名义进行的参与。

您谈到了“对《圣经》—神教遗产的‘排斥’”。对，也不对。海德格尔对《圣经》和神学的引用非常多，并且在每时每刻都肯定了我们所知道的海德格尔的深厚的神学教养（天主教和新教的，我特别指路德教）。但是，的确，人们所谓的、经常提起（利科，扎哈德）的希伯来遗产，（在海德格尔那里）似乎可说是闭口不谈，那是沉重的无言。由此会产生要把这种对希伯来遗产的沉默记载到海德格尔整个思想轮廓中，而这里面并不仅仅有您所谈到的《校长致辞》和尘世的主题，还有许多其他的表示（比如对任何犹太哲学家都持傲慢态度，在我来看对斯宾诺莎的“粗暴对待”，在别处我曾经努力指出：这使当时海德格尔的某些有关表象、我思和理性原则的模式复杂化了）。我并没有放过这样的轮廓，但我并不想做对海德格尔进行无罪化的工作（这是我永远不会做的，我甚至认为，海德格尔没有逃脱他的时代和他的圈子的最庸俗的反犹主义。——我们全体在那时都有点是反犹主义者，我记得伽达默尔说过这样的话）。

我还认为，应该关注各种文本的事实和本质。海德格尔没有写过反犹的哲学文章（就像以某种方式可在康德、黑格尔或马克思那里读到过的），而如果对于技术的陈述标志着具有强烈反动和反进步色彩的内容，那海德格尔属于这样的现代性的思想家：这样的思想家以深刻思辨的方式极端严肃地对待现代技术游戏，严肃对待现代技术迫使我们不得不采取的伦理—政治的警觉立场。

问:我有这样一种印象:每当一种参照或一种归属或者把您划进去,或者成为您的关注对象时,您就呼叫:陷阱!归根结底,您对一个词、一个观念、一个方向的意指作用的多样性极度敏感。这当然因为您独有的精确性,我对之深怀敬意。而同时,我想知道,综合是否有意义。同样,对综合的肯定并不排除反对。您正确地指出,在哲学传统中,一个词有时能够说它之所是,也能相反说它所不是。如果在此,重要的是探讨知识传播的问题。为了传播知识,难道不应该简化吗?当人们简化时,是否绝对并不可还原地会导致背叛?您是否认为:鉴于所有的访谈都难以进入细节,它们都会背叛?最终,人们永远不能获得事物的根本?即使您不断地研究事物,您也永远不能足够地理解它!于是,面对我所理解的您的谨慎或可说严格,我有些担忧:难道我们也没有教育的责任吗?

答:当然,我们都有教育的责任。人们有时为了传递一种知识,为了广而言之而简化。但是,如果为了最好或最不坏的简化应该有一些规则的话,那就是要在每一种处境中都要创新的规则。由于我应当那样谨慎和细致,在某个特定时刻我的确会向某种简化让步。同时,我坚信任务是无限的,我总是与之不等同,必须越来越严格,越来越精细。但是,与这种责任针锋相对的是不等待的责任,因此也是在特定时刻,在这里,在现在冒险(尽可能地算计)说话、教学和发表的责任。

问:是否可以说,几年来,您的工作有一种更加肯定的政治维度?您的著作是否具有更加明显的政治效果?

答:无疑,这个维度今天更容易在最常规的政治符码中认识。但在我的所有文本、即使是在最早的文本中都能辨认出这个维度。的确,20多年中,我想我已经在长期研究之后为自己安排了必要的条件(适合于解构要求的话语的、理论的条件),目的是要显示这种

政治关怀,而又不向知识分子参与的教条形式(我认为正是非一政治化的形式)让步,我希望不过于让步。当我在共产党的捷克斯洛伐克秘密讲学并被捕入狱时,当我为反对南非种族或为释放曼德拉、或为建立国际作家协会而斗争时,当我写马克思,写接待或写有关无一材料、宽恕、见证、秘密、至高权力时,当我在70年代发起哲学研究小组(Greph)运动然后又创立国际哲学学院时,我大胆地认为这些参与的形式,支持这些形式的话语在自身中都是与进行中的解构工作相协调的(这并不总是很容易的)。我于是力图让——有时达到,但从来没有足够——一种话语或政治实践适应解构的要求。我没有感到在我的著作和我的参与活动之间有什么割裂,只不过存在节奏、话语模式、语境等等的差异。我对连续性比对在国外称之为解构的政治转向(politic turn)或伦理转向(ethical turn)的东西更加敏感。

问:您很早就被卷入到的运动是妇女事业。性别差异在您的许多著作中非常明显……

答:长期以来,我特别经常谈到性差异,而不仅仅是差异——一对一或对立的,这种差异实际上是与“阳具中心主义”,与我所谓的“阳具逻各斯中心主义”之间的差异,这是在传统中事先规定了价值的哲学话语的一个结构特点。解构首先由此而来。在女性全部政治化之前(尽管我在某些条件下经常与之相关),重要的是承认这种建立在阳具逻各斯中心主义之上的强力几乎规限着我们的全部文化遗产。至于这种阳具中心主义遗产的纯粹哲学传统,它以肯定非常不同但又同等的方式被表象,这在柏拉图、弗洛伊德或拉康,康德或黑格尔,海德格尔或勒维纳斯那里都是同样的。不管怎样,我努力要对这点进行论证。

问:你说的是一个政治观点,那时已经缠绕您的政治?

答:是的。这是就“对阳具逻各斯中心主义质疑已经是政治举动、一种政治上的对立或反抗”而言的。

问:我们清楚地看到,您的解构工作今天仍在持续。这是因为解构,从某种意义上讲就是重构吗?

答:从一开始,我的研究就已说明:解构不是一种过程或以否定性、甚至本质上以批评(如同拥有一种历史的价值,就像“问题”的历史,即无疑适合于保持活的状态但又有其限度的历史)为标志的计划。解构首先是对原始的“是”(Oui)的再确认。确认并不意味着肯定。我要概括说明这点以解释这样的事实:某些人确认被简化为肯定的立场,解构就是专心于在破坏阶段之后再一建。不,除了肯定的再构,不再有破坏,不存在“阶段”。我说了这么多的疑难问题,并不是——尽管这是个借来的词——面对绝路产生的简单的瞬间瘫痪。在这不可决定的证明中只有一种决定会偶然发生。但是决定并不结束某种疑难阶段。我所做的因此肯定不那么有“建设性”,比如当我谈到将一来的、被允诺的、名副其实的民主时,其实没有任何事实上的民主与之相符。某种绝望与特定的机遇是不可分离的。它也伴随着保留提问自由、愤怒、反抗、不服从、解构的义务。我取的是公正的名义,我把这种公正与权利作了区分,而且不可能与这种公正断绝。

问:在您的研究中,特别经常出现的还有“友谊”的概念。您忠实于他者,他者在您那里是通过诸如感谢、债务、摸索、赠与等不同的概念表现出来的……而您认为“触摸”是典型的感觉。

答:是的。我喜欢以同时无条件的和并不得意的方式(就像保罗·德·曼的情况,比如我并不盲目地竭尽全力使自己成为公正的,并要让别人也对他公正)在友谊中培育忠实。这一切并不是始原的。但是,我会很快补充三点说明(这些说明会比较容易读,并在别处

比如在《友谊政治学》和《向勒维纳斯永别》和将要发表的关于利奥塔尔的文章中都有进一步的论证):(1)一方面,是在他者不再能够回应,也不再面对我们,更不能交流、表示某种感激或回报的地方,对于死亡或一位永远缺席的朋友的无条件的忠实。(2)另一方面,对他者的绝对忠实通过原始和宿命的背信实行,它的可怕的可能性不再仅仅是突然发生在允诺之中的事故:一旦有一,就会有二,也会有三,第三者——勒维纳斯所说的公正的可能性——于是把背信引入面对面和最公正的一对一的关系之中。(3)最后,任何友谊都通过在西方占统治地位的友谊模式和形态(两人之间的兄弟般的友谊——家庭和谱系的形态,即便是精神的,一个男人和一个女人之间的友谊点,对姐妹的排斥,在场,接近,整个公正和政治的观念等等,这都只不过是《友谊政治学》一书的一些主题)进行。事实上,这一切都贯穿着另外的“不可能”和“可能”的思想,这是我有有关友谊、赠与、宽恕、无条件接待等问题论述的中心。

至于触摸,我能够指出:特别是通过亚里士多德和康德等人,纵观从柏拉图到胡塞尔或梅洛·庞蒂的思路,触摸甚至先于视觉构建了重要的感觉,这种具有绝对优先性的感觉(我称之为触觉中心主义,它经常不为人知或被曲解)组织起对所有哲学、甚至自称非直观的哲学和圣经话语共同的一种直观主义。这是我试图在论南锡的这本书中所要指明的,这本书论及手,人之手和上帝之手。这部著作还论及基督的身体,论及在人们像南锡所做的一样介入无休止的“基督教解构”时基督身体会变成什么样。废除感觉的等级化改变了所谓的现实和抵抗任何占有的东西。

问:这种围绕自我的改变发展直至与 Safaa Fathy 的角色几乎相反的地步。围绕着他的电影,您变成了一种物质,一个从别处而来的陌生身体。我的印象是:这打破了您的稳定,您愿意一切从零开始,就如同什么都没有写过。您几乎是从主体的状态过渡到对象

的状态。这是否可以解释当您进入一个他者的逻辑(这个采访您的他者)时,您所持的矜持和困难的态度?

答:是的,这里存在游戏的一切危险和奖赏。这就像某人与他者打交道,他本人也是他所是的角色解释者,而又不和这个角色重合。一个角色部分地被他者所规定,他必须与他者周旋,这就是恒常的和解。在这部影片和有关它的书中,我是并且被命名为演员或替身(*artefacteur*)。这是签名和替代的游戏,无限和无根的算计:为的是同时隐藏、显示、拯救自己。这里的拯救包括这个词的所有意义。归根结底,尽管像此时此地的情况一样,我怀有深深的担忧或不信任,但我面对摄像机还是让步了。其实应该让别人在所有控制之外来看自己。这就是我刚才所说的背叛,对真理的背叛,作为真理的背叛。我于是放过了这部影片。在另外的时刻,或者说以前更早的时候,我可能会多一些反抗,也可能干脆说“不”。可能我会做得更好一些。谁知道呢?这一切都很有可能……

问:这使我们能够向您问有关电影的问题。在以镜像饰边的电影中,谈不上构建一个身体,倒不如说是缠绕银幕。在您那里,我们遇到一个特别重要的概念:幽灵的事实——我们想起您的一部著作的题目是《马克思的幽灵》。德里达的幽灵似乎在电影中游荡……

答:幽灵性,比以往任何时候都更加经常地以创造性的方式在著作、在摄影或电影的再创造潜能中出现。这更多的是 Safaa Fathy 的一个主题,他也认识到我予以幽灵问题的关注,他选择了优先关注秘密、陌生、异处、犹太—阿拉伯—西班牙文本的差异、*marranisme*(中世纪在西班牙因受迫害而改信天主教的犹太人)、宽恕、接待等问题。提出幽灵性,还因为影片中处处提到死亡:我母亲的死亡,我们家族的墓地,猫的雕像墓,以及 Orgaz 伯爵的下葬等等。

问:死亡在您的所有著作中出现。是以什么方式?只不过因为您

所写的一切都表现着生的价值，您写的一切致力于继续存在。说到底，我要问死亡是否就是您研究进程的推动力呢？

答：人们当然只能这样做，人们应该问：为尽可能长远地推动这种张力，这种张力是否要求、提醒我们对生命的确定不能没有对死亡思考，不能没有对这个没有到来——但要到来——甚至最令人困扰和噩梦缠绕的终结的最警觉、最有责任的关注。一旦印迹出现，不论是什么样的印迹，它都意味着被重复，意味着幸存于它的印迹通过的时刻和主体之后，它由之也证明着死亡、消失，至少证明着必死性。印迹总是表现可能的死亡的面貌，它签署死亡。从此，死亡的可能性，死亡的紧迫性不仅仅是个人的噩梦缠绕，而是一种承认应该思考的东西的必要性的方式，也就是说：没有印迹就没有存在，而没有原始的所谓印迹、即死亡的可能的消失，就没有印迹。是的，我要重复说：我要遇到的、我没有能够遇到的东西不能够到来，能够不来到我身上。这是不可能性的可能性。在《疑难》中，我试图与海德格尔和某些别的作者一起讨论这个公式……

问：这同时是不可能也是可能的，而与此同时，既然是可能的，那当这个公式实现时，这就是不可能的。这还是意味着某种东西，当然也包括在印迹消失的时候。活着的人与印迹之间存在一种关联吗？印迹由于死亡会改变性质吗？

答：印迹总是一个有限存在的有限印迹。印迹因此能够自己消失。不能消抹的印迹不是印迹。印迹自身中就标记着它特有的脆弱性，它的灰烬的易受伤害性和它的必死性。我试图从这个简单公理的深处找出所有可能的结论。在一种人类学甚至存在论或存在分析之外或内部进行这种探询。我有关印迹和死亡的论述对于任何“生者”、对于“动物”和“人”都是有价值的。按照海德格尔的说法，从死这个术语的原意上讲，动物是不死的，即使它会“倒下”或“完结”。我要对这各种界限的体系重新提出问题。我还不能肯

定:人或“此在”对死亡是否通过语言拥有海德格尔所说的这种特别关系。反之亦然,人们用普遍单数称作动物(就像只有单独一个和一类动物)的,可能对于死亡存在一种特别复杂的关系,它上面铭刻着忧虑、死亡象征,有时甚至是各种丧葬的象征等等。

问:当印迹的作者死亡……

答:印迹不是一种实体,现在的在者,而是永恒移变的过程。印迹只能被再一解释并且最终总是消亡。

问:人们清点用以注视过去的方式。人们忠实地并且在试图解释过去的过程中对用以转向过去的方式提出质疑。三年来,您举办关于宽恕的讨论班,这是不是转向过去的另一种方式呢?

答:无论可能或不可能,宽恕都让我们转向过去,最底线的、通常意义上的规定。但如果有时间,我们可以更深入讨论。在宽恕中,还有将一来。在涉及宽恕——从这个词的正确意义上讲——的地方,罪恶首先表现为不可逆转和不可改变的。我首先担保作为亚伯拉罕遗产(犹太的、基督教的,特别是基督教和伊斯兰教的)的宽恕观念。这是通过结构的和曲折的语义学的分析进行的,我在此不能一一重述。在这个传统中,特别在基督教中,有两种似乎对立的假定:一方面,我们宽恕或请求上帝宽恕(这是个重大问题:要知道谁宽恕谁或谁向谁宽恕什么)只有在有罪者认罪并且请求宽恕、悔罪并改过,走上另一条道路、许诺成为另一个人的情况下才有可能。请求宽恕的人从某种限度讲,已经是另一个人。那么,是谁宽恕?人们宽恕谁呢?另一方面,宽恕作为一种绝对饶恕,无交流、无改变、无悔无求(宽恕)地被允许施行。无条件。这两种逻辑(有条件的宽恕或对不可宽恕的无条件的赦免)互相冲突,但他们共存在传统之中,即便有条件的宽恕像通常意义那样广泛占着上风。但是,这通常事先就与宽恕这精密观念的纯粹而又严格的意义妥协。即便

没有任何东西在实际上与之相应,我们还是从这个观念中继承了无条件,而且也应该进行分析。必须负责地作出承诺。

问:我们只能宽恕不可宽恕的。这会将您引向何方?在宽恕的后面,没有抹消的危险吗?再有,会不会因此抹消掉不可宽恕的?

答:人们有理由永远提醒说:宽恕不是遗忘。相反,宽恕要求超出所有葬礼、调解、平反活动,超出所有记忆的生态学的绝对生动不可抹消的记忆。只有在回忆并毫不缩减地重建犯下的罪恶和人们要宽恕的事情时,我们才可能宽恕。如果我只宽恕可宽恕的,不是致命的小错或轻罪,我其实没有施行任何名副其实的宽恕。可宽恕的实际事前就得到了宽恕。由此而来的问题是:人们永远只宽恕不可宽恕的。这就是所谓的做不可能的事情。此外,当我做对我可能的事情时,我其实什么都没做,什么都没决定,我只是促进了可能的计划的发展。当可能的事情没到来,那从这个词的深层意义上讲,就什么都没发生。并不是“相信奇迹”,而是确认:一个与此名相称的事件、一个来者的到来是与一个奇迹同样了不起的。惟一可能的宽恕因此是不可能的宽恕。我试图从中得出特别是为今天的一些结论。不仅仅、甚至可能完全不是在公共或政治空间中,因为这样规定的宽恕,我不认为它属于公共、政治、司法甚至伦理的领域。游戏及其秘密的严重性由此而来。

问:不可宽恕的于是得到宽恕,宽恕不是遗忘……这并不妨碍宽恕对印迹起作用。

答:一个导致遗忘甚至埋葬的宽恕,从严格意义上讲不是宽恕。宽恕要求对罪恶和有罪者拥有绝对、完好、主动的记忆。

问:在您看来,宽恕还来自这样一个事实:那就是我们生活在同一个社会中。我们事实上和纳粹刽子手,与阿尔及利亚的杀手,与犯

下反人类罪行的罪人生活在同一天空之下。

答:就不判您刚才说到的那些罪者死刑而言,人们的确开始了共同居住因而也是和解的进程。这并不是回过来施行宽恕。但是,当我们生活在一起,即使是生活得不好,和解也会进行着。

问:让我们回到“谁向谁宽恕什么?”这个问题上来。当不可宽恕的是那些反人类罪行时,受害者不再有可能说话。那么,首先应该施行宽恕的,是否是那些受害者?人们是否可以以受害者的名义替他们施行宽恕?

答:不可以!只有受害者可能有权利施行宽恕。如果受害者死亡或因各种原因不在了,那就没有宽恕的可能。

问:受害者因而应该活着以宽恕残杀他们的刽子手,事情只能变成这样?

答:是的。

问:最后让我们转到秘密的问题。对于每个人的同一性的防护是否决定了人们要防护我们的秘密?

答:秘密不仅仅是要藏起来或要保留的某种东西和内容。他人是一个秘密,因为他是别样的人。我是一个作为他者的秘密。个体性从本质上是属于秘密的。现在,可能有一种尊重秘密的政治和伦理的义务,保留某种秘密的权利。一旦这种尊重丢失了,就会显示出极权的命令。不管怎样,这就产生一个困难,存在着对秘密的滥用和对作为“国家理性”、警察或其他档案的“国家秘密”的挖掘。我不想局限于秘密的文化之中,我把这种秘密的文化视作(中世纪在西班牙受迫害而皈依天主教的)犹太人的形象,这会在我的所有文本中反复出现。某些档案不应该永远封存,秘密的政治召唤根据情况采取的各种不同的责任。我又一次可以不含甚么相对

性、但以一种每次都应该是个别、例外的责任的名义——因此本身就以某种秘密的方式作为任何决定的原则——如是而说。

问：那要分析这个秘密的文学的使命应该从何处落脚呢？

答：文学保留着一种可以说并不存在的秘密。在一部小说或一首诗后面，在事实上成为要解释的一种意义的财富的后面，没有可寻求的秘密意义。比如，一个人物的秘密并不存在，它在文学现象之外没有任何厚度。在文学之中，一切都是秘密，但在文学的后面没有隐藏的秘密，这就是这个奇特的机制的秘密，关于这个机制并深入其中，我不断地（对己）争论，更明确更晚近地在诸如《激情或给出死亡》中，同样在《明信片》中已经一部分一部分成为故事的东西之中有所体现。

通过“秘密”，这个来源于拉丁文，最初意义为分开、分离的词，人们有点过分地表达其他的语义，这些语义更加趋向于家园的内在性，或者，在希腊文中掩盖破解密码或注释。所有这一切都要求长期和谨慎的分析。既然，政治游戏在今天，随着侦探或军事技术的进步，随着密码术的所有新问题的出现，比以往任何时候都棘手难弄，那么文学的问题就重新变得更加严重。文学的机制从原则上并在本质上承认“什么都说出来”或“说话时不说”的权利，也就是对被炫示的秘密的权利。文学是自由的。它应该是自由的。它的自由也是民主所允诺的自由。

在人们写作或说话时请求宽恕的所有原因（我在 Safaa Fathy 的影片中列举了这些原因）之中，还有这样一个原因：那就是文学的准一神圣化，它是在对圣经文本的表面的“去除神圣化”开始的时刻出现的。文学于是作为不忠实的忠实继承人、背誓的继承人的身份请求宽恕，因为它背叛了。它背叛了文学的真理。

（杜小真 译）

附录 2

致一位日本友人的信

致一位日本友人的信

1983年7月10日

亲爱的五十铃教授：

上次见面，我答应针对“解构”(deconstruction)一词给你做出一些简明扼要的解释。我们的话题开始涉及在日语中可以用什么词来翻译“解构”，如果可能的话，至少应该避免对其内涵或隐含意义给予否定性的确定。这样一来，我们的问题其实就是：解构不是什么，或不如说，不应该是什么。我在“可能”和“应该”的下面加了下划线。因为，如果翻译的难题是可以预料到的[而且解构的问题也是彻头彻尾的翻译问题，是概念的语言问题，是所谓“西方的”形而上学的概念主体(corpus)问题]，那么，大家起初就不该天真地相信“解构”一词在法语中就相当于某个明确的单一的含义。即使在“我的”语言里，已经存在严重的(sombre)翻译问题，关于这个词在这里或那里该怎么看，关于它的用法，它的保留物。即使在法语里，情况也在随语境的变化而变化，这已经是很清楚的事实了。在德语和英语里更是如此，尤其是在美国语境中，“解构”一词已经与各种十分不同的隐含意义、屈折变化以及情感或感受价值等搭配在一起使用了。

当初我选择这个词，或者说它迫使我选择它，我想，那是在《论

文字学》一书里,我几乎没想到它会在我当时所感兴趣的话语中被赋予一个如此中心的地位。我当时希望把海德格尔的“Destruction”或“Abbau”翻译并采纳过来,为我所用。海德格尔的这两个词在这个语境中都指一种操作,针对的是本体论的或西方形而上学的基本概念的结构或传统建构。但是,在法语中,“破坏”(destruction)一词也明显暗含一种毁灭(annihilation)或否定性的还原之意,也许它更接近尼采的“破坏”(demolition)而不是海德格尔的解释或我所设想的那种阅读方式,所以我才把它划掉了。我记得当时考虑过法语里的“deconstruction”(它好像是自动跳到我脑子里的)是不是个好词。我在词典《里特尔》里找到它。我发现在语法、语言学或修辞学意义(porteés)上,它都与“机械的(machinique)”之意有密切关系。这个联系出现的很是幸运,刚好适合我当时至少想说明的意思。也许我应该从《里特尔》里录下一些条目:

解构:解构活动。(语法)打乱句子结构。“解构:谈论结构的常见方式。”勒玛尔著,《语言学习法》,第17章,见《拉丁语教程》。解构:1. 把整体拆散成部分。把机器解构,以便运送。2. (语法)……解构韵文,减弱它的韵律,使它类似散文。(“在观念预设形成的句子里,也以翻译开始,其优势之一就是从不需要解构。”勒玛尔著,同上。)3. 自身解构(Se déconstruire)……失去其结构。“现代学者已向我们表明,在永恒的东方,一种达到其完美状态的语言,会根据符合人类天性的变化之道,从内部自行发生解构和变化。”(维尔曼,《大学词典前言》。)

自然,有必要把这些都翻译成日语,可这样做只能拖延问题的解决。不用说,《里特尔》所列出的全部含义之所以让我感兴趣,显然是因为它们接近于我“意谓”(“Voulais-dire”)让它们涉及的意思。

思,从隐喻的意义上说,也就是说,它们只是解构所迫切追求的某些模式或某些层面的意思而不是其全部意思。这并不限于语言学一语法模式,更不限于语义学模式,更别说机械学模式。这些模式自身也应该接受解构性质疑。因此,这些“模式”一直藏在关于“解构”这个概念、这个词语的诸多误解的背后,因为总想把它还原为这些模式,自然就会产生误解。

还必须说明,“解构”这个词在法语中以前很少使用,人们基本上不知道有这个词。它不得不在某种意义上被重新结构了,它的使用价值一直被那些试图围绕《论文字学》和试图以该书为基础的论述所左右着。我现在准备给出确切说明的就是它的使用价值,而不是它的原始意义或词源学,也就是避开或外在于某种语境策略的词源学。

关于“语境”(context)这个话题,可以再说一点。当时,结构主义占主导地位。既然“解构”这个词意指对结构(它们自身既非简单的观念,亦非形式或综合或体系)的某种关注,它似乎也将沿着同样的路子走。从事解构也是一种结构主义的姿态,或者,这种姿态不管怎么说都表现出对结构主义问题的某种需要。但它同时也是一种反结构主义的姿态,它的命运有一部分就建立在这种模棱两可上面。结构将被解开、拆散、搅动。(各种类型的结构,语言学的、逻各斯中心论的、语音中心论的——当时,主宰结构主义的尤其是语言学模式和所谓结构语言学,又称作索绪尔的一社会的一体制的、政治的、文化的,而首先,从一开始,是哲学的)这就是为什么特别是在美国,解构的主旨一直跟“后结构主义”(直到从美国“引进回来”以后,法国才知道有这么一个词)这个词联系在一起。但是,结构的解开、拆散、搅动,在某种意义上不是一种否定性活动,它比受到质疑的结构主义运动更具历史性。需要理解的绝不仅仅

是破坏,还必须理解“全体”是怎样组成以及怎样按其目的被重新结构起来的。可是,那个否定性的外形当时和现在一直难以被抹掉,虽然“de-”这个前缀的语法意思可以指一种谱系学的恢复(remonter)而不是毁坏。这就是为什么这个词,就其自身而言,根本不能令我满意,(可哪个词能令人满意呢?)必须始终加以完整的论述。事后施加影响总是不那么容易,因为在解构之作中,我不得不,我现在也不得不,一而再地警戒读者,并撇开一切传统哲学概念,同时重申回归传统哲学概念的必要,虽然需要加上抹掉符号。因此,它也一直被突如其来地称作一种否定神学(这既非正确也非错误,但我这里不想加入论争)。

同样,不论外形如何,结构既非一种分析(analysis)也非一种批判(critique),对它的翻译也必须把这一点考虑进去。它尤其不是一种分析,因为一个结构的拆散不是朝单一要素、朝不可分解的起源的复归。这些价值,就像分析的价值一样,自身就是隶属于解构的哲学素(philosophemes)。它同样也不是一种批判,无论是一般意义上的批判还是康德意义上的批判。Krisis 或 krisis(决定、选择、判断、辨别)——先验批判的全部装备——自身就是解构的基本“主题”或“对象”之一。

方法也是如此。解构也不是一种方法,也不能被转化为一种方法。如果被强调的是词语的技术上的和程序上的含义,就更是如此。在某些圈子里(大学或文化圈子,特别是在美国),技术的和方法论上的“隐喻”——它似乎必然与解构一词粘在一起——一直在诱惑着人们或把人们引入歧途。因此,那些圈子在争论着这样的问题:解构能成为一种阅读和解释的方法论吗?它可以允许被学术体制重新调整和驯化吗?

解构不能被还原为某种方法论的工具或一套规则和可换位的程序,仅仅这样说还不够。也不能宣称每个解构“事件”都始终是单一的或永远尽可能地像一个习语或签名。还必须明确,解构甚至不是一个行动或操作。这不是因为这里有某种“忍耐”或“消极”意味(按照布朗肖的说法,比消极性还消极,比那个与活跃性相对的消极性更消极)。不是因为它没有回归到一个个体的或集体的主体身上,这个主体采取主动并把它运用于一个客体、文本、主题之上等。解构发生,它是一种事件,一种不有待于熟思、意识或者主体的甚至现代性的组织的事件。它自行解构。它可以被解构。(Ça se déconstruit)。这里的“它”(Ça)不是一个与自我的主体性构成对照的无人称的事物。《里特尔》说,它在解构中“自行解构……失去其结构”。所有的魔力都在“se déconstruire”中的“se”上,它不是一个自我或一个意识的自反性。我得承认,我亲爱的朋友,本来是为了把一个词说清楚,以便有助于它的翻译,可我反而增加了它的难度:“翻译者的不可能完成的任务”(本雅明)。这也正是“解构”的题中之意。

如果解构在它(Ça)自行发生之处随处发生,那么,在那里有那么一个东西(因此不限于意义或本文一词的通用的和书本上的意义)使我们仍不得不思考在这个世界上、在现代性中正在发生什么,当解构连同这个词、它的得天独厚的主题、它的随机应变的策略等等正日益成为一个母题。对于这个问题,我给不出什么简单明了的、有模有样的答复。我所有的文章都试图解答这个棘手的问题。关于它,有一些适度的征兆,权且相当于尝试性的解答。我甚至不敢说,按照海德格尔的措辞,我们正处在一个此在正在解构(being-in-deconstruction)的“时代”(epoch),这个此在正在解构显得或把自己伪装得好像它同时还处在其他“时代”(epochs)。这种“时代”思想尤其是此在的命运的聚集及其目的的聚合或它的驱散

(Schicken, Geschick)的思想绝不会是非常令人信服的。

概括地说,定义因此也就是翻译“解构”这个词的困难来自这样一个事实:一切判断,一切定义性概念、一切词汇的含义,甚至句法的安排,似乎在某个时刻有助于这个定义或那个翻译,其实也是被解构的或可解构的,只是或直接或间接而已。这一点也适用于这个词,即解构这个词的统一体,就像适用于每一个词一样。《论文字学》质疑了这个统一的“词”,以及赋予给它的一切特权,尤其是它的名义上的(nominal)。因此,只有论述甚或著述可以弥补该词,否则它就不能等同于“思想”。各种“解构是X”或“解构不是X”的说法都先天(a priori)不得要领,也就是没有接近最小的错误。正如你所知道的,在我的文本中,“解构”被称作一个举足轻重的原则,而“解构”恰恰是限制本体,最重要的是限制第三人称现在陈述式:S是P。

像所有词语的价值一样,“解构”这个词的价值只能从它铭刻在可能替代它的一串事物中、从铭刻在一种被惬意地称为“语境”的东西中获得。对我来说,对我一直尝试写的东西来说,“解构”只能在一个确定的语境之中才有价值,在那个确定的语境中,它代替并让它自己由以下这类词所确定,这类词如“文字”(écriture)、“印迹”(trace)、“差延”(différance)“替代”(supplément)、“处女膜”(hymen)、“药”(pharmakon)、“边缘”(marge)、“切片”(entame)、“附饰”(parergon)等等。这个单子确切地说可无限地开列下去,纯粹出于经济的考虑,我只提到了它们的名字,而且这个名单也是很充分的。实际上,我应该引述若干句子和句子的连结,在我的一些文本里,它们反过来确定了这些名字。

解构不是什么? 什么都是。

解构是什么？什么都不是。

基于以上这些原因，我不认为这是一个好词(un bon mot)。它当然不优雅(beau)。在一种高度确定的情况下，它无疑是有用的。为了弄清楚在可能替代它的一串替代物的链条中它被施加了什么影响，这个“高度确定的情况”，尽管它必然是不完善的，一定需要被分析和解构。这不是一件容易事，我这里暂且不提。

这封信已经太长了，让我就此作结。我不认为翻译是次要的和派生的，即使拿它跟原文(原来的语言和文本)相比。“解构”既然是一个词，我上文说过，它必然可以在一个替代链条中被替代，那么，它也就可以被另一种语言所替代。机遇，首先是“解构”(这个词)的机遇，就在于在日语中可以找到说同一个事物(同一个或别一个)的另一个词(同一个或别一个)来谈论解构，并把它引向别处，被书写和转写，而且一定会用一个更美丽的词。

当我说到这个一定会更美丽的他者的书写，我清楚地知道翻译所面临的风险和机遇，就像这首诗的情况一样。怎么翻译

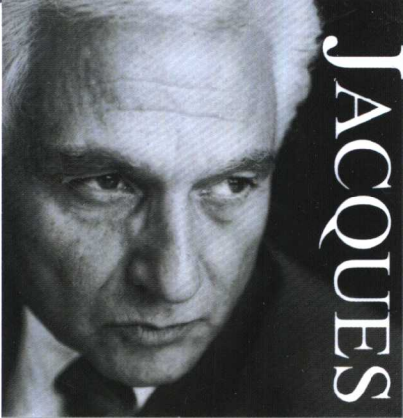
“诗”？一首“诗”？

(……)

致以最美好的祝愿，

雅克·德里达

(周荣胜 译)



JACQUES
DERRIDA

走近德里达 ◆ 读懂德里达 让理论之光照亮实践之路

雅克·德里达, Jacques Derrida
(1930~) 20世纪下半期最重要的法国思想家之一, 法国哲学家、结构主义的代表。60年代末开始在巴黎高等师范学校任教。曾任美国霍普金斯大学和耶鲁大学的访问教授。现为法国社会科学研究所以研究员。

德里达是解构主义哲学的代表人, 他的思想在60年代以后掀起了巨大波澜, 成为欧美知识界最有争议性的人物。德里达的理论动摇了整个传统人文科学的基础, 也是整个后现代思潮最重要的理论源泉之一。主要代表作有《文字语言学》、《声音与现象》、《写作与差异》、《哲学的边缘》、《立场》、《人的目的》、《马克思的幽灵》、《文学行动》, 等等。

策 划 / 周荣胜
责任编辑 / 苏 元
特约编辑 / 刘文瑾
版式设计 / 尹 珺
封面设计 · 田晗工作室

Tel: (010) 65815229

ISBN 7-80109-642-8



9 787801 096425 >

中央编译出版社

ISBN 7-80109-642-8/B · 38
定价: 15.80元

<http://www.cctp.com.cn>