

上帝的禮物：再探禮物與交換經濟

賴 俊 雄

摘 要

禮物經濟不僅具有交換經濟的「唯物」屬性，更具有無法分割的「文化」與「道德」性。它象徵著富饒生活所延伸的一種文明現象，一種人情世故，一種互惠原則，一種流動的債務，更是一種權力與聲望的建立。社會學家牟斯對禮物與交換經濟的研究，可謂是當代禮物經濟論述的源頭。相較於牟斯所討論的傳統禮物經濟，德希達的禮物經濟則是一種不對等性、解構式、矛盾式及超越式的禮物經濟，試圖問題化「互惠原則」的禮物經濟。本文主要先以尼采的「主人道德」及「奴隸道德」，重探牟斯及泰斯塔「義務性」及「非義務性」道德的「禮物經濟」，以釐清泰斯塔及牟斯對禮物經濟認知的差異，再以「亞伯拉罕的矛盾」為軸心，將德希達的禮物經濟橫向置入於「禮物經濟」的論述體內，使其產生對話、播散、混血、重述或轉化的效應，以擴大對（上帝）禮物與交換經濟的探討。

關鍵詞：禮物（gift），牟斯（Mauss），德希達（Derrida），解構（deconstruction），交換經濟（the economy of exchange），絕對他者（the absolute Other）

* 本文 93 年 11 月 16 日收件；93 年 12 月 15 日審查通過。

前言¹

當代人文社會領域形成的「禮物經濟」(economy of gift) 論述，已逐漸呈現巴赫汀式(對話的) 眾聲喧嘩，其聲聲大端者如：尼采「超人式」的贈予德性(the virtue of giving)、海德格的「存有式」的禮物(存有作為一種禮物是在時間中不斷的向未來給予而非接受)、牟斯(Marcel Mauss)「普遍義務性」或「競爭性」的慷慨倫理(an ethic of generosity)、李維史陀的「結構式」贈予關係、齊克果「基督教式」的贈予責任、巴岱儀(Bataille)「整體經濟式」(general economy) 過剩禮物的耗費、泰斯塔(Testart)「非義務性」的贈予與回報、列維納斯(Levinas)「絕對他者式」的贈予倫理或德希達「解構式」的禮物(禮物超脫「贈」與「受」的二元思維)等。在 MLA 國際期刊資料索引中，僅過去十年間有關 gift 的學術文章就有 493 篇。但整體而言，在當代眾聲喧嘩的「禮物經濟」中，以牟斯、巴岱儀及德希達的「禮物經濟」論述最有系統及特色，也最為廣泛討論。因篇幅有限，筆者將以牟斯與德希達為再探的焦點。因此本文將分為五部分來重探禮物經濟：一、禮物經濟的物質、文化與道德屬性；二、(非)義務性的禮物經濟；三、德希達的禮物經濟；四、犧牲經濟的矛盾；五、「矛盾」作為上帝的禮物。前半部主要是先以馬克思論述來解釋「交換經濟」的「唯物」歷史形塑，再以尼采的「主人道德」(master morality) 及「奴隸道德」(slave morality)，重探牟斯及泰斯塔「義務性」及「非義務性」道德的「禮物經濟」，並試圖指出泰斯塔對牟斯「全面性報稱饋贈」的「偏」見與「誤」

¹ 書寫作為一件「事件」(event)，永遠是一件「現實」的單純事件(當時「在場」的人、事、時、地、物)，同時也是一件「非現實」的混雜事件(影響「在場」事件的「不在場」人、事、時、地、物)的極度「濃縮」與「延伸」；是單一體(singularity)，同時也是多重體(multiplicity)。這篇文章能在數週內「無中生有」，除了有其書寫的「在場」性因素外，更重要的是兩件「不在場」事件的發生：一為個人一直敬重的哲學家，德希達於去年十月因癌症逝世，另一為《中外文學》於十一月份發行《禮物與交換經濟》專輯。兩件事件「暗自」在筆者心中交會、激盪、流動，還要感謝主編黃素卿老師的邀稿，使筆者能有機會用語言unpack 這個Being，以及有足夠的決心與毅力，一氣呵成地完成此文。因此，與其說這是一篇獨立的文章，不如說它是對《禮物與交換經濟》專輯的一種播散、一種延異、一種補充或一種對話；同時，也可以說，是對已逝哲人，德希達幽靈／精神的一種繼承——一種經由主動的閱讀、理解、思考、選擇、詮釋及評論的幽靈繼承。謝謝兩位評審細心的閱讀及中肯的建議。

解。後半部則以「亞伯拉罕的矛盾」擴大對德希達解構式禮物經濟及犧牲經濟的探討。簡言之，對德希達而言，上帝的禮物於交換經濟形成後即成爲一種永恆的失落，一種無法言說的神秘，如正義，如真理，如美，如希望，如死亡，永遠與「贈與受」的二元流動循環脫勾，成爲一種交換經濟外的激進外在體（radical exteriority）。最後筆者將提出如何在「矛盾」開展的禮物經濟視域中找尋「上帝禮物」的個人見解。

一、禮物經濟的物質、文化與道德屬性

首先，什麼是禮物經濟？簡言之，禮物經濟是指人類社會中，一種「循環式」的贈予，一種人與人之間禮物的交換經濟，它提供我們一個角度，來觀看及分析一個既定社會或族群的生產模式、文化結構與道德規則。讓我們先了解什麼是交換經濟（the economy of exchange）及其「唯物」的歷史性。「經濟」一詞一般而言，泛指人類對財貨及資源的生產、分配及使用的社會現象，而交換經濟的基本精神即是人類將自己多餘的東西給予他人，而從他人手中接受自己所必需及缺少的東西，在等值交換的前提下進行物品的重新分配及使用。馬克思在《1844年經濟學及哲學手稿》中，除了提出了「異化」的概念，對傳統的政治經濟學有嚴厲的批判外，也指出資本主義是以「私有財產」及「交換經濟」作爲基本條件，所建構的一套市場經濟體制。換言之，在「侷限的中產階級形式」（the limited bourgeois form）社會中，物品的交換與分配均是依自由市場的供需來運作。在《資本論》第一卷，第二章〈交換過程〉中馬克思更詳細探討市場交換過程的形塑，及「使用價值」（use-value）與「交換價值」（exchange-value）在商品「所有者」與「承購者」交換過程中所扮演的功能。他說：

商品（commodity）對其所有者並沒有直接的使用價值，否則，他就不會把它拿到市場上去交換。但他的商品對別人可能有使用價值，而對他而言，他直接擁有的價值僅是交換價值的保管（a depository of exchange value），及進而成爲價值交換的手段。所以，他願意讓渡他的商品，來換取那些對他而言具有使用價值的所需商品。一切商品對它們的所有者僅是交換價值，但對它們的承購

者卻有直接的使用價值。因此，商品必須全面轉手，而這種轉手就形成商品的交換經濟。(Marx 1990: 38)

但市場交換經濟並非一種全新的制度，而是人類歷史不斷演進的產物。以馬克思的唯物史觀來看，人類歷史上的生產模式(mode of production)與政治體制已歷經三次重要的改變：從原始的「部落共產制度」演變為「奴隸制度」，由「奴隸制度」演變為「封建制度」，再由「封建制度」演變為「資本主義制度」。每一個生產制度都有一套獨特的交換經濟模式(例如從原始部落的「以物易物」到封建時代的「貨幣制度」及現今的「刷卡付費」)。馬克思進一步指出，傳統交換經濟中，生產者可以其勞動時間(labor time)創造「交換價值」，再以此交換價值在社會的交換經濟的機制下「交換」等值「使用價值」的生活所需物品。例如，在傳統市集中，一個木匠工以二十個小時完成的一張餐桌，可以用來換取等值貨幣，再用此貨幣換得一隻雞、一件衣服及作成餐桌的木材原料。在這個例子中，扣除餐桌所需的木材原料成本，木匠的二十小時的「勞動時間」即等於「一隻雞」及「一件衣服」的「使用價值」。但在大規模生產工業所形塑的資本主義交換經濟中，「勞動時間」不再是衡量「交換價值」的重要準繩，取而代之的是資本家所擁有的「生產技術」(亦即科技及科技的運用技術)(Marx 1973: 705-06)。因此，工人的勞動剩餘價值(surplus value)在資本家操作宰制的交換經濟中成為資本家的利益，一種「合法」的勞動價值剝削。總之，交換不單是各個時代市場的表現形式(form)，更是市場實際運作的內容(content)，透過各時代交換成規所進行的各種交換活動，使社會資源得到交流與分配，使羣體經濟得以運行。我們可以說，縱使交換經濟在不同歷史時空中會有不同的唯物性的「再現」及其缺失；然而，無庸置疑的是，交換是人類歷史上各種社會經濟運行與發展的原動力。

交換經濟除了有其歷史的唯物屬性外，也有其強烈的文化與道德屬性。我們甚至可以說，縱然在同一時代中，不同意識型態的文化與道德機制，會形塑不同的交換經濟，而「禮物」的交換經濟即屬於一種具有很濃厚的文化與道德屬性的交換經濟。「最古老的經濟制度是由『全面性報稱關係』構成的——即宗族之間的饋贈，藉此制度人與人、團體與團體得以互換各種物品。這個現象是後來發生交換禮物習俗的根基」(Mauss 93)。

法國社會學家牟斯(Marcel Mauss)在《禮物：舊社會中交換的形式與

功能》中有系統地探究普遍存於傳統部落中，禮物經濟底層的意涵，解析有力，立論精湛。在牟斯探討「全面性報稱饋贈」概念之前，未曾有學者有系統的研究過禮物經濟的重要性，和它在古老社會所扮演的角色。牟斯認為世上沒有所謂的「自然」經濟性存在（13-14），並且在早期西方的法律和經濟系統中，貨物的交換發生於羣體間而非個體間。這些交換不單是物品、財富的交換，大多數是族氏宴筵、宗教儀式、軍事服務、女人、小孩、舞蹈、慶典和交換的集會。在這系統中經濟交易不是主要角色，而是一個規模更大、更持久的契約向度。最重要的是，這些贈予（收到的禮物）是義務性的。牟斯稱這系統為「整體服務」的系統——每一個禮物均是交換系統的一部分，而在這系統中建立贈者與受者的名望與權威。「誇富宴」（potlatch）即是牟斯所稱「禮物經濟」整體性現象的例證，它具有宗教性、神話性、宗教性、法律性和經濟性，是社會結構展現的現象（它把部落、宗族和家庭聚在一起）。牟斯指出有三種義務構成此「禮物經濟」儀式的本質：「贈予」、「接受」和「回贈」的義務（55-59）。不遵循贈予經濟的規則會造成很嚴重的後果，例如：一位族長沒有贈予禮物給他人就會失去他的名譽，也就是失去他領袖的精神地位。同理可運用到邀請他人的義務，任何人沒有權利去拒絕一份禮物或不應邀參加此交換的節慶宴會。牟斯提到以上的原則也發生在一些古老的社會，例如：羅馬、印度、德國和中國等國家（65-86）。

簡言之，牟斯的《禮物》有兩項較重要的貢獻。首先，他注意到禮物經濟有一內在結構與邏輯組成的溝通系統，並提出社會學及人類學式具體案例的驗證與討論。再者，他探討如結構主義中人類社會呈現完整結構現象：亦即是一個多面向現象的觀念，「這些現象既與法律、經濟有關，又屬於宗教、美學、形態學範疇」（Mauss 103）。牟斯試著揭示在所有社會中，自動獻上禮物是有其義務性。他認為所有社會現象是彼此互相連結，所以他們是整體的並且所有的機構都以整體社會的觀念表達其宗旨，而禮物不過是整體社會交換經濟中的一部份。在早期部落社會中，收到禮物必須要回禮，否則這整體部落社會的運作會瓦解。牟斯在他的書中，一開始提出以下問題，並嘗試在書中推敲出解答：什麼原則使原始社會或舊社會的人有禮必報？禮物裡面究竟有什麼力量讓接受者非還報不可（12）？

事實上，禮物經濟架構底層交織著控制經濟（command economy），市場經濟（market economy）及以物易物經濟（barter economy）多元的交換

意義與功能。禮物經濟所形成的文化，必須始於生存物質沒有顯著匱乏的社會或族群。因此禮物文化不僅具有馬克思所謂交換經濟的基本物質屬性，更象徵著富饒生活所延伸的一種文明現象，一種人情世故，一種互惠原則，更是一種權力與聲望的建立。我們除了在各種節日（情人節、母親節、父親節、教師節、春節及聖誕節等）贈送或接受各種禮物外，也在各種聚會中（生日、結婚、升官、畢業、演出成功、獲獎、生子及喬遷等）贈送或接受各種禮物，更不用說相互拜訪、表達謝意或者是婚喪喜慶時「紅」「白」包贈予及接受的傳統，總是「禮」多人不怪。這俯拾皆是的饋贈現象，都突顯禮物經濟在社會機制中具有濃厚的文化及道德性。

二、（非）義務性的禮物經濟

筆者認為，禮物贈予的文化及道德所建構的「義務性」及「非義務性」交換經濟是運作於尼采所謂的「主人道德」（*master morality*）及「奴隸道德」（*slave morality*）兩端，產生多元贈與受（*giving-and-taking*）的交換契約及模式。尼采在《論道德的譜系》一書中把道德分為兩種：主人（或高尚）道德及奴隸道德。亦既是，（希臘）貴族間的道德稱作主人道德，而基督教式道德稱作奴隸道德。尼采給予此兩種道德一個簡單的定義：「奴隸道德從一開始就對外在、他人、非我加以否定：這種否定就是奴隸道德的創造性行動；反之，一切高尚的道德都來自一種凱旋勝利般的自我肯定」（1996: 22）。我們知道尼采的一生思想探索生命「權力意志」（*will-to-power*）粉碎傳統基督教以上帝為至高無上中心的善惡規範，並建立他經由不斷超越自我以臻至介於人類與上帝之間的超人（*Übermensch*）哲學。尼采認為，生存僅是一種「權力意志」的表現，人類追逐的不是真理，不是正義，不是美，不是善，不是快樂，而是「權力意志」，所謂的真理只是一種看法（*perspective*），一種人類主觀的「建構」（*construct*），而看法是由人類「權力意志」來決定而非上帝。職是，每一個存活於世上的生命都試圖在建構一個屬於自己「權力意志」的世界。

因此，對尼采而言，基督教（或任何宗教）的建立，就是弱者要從強者手中奪取權力的手段，心中充滿怨恨（*resentment*）的弱者發明了「弱者是好人」及「奴隸道德」來對付強者及其主人道德。尼采說：「懷有怨恨的人……構想出邪惡的敵人和壞人，並把此一構想當作基本概念。再從此

點出發，他繼續建構背後圖景和對立面的好人——這就是他自己！」（1996: 23）及「僅有可憐的人才是好人；僅有窮人、弱者及低下的人才是好人。僅有受苦者、被受害者、病弱者、醜陋者才是誠懇的信徒、才會被神祝福，也才有可能得到神的救贖」（1996: 19）。所以，尼采認為，奴隸道德產生於受壓迫者，由於沒有能力反抗主人的怨恨精神，以一種自欺的、迂迴的、阿 Q 式的方法，發明了新的意識形態。例如，尼采指出，生為奴隸的猶太人在埃及主人的壓迫下，為了不讓猶太族人成為沒有尊嚴的弱者，即稱自己為「上帝的子民」（chosen people），營造一種自欺式的優越感；或者，創造出一些新的價值，例如，同情、忍耐、謙卑、順服、仰慕、善良與寬恕等，讓自己從可憐的弱者成為具有（奴隸）道德的好人。

相較於奴隸道德，主人道德則是「一種凱旋勝利般的自我肯定」，一種達爾文式優勝劣敗環境中，所形成的高尚文化機制：他人給我三分我還報五分，若他人給我五分我即還報七分，以顯示自己品行的高尚與社會中勝利者的地位。而在希臘文化中人們重視心靈的高尚與尊貴，常以高貴行為作為善良的本質，形成希臘人的主人道德文化。簡言之，道德的社會功能是分辨善惡，尼采認為主人道德是以「高尚」為善，以「卑鄙」為惡；反之，奴隸道德則以「弱者」為善，以「強者」為惡。因此，對他而言，教導世人要友善、寬諒、博愛及禁慾的傳統基督教式美德，是一個人邁向超人聖途中的障礙。有一點必須提出的是，尼采的「主人道德」及「奴隸道德」並非一種僵硬族群的道德分類，而是一種普世的人性，交織於人類意識的底層。換言之，「即使僅是一個人，一個靈魂……也會同時具有主人道德及奴隸道德」（Nietzsche 1990: 194-95）。因此，一個人意識中的「主人道德」及「奴隸道德」會隨文化結構、道德規則及身處情境的不同而改變。有些情境甚至會同時招喚兩種道德感，造成兩者難以妥協的衝突。現在讓我們以尼采的這兩種道德，來討論泰斯塔對牟斯的批評。

牟斯強調禮物「報稱饋贈」和「回報」的經濟是一種「全面性的報稱（饋贈）」（*total prestations*），一種「強制性」義務：

在共襄盛舉的市集中，經濟性的市場不過是雙方交流的項目之一，財富的流通只是局部表達彼此間廣泛深遠的盟約關係。還有一點，儘管這些報稱（*prestation*）和回報（*counter-prestation*）表面上看似自動自發、出於自願，其實卻是非常具有義務性的；違

反這義務可能在私下招致懲罰也可能公開引起大戰。我們打算稱這種交換體系為全面性的報稱 (*total prestations*)。(14)

從牟斯的解釋與分析中，我們可以得知，「全面性的報稱（饋贈）」即是貴族之間尼采式「主人道德」所建構的贈予經濟。牟斯以澳洲及北美洲部落間「禮尚往來」的義務性道德為例，試圖解釋舊社會中交換經濟形成原因及功能。其中以北美洲（溫哥華到阿拉斯加一代的白人及印地安人）及美拉尼西亞（Melanesia）和玻里尼西亞（Polynesia）等地方中「誇富宴」習俗的分析最引人注目，並最能支持他「全面性報稱（饋贈）」的論點。在此種傳統中，任何貴族中的「男人」須有膽量向他「對峙的酋長或貴族挑戰」，即使是傾家蕩產（全家的家產）也要能舉辦一場全面性的回報宴。然而「在這交換過程中儘管極其重利又奢華，最顯著的那種強烈對峙性，說穿了也不過是貴族之間的一場鬥爭，藉此決定各人的階層地位。如果獲勝的話，也就是為自己的宗族獲得了至高的利益。這種對峙式的全面性報稱交換，我們姑且稱之為『誇富宴』」（Mauss 15-16）。

因此，我們可以說「誇富宴」禮物經濟的形成來自父權社會中，貴族間的主人道德把「高尚」回報行為視為善（即刻、確定及較大的回報）而把「卑鄙」回報行為視為惡（拒絕、拖延或較小的回報）。「送禮」、「收禮」及「回禮」的風俗最後成爲一種「互相炫耀」的社會行為，一種「高尚的花費」（*noble expenditure*），一種「巴洛克式」的華麗禮儀，一種「適者生存式」強者文化的遊戲規則，來肯定自身的階級及高貴的人格。換言之，在以主人道德爲主的父系社會結構中，男人必須藉由更昂貴的禮物回報贈予者（他者）方可建立起其社會的聲望與權力，此種「主人」性、強迫性、義務性及全面性的禮物經濟成爲（父系）貴族社會中「權力」的生產、流動與競爭現象。

泰斯塔在〈不確定的「回報的義務」：論牟斯〉一文中，火力全開，批評牟斯各項「義務性」回報的謬誤。有部分指正的確有其說服性，例如：「誇富宴」中回報義務是否受債務奴役（*slavery for debt*）來制裁的探討及「禮物」與「交換」兩者的區分。但整體而言，他對牟斯的論點攻擊仍值得進一步討論，希望藉由這項討論讓我們能更清楚了解禮物經濟中禮品與道德有無絕對必然的關係。泰斯塔認爲牟斯所宣稱「普遍性回報義務」（*obligation to reciprocate*）的必然性大傘掩蓋了無須回報性的贈予及非強制

義務性的回報行爲。因此他不能接受「回報義務具有普遍性」。他說：「我對如此的陳述感到驚訝，它顯然是錯誤的」（35）。爲了馬上證明牟斯的錯誤，他舉出兩個簡單例子。第一個例子：「不久之前，我給了一個在街頭乞討的人一法郎。明顯地，他絕不會將這一法郎還給我，因爲我們再度遇到彼此的機會是很微小的；我甚至認爲，即使我們有機會再相遇，他也不會將我的銅板還給我，反而更有可能乞求我再給他一枚銅板。除此之外，他也沒有任何義務必須回報我任何東西」（36）。泰斯塔緊接著又舉了一項個人例子來鋪陳他「非義務」性回報的論點：

一位同事在幾個月前邀請我共進晚餐，而我尚未回報這項邀請。在這第二個例子裡，有某樣東西與回報的義務有關，因為「我覺得我有義務」邀請這位同事做爲回報。讓我們在這裡強調，這個問題只是一種感覺，一種義務的感覺而已。這樣的義務以何種方式強迫我呢？如果我不回報這份邀約，會發生什麼事呢？大概不會有什麼嚴重的影響。……我感覺我應該這麼做，但是我並非真正被強迫如此去做。在這種強迫中，沒有什麼是義務性的；這種「回報的義務」並沒有制裁的強制力，它只是一種感覺。（36）

就這兩個例子而言，泰斯塔對牟斯的批評似乎有欠公允，可以說是一種「稻草人」式的批評法（自己架設一個假目標並把它當成真實的對方來攻擊）。因爲牟斯整本書主要是以「主人道德」建構的禮物經濟社會作爲其解析的框架，而泰斯塔卻以「奴隸道德」的兩個例子（第一個例子中，他因「同情」乞丐而不求回報的贈予；第二個例子中，他同事因「善良」、「寬恕」、「不計較」的美德而不強迫他回報）。換言之，他跟牟斯的認知差距在於牟斯「義務性」的交換經濟是在舊社會中集體「主人」式道德下產生一種債務流動與循環，而泰斯塔「非義務」性贈予與回報是在當代社會中個人「奴隸」式道德下的案例，兩者並無交集的衝突點。雖然泰斯塔指出牟斯一書中未探討到弱者（如女人、窮人或小孩們）的「奴隸道德」式交換經濟（我們可以說，泰斯塔對於乞丐及他的同事對於他，可說均是一種「巴岱儀」式過剩的消費），但這不代表牟斯「義務性」及「普遍性」贈予道德的分析是項「錯誤」。

當泰斯塔最後回到「舊社會」中來討論「誇富宴」時，仍然以跳離框架式的例證來批評牟斯宣稱的「回報的普遍性」。他引用克提斯（Curtis）

的例證來說明有兩種人在「誇富宴」後無須回報宴會主人：一種是回請者在尚未回報之前即已去世，另一種是在宴會中的窮人（37）。泰斯塔解釋說，雖然庫哇凱馬特人對於過世的人，理論上假定他們的繼承人應承擔被遺留下的回報義務，但「有回報的義務並不表示一定有義務去履行它」（38）。至於窮人，因為沒錢就更無須有責任去回報「誇富宴」的主人。若德希達仍在世，且願意與泰斯塔對話，那麼，德希達應該會告訴他：「沒有能力去回應他者呼喚的人，本來就無須對他者負任何責任」。因為英文「責任」（responsibility）這個字內在含意即是有能力（ability）去回應（respond）他者（在此是「誇富宴」的主人）的道德呼喚。所以，「死者」跟「窮人」本來即是沒有能力在「物質」贈予經濟體制內運作的個體及族群，並不在牟斯所謂回報道德的「普遍性」範疇內。

泰斯塔歸納地指出以下三種情形裡捐贈者在贈予後不能要求回報：「1. 在慈善捐贈裡，沒有回報義務的問題。2. 在朋友之間的邀請裡，只有義務的感覺，而沒有制裁。3. 在誇富宴裡，有社會制裁，但沒有法律制裁」（42）。第一種，捐贈的確在贈予後不能期盼任何「物質」的回報，但他（她）可期待獲得兩種「非物質」的回報。如果捐贈者是為了建立個人名聲或社會地位（如企業家捐錢給慈善機構或蓋醫院及學校），他（她）可以在媒體的報導下，藉「奴隸道德」的慈悲之名，獲得「主人道德」中高尚人格及社會聲望之實，甚至還可以獲得減稅的實質回報。倘若捐贈者真的是「衷心」想幫助弱勢的他者（如泰斯塔捐一法郎給乞丐或企業家以匿名方式的捐贈），那麼這顯示他（她）有「能力」並且有「意願」去回應「他者」對他道德意識的呼喚。因此，當他（她）捐贈行為發生的那一剎那間，他（她）已獲得來自「內在」他者道德的回報：一種快樂、一種滿足、一種肯定，肯定內心「助人為快樂之本」的信念，不管受贈予者（外在他者）是否要（或有能力）表示感激。而這種內在回報式的「感覺」正好連接到泰斯塔的第二種及第三種例子——朋友之間的邀請與「誇富宴」的邀請。這兩個例子談的是在禮物經濟中有「能力」回報卻沒回報的制裁問題。先談第二個例子，泰斯塔沒有回請他的同事的確不會在此單一事件受到任何社會或法律的制裁，但禮物經濟是一種「時間」延異的文化，並且如同索緒爾（Saussure）所言，任何單一言語（parole）必須置放在其語言符號系統（langue）中才會產生意義（例如「狗」這個中文字置放在非中文的語言系統，就失去了其中文指涉的含意）。所以，把泰斯塔沒有回請同事的例子，

置放在他職場的道德系統中，他雖然不會受到法律與社會的直接制裁，但他如果重複他不回報的行為，例如，其他同事或同一個同事再度邀請他用餐或任何形式的饋贈，他仍然有「能力」而沒回報時，他不但會加深「良心」（義務回報的「感覺」）的責備，更會受到同事認定為「自私自利」或「吝嗇鬼」的人物而遭到拒絕友誼的職場制裁。

第三種例子，泰斯塔試圖以法律的問題否定禮物經濟的道德問題。他承認在「誇富宴」中的確「具有社會制裁的功效」（37），但也指出它沒有實際法律的制裁性，因此，對「死人」及「窮人」而言，「回報的義務」即沒有實際的「強迫性」。我們已經討論過在禮物經濟中，「死人」及「窮人」因為沒有能力回應他者的道德呼喚，所以也無須承擔任何「回報」的（社會及法律）責任。現在我們必須進一步探討「死者」繼承者的回報繼承問題。泰斯塔說：「回報的義務『理論上』可以傳遞給他者，但這個人有不履行義務的自由。……有回報的義務並不表示一定有義務去履行它；就『義務』這點而言，上述所有的例子都顯示『不一定有義務履行』的相似性」（38）。繼承者（例如「誇富宴」中酋長的兒子）的確有拒絕「父債子償」的執行義務，也的確不會受到法律的制裁，但責任（responsibility）對人的制裁永遠有兩個層次：外在層次（社會及法律的公眾制裁）及內在層次（對他者的愧疚）。在「誇富宴」的社會禮物經濟中，繼承者身為一位「新」的主人在「主人道德」的社會中將會受到族人的藐視而名譽下跌及聲望受損——一項社會的公眾制裁；此外，他也會受到內在他者的譴責而產生無法抗拒的愧疚感（guilt）。德希達說：「愧疚感是源自責任感，因為責任感總是無法自身平等的（unequal to itself）：一個人永遠有負不完的責任感（one is never responsible enough）」（1995: 51）。換言之，只要我們活著的一天（即海德格所謂死亡尚未終結「存有」的開展視野前），我們都會有一定的愧疚感，因為我們無法去滿足對社會上所有他者的責任。但一個人有「能力」及有「義務」去負起「回報」的責任時，他（她）卻故意拒絕或拖延其社會責任時，他（她）同時會受到如幽靈纏繞的內在他者制裁。

禮物交換的文化機制與社會信約，本來即是一種「送」及「回送」的道德性行為，而不是等值物品買賣或交易的商業行為。商業行為的糾紛可以藉「法律」來規範與制裁，可是禮物回報的問題則應該訴諸「道德」（內在與外在）的規範與制裁。泰斯塔對牟斯的評論缺失即是他試圖把「道德」

的問題搬到「法律」的框架來討論，再以「內容」無法符合「形式」的事實，來指責此一「內容」是項「錯誤」，這樣的指責即是一種「稻草人」式的批評。平實而言，我們並不否認，泰斯塔所提的「非義務性」回報的現象的確存在，是一種牟斯所提的普遍性現象中所未包含的特殊性，但特殊性的舉證最多祇能「補充」普遍性的不足，而不能「否定」普遍性的存在，或指稱這種「普遍性」是項「錯誤」。猶如，一個人類學家可以在歷史上或現今世界找到一些母系社會族群的特殊性，但卻不能因此而推翻人類父系社會的普遍性。相反地，泰斯塔所提出的特殊案例更能突顯「饋贈回報」作為社會中一種普遍現象的正當性。總之，泰斯塔在〈不確定的回報：評論牟斯〉一文中所強調「不確定的回報」以及「非義務性」的贈予經濟，是泰斯塔佇立在贈予經濟結構中的「物質」、「法律」及「奴隸道德」一端，觀察牟斯整體的論點（社會中「普遍性」、「義務性」及「道德性」回報的贈予經濟）所產生的「偏」見及「誤」解。

另外，泰斯塔在〈不確定的「回報的義務」：論牟斯〉（1998）一文中，區分「禮物」（單向的絕對贈予）與「交換」（雙向的互惠贈予）兩者間的不同，是文中較有說服性的論述，但這個觀點德希達在《給予的時間》（1992）中早有精湛的討論。德希達指出牟斯並沒有注意到「禮物」與「交換」之間不對等的關係，也沒有意識到一個事實：經交換而收到的禮物只是對等互惠，也就是以禮還禮的抵消。「但是，我們強調禮物之間的不對等性，不等於說我們不認可禮尚往來之間的禮物交換。任何人都無法否認有此一禮物交換的現象，也無法否認此一現象的確呈現禮物交換的現象性。但是禮物（gift）和交換（exchange）這兩種價值觀之間明顯的衝突必須被問題化」（1992a: 37）。事實上，禮物經濟中「禮物」和「交換」這兩種價值觀之間明顯的衝突，也正是「解構」式禮物經濟運作的能量來源。

禮物經濟之所以成為當代「文化研究」的熱門議題之一，是因為禮物文化中所被呈現的「禮物」，永遠是介於「主人道德」與「奴隸道德」、「物質」與「非物質」、「政治」（法律）與「倫理」（道德）以及「禮物」和「交換」之間的灰色地帶中不斷游動的文化符號。牟斯雖以社會學家的角度，較重視饋贈回報的道德強迫性與普遍性，但他也承認「禮物」一詞沒有明確的意義，可是我們又找不到其他更好的詞彙取代它。他以超布連群島為例說明，他說：鼓舞人們做禮物交換「經濟活動的想法相當複

雜，這個想法既非出於純自發性或免費性的饋贈，也不全然是利己的、功利的生產與交換，它是二者的混合」（96）。他也指出「禮物」的雙面性：一方面它是個毒藥（Gift 在日耳曼語中具有禮物及毒藥的雙重意義）（Mauss 85），「誇富宴」中禮物成爲「債務」循環的例子即是一個很好的證明。另一方面，「禮物」也是個良藥（社會中的群體可以用「友誼」與「信約」的禮物經濟方式，取代以往戰爭的屠殺及孤立的冷漠）（Mauss 105-08）。「禮物」在交換經濟中「矛盾式」雙重藥性（pharmakon）的探討，正是德希達「解構」式禮物經濟所要面對的問題。

三、德希達的禮物經濟

在探討德希達的禮物經濟及上帝的禮物之前，筆者必須指出，德希達在不同時期的結構主義²中，對「上帝」或「神」（God）有不同的用法。早期德希達揭櫫並大力揮舞「文本之外無他物」的大纛，雖然他於九〇年前也曾觸及些許政治與倫理的議題，但均側重形而上宏觀的面向，未能直接有效地探討及解決當下情境中現實的問題。所以，此時德希達常會把「上帝」與後結構主義中文本永遠無法觸及的「最後符旨」（final signified）交替使用。而九〇年後德希達有明顯的政治轉向——他以《馬克思的幽靈》、《友誼的政治》、《再會》、〈馬克思及兒子〉、《談判》、《論世界都市主義及寬恕》、《沒有不在場證明》及〈支持阿爾及利亞〉等論述，展現晚期解構主義在倫理及政治論壇上不容輕視的影響力。此時德希達所謂的「上帝」則常與列維納斯的「絕對他者」（the absolute Other）或「全然他者」（the wholly Other）互用。但不管那一個時期，德希達的「上帝」絕不可被簡單化約爲宗教上的神祇或耶和華，也不可被視爲形上學的某種超級entity或整體teleology。事實上，宗教及形上學「上帝」的論述框架（discursive framework）才是德希達的「上帝」一直要超越及解構。本文所

² Deconstruction 在國內被譯成「解構主義」、「解構理論」、「解構論述」或「解構哲學」都僅是「必要邪惡」的權宜之計。雖然德希達的Deconstruction 具有強烈反主義、反理論、反論述及反哲學的屬性，然而，若譯成「解構」並不符合中文的語意（甚至有分不清是動詞、名詞或形容詞的困擾）；再者，經過近四十年西方學術體制強力「制度化」（institutionalized）的解構論述，不可諱言地，也早已沾滿「主義」、「理論」、「論述」及「哲學」的味道，成爲一種反「主義」的主義，一種不斷開放自身的主義，一種不斷回應「他者」的主義。

謂「上帝的禮物」中的「上帝」當然是指晚期德希達的「上帝」。

德希達在晚期解構主義論述中，常間接探討「禮物」的議題，例如在《馬克思的幽靈》（1994）、《論世界都市主義及寬恕》（2001）及〈熱忱：一項間接的祭獻〉（1992c）。但以《給予的時間：I 偽幣》（1992a）以及《死亡的禮物》（1995）兩書真正直接建構其解構式「禮物經濟」的論述。前者主要探討贈予（giving）的不可能性（giving is impossible），藉由牟斯的《禮物》、海德格的《存有與時間》以及李維史陀、波得萊爾（Baudelaire）與班分尼思特（Benveniste）的論文，檢視贈予與時間的深層關係；後者則關心的是在西方宗教與哲學中道德責任的意義，以及禮物經濟中贈予、禮物與犧牲的矛盾性。在此書中，德希達主要探討的是帕陀卡（Patocka）、海德格、齊克果及列維納斯的作品。

至於「經濟」的議題，事實上，倘若我們細心留意德希達他早期作品，如《書寫與差異》、《論文字學》、《論哲學的邊緣性》，可以發現到「經濟」的概念早已像種子般播散。許多學者注意到，德希達是從對巴岱儀「整體經濟」（general economy）的研究中，勾勒出他自己解構的「經濟」模式，《書寫與差異》中〈從限制到整體經濟：一個沒有保留的黑格爾主義〉一文即是明顯例證。巴岱儀在〈整體經濟的意義〉中，區分出局部性「限制經濟」和全面性「整體經濟」概念的不同。「限制經濟」（limited economy）限囿於商業價值，而「整體經濟」（general economy）則延伸到政治及大自然層面。巴岱儀試圖顛覆一般經濟學者所建構的「限制經濟」（一種以不斷的生產與成長來維持封閉式經濟系統的穩定），他認為「整體經濟」的能量（如陽光）流動會幫助萬物成長，但大自然中個體或群體的成長均有其限制（如空間）。受限後過剩的能量，必須以非獲利的方式消費掉（戰爭成爲人類歷史中對過剩能量的災難性消費），而消耗最終會帶動地球能量的流動，否則整體經濟體系中的個體或群體都將受害。因此巴岱儀強調我們必須以反理性及不求回報式的消費來維持經濟系統永續的穩定與平衡。他說：「當習慣於活動的目的就是要發展生產能力時，我們會承認製造財富的能量最終是要被浪費（不求回報），而且獲取利益的最終目的是要揮霍利益。強調大量揮霍能量的必要性是違反理性經濟（rational economy）的基本原則」（20）。

德希達說：「無疑地，巴岱儀要質疑的是黑格爾式理智中鏈狀的意義或概念，但這項質疑卻是藉由將意義鏈置入整體中來思考，以避免忽視意

義鏈自身內部的嚴謹性」(1978: 253)。他把巴岱儀對「經濟」的區別應用於語言和書寫的理論上，認為語言的「限制經濟」是一種嘗試去確定所有意義，所有符號均可以被解釋、也均服從自身的結構，進而產生語言的結構暴力(totalizing violence)，語言的「整體經濟」則涉及意義的遺失、消費和剝奪與意義的過剩，進而產生語言的去結構或抵制暴力(resisting violence)，這過剩的部分語義將由 *différance* (延異) 所涵蓋；換言之，*différance* 成為德希達嘗試勾勒巴岱儀式語言意義的遺失和過剩的方式之一。德希達進一步感興趣的是語言在其「經濟系統」中如貨幣般的交換能力，所以他在《論文字學》中談到：「金錢藉由自身的符號替代物品。這現象不單存在於單一社會中，更存於文化之間或是經濟組織之間。這可以解釋為何字母系統(alphabet)具有商業性質，並且是一種貿易家(trader)，這種概念必須藉由經濟理性的貨幣交換中被理解。對金錢的評論敘述是對書寫論述的忠實呈現。在金錢和書寫兩例中，無記名的符號成為取代物品的替補物」(1976: 300)。因此，德希達試圖指出金錢與書寫兩者「整體經濟」中共同擁有過剩式消費與意義性替補(supplement)的符號特性。

德希達於四十年間帶動許多議題的熱烈討論，牟斯的禮物經濟即是其中之一。他在《給予的時間》花很多篇幅討論牟斯的《禮物》。德希達試著解釋牟斯所提的禮物觀念，及呈現出禮物未曾是純然(pure)或真實(true)的禮品，並且總附帶一份希望禮物回饋的期望。所以，德希達描述絕對禮物的構思「若禮物有其存在處，此處必須是沒有互惠回報、交換、抵銷禮物或欠債的存在」(1992a: 12)。相較於社會學家或人類學家所討論的禮物經濟，德希達的禮物經濟則是一種「超越」式的禮物經濟(a transgressive type of the economy of gift)，也是一種反(或干擾)禮物經濟式的禮物經濟。

嚴格來說，德希達是試圖以超越性(transgressive)、純潔性(pure)及絕對性(absolute)的「贈予」道德，來解構泰斯塔及牟斯所探究的社會性禮物經濟，以「存有」與「絕對他者」(上帝)的贈予經濟關係，來「問題化」傳統禮物經濟中的所蘊含的兩難及矛盾。對德希達而言，純潔無染的「禮物」(the pure gift)永遠是不可能「存在」，因為，純潔無染的「禮物」是一種「絕對的」贈予，而不求回報；是一種「純粹的」贈予、而沒有交換；是一種「無責任的」贈予，而互不相欠；是一種「遺忘的」贈予，

而「三輪體空」（三輪，即布施者、布施的財物、所布施的對象）³（Derrida 1992a: 10-20）。然而，此種「上帝的禮物」於社會性交換經濟形成後，即成爲一種永恆的失落，一種無法言說的神秘，如永恆，如正義，如真理，如美，如希望，如死亡，永遠與「贈與受」的二元流動循環脫勾，成爲一種交換經濟外的激進外在體（radical exteriority）。此激進外在體將永遠「反」（或干擾）形而下的禮物經濟。

德希達指出牟斯強調對於收到的禮物要“return to”（回贈）的重要，因爲“returning”是推動社會間交換經濟運作與流動的要素（1992a: 65）。德希達同意「對於所收到的禮物，所承恩的事／物，和所應回敬禮物的內心召喚，均須抱持負責的態度。也的確必須去對／向收到禮物的回應（answer for/to it）負責。一個人必須對於他贈予和接收的行爲負責」（Derrida 1992a: 64）。然而德希達指出在禮物經濟的邏輯中，“returning”並不代表向後的退化（regression）而是向前的運動／革命（revolution），像日月星辰般不斷重複地向前交替與遞嬗（1992a: 65）。事實上，從禮物經濟的邏輯運作的雙向性，我們發現它呈現出德希達在之後所著《馬克思的幽靈》中，提出的幽靈纏繞邏輯（the logic of hauntology）：即具有未來性的「向前」來臨（arrival）又具有歷史性的「向後」回歸（returning），一項回歸、來臨與重複的問題。因爲幽靈性的禮物經濟邏輯是「一項重複的問題：幽靈的顯現總是亡魂的回歸。而我們無法控制它的來去，因爲它總是藉由回歸呈現其來臨」（1994: 11）。

正如同海德格在〈致人文主義的一封信〉中，針對沙特的存在主義中的基本教條——存在先於本質（Existence precedes essence）——提出質疑。他認爲沙特僅倒轉柏拉圖式「本質／存在」的從屬關係，並未脫離柏拉圖的形上學窠臼。換言之，沙特對存在的自由意志主張依舊是深植於笛卡兒式「主體觀」的一種的人文主義。他僅嘗試在西方二十世紀中期，基督教

³ 佛學與德希達的解構論述雖然是完全不同性質的論述，但兩者之間仍有些相似處，如兩者均強調世間萬物沒有起始（the origin）也沒有終點（the final signified），一切均是因緣合和的無盡延異（différance）。佛陀在《金剛經》中解說布施的意義，簡言之，所謂「三輪體空」，就是施者、受施者及所施之物，行施後，此三輪相，不存於心（也就是德希達聲稱禮物與贈予的基礎是「遺忘」〔1992: 18〕）。亦即，無我相、無人相、無眾生相、無壽者相的贈予。此外，布施又可分爲三種：分別是財施、法施和無畏施。

與社會主義兩種主流且互相較勁的人文主義派別中，開闢另一以「人」為中心的道路。海德格聲稱：「《存在與時間》的思維在某程度上是反人文主義的，但是這種反對主張並不表示這樣的思維反對與人文並置，並且倡導非人性的主義；也不表示此種思維鼓勵無人性及反對人性的尊嚴。沙特式人文主義被反對的原因是它對於人類的人性定位不夠高（it does not set the *humanitas* of man high enough）」（1978: 233-34）。同樣地，我們可以說德希達反對牟斯傳統的贈予道德，是因為禮物經濟是由「存有」視域中「贈與受」（giving-and-taking）的二元結構所建立，對禮物經濟的幽靈纏繞邏輯結構剖析不夠深入。

現在讓我們以「亞伯拉罕的矛盾」（the paradox of Abraham）來重探德希達「禮物經濟」的論述。德希達提及齊克果在《恐懼與戰慄》書中，議論舊約聖經〈創世紀〉第二十二章中「亞伯拉罕的矛盾」（the paradox of Abraham）：亞伯拉罕在聖經受敬仰的英雄地位，僅次於摩西；他被猶太人稱為國家之父（the father of nations）、以色列生存的保證者（the guarantor of Israel's survival）及信仰典範（the model of faith）。然而，由於他對上帝的絕對信仰，而產生了所謂的「亞伯拉罕的矛盾」。話說亞伯拉罕於百歲時才喜獲上帝允諾贈予的獨子——以撒（Isaac）。時間飛逝，似乎在立談間，以撒在亞伯拉罕的疼惜與教養下，已長成一個風度翩翩的少年。就如同父親對上帝的敬仰，以撒也是絕對信任及服從其父。有一天上帝卻依某項未被揭露的原因要測驗亞伯拉罕，要求亞伯拉罕犧牲自己的獨子，上帝告訴亞伯拉罕說：「帶著你的兒子，你的唯一兒子，你喜愛的以撒，然後到摩利亞去，將以撒當成燃燒的祭品，在山峯上獻祭給我，我將會告訴你如何做」（*The Holy Bible*）。

亞伯拉罕把上帝秘密的旨意做為自己的秘密，不敢告知他人，使這項上帝的要求成為一種雙重秘密。對齊克果而言，倫理是規範社會中人與人間的道德關係。所以，亞伯拉罕要對上帝永恆義務盡責時，就必須踰越社會性的倫理。因為，他是上帝旨意的唯一「見證者」及「執行者」，沒有任何族人能理解他要弑子背後的原因或秘密。在他巨大及痛苦的沉默中（雖然上帝的話已真實地傳達，但是這些語意非常模糊），亞伯拉罕承擔了此決定的責任，同時也使他自己處於無可取代性的孤獨、掙扎、痛苦及沉默——一種幾近瘋狂的存在。只要他一說出上帝旨意，這個秘密即進入語言的場域，成為可以被置入「公共場域」（public sphere）來爭論的意見，這

等於放棄他對上帝的愛的單一性 (singular) 和絕對性 (absolute)。因此，齊克果認為，如果亞伯拉罕將秘密公諸於世，那麼在用語言述說的過程中，亞伯拉罕將同時放棄上帝賦予他的自由和責任。

德希達指出，此種對上帝的「絕對責任」中，具有令人兩難和自相矛盾的本質。因為，「絕對責任」暗示著對「絕對他者」（上帝）負責，而此責任永遠是個「邏輯困境」（*aporia*）：一方面，亞伯拉罕的行為在社會的交換經濟道德中，意指他必須對世間「可取代性」及「可交換性」的他者們負責；另一方面，上帝的要求又代表亞伯拉罕必須對「不可取代性」及對「絕對單一性」的他者（上帝）負責。所以，亞伯拉罕的矛盾涉及到「存有」（*Being*）同時面對形而上「絕對」的倫理和形而下「相對」的倫理經濟時，無法解決的矛盾。德希達說：「絕對責任不是一個責任」（1995: 61），而是一項強制的命令，而此種責任令人兩難的本質來自這項強制的命令的至高無上性。因此，如果要負起絕對責任，亞伯拉罕就必須違背世俗的責任，反之亦然。

德希達在其他著作中（如《另類標題》及《論世界主義及原諒》）也常「問題化」人類責任的邏輯困境（*the aporia of responsibility*）。例如在《另類標題》一書中，德希達藉由檢視歐洲長久以來擁有的國家主義（*nationalism*）、種族歧視（*racism*）、恐外現象（*xenophobia*）及宗教狂熱（*religion fanaticism*）來「解構」歐洲中心主義（*Euro-centrism*）、反猶主義（*anti-Semitism*）及歐洲沙文主義（*Euro-chauvinism*）。他提出質疑：「某種獨特的東西正在歐洲進行著，然而，我們卻不再了解歐洲這兩字的明確意義。是的，今天歐洲到底是何種概念？包含那些真實的人群？又具有何種獨特的實體？該由誰來劃定其疆域？」（5）。在此，德希達提出身為一個歐洲人，永遠具有一種雙重義務（*a kind of double obligation*）或「雙重束縛」（*a double-bind*）：一方面，做一個有責任的歐洲人，他（她）必須以批評的態度來重思歐洲的歷史與認同；另一方面，若要解構「大」歐洲主義的歷史與認同，即必須放棄歐洲固有的認同並打開雙手歡迎「非歐洲」（*non-European*）的歷史與認同（1992b: 29）。國家、文化、種族及語言等任何認同均意味著一群具有「相同」歸屬感的「差異」個體組合，使得「認同」自身永遠是一種內在「延異」的現象，而非一成不變的本質性傳統。如何在「延異」的認同中，同時對「自我」的同質性及「他者」的異質性負責，如何遵守全球化的國際法（共同性），同時又不危害本土的

經濟與文化（個別性）？用一個簡單的比喻來說：如何敞開雙手歡迎陌生人（他者）到你（妳）家作客的同時，又能保證自己及家人生命與財產的安全？

但德希達認為人類責任的「邏輯困境」（*aporia*）必須在「時間」中解決。畢爾德史沃斯（Richard Beardsworth）在《德希達和政治性》一書中指出「邏輯困境」的政治性功能：「一個邏輯困境需要決定（decision）。任何一個人無法一直待在這兩相衝突的盲點，同時這衝突內在具有不可化約性，因為抉擇當下的切割使得決定總是暫時的，會有下次被重新決定的可能。未來的承諾之所以能被確定，是因為時間中總有暫時性正義駐留的可能性」（5）。亞伯拉罕所陷入兩難的「責任雙重束縛」，或道德的「邏輯困境」在於同時有解構經驗的不可能性，又有懸於彼岸那端「未來應許」（*the promise of the future*）可能性的矛盾。邏輯困境需要當下的決定，因此亞伯拉罕最後決定遵守上帝意旨，「犧牲」他唯一寵兒以撒的生命。然而亞伯拉罕「邏輯困境」的決定，表面上是「暫時」解決贈予經濟的邏輯困境，因為贈予的抉擇是倫理行為，此行為必須在時間中不斷形塑和再形塑。實質上，它更彰顯贈予經濟背後所覆蓋的另一項經濟的問題——犧牲的經濟（*the economy of sacrifice*）。

四、犧牲經濟的矛盾

亞伯拉罕爲了要遵從並保守上帝的意旨，而決定獨自帶他兒子到獻祭地點。他帶著預備要焚燒獻祭物的木材，並把木材放在以撒的肩上，讓他背行。而他自己帶著火把和匕首。父子二人一起往獻祭的山頭走去。當他們開始爬山時，以撒開始納悶問爲什麼他們沒有攜帶祭品。他問父親：「我看到火把和木材，但獻祭的羔羊在哪裡呢？」。亞伯拉罕爲了不要驚嚇兒子而只好說謊：「上帝會自己準備一隻羔羊獻祭」，以撒完全相信父親，而不再發問。當他們抵達山頂上，到了上帝吩咐的獻祭處，亞伯拉罕用石頭搭一祭壇，並把木材放在上面，以撒四處觀看，他仍然看不到任何一隻羔羊的存在。此時，亞伯拉罕慢慢地走向他兒子，不發一言地把以撒的手腳綁在祭壇上。以撒突然了解到真實的狀況及自身的處境，但這次他卻沒有再發問，他完全信任並遵從父親，即使他必須獻上他自己的生命。以撒成爲父親的絕對犧牲者（*absolute sacrifice*）：一個被消音的犧牲者，一個

被禁止抗拒死亡及對死亡恐懼的犧牲者，一個甚至被剝奪提問權利的犧牲者。

德希達在〈熱忱：一項間接的祭獻〉一文中，指出在（宗教等）儀式（ritual）中必定有典禮（ceremony），而典禮中必定有祭獻（offering），任何祭獻又都代表著一種對他者的「贈予」及「犧牲」。亦即，有禮物贈予的經濟就必定有犧牲的經濟。「眾所週知，犧牲及犧牲式的祭獻是康德的道德核心」（14），對康德而言，犧牲式的祭獻都意涵著一種「自我」秘密的病態利益（the secretly pathological interest），而此種「自我」的利益必須臣服於道德的規則（the moral law）前。然而，對於齊克果而言，亞伯拉罕對上帝犧牲性的祭獻（他的兒子）違反了康德式的社會道德規則，而造成責任的兩難性。更糟的是，這種責任的兩難性也意味著，把社會性倫理的實踐等同於上帝的背叛。以往為了敬愛上帝，我們必須忍受因憎恨俗世義務而帶來的痛苦，甚至有責任去愛我們討厭的人，甚至是我們的敵人，若是我們仍然憎恨我們討厭的人事物，不去壓抑自己的感覺及觀念，這就不算是為上帝「犧牲」，更不算是一種「贈予」的行為。與齊克果此一看法相反的是，因為敬愛上帝的緣故，我們不是去愛我們討厭的人，而是必須去憎恨我們永遠摯愛的人（例如亞伯拉罕必須恨自己的兒子以撒）。

因此，德希達指出憎恨成為因愛而產生的「愛的犧牲品」。換言之，亞伯拉罕為了實踐對上帝的愛，首先，他必須憎恨他對獨子以撒的愛，更難的是，「他還必須假裝成一個內心充滿恨意的兇手，讓族人不要懷疑他弑子的動機」（1995: 66）。像莎士比亞筆下的哈姆雷特，亞伯拉罕沉陷於一種兩難的瘋狂——要或不要？甚麼是對？甚麼又是錯？甚麼是該？甚麼又是不該？殺獨子來愛上帝是不是一種犧牲？而違背上帝去愛兒子是不是另一種犧牲？亞伯拉罕的矛盾同時也是「信仰主體」存在世間犧牲經濟產生的矛盾。然而，對上帝絕對的愛及絕對的責任，亞伯拉罕必須犧牲獨子的生命並成為世人眼中的邪惡殺人犯。德希達認為從「存有」（Being）的角度來看，愛與恨的矛盾無法在自我存在的時間，或一般理性邏輯內被理解，因為這矛盾是無法被化約成存有「在場」的意義。當一個人必須忠於絕對責任時，他（她）必定踰越根植心中的歸屬感及明確的倫理秩序。這矛盾「必被承受於作決定的那一剎那」（66），而這一個決定的剎那瘋狂將摧毀理智在意識國度的主宰權。德希達試著呈現「責任」這字意義的衝突性及兩難性在社會上比比皆是。在世間的贈予經濟中，每一個人的道德標準均有侷限性，導致沒有任何原則可以適用於每一個時／地的狀況。所

以，當一個人將愛給予迎面他者時，他（她）即剝奪了其他人能接受這愛的可能性。換言之，當一個人同時面臨「眾多」他者臉龐的訴求時，即面臨一個兩難的問題。「自我」到底又能為「他者」開放及犧牲自己到何種程度？

在《死亡的禮物》（*The Gift of Death*）中，德希達借用海德格論「死亡」的一段話，進一步討論犧牲與贈予經濟的議題：「沒有人能取代我自身的死亡，相同的，我也無法取代他人的死亡」（1995: 42），職是之故，「死亡永遠不能被拿取、借用、轉移、投遞、承諾或傳送」（44），意即死亡的不可替代性是全面性的。這種「無法取代性」（irreplaceability）是（自我）犧牲得以成立的基本條件。例如，我可以替他人赴死，但我卻無法使他（她）免於死亡的可能，或賦予他（她）永生。所以，犧牲經濟中「自我」的絕對犧牲是對自身一種死亡的管理與選擇，「有限生命的凡人（mortal）只能贈予有限生命（mortal）的東西，因為除了永生（immortality）之外，贈予任何東西都是可能的」（43）。職是，在贈與受兩端間流動的交換經濟中，死亡是一個生命交換機制外的絕對外在體，死亡只能藉由自身承擔死亡，才對「我」賦予意義。所以，亞伯拉罕也無法在贈予經濟中以犧牲自己的生命來取代兒子以撒的死亡。

對海德格而言，自我是在了解死亡的不可取代性情形下產生「存有朝向死亡」（Being-towards-death）。換言之，死亡是時間對生命的必然「期待」（anticipation），是人類存有的時間永遠無法超越的先驗性視域（the transcendental horizon of human temporality）。存有在世間的任何意義均是由「無法超越性」與「無法取代性」的死亡所賦予。因此，只有當「此在」（Dasein）能理解自身必然的「期待」，為他人赴死才有犧牲的意義。列維納斯抨擊海德格哄抬了自身死亡的意義，他認為「存有」不能把死亡當作自身對應的「非存有」。換言之，海氏本體導向的存有論述是把絕對他者視域中「死亡的贈禮」嵌入（inscribe）在「存有」的視域（Derrida 1995: 47）。對列維納斯而言，死亡是生命「無法取代性」的贈禮，具有絕對他者的道德性，不該被存有的本體論視域所同質化或納編。德希達在此書中宣稱「死亡」、「正義」與「禮物」有著相同的本質——絕對的單數（absolute singular）。簡言之，因為這三者的「不可能性」，使得各自形而下二元結構的交換經濟（如給予與接受）運作具有「可能性」（1995: 35-52）。

牟斯在《禮物》結論中指出愛默森〈關於禮物〉一文非常中肯地批評

了日耳曼人式的禮物贈予道德 (Mauss 87)。事實上，愛默森在《自然》中曾宣稱人及世界萬物均是上帝自身的作品 (works of god) 之故。職是，一個人要認真去傾聽大自然及內心深層潛隱的聲音，因為那都是一種上帝真實的聲音。德希達也說：「如果上帝即是絕對的他者，一個完整的他者，那麼每個世間的 (單一) 他者均具有 (些許的) 他者性」(77)。他指出，這一假設產生了一個犧牲經濟的另一矛盾，而此一矛盾將同時矛盾地「瓦解」又「鞏固」齊克果基督教式的道德責任：一方面，因為我們每一個人都是一個無法被化約的單數，同時又是一部份上帝的存在，那麼當亞伯拉罕背叛及犧牲他兒子、妻子及族人時，不也同時背叛及犧牲了上帝？並也同時背叛了「不可殺人」(“Thou Shalt Not Kill”) 的上帝聖令。然而，另一方面，德希達指出齊克果對社會性倫理的質疑，具有一項「鞏固」基督教式道德責任的效益：因為每個人的內心深處都期望，從每一個「他人」身上得到像亞伯拉罕般絕對的信任。這種現象是一種單一秘密的共同分享，一種信仰的未知性和不確定性，一種犧牲美德的矛盾。所以，德希達說，倫理的社會性將永遠被此犧牲經濟的矛盾所干擾。至此，我們可以提出列維納斯對齊克果解讀亞伯拉罕的矛盾反對的理由。首先，列維納斯的倫理觀明顯有別於齊克果。對於齊氏而言，倫理是個普世性的道德，並且不斷要求「自我」為人們犧牲。但是對列維納斯而言，倫理是「自我」對「他者」所背負著的絕對責任。一般倫理將「自我」溶入社會性的交換經濟中，而列維納斯認為倫理是不斷將「自我」置於「絕對他者」的面前，接受無條件的質詢與要求。第二，齊克果視上帝和亞伯拉罕的交會為宗教上的交換經濟，凌駕於倫理。列維納斯的看法則是這件與神交會事件中，最具戲劇張力時刻是亞伯拉罕拿出預備的匕首來結束其子的生命時，上帝突然派天使阻止了獻祭，免除了亞伯拉罕持刀弑子的人倫悲劇，上帝並將亞伯拉罕帶回世間的贈予倫理。

事實上，在聖經中能通過上帝「邏輯困境」式測試的子民，都將獲得其損失的千百倍補償，換言之，遯隱在犧牲經濟中的內在交換邏輯是一種「回報」及「救贖」的可能，〈約伯記〉(The Book of Job) 中約伯被上帝測試及補償的故事是另一著名的例子。德希達在《死亡禮物》一書中，就進一步把犧牲經濟解構式觸角伸展到基督教文本中「救贖的經濟」(economic of redemption) 來討論。德希達認為，上帝給亞伯拉罕的犒賞，千百倍地補償亞伯拉罕最初的投資 (他犧牲人間的父子情)，這千百倍補

償是藉由無限的、天上的、無可估量的、內在的和秘密的回報。對德希達而言，俗世和宗教的禮物經濟似乎僅僅代表一種內在和超越式的經濟，兩種經濟（俗世和宗教）形貌相近，只不過貨幣不同（世俗的生命對應宗教的信仰）。如果投資將有所回報，天國的回報將是最好的交換和利潤。但是在宗教天國經濟中什麼是最初的投資？一份願意獻上他人的生命（例如，自己的孩子或陌生人的生命）？德希達對齊克果《恐懼與戰慄》的論述，似乎指出上天要求一份對應於救贖的恐怖祭品，並且對上帝的責任似乎先要犧牲另一種對他人的責任。「我無法回應這召喚，要求義務，甚至對他人的愛，如果我不犧牲其他他者（們）」（1995: 68）。

亞伯拉罕兩難的道德困境及矛盾的犧牲性奉獻，彰顯出傳統禮物經濟的謬誤與完整的不可能性。德希達在《給予的時間》（*Given Time*）指出世間並無任何「禮物」存在；在禮物的循環交換經濟中「沒有一個禮物可以使自身成爲一個禮物」（Derrida 1992a: 29）。因爲，禮物是一種贈與行爲的產物，它必須如同愛默森所言，不能建築在「互惠原則」（the principle for reciprocity），或像英文慣用語中所稱的印地安人式的贈與者（an Indian giver）：總是「施恩求謝」及「贈與求報」，而應該是一項自然的、分享的、美好的、正直的及超越主人道德及奴隸道德的給予，此種贈予而不求回報的意念方能使禮物自身成爲一真正、完整、純潔及美好的禮物；亦即是一個單一性（singular）及絕對性（absolute）的禮物。而此種人與人（或與神）之間自然且絕對的贈與意念，正是開啓娑婆世界中禮物經濟的濫觴。然而，德希達指出這個「起源」式的禮物於交換經濟形成後即成爲一種永恆的失落，永遠脫離施與受的二元流動循環，成爲一種交換經濟外的他者或激進外在體（radical exteriority），這個外在體也可被視爲拉崗（Lacan）式永遠失落於「象徵界」（the Symbolic）的小對體 *a*（*objet petit a*），僅存於神秘無語的「真實界」（the Real）。

然而，「在交換循環的成規邊界上所滿溢出來的禮物（如果它存在的話），不會成爲一個簡單及難以形容的外在體，進而與運作中的禮物經濟完全脫離連結及關係，因爲世間的禮物經濟還須依賴這外在體方能持續運作」（Derrida 1992a: 30）。猶如條文法律永遠不可被化約爲正義，冊載歷史永遠不可被化約爲史實，形而上哲學永遠不可被化約爲真理，宗教永遠不可被化約爲信仰般，政治永遠不可被化約爲絕對的倫理，然而，前者卻是後者在特定時空下再現的藝術。易言之，失去對正義的追尋，法律既無

須再修正、補充或制定；失去對史實的追尋，冊載歷史既可以從此封存；失去對真理的追尋，哲學就成爲言不及義的夢囈；失去對信仰的追尋，宗教將淪爲怪力亂神的權力場域；而失去對倫理追尋，政治就不再具有解決當下問題的規範與指引。所有形而下任何經濟體系運作所須的「在場性」引擎，均須仰賴某種形而上、外在的、絕對的、他者性的「不在場」燃料（激進外在體）方能「啓動」及「運轉」，德希達的禮物經濟系統也不例外。此種由贈與受交換體系外絕對禮物所運作的經濟，是依循德希達所稱的「理性原則」（the principle of reason）而非「互惠原則」，既使此原則發現自身源頭與極限並存的矛盾現象（Derrida 1992a: 31）。

如果上帝是德希達所謂永遠脫離人類無盡延異符號體系的最終符旨（the final signified）或列維納斯所謂永遠無法被「理智化約」及「語言定義」的「絕對他者」，那麼，亞伯拉罕的矛盾所造成道德兩難的瘋狂，就可以被理解，因爲亞伯拉罕想給予上帝的愛，即是禮物經濟外，絕對性及純潔性的禮物，而此禮物贈予的代價是必須犧牲親生獨子的生命，與自身對他的愛。更反諷的是，一方面，即使亞伯拉罕將獨子的生命獻給上帝，他還是無法給予他對上帝的愛，因對上帝的愛是一種絕對的債務，一種永遠無法償清的債務。另一方面，他對上帝提出的需求又沒有回絕或漠視的能力，他所承擔的是一種使命式的絕對責任。在此種絕對性倫理與社會性倫理矛盾並存的經濟中，沒有任何禮物的贈予，是可以使自身成爲自然、歡愉、分享及純潔的禮物。或者從拉崗的心理分析角度來說，沒有任何禮物可以真正滿足主體在禮物經濟體系（「象徵界」）中對絕對性禮物（「真實界」的小對體 *a*）的追尋「慾望」，正是這種對小對體 *a* 的「匱乏性」慾望，使主體的主體性（「象徵界」的符號系統）能夠永遠運行。

五：「矛盾」作為上帝的禮物

最後，完成以「亞伯拉罕的矛盾」爲軸心，對德希達「禮物經濟」中各項「矛盾」現象的檢視後，我們將藉由追溯「矛盾」（paradox）這字的字源，試著呈現「矛盾」此一詞在德希達「禮物經濟」中具有如同鳳凰撲火時重生的意義。亦即「矛盾」賦予自身難題時，同時也肯定了「解答」的可能性。在表面意義上看來，「矛盾」意指兩個對立意義的同時並存，在中文的典故上，我們知道是有一市集商人，虛誇自己賣的矛可以射穿任

何的盾，並且它的盾可以擋住所有的矛。因此當有人問道：「那麼我用你的矛射你的盾會有甚麼結果？」。「矛」與「盾」的並存現象，即是個「邏輯困境」（*aporia*）。職是，在中文的語言系統中，「矛盾」這字的語源有「自相矛盾」的意義。而西方 *paradox* 也有此一相同現象，此字來自兩個希臘字的合併：*para*，意指「之上」（*beyond*）；和 *doxos*，意指「信念」（*belief*）。「矛盾」暴露意義與邏輯的死胡同時，它也反諷地暗示一個超脫此困境的機會，一個開啓舊有信念（*belief*）之上（*beyond*）的豐富新義。舉例來說，亞伯拉罕的矛盾兩難提供許多思想家發言的立場，來重新探討人類道德所面臨的兩難困境，這是一種尼采式不斷的自我超越，凌越了柏拉圖式「再現」的封閉的視域。事實上，每一位尼采「例外者」（偉大的思想家、聖人、藝術家）或歷史上有創見的科學家（如牛頓、愛因斯坦、霍金斯）均是站立在前一個例外者的肩上（*boundary*），才能超越前者的視域而看見另一片嶄新的天空。換言之，我們必須挑戰現今「時空」理念中的界限（*boundaries*），而不是對抗先驗性真理的極限（*limit*）。

康德在〈論數學和自然哲學〉一文中即嚴正指出「人類理性容許自身的極限（*limit*），但卻不承認有絕對無法理解的界線（*boundary*）存在。簡言之，理性能接受某事物存於理性之外（如上帝），存於理性無法所及之處，但在界限內，理性將可在內部的進展中任何一點發現其自身的完整性（*it will at any point find completion in its internal progress*）」（248）。由此觀點，筆者認為在介於上帝的禮物（如正義、真理、美、希望、死亡、善、愛、友誼及靈魂等）和交換經濟中流動的禮物（任何在世間對前者的再現，如法律、科學、哲學、美學、藝術等）之間，呈現出人類理性可克服及跨越的界線（*boundaries*），和不可跨越的極限（*limit*）之間不可化約的裂隙（*hiatus*）或鴻溝（*gap*）。而這隱藏的差距是永遠無法被填補（*filled*）、消除（*effaced*）或跨接（*bridged*），因為兩者之間（*between*）和之上（*beyond*）不僅是一種先驗體（*a priori*）也是一種絕對的他異體（*absolute alterity*）。如此一來，理性真正的成功不在於建構其自身整體性的成果（例如形上學或科學），而是在於它是人類自相矛盾的慾望和憧憬中，持續質疑自身的界限（*boundaries*）以便在矛盾中極力觸及那遙不可及的極限，而不斷提升自我的視野，在自身的進展中發現其新的完整性。我們可以說「矛盾」也正是德勒茲所稱人類生產「去疆域化」（*de-territorialization*）動能的慾望機器（*desiring machine*），所仰賴的內在動力結構。

在談論過 *para-doxos* 此字的字源意義和康德對理智的界限和極限的區分後，筆者相信上帝給予人類的真正禮物，不是形而下牟斯所討論交換經濟的禮物，也不是列維納斯永恆失落於形而上天空的禮物，而是在前者（界限）之上（beyond）與後者（極限）之間（between）的空間中一種來臨式（to-come）的禮物，一種上帝贈予於 *para-doxos* 自身的禮物。若理智自身不是個矛盾的慾望生產機器，亞伯拉罕的矛盾兩難是無法勾勒出人類理性之上有何種的「絕對他者」的要求。事實上，「矛盾」彷彿是一片籠罩的烏雲，但烏雲中總蘊含著一道銀色美麗的陽光，那是上帝給予人類最美麗的禮物。

因此，亞伯拉罕的「矛盾」可以視為上帝對亞伯拉罕的一項試驗，試驗他能否在幽靈性的禮物（及犧牲）經濟邏輯纏繞下，能否在滿天沉重烏雲覆蓋下及「落後」時間中，面對兩難的瘋狂，仍然有能力作決定去回應絕對他者的呼喚，使他能作決定的那一剎那，望見班雅明式「救贖」的可能——如一道銀色的陽光在決定的剎那間閃爍照明（illumination）於他眼中。而我們可以說，就是這種必須在「時間」開展中解決的「矛盾」，確保一個不斷可以重新書寫人間禮物交換道德規則的可能性與動力。它不屬於絕對他者的形而上式「極限」或世間相對他者的形而下式「界限」，而是在兩信念（two doxoses）之間幽靈般的神秘空間，所以能不斷踰越於二元對立的界限，抵制對立（resisting opposition），永遠處於對立的第三空間：介於經濟和非經濟，對與錯，犧牲與背叛，禮物與交換，整體經濟與限制經濟，上帝與其子民，在場與不在場，得與失，贈予與接受之間的視域。更精確地說，它只存於脫離連結（out-of-joint）和即將來臨（to come）所拓展的歷時性和共時性視域。這是一個救贖（redemption）的視域，一個轉變（transformation）的矛盾視域，一個延異（différance）的視域。基於以上的論點，我們可以更確定的推測禮物經濟的視野（horizon）是一個由現實和想像共相形塑的一個「矛盾」界域，由延續（continuation）和斷裂（break）共組，由「自我」和「他者」並存。

「亞伯拉罕矛盾」標明此一個無法決定的共存空間（in-betweenness），就如同我們眼睛所能看見的海（地）平線（horizon），它並非是一條直線，而是地球與宇宙間「無盡」的空間，一種等待開展的秘密，一種無盡來臨式的視域，一種救世主式的救贖。所以說，亞伯拉罕「矛盾」的視野並非一條僵直封閉的地平線，而是如同後結構文本疆界——不斷向新的符號界限

及新的禮物贈予道德流動。對屬於後現代情境 (boundary) 的我們而言，似乎仍以工具理性 (technical-rationality) 為主，建構社會「禮物經濟」中個人的主體，常忽略了藝術與道德的價值理性 (value-rationality)，我們如何適時的建立「合乎時宜」的現代人「贈予德性」或「禮物經濟」，應是當務之急。當然，全球化交換經濟的禮物道德（如網際及媒體中禮物的交換經濟）將不斷被闡釋，不斷被重新界定，不斷被重新書寫，並且在一個即將來臨的視域中和其他全球化社會文本互涉和對話，以便開拓另一片嶄新的天空。我們可以說，德希達的「解構」式的禮物經濟即在挑戰既有禮物經濟的界限，是一種尼采式自我挑戰及超越的「永恆回歸」現象，在介於人類與上帝之間的超人 (Übermensch) 視域中持續播散「差異」，干擾固有的及制式的禮物經濟道德。這界限會因「矛盾」的存在而不斷地向自身突破和開放，向不可知的界限邁進。如此一來，人世間禮物經濟中「矛盾」所創的新局，將不斷掙脫出既有道德的疆界，而總是朝向那未知的「之上」(beyond) 天空開展，指向不可及的「那邊」(yonder)。

結 論

Gift 這個傳統在社會學「界限」(boundary) 內流動的概念，不小心跌入解構「延異」的後現代魔幻時空，憑藉著其符號本身高度的適應性、旺盛的繁殖力和敏捷的飛翔力，不斷飛出語言「在場」的「界限」——在德文中，gift 被嫁接 (graft) 「毒藥」的含意，使 gift 展現出其一種非特定或單一的屬性，同時是良藥和毒藥，藥在此是兩種藥性的衝突，卻又互相依存，一種無法確定的雙重藥性 (良/毒)，gift 因而得以穿過意義的裂縫，飛出禮物經濟中好/壞的二元框架。在中文中，gift 演化成道德「禮」節之「物」品，被稱為「禮物」，充分突現出 gift 是「倫理」與「物質」另一兩種不同邏輯的矛盾並存，使 gift 得以在「禮」與「物」之間不斷交配、混血與繁殖，成為人類「倫理」關係中無法被具體化及簡單化約的「物品」，因此「贈與」與「接受」彷彿是 gift 符號的雙翼，載著 gift 在交換經濟中不斷延異與翱翔，飛出精神/物質的二元框架。在英文中，gift 是最具「解構」的繁殖性與飛舞性，因為 gift 可以被交互取代的近親符號是 present (禮物)，而 present 的意義又可同時延異成「現在」(now-ness) (時間的在場性) 及「在場」(here-ness) (空間的在場性)。然而 gift 的真諦卻又是「交換經

濟」時空中永遠「不在場」的激進他異體（radical exteriority）。因此，gift 並非僅是被動地浮載於「交換經濟」螺旋形旋轉河流表面上的物（商）品，它更是這河流自身內在的矛盾結構。gift 因而在自身內在時空錯置的魔幻情境中，現出隱藏的臉龐：一種 *aporia*，一種 *paradox*，一種 *dilemma*，一種 *as such*，一種 *trace*，一種 *impossible possible*。誠如德希達所言，在禮物經濟中 gift 是藉由自身無盡的消解（gift annuls gift）來構成禮物經濟的流動。那麼，應是後現代多元及去中心論述充分催化 gift 的符旨，迫使每一個時空傳統「在場」gift 的符旨在「不在場」激進他異體 gift 的意義強烈擠壓及衝擊下，將 gift 自身符號的潛能發揮極致，從而釋放出 gift 所蘊含最豐富、最多樣、最陌生及最鮮明的符旨。gift 在後現代「眾聲喧嘩」不斷開展的視野（horizon）中，繁殖為一個充滿張力性、戲劇性、千般飛舞、鳴叫、跳躍、熱熱鬧鬧的新新符號族群，稱為「禮物經濟」論述。

唯美、唯善及唯真的上帝禮物，僅在人間以詩，以歌，以畫，以音樂，以哲學，以科學，以宗教等不斷再現。因此，德希達的禮物經濟中「解構」式的禮物不但是一項倫理（道德）的問題，更是一項「美學」（藝術）的問題。我們如何適時的建立超越式合乎時宜的現代人「禮物經濟」，永遠也是「再現美學」的問題。亦即，如何在形而下無止盡開展的視域中，及無限盡循環的禮物經濟中，回報「形而下」（世間）他者們（親朋、好友或家人）以及「形而上」絕對他者（上帝）的禮物，永遠不是一種等值「交換價值」的饋贈契約與法則，而是一種在禮物經濟中再現的「藝術」問題。例如，當你（妳）接受禮物後，要回送什麼禮物？怎麼包裝禮物？什麼時間回送？什麼地點回送？回送時要講什麼話？怎麼送？這些問題永遠是種「形而下」禮物經濟中「回報」的藝術，而非僅是如同交易行為般機械性的回贈同值的物品。

至於，對「絕對他者」（上帝）禮物的回贈，則更是一種德希達在〈熱忱：一項間接的祭獻〉中一直強調的「熱忱」（*passion*），一種不斷追尋「秘密」（有關失落禮物）的熱忱，「在絕對秘密中必將包藏著一種熱忱。沒有熱忱就沒有秘密」（22-23），而沒有秘密也就沒有藝術的可能，因為藝術（例如，對上帝失落禮物的再現藝術）是一種對未知秘密追尋的熱忱所產生的創造力。追尋失落的熱忱永遠潛藏在人性的底層，而產生人類文明中禮物再現的藝術。因此，我們可以說德希達作為一位尼采式的「例外者」，其所有「創造」出來的解構論述，即是贈予當代思潮的禮物。然

而，如果解構主義具備有一套經濟體系，那它應然是一套「超越性」及「解構式」的禮物經濟，永遠來臨式的視域中不斷地贈予。事實上，德希達對一種絕對禮物的追尋，使他與在他之前的哲人（如尼采）佇立在相似的人類思想山峰上，不斷超越山下價值評估的成規（transvaluation）及禮物交換的經濟。

誠如德希達曾一再強調：解構主義並不是一整套理論或是一個方法學，而是尼采式對既有價值的標準超越。所以，解構主義的視域將不斷開放，不斷延伸。在此種開放與延伸的視域中，德希達已經贈予了當代許多禮物，它是柏拉圖的「藥」，是漂泊的「明信片」，是雙重性的「處女膜」，是「蹤跡」，是「替補」，是「延異」，是「播散」，是「嫁接」，是「禮物」，是「銘刻」，是「意義困境」（*aporia*），也是「幽靈」及「朋友」……。解構主義的禮物是任何一個解構名詞。然而，任何一個解構名詞均無法全然代表（現形）解構主義（的絕對禮物）。德希達的絕對禮物／解構主義的精神將在世間不斷地向更真、更美、更善的視域播散。簡而言之，解構主義永遠是 *para-doxos* (*beyond-belief*)，因為「解構主義是對不可能事物的不懈追尋」（“Deconstruction is the relentless pursuit of *the impossible*”）（Caputo 1997: 32）。哲人已故，「禮物」猶在，德希達留給我們的禮物，也將成為我們永遠無法清償的債，同時也是一種繼承的責任，一種須不斷在界限與極限之間回應絕對「他者」的責任，讓我們的「存有」可以在自身的不斷進展中（*in its internal progress*），有機會望見上帝的禮物於瞬間乍現：真、美、善的完整性。

引用書目

- Beardsworth, Richard. *Derrida and the Political*. London: Routledge, 1996.
- Bataille, Georges 著。〈整體經濟的意義〉。許智偉譯。《中外文學》33. 6 (2004) : 17-32。
- Caputo, John D., ed. *Deconstruction in a Nutshell*. John D. Caputo. New York: Fordham UP, 1997.
- Derrida, Jacques. *The Gift of Death*. Trans. David Wills. Chicago: Chicago UP, 1995.
- . *Given Time: I. Counterfeit Money*. Trans. Peggy Kamuf. Chicago: Chicago UP, 1992a.
- . *Of Grammatology*. Trans. G. C. Spivak. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1976.

- . *On Cosmopolitanism and Forgiveness (Thinking in Action)*. Trans. Mark Dooley and Michael Hughes. London: Routledge, 2001.
- . *The Other Heading: Reflections on Today's Europe (Studies in Continental Thought)*. Trans. Pascale-Anne Brault and Michael B. Naas. Bloomington: Indiana UP, 1992b.
- . "Passions: 'An Oblique Offering.'" *Derrida: A Critical Reader*. Ed. David Wood. Oxford: Blackwell, 1992c. 5-35.
- . *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*. Trans. Peggy Kamuf. New York: Routledge, 1994.
- . *Writing and Difference*. Trans. Alan Bass. Chicago: Chicago UP, 1978.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Trans. John Macquarrie and Edward Robinson. Oxford: Blackwell, 1962.
- . "Letter on Humanism." *Basic Writings*. Ed. David Farrell Krell. London: Routledge, 1978. 213-66.
- The Holy Bible*. New International Version. Colorado: International Bible Society, 1984.
- Kant, Immanuel. *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. London: Macmillan, 1857.
- Kierkegaard, Soren. *Fear and Trembling (Penguin Classics)*. Trans. Walter Lowrie. Princeton: Princeton UP, 1974.
- Levinas, Emmanuel. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Trans. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne UP, 1981.
- . *Totality and Infinity*. Trans. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne UP, 1969.
- Marx, Karl. *Capital*. Ed. Friedrich Engels. Chicago: Britannica, 1990.
- . *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844 Karl Marx and the Communist Manifesto*. Trans. Martin Milligan. Great Books in Philosophy Series. New York: Prometheus, 1988.
- . *Grundrisse, Foundations of the Critique of Political Economy*. London: Penguin, 1973.
- Mauss, Marcel 著。《禮物：舊社會中交換的形式與功能》。汪珍宜、何翠萍譯。台北：遠流，1989。
- Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*. 1973. Trans. R. J. Hollingdale. London: Penguin, 1990.
- . *Human, All Too Human*. London: Penguin, 1994.
- . *On the Genealogy of Morals*. 1887. Trans. Douglas Smith. Oxford: Oxford UP, 1996.
- . *Thus Spoke Zarathustra*. Trans. R. J. Hollingdale. London: Penguin, 1969.

Testart, Alain 著。〈不確定的「回報的義務」：論牟斯〉。黃惠瑜譯。《中外文學》
33.6 (2004) : 33-50。

賴俊雄，國立成功大學外國語文學系副教授。