

# 德里達的中國之行

• 張 寧

## 一 德里達與中國的緣份

德里達 (Jacques Derrida) 與中國的緣份始於他早期的哲學工作。在1967年的哲學著作《論文字學》(汪堂家譯, 上海譯文出版社, 1999) 中, 他就以相當的篇幅討論漢字文化對解構西方邏各斯中心主義的可能性。遺憾的是, 長期以來他與中國的關係都是借助美國為中介, 而中國學界對他的了解也多是通過英文。

1989年應中國社會科學院之邀, 德里達與中國長達22年的想像關係就要變成某種現實的時候, 這份緣又給那一年中國的變局中斷了。十年後的1999年, 北京大學率先啟動, 復旦大學、上海社會科學院、南京大學、香港中文大學隨即加入向德里達提出訪華邀請, 並由法國外交部贊助這項計劃。訪華行程定在2001年秋的前三個星期, 出訪地點依次是北京、南京、上海、香港。用某大學校長的話說, 是依次看看一千年歷史的中國、一百年歷史的中國、現代的中國與後殖民的香港。2001年9月3日,

德里達抵京, 開始他為期16天的中國之行。

## 二 德里達的講演與座談

德里達此次訪華, 分別在北京大學、上海復旦大學和香港中文大學進行三場公開講演、三場講座兼座談, 演講題目都是德里達近年來的哲學工作重心: 「寬恕: 不可寬恕與不受時限」、「Profession的未來或無條件大學」、「全球化與死刑」。另外在《讀書》、中國社會科學院、南京大學、上海社會科學院進行四場講座座談, 主題分別是: 「人文學科的未來」、「二十一世紀的社會科學與《馬克思的幽靈》」、「解構與資本主義全球化」、「解構與本體論」。

### 甲、三場講演

北大講演: 首場講演於9月4日上午在北京大學理科樓的會議廳舉行, 題目是: 「寬恕: 不可寬恕與不受

德里達與中國的緣份始於他早期的哲學工作, 在1967年的哲學著作《論文字學》中, 他就以相當的篇幅討論漢字文化對解構西方邏各斯中心主義的可能性。2001年秋他終於踏足中國, 到訪北京、南京、上海、香港。用某大學校長的話說, 是依次看看一千年歷史的中國、一百年歷史的中國、現代的中國與後殖民的香港。

德里達此次訪華的首場講演在北大舉行，題為「寬恕：不可寬恕與不受時限」。德里達指出寬恕的可能在於它的不可能，寬恕不可寬恕者才是寬恕存在的前提條件，寬恕的歷史沒有終結，因為寬恕的可能性正來自於它看似不可能、看似終結之處。

時限」(Pardoner: l'impardonnable et l'imprescriptible)，由北京大學哲學系教授杜小真擔任翻譯，集中闡明為甚麼不可寬恕者是寬恕存在的前提條件以及不受時限這一法律概念與寬恕的相干性何在。這是德里達近年來對西方寬恕思想遺產及其當今實踐中的矛盾性所作的解構工作的一部分，典型地體現了德里達的工作特點：即從既定的概念、遺產、現象、理論體系內部揭示其矛盾與悖論，尤其是去發現那些人們通常忽視、習以為常、認為理所當然的隱蔽點，以及對那些表面上次要及邊緣性部分加以嚴格細緻的分析，展示出新的解讀可能及觀看思路。他首先揭示西方寬恕遺產在語意語用上所存在的無條件性與有條件性的悖論，進而切入它在宗教、倫理、法律實踐領域中呈現的矛盾，而這些矛盾的集中體現是他選作分析對象的法國哲人亞凱勒維奇(Vladimir Jankélévitch)。通過對亞凱勒維奇關於「寬恕已死於死亡集中營」的終結論中兩個強而有力的論證的分析：即永遠不能寬恕不請求寬恕者，滔天大罪超出了人的寬恕能力。德里達指出寬恕的可能在於它的不可能，寬恕不可寬恕者才是寬恕存在的前提條件，寬恕的歷史沒有終結，因為寬恕的可能性正來自於它看似不可能、看似終結之處。

**復旦大學講演：**9月12日在復旦大學的講演主題是「Profession的未來或無條件大學」。德里達借助“Profession”一詞所包含的三個含義：即信仰表述、志業與職業之間的差異與關係來展開他對無條件大學的論說。在開篇部分，德里達着重闡述了歐洲傳統中這三個含義的關聯與區別及人文學科與現代大學理念的同一根源。首先，教授志業不同於一般意義

上的職業，那是因為它本質上與信仰的表述、承諾相連，但它又區別於傳統的宗教布道行為。這要追蹤到歐洲現代大學模式的起源，也就是以人為中心的大學架構的起源，換句話說，歐洲現代意義的大學與人文學科的建立是同源的。反對神學、主張提問、命題的無條件自由是其民主的真正要義所在。由此，德里達提出在繼承與解構傳統人文學科及其大學建制的同時，捍衛與保持其無條件提問的原則性權利，以抵抗形形色色想要侵蝕與征服大學的經濟、政治、媒體、意識形態權力。

第二部分借助康德(Immanuel Kant)的「好像」思維模態與奧斯丁(John L. Austin)的行為句理論，在強調教授志業中信仰與認知關係之特徵的同時，特別將關注的焦點引向「好像」、信仰與認知之間、行為句與陳述句之間那個「是與非」的範疇，認為那正是事件可能發生的領域，正是傳授知識可能成為改變大學現實的「作品」的場所，正是大學內與外變動的場域。第三部分進一步將志業、職業、教授志業放在勞動概念中加以分析以區別它們的共性與特性。第四部分對借助電訊技術展開的世界化過程中出現的勞動終結論進行了分析。德里達在分析了勞動概念的歷史之後，圍繞着雷夫金(Jeremy Rifkin)的《勞動的終結：全球勞動力的沒落與後市場時代的來臨》(*The End of Work: The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era*)一書所提出的那些勞動終結論的命題之片面性予以批評，並指出資本化的狀況(在那裏資本於實在和虛擬之間扮演着關鍵的角色)在絕對數字上比人類歷史上任何時期都更具悲劇性這一事實。最後，德里達就人文學科的未來提出七個思考

方向作為總結：(1) 重新思考人的歷史，即關於「人的特性」、形態、觀念的歷史；(2) 思考民主、主權觀念的歷史；(3) 思考信仰表述、志業與教授志業的歷史；(4) 思考文學與自由言說權的歷史；(5) 思考志業、信仰志業、職業化及教授志業的歷史；(6) 處理「好像」這種事件發生模態的歷史；(7) 思考「事件降臨」的特徵。

**香港中文大學講演：**9月17日下午4時，德里達在香港中文大學作了「全球化與死刑」(Globalization and Capital Punishment) 的公開講演，吸引了香港各大院校的師生，包括在港任教或作訪問研究的各國專家學者，相當國際化。這次講演沒有按照他原先準備的講稿進行，而是結合美國發生的恐怖襲擊事件切入他對死刑問題的討論。在展開死刑的四個論述層次之前，他首先針對「九一一恐怖事件」，提出何謂戰爭，何謂內敵，何謂外敵的問題，並指出戰爭觀念、人民公敵觀念與死刑密切相連。他接着從政治神學、哲學、可見性與公開性、殘酷性四個層面展開對死刑的論述。

首先，德里達從西方歷史上四個被判死刑者——哲人蘇格拉底、耶穌、聖女貞德、哈拉智(al-Hallāj, 858-922) 的共同點着手，指出他們被判死刑的理由都是宗教性的，但審判過程與執行程序則是政治性的，是由國家來完成的。由此闡明神學政治權力的結盟正是了解死刑的關鍵。只有通過死刑預設的分析，才能了解甚麼是神學政治。然後，他通過指認迄今為止的西方哲學家在其哲學話語中都是贊成死刑的這一事實，提出為甚麼西方哲學如此本質地與死刑的可能性和必要性聯繫在一起這一疑問，以求進一步追蹤從柏拉圖以來的西方本體論或

形而上學哲學體系與國家、國家權威的關聯。另一方面借助不少西方作家、法學家站出來反對死刑這一事實，分析他們反對死刑的思想資源及其問題性。如雨果(Victor Hugo) 雖主張無條件的、簡單而單純地廢除死刑，但他的思想資源卻悖論地來自基督教及法國大革命。又如十八世紀意大利法學家貝卡里亞(Cesare Beccaria) 的非宗教廢除論，雖論證了死刑既不公平又沒有效用，但其論證邏輯卻是因為死刑不夠殘酷。德里達最精彩的分析是解構康德強而有力的死刑人性論。之後，他論證了死刑作為由國家主權決定的一種死、一種國家形態下的合法謀殺所必然具有的公開性及可見性，並指出其可見性形態的變化。最後，他借助美國聯邦最高法院曾以殘酷為理由宣布死刑違憲，有的州又以改進過的行刑方式不再殘酷為由恢復了死刑這一歷史事實，解構殘酷觀念的歷史。最後，德里達將死刑問題與國家主權危機及眼下美國發生的事件結合起來作為結語。

## 乙、座談綜述

在德里達中國之行的七場座談中，有三個比較突出的問題：一是澄清關於解構的誤解；二是圍繞《馬克思的幽靈》引出的對全球化的討論；三是對「九一一事件」的分析。

**解構不是摧毀：**可以說，對解構主義的誤解基本上是很普遍的：即建構與解構是不是對立關係？解構是否要否定或摧毀一切？德里達曾就此反覆回答說：「建構與解構不是二元對立關係。解構不是要去摧毀甚麼再重建甚麼。解構是對不可能的肯定，它不是否定性的。」而在上海社會科學院題為「解構與本體論」的座談討論中，這

德里達在香港中文大學作了題為「全球化與死刑」的講演，結合美國發生的恐怖襲擊事件切入他對死刑問題的討論。德里達從西方歷史上四個被判死刑者——哲人蘇格拉底、耶穌、聖女貞德、哈拉智的共同點着手，指出他們被判死刑的理由都是宗教性的，但審判過程與執行程序則是政治性的，是由國家來完成的。由此闡明神學政治權力的結盟正是了解死刑的關鍵。

個問題不僅得到了理論上的澄清，也得到了實踐性的示範：

解構 (déconstruction) 這個詞，在我使用之前就存在於法語詞典中，只是不太常用罷了。它指的是分析、分解機器與語法結構的方法。當我使用這個法文詞時，我是在以自己的方式翻譯一個德文中已存在的詞“Destruktion”，海德格爾 (Martin Heidegger) 用這個詞來命名分析與分解西方本體論歷史，即主流哲學史的進路，它沒有摧毀的意思，它指的是一種通過記憶與考古方式分解結構的方法，其中沒有任何否定之義。我試圖用「解構」這個法文詞來轉換海德格爾的“Destruktion”之義。德文中還有一個詞有海德格爾的分解之意，那就是“Abbau”。在我寫第一本著作時，法國正流行結構主義，大家的注意力都系統地聚集在結構問題上，語言結構、語法結構等，解構是一種試圖分析並鬆解所謂前定結構的努力。我想強調的是解構並不是否定的、毀滅式的，它也並非一種批評。它是一種歷史與批評概念的考古學。海德格爾的「分解」概念有它的歷史譜系，它來自德國宗教改革神學家路德 (Martin Luther)。對路德來說，拉丁詞“destructio”指的是一種用來質疑並分解由教會早期教父所建立起來的神學遺產以便獲得基督教原初信息的方式。我想提出幾個問題以便將我自己的解構實踐和詮釋與海德格爾、特別是路德式的“Destruktion”觀念區別開來。當然，我與海德格爾、路德的區別與尼采 (Friedrich Nietzsche)、弗洛伊德 (Sigmund Freud)、勒維納斯 (Emmanuel Levinas) 等的思想有關。怎樣才能將解構問題與本體論問題扣連在一起呢？本體論“ontology”是個古希臘概念。“on”指的是“being”，

即「在」，“logos”即邏各斯，指的是學問，所以，本體論指的就是「在」的學問 (science of being)。本體論是希臘的發明，指的就是關於「在」的提問或學問。而「在」就是「在場」(present)。誠然，這也是我們從海德格爾那裏繼承來的問題。海德格爾區分了Seiend，在者 (英文being，法文étant，希臘文en，指的都是「在場」即being present，它既有時間的意義又有空間的意味，即向我呈現與當下呈現) 與Sein，即在 (英文Being，法文Être希臘文einai)，二者之間是有本體論之別的。問題在於這個「在」，即Sein/Être意謂的是甚麼？它甚麼都不是。在任何地方也找不到一個叫做「在」的東西。但這個「在」正是每次要說「這是一個在者」的前提。所以，一切問題都來自「在」與「在者」之關係。這個嚴格的區別似乎只是一個精確的語言學問題，但其後果是巨大的。你可在所有層面、所有領域發現到它。我嘗試重新起用海德格爾的這個本體論差異概念並將之轉化為我的「差異」觀念。我所嘗試去做的，並非去摧毀本體論哲學，而是嘗試去解構本體論哲學的那些主要規定。因此，我嘗試解構的是本體論賦予「在場」的那些理所當然的特權。「在場」包括空間的呈現與時間的當下兩個層面。它的特權已被海德格爾質疑過，我則是以不同的方式去進行的。本體論的主要規定中，「在」作為「在」的特權在時間上是以「現在」體現的。如果你追尋西方哲學本體論的整個歷史，你會不斷地發現這種「現在」的特權。甚至在現象學當中也不例外。我曾經通過閱讀胡塞爾 (Edmund Husserl) 而受到現象學訓練。我的第一本書是研究胡塞爾的，我向他學習並通過他去質疑和解構他，特別是他的「現在」觀念。對胡塞爾來說，一切意識的經驗都是由「活的當下」

德里達在座談中，澄清關於解構的誤解。他說：「當我使用這個法文詞[解構]時，我是在以自己的方式翻譯一個德文中已存在的詞“Destruktion”，海德格爾用這個詞來命名分析與分解西方本體論歷史，即主流哲學史的進路，它沒有摧毀的意思，它指的是一種通過記憶與考古方式分解結構的方法，其中沒有任何否定之義。」

(lebendige Gegenwart/living present) 決定的，或者說在「活的當下」之上形成的。我們經驗中的一切，沒有不是非當下的。而活的當下被胡塞爾當作經驗的原型，是一切經驗的主宰。我想質疑的就是這種現象學規定。由此問題便轉到書寫上來。我想指出沒有某種印迹，或某種他指，就沒有任何「不在場」的「在場」可言。也就是說，某不在場物的印迹決定着我們的在場經驗。所以沒有純粹的在場。在場總是被另一個在場或別的甚麼所標識的。某種他者因而總是標識在在場之在場當中的。那就是我稱作印迹 (trace) 的東西。沒有甚麼先於印迹，一切都始於印迹。於「在」之前就有印迹。我試圖將印迹這個觀念無限地一般化開去。所有的東西都是印迹，所有的經驗結構也都是印迹結構。從這一點開始，我試圖批評並質疑聲音這種假定為在場者，假定為我們的意向與意義完全在場的依憑者，它在西方文化乃至中國文化中的特權地位。我由此開始借助中國的文字來解構西方語音中心特權的來源。漢字也有表音特徵，但表音特徵並非其系統的壓倒性特徵，我借助它來轉變文字的概念以抵抗西方哲學中語音中心主義、邏各斯中心主義的權威性。我所說的書寫不再是寫在紙上的各種形態的文字。書寫是一切，姿態乃至無聲的姿態，對我來說都屬於書寫的範疇。這個書寫觀念的另一個後果，是使我開始質疑「人是說話的存在，不說話的生物不屬於人類」這種人性概念之局限。我試圖通過對這種書寫觀念的空間擴展去關注這樣一個事實，即書寫不僅在沒有文字的文化中很普遍，這是我與列維—斯特勞斯 (Claude Levi-Strauss) 的爭論，即便在社會組織中也存在着印迹，在動物的生活中也有書寫行為。在開始討論之前，我想強調

兩點。一是從廣義上說我剛剛定義過的書寫與印迹之間的聯繫與區別是很重要的。而狹義地看，文字也有多種類型，並非每種文字都是聲音中心主義的。其次，對本體論或作為本體論的哲學的漫長解構工作，是由亞里士多德、柏拉圖、笛卡爾、康德、黑格爾、馬克思、胡塞爾與海德格爾那些具有原創性的歷史時刻所標識的，在關注這些不同的歷史時刻的同時，我試圖分析某些穩定的假說或穩定的結構，特別是二元對立的權威。於在場與不在場之間不存在二元對立，存在的是印迹，印迹的特徵既非在場亦非不在場。這也是為甚麼我對幽靈、幽靈性、對通過電子交流、現代媒體得到的那種幽靈性的直接經驗有特殊的興趣。幽靈的那種糾纏性結構既非在場的也非不在場的。因此，我們不只應當像黑格爾那樣以一種辯證方式在二元對立中加上一個第三者。二元對立是一種等級結構。無論你在西方哲學中分析甚麼，你都能找到這種結構性的具有等級的二元對立，如柏拉圖的理性與感性、積極與消極，而每一種二元對立的對子都意味着一種高下等級，一方高於另一方：理性高於感性，積極高於消極，陽性高於陰性等。我不信任所謂的辯證綜合可以解決這種對立，我強調對立間的某種不可決定的東西，這種策略層面不僅是針對哲學思辨的，而且也是針對實踐轉化的，不僅是針對理論話語層面的，也是針對制度的。我想說明的是，解構並非人們常常說的只是以思辨的、推理的、操作性的方式閱讀文本，它與圖書館裏的書無關，它關注一切，包括由這種對立等級支配着的各種體制、社會結構、政治制度、由陽具邏各斯中心主義標識的兩性對立。解構是在各種制度中分析其等級對立的發明工作。不過從一開始我就

解構並非人們常常說的只是以思辨的、推理的、操作性的方式閱讀文本，它與圖書館裏的書無關，……解構是在各種制度中分析其等級對立的發明工作。不過從一開始我就強調，顛覆那些對立概念的等級制度，並不是要回過頭來以原來處於弱勢的一方取代並壓倒強勢的一方，解構所思考的，是如何根本改變這種結構。

德里達在社科院的座談題為「二十一世紀的社會科學與《馬克思的幽靈》」。他首先強調的是思考馬克思，不同的文化傳統是根據不同的文化條件進行選擇的，中國有自己的馬克思主義遺產。德里德認為馬克思的遺產並未過時，因為在給馬克思送葬的西方國家中，始終有馬克思的幽靈在徘徊，送葬隊伍中有一種深刻的資本主義的危機。

強調，顛覆那些對立概念的等級制度，並不是要回過頭來以原來處於弱勢的一方取代並壓倒強勢的一方，解構所思考的，是如何根本改變這種結構。當然首先要從弱勢的一方着手，站在其一邊。沒有策略就沒有解構。沒有複雜漫長的過程、沒有特殊情境下的責任也就沒有解構。解構總是複數的，每一次解構都是特殊的，它與不同文化、不同語言、不同歷史、不同記憶相連。每個人都有特殊的責任，解構應當有人署名。

作為結語，我想說解構是一種肯定。哲學始於提問，而提問的條件是面向他者，因此首先是對向他者提問這個前提的認可。所以，肯定原初地先於提問，這也是我對海德格爾一個說法的解釋。海德格爾一生都在強調提問的重要性，他說過「提問是思考的前提」。但他也說，在提問之前，存在着某種肯定。要想提問，首先得肯定他者，得肯定提問是對他者提問這個前提。解構強調的就是這個奇怪的“yes”的原初性及優先性。

**關於《馬克思的幽靈》的討論：**9月7日在中國社會科學院的學術報告廳舉行的座談，主題為「二十一世紀的社會科學與《馬克思的幽靈》」。德里達在發言中首先強調的是思考馬克思，不同的文化傳統是根據不同的文化條件進行選擇的，中國有自己的馬克思主義遺產。然後，他介紹《馬克思的幽靈》這本關於遺產批評問題的著作出版時西方思想界的主流背景：1989年共產主義國家出現危機與轉型，在西方主流觀念中流行着馬克思終結說、共產主義終結說與福山 (Francis Fukuyama) 的歷史終結說，強調現行的民主政治、議會政治及自由市場在世界上全面勝利。另一種說法是科熱

夫 (Alexandre Kojève) 式的結論，即認為美國已經達到了「馬克思主義的『共產主義的』最後階段」：美國的生活方式是後歷史時代所特有的生活方式，在世界上，美利堅合眾國的今天預示着全人類之未來的「永恆在場」。德里德認為馬克思的遺產並未過時，因為在給馬克思送葬的西方國家中，始終有馬克思的幽靈在徘徊，送葬隊伍中有一種深刻的資本主義的危機。最後，他提出三個問題：一是《馬克思的幽靈》與解構關係，涉及對馬克思遺產的揚棄問題。一方面馬克思主義要批判繼承之，另一方面也要批判與防止出現過的那些共產主義實踐中的黑暗形態；二是幽靈性問題，即分析這份遺產在當今世界政治地理秩序中，在這個日益虛擬化的世界中的呈現特徵，他強調幽靈性的那種間於在場與不在場的形態；三是區別三種類型的顯現：幽靈 (spectre)、幻影 (fantôme) 與鬼魂 (revenant) 的不同在於前二者都有可見性，都以某種形態顯現，一般都從前方出現，而後者不一定能看見，有無法預示、方向不定的顯現特徵，它與事件的突發性相吻。他由此強調要區分救世主降臨說 (messianisme) 與降臨性 (messianité) 這兩個觀念，前者是宗教性概念，是意識形態的預設，而救世主在基督教中的形態是確定的；後者則是個哲學預設，它涉及的是人與生物對未來的期待與敞開，即生命存在向未來敞開的結構。而所有生命形態本質上都被這種他者降臨的不可預測性所結構。

**關於「九一一」：**「九一一事件」發生時正值德里達中國之行的最後兩站——上海與香港。他在那裏與中國知識界渡過了那些震驚與反思交織的時刻。「九一一」的翌日，德里達在與復旦大學師生的座談中說道：

要估價昨天發生的事件，也需要某種從遺產而來的參照。昨天早上的事件之所以屬於事件範疇，那是因為幾乎沒有人預料到它的發生。除了策劃的那些人之外，它對大多數人來說是絕對無法預知的。他們做了長時期的準備，有高科技裝備、嚴密的社會組織，可能還有某種來自民族國家的支持。儘管現在我們還不知道是誰幹的，但我們知道，一方面所有這些人很有可能受到某種應當質疑的宗教意識形態狂熱的激發，對於這種自殺性襲擊，我們已經有很長時間的經歷，二戰中的日軍飛行員，巴勒斯坦的恐怖主義者都是這種情況。因此，我們可以以解構的方式從這種宗教政治意識形態狂熱進行分析。另一方面，這樣一種有組織的襲擊不可能沒有國家的支持與接待。今天我們已經知道的情形是，這個恐怖行動小組至少有20人，有受過訓練的飛行員、掌握高技術能力的人員，還有在美國本土準備恐怖襲擊的人員。可以想像沒有一些國家的支持，這種組織嚴密的恐怖行動是不可能進行的。我們也許可以從原則分析所發生了的事件，一方面參照人權倫理，指認出這是一種戰爭罪行，雖然它不是通常意義的那種戰爭，它不僅損害了人權，也破壞了一般意義上的戰爭權，因為它攻擊的是平民。我們正在進入一個充滿不安定因素的時代，在眾多需要進一步分析的因素中，比如，美國人已經將這次襲擊比作第二次珍珠港事件，即二戰中日本對美國的偷襲，不要忘記當年日本飛行員的自殺性襲擊就是帶着強烈的民族主義意識形態色彩的；另一方面，大家已從電視裏看到，沒有任何人、任何國家承認是這次恐怖襲擊的責任承擔者。但媒體已經尋問誰是第一懷疑對象，那總是指向穆斯林運

動，指向阿拉伯世界的一些宗教狂熱份子，如阿富汗及巴勒斯坦。特別使我受到震動的是，巴勒斯坦當局在譴責恐怖行徑的同時，指出這次事件應當給美國一個了解反思自己罪責的機會。在這些屬於受到阿拉伯世界支持的狂熱份子眼中，美國至少因為兩個理由而應受到譴責：一是美國對猶太復國主義事業的支持，二是美國在全球化過程中的經濟與軍事霸權。因此，優先打擊的目標是作為美國軍事指揮中心及美國政府心臟的五角大樓，和作為美國經濟實力象徵及世界貿易中心的世貿雙珠。必須要知道的是，這次事件是宗教狂熱與反對美國的經濟軍事霸權的混合體。因此，困境在於一方面要堅決反對這種野蠻的恐怖行動，另一方面也不能無條件地贊同美國的經濟與軍事霸權。我們要保持警惕，不能因為美國今天受到了傷害，而認為她今後無論作甚麼都是對的。而要做到這一點相當不容易。因此，這也是我們今天所說的大學應當扮演的角色，即保持冷靜的頭腦，堅決譴責這種野蠻行徑，同時繼續深入分析所發生的一切。知識份子的特徵應當是能夠避免任何一種教條主義的，無論發生了甚麼都能保持批評能力。因此，這意謂的既非贊同美國的政策，如以色列政策與經濟政策，也非贊同任何形式的恐怖。我還想補充的是，美國是這次事件的受害者，我想到的首先是那上千的無辜犧牲者，他們應當得到我們的同情。在美國的這個困難時刻，所有的民族國家，不僅是西方國家，也應包括俄國與中國，都應當表達同情的立場。但我們的同情不應只限於此，對那些在這種經濟秩序中各種各樣的犧牲者，那些飢餓、貧困的受害者也應抱有同情，如巴勒斯坦人的處境，還有其他的人。但無論怎樣，我們

「九一一」翌日，德里達在與復旦大學師生的座談中說道：「這次事件是宗教狂熱與反對美國的經濟軍事霸權的混合體。因此，困境在於一方面要堅決反對這種野蠻的恐怖行動，另一方面也不能無條件地贊同美國的經濟與軍事霸權。……知識份子的特徵應當是能夠避免任何一種教條主義的，無論發生了甚麼都能保持批評能力。」

德里達到京的第一天在北海公園漫步，途中一位老太太正雙手用沾了水的筆在地上寫字，看到我們便迎上來把着德里達的手和他一起在地上寫下：「海外存知己，文化傳友誼」。第二天在北京大學的榮譽教授授證儀式上，德里達激動地說：「這位婦女，這位書法藝術家把着我的手在中國的土地上引導我進入中國的文字……。」

能感覺到我們正進入一個新階段，一種以某種類型的技術、交流、傳媒手段為前提的新型戰爭形態開始了，一種不再是對立國家間的戰爭，而是恐怖組織對國家的戰爭開始了。二次大戰前及戰後，德國神學家、法學家、天主教徒，也是納粹份子的施米特用了「武裝起來的信徒間的戰爭」這個說法來區別從前國家之間的戰爭，我們現在就進入了這樣的新的戰爭階段：武裝起來的信徒們使用高科技，展開互聯網、電視之戰。而我們無法預料其後果，但可以預料的是，美國的反擊將改變世界秩序，它要麼作出迅速大規模的干預，要麼加強警力，在國界線、旅程與美國境內加強警察的作用，美國對軍隊、警察的重用將會對國際社會發生影響，這可以從新的檢查、控制方式如身份證檢查、電話監聽等表現出來。而加重軍隊與警察在日常生活中的分量可能會在所有國家出現，其後果是可以想見的。早上我跟美國那邊的朋友通電話，大家除了被事件所震驚之外，也十分擔心美國的軍人警察力量抬頭的後果。

### 三 德里達的中國緣未了

德里達回法國去了，但他在中國思想界與學術界是不是也留下了甚麼？9月6日《北京青年報》的〈思想巨石激不起輿論千層浪——德里達的訪問靜悄悄〉也許頗能說明他在中國的接受情況——名聲大，了解少，「巨石」與「浪」不成比例。

就我個人的感受，這第一次接觸的正面影響是多方面的。首先，在學界全面澄清了解構就是摧毀一切的誤解，並通過對「寬恕」、「大學」、「死刑」遺產的解構正面展示了解構工作的特

長與思想力度。其二，找到一些不同文化、不同語言可以切入的共同關心問題，如國際法建設中的人權理念，主權危機、全球化與文化特性問題等。三是為未來的中西哲學交流加入了興奮點，並奠定了一些新的起點。四是為中國學術界的美國視野注入新的「歐洲問題意識」，有利於知識結構的平衡。

除此之外，感性接觸也有其特殊的魅力。記得德里達到京的第一天下午，在黃昏的北海公園漫步，途中一位老太太正雙手用沾了水的筆在地上寫字，看到我們便迎上來把着德里達的手和他一起在地上寫下：「海外存知己，文化傳友誼」，第二天在北京大學的榮譽教授授證儀式上，德里達激動地說：「這位婦女，這位書法藝術家把着我的手在中國的土地上引導我進入中國的文字……。」去長城的那一天，法國文化專員戴鶴白告訴德里達，他認識的另一位法國學者到長城時正碰到一個大霧天，三米之外甚麼都看不見，故懷疑長城是否真的存在。德里達開玩笑道：「這是現象學的問題，非見到非觸到不可。不過我回去告訴他我看到長城了，有照片為證。」

另外，德里達每到一個地方，都以自己當時的切身感受寫他的答謝詞，絕不重複，而且相當有感情。在南京大學的講座結束時，他曾充滿感情地對學生們說：「你們年輕專注的面孔使我覺得中國是一個古老而年輕的文明，你們肩負着走向未來的責任。」德里達的中國之行是思想的接觸，也是感性的接觸，而在文化理解中二者都是必須的，因為它就是「此在」之結構！

**張 寧** 巴黎大學文學博士，現任巴黎高等社會科學院現當代中國中心合作研究員。