

外国哲学研究

## 德里达的“弥赛亚”何以“没有弥赛亚主义”？

莫伟民

(复旦大学 哲学学院, 上海 200433)

**【摘要】**弥赛亚主义通常是指某个受苦受难的民族或全人类在未来能通过弥赛亚而获得拯救的宗教、政治、哲学、社会、历史和文化学说。康德、费希特、黑格尔、罗森茨威格、布洛赫、本雅明、列维纳斯等都提出了重要的弥赛亚思想。而德里达在全球霸权借助于远程技术和多媒体等高科技而使得世界局势动荡不安、人类生活变得愈加艰难的新苦难时代,倡导一种超越复仇和功利算计的作为赠礼的正义观,阐发了其“没有弥赛亚主义的弥赛亚”理论。本文拟从德里达关于“时代”、“正义”、“弥赛亚”这三者的理论内涵及其相互关系来论述德里达的弥赛亚何以“没有弥赛亚主义”,并对此种独特的弥赛亚理论作出几点理论评述,结论是:德里达“没有弥赛亚主义的弥赛亚”不仅没有否定弥赛亚主义,而且是对弥赛亚主义的一种回应,对某种马克思主义批判精神的一种回应,对政治行动主义的一种回应,对西方主体性形而上学的一种回应。德里达的弥赛亚思想,在福山宣称的“历史终结”处解构历史的终结以便超越历史的终结,因而,它既非宗教弥赛亚主义,也非本雅明主义,更非马克思主义理论,而是一种解构主义政治哲学。

**【关键词】**时代 正义 弥赛亚 弥赛亚主义 德里达 福山 本雅明

每当时代动荡不已、历史焦躁不安、民主深受威胁、正义受到践踏、政治前景暗淡时,种种弥赛亚主义就会登堂入室。苏联、东欧剧变后,人类再次面临着历史抉择。历史向何处去?社会主义、共产主义向何处去?马克思主义向何处去?众说纷纭。坚定的马克思主义者们确信社会主义道路曲折向前,最终通向共产主义,而洋洋得意的自由主义者们高呼共产主义历史终结,自由资本主义胜利凯旋,政治马克思主义寿终正寝。面对左右这两种截然相反的读解,德里达对时代、历史和世界作了解构主义解读,断然拒斥“历史终结论”,揭露当今世界上现实存在的种种苦难而否认资本主义自由民主制度所标榜的“盛世福音”,倡导“没有弥赛亚主义的弥赛亚”<sup>①</sup>,弘扬马克思主义的

批判精神。

人们热衷谈论德里达“没有弥赛亚主义的弥赛亚”,但这种弥赛亚何以“没有弥赛亚主义”却是一个需要继续追问的重要问题。德里达这种弥赛亚,并非宗教意义上的,也非本雅明意义上的,而是解构主义的,是在所谓“历史终结”后来探讨历史可能性的一种激进方式。本文拟从德里达关于“时代”、“正义”、“弥赛亚”这三者的理论内涵及其相互关系来论述这个问题。因为何种时代引发何种事件,何种事件急需何种正义,何种正义期待何种弥赛亚。“无弥赛亚主义的弥赛亚”实质上就是德里达坚持其解构主义立场对福山的历史终结论和新福音论进行批判,揭露新自由主义政治自由理念和经济自由思想的巨大缺陷,并

[作者简介] 莫伟民,复旦大学哲学学院教授,博士生导师。

<sup>①</sup> 德里达使用“弥赛亚事物”(le messianique)、“弥赛亚性”(la messianicité)这些表述,其基本含义大致类同,本文统称其为“弥赛亚”,但这并非通常所说的那个救世主“弥赛亚”(le Messie)。

对宗教弥赛亚主义、对某种马克思主义批判精神作出理论回应。

## 一、何种时代?

解构主义所处的时代不是哈姆雷特实施复仇的那个“颠倒混乱”的时代,不是“神圣同盟”出于恐慌而驱逐共产主义幽灵的时代,也不是第一次和第二次世界大战两大军事团体对决的时代,也不是反封建反奴役争取民族独立的解放运动时代,而是冷战后世界霸权借助高科技给人类带来新苦难的时代,而并非资本主义自由民主高歌猛进的新福音时代。

德里达重申其一贯的反霸权立场,无论是世界政治霸权还是国际经济霸权。德里达发现,20世纪八十年代末,一种世界性霸权,世界上一种占统治地位的话语,关于马克思著作和思想的话语,关于马克思主义的话语,关于共产国际和世界革命的话语,通常以狂热、兴奋和迷惑的口吻宣称:马克思已死,共产主义已亡,共产主义理论和实践已随之灰飞烟灭,资本主义万岁,市场万岁,经济和政治自由主义幸甚!<sup>①</sup> 针对这种历史终结论的狂欢、自信和自欺,德里达揭露这个独断论式的霸权否认并掩盖了一个事实:资本主义与自由主义世界所有古老的模式在世界上一片黑暗,它们在威胁人类同时也受到人类的威胁。

面对一个脱节的时代、一个乱了套的时代,直面一个糟糕的世界、一个暗淡的世界,经历一段不合时宜的历史、一段磨损无序的历史,人们怎么能执着于一方面冷静轻率地歌颂资本主义或经济和政治自由主义的胜利,歌颂“作为人类政体之终点的西方自由民主的普遍化”,歌颂“社会阶级问题的结束”<sup>②</sup>,另一方面又狂热地愤世嫉俗地宣称人的尊严已在任何时刻任何地方得到了相互承认?德里达在此对科热夫和黑格尔那种乐观主义的批评是显而易见的。

世界图景依然黯淡无光,资本主义国家依然内外交困,人类命运依然悲惨凄苦。德里达看到,在国内,议会形式的自由民主制在世界上愈来愈处于少数和孤立的境地,并在西方民主国家愈来愈多地发生功能障碍。不仅大量的社会经济机制扭曲了选举代表或

议会生活,而且技术-电视-媒体设备、信息和通信的新节奏、新速度、新结构已经从根本上打乱了西方代议制在公共空间中的运作。媒体不仅剥夺了政治人物从政党、议会等旧的政治空间中获得的合法权力,还迫使政治人物成为政治舞台上的演员、傀儡。在国际上,经济战争、民族战争、少数民族战争、种族主义和仇外心理的释放、种族对抗、文化和宗教冲突,都在撕裂民主欧洲和当今世界。德里达列举了下述“新世界秩序”(nouvel ordre mondial)的十大伤口又使得这幅内外交困而破败不堪的图景变得更加暗淡,从而揭露了自由民主或社会民主的资本主义的欣喜之最盲目和谵妄的幻觉实质,甚至揭露了自由资本主义之正式的或法律主义的人权修辞具有的越来越明目张胆的虚伪实质。

这十大伤口依次是:新市场、新技术、新的全球竞争力产生了一个新的失业时代;大量流亡者、无国籍人士被驱逐出境,大量无家可归的公民被排除在国家的民主生活之外;欧共体各国之间、欧共体国家与东欧国家之间、欧洲和美国之间,以及在欧洲、美国和日本之间发生的无情的经济战争,使得国际法不能有效地发挥正当作用;贸易保护主义和干预主义使得资本主义国家无法把控自由市场的概念、规范和现实中的矛盾;外债的增加和其他相关机制的恶化使全世界大部分人口陷于生存危机,影响了受制于西方民主和人权话语的许多地缘政治的波动;军火工业和贸易超过毒品贩卖而仍然是世界上最大的贸易;核武器的扩散越来越不受控制;被一种共同体、民族-国家、主权、边界、土壤和血缘的原始概念幻想所指导的族裔间的战争正在成倍增加;世界上无处不在的、无孔不入的超效力的资本主义幽灵国家不仅入侵了社会经济组织和资本的普遍流通,也入侵了国家机构和国家间的机构;国际法及其机构尽管较为完善并取得了不可否认的进步,但其规范、章程和使命仍受制于某些欧洲哲学概念,特别是国家或民族主权概念,而且其具体实施仍然主要由那些特定的民族-国家的技术经济和军事力量来主导并实施霸权。<sup>③</sup>

针对国际法的危机和局限性,德里达要反思以模

① Jacques Derrida, *Spectres de Marx: État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale* (Éditions Galilée, Paris, 1993) 90.

② Ibid., pp.129-130.

③ Ibid., pp.134-139.

糊的、有时是虚伪的所谓人道主义的名义进行干预或介入的权利,从而在某些条件下限制国家的主权。而他倡导的“新国际”指的是要在很长一段时间内对国际法及其概念和干预领域实施一种深刻的变革,扩大其覆盖范围,适应国际关系新变化。国际法如果要契合于其所宣称的民主和人权理念,其适用范围就应该扩大,不仅要覆盖国家主权和幽灵国家,还应包括全球的经济和社会领域。一个“新的国际”正在通过这些国际法的危机而被寻求,并且已经在谴责关于人权的话语的局限性,这种话语仍然是不充分的,有时是虚伪的,并且在任何情况下都是正式的、与自身不一致的,只要市场规律、“外债”、技术科学的、军事的和经济的发展之不平等等将保持一个有效的不平等,只要这种不平等在今天与以往人类历史上任何时候相比都同样可怕。因此,在一些人敢于以那最终达成人类历史理想的自由民主之名义宣传新福音时,德里达必须大声疾呼:在地球和人类的历史上,暴力、不平等、排斥、饥饿和经济压迫从来没有像现在这样影响到这么多人。因此,与其在历史终结的欣喜中歌颂自由民主和资本主义市场理想的到来,与其庆祝“意识形态的终结”和伟大的解放话语的结束,不如让我们永远不要忽视这个由无数奇异的苦难组成的宏观证据:任何进步都不允许我们忽视这样一个事实,即在绝对数字上,地球上从未有这么多男人、女人和儿童被奴役、受饥饿或被灭绝。<sup>①</sup>

在德里达眼里,人类依然在经受苦难,西方资本主义的自由民主制度并未把人类带入希望之乡。而福山则看到无论是左翼极权还是右翼威权在维持强势政府内部政治团结力量时已力不从心,而资本主义自由经济已让东亚和拉美国家认识到这条国强民富的现代化道路。因此,20世纪结束前只有自由主义理念在世界大部分地区得以幸存。<sup>②</sup>福山在左、右极权主义趋于衰退之时,从近代科学的经济逻辑和黑格尔基于“承认斗争”的非唯物史观这两个方面来思考并坚信一以贯之的民主自由的线性“普遍史”。福山

听到了这种普遍史带来的“福音”并叫嚣:尽管经济思想中的自由革命和全球政治解放进展不一,但都会朝向民主自由这个唯一的、一贯的政治目标,因为自由民主已克服世袭君主制、法西斯主义和共产主义这些竞争对手而可能形成了“人类意识形态进步的终点”和“历史的终结”。<sup>③</sup>在这个普遍历史进程中,即使欧美民主自由国家还有不公正或深层社会问题,但这也只是民主自由实施过程中出现的操作问题,而非民主自由理念本身的问题。而现代民主社会存在的毒品、流浪、犯罪、环境破坏、消费主义等突出问题尚未严重到足以诱发整体社会革命的程度。于是,福山因把普遍而交互的承认欲望视为历史发展的重要驱动力而固守其黑格尔主义者的立场,并妄称马克思主义因未能把“灵魂中的气魄部分”和“为承认进行斗争”的欲望当作历史主要动力而显得不完整。<sup>④</sup>

德里达断定,尽管福山也并不回避两次世界大战的屠杀、极权主义的恐怖等经验性事件,但福山著作《历史的终结》是一部关于社会主义制度和马克思主义传统终结而自由主义民主制度和资本主义市场经济大获全胜的福音书,并质疑福山所言一部连贯而有方向的人类历史将导致大部分人类走向自由民主制度这一终极理想。在我们这个充满无时不在、无处不在、数目繁多、结局悲惨的经验事件的时代,福山这位福音派人物宣称自由民主与自由市场的联合就是20世纪最后25年的“福音”。<sup>⑤</sup>德里达则批评福山这部在西方意识形态超市上风靡一时的著作隐瞒了一个事实:庆祝资本主义及其自由民主制度胜利的话语从未像现在那样面临危机、处于灾难、受到死亡威胁。福山自以为自己的历史终结论有黑格尔-马克思理论的双重加持。其实,在笔者看来,当黑格尔遇到马克思,在黑格尔和马克思这两位历史终结论者之间,福山还是选择成为黑格尔信徒,确信历史终点就是资本主义天堂乐园的自由国度,而不是成为马克思的信徒,确信历史的终点是共产主义社会。

① Ibid., p.141.

② Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (The Free Press, 1992) 45.

③ Ibid., p.xi.

④ Ibid., pp.204-205.

⑤ Jacques Derrida, *Spectres de Marx: État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale* (Éditions Galilée, Paris, 1993) 100.

## 二、何种正义?

世事乱象,人间疾苦。国际法应接不暇,顾此失彼。而德里达的“新国际”为回应“正义的呼声”而在“脱节的时代”“糟糕的世界”应运而生。脱节总会导致损伤,而损伤总是可能产生困苦,而困苦势必呼吁正义。我们知道有倡导惩恶扬善的司法正义,维护公序良俗的道德正义,践行救世济民的经济正义。那么,德里达所论的又是哪种“正义”?

时代脱节了。这是一个断离的、脱臼的、错位的时代,一个错乱的、失调的、失常的、既失序又疯狂的时代。时代之链脱开了,时代被放逐了,脱离了自身,变得失调了。德里达强调哈姆雷特所说的“这是一个脱节的时代”,不仅是他所处的历史的脱节和世界的脱节,也是我们当今时代的脱节、历史的脱节和世界的脱节。从脱节的时代堕入腐败的时代,从失调滑向非正义是容易的。当然,德里达认为哈姆雷特诅咒的并非是这个时代的腐败,而是他注定要作为法律人以复仇的形式来伸张正义、拨乱反正、纠正错误、恢复秩序、重振乾坤的悲剧使命以及作为幽灵先行存在的赎罪本身的赎罪。德里达发现从哈姆雷特、尼采、海德格尔到本雅明,他们都在抱怨:如果法权取决于复仇,那么,我们是否可以在弥赛亚的日子里渴望最终将摆脱复仇命运的正义?或者是否可以盼望那在源头上完全无关于复仇的全新一天来临?虽然这个脱节的时代、当今原初腐败的时代决定了难以且不可能在这两者之间进行抉择,但日渐失调、愈加糟糕的时代却是宣告公正所必需的,而这种正义并不是在为恢复法律秩序而进行复仇或惩罚的可计算和可分配的经济学意义上的,而是在为恢复赠礼的不可计算性和非经济的朝向他人(*l'ex-position an-économique à autrui*)的独特性这般意义上的。<sup>①</sup>德里达也是在列维纳斯意义上把正义视为与他者的一种关系。我们该如何看待他人的受苦受难?我们该采取何种行动来消除时代的脱节?正义的正义是什么?

德里达关注并质疑海德格尔在《阿那克西曼德箴言》中将 *Dikè* 一词解释为和弦或和声的接缝、毗邻、调整、连接,而与此相反, *Adikia* 则是脱节的、错位的、扭曲的、不合法的、不公正的,甚至是愚蠢的东西。<sup>②</sup>海德格尔撇开该词的法律或道德意义来加以考察,认为 *a-dikia* 就是指缺乏 *dikè*, 指事情进展不顺利,掉链子,脱节 (*la disjointure*), 指时代有了裂缝、非正义 (*l'injustice*)。海德格尔认为给出 *Dikè*, 就是缝接裂缝,给出连接,这是必要的、繁重的职责,而不是像尼采所说的通过惩罚、偿付或赎罪来匡扶正义、恢复正义。海德格尔对该箴言的读解就是设法去除作为赠与的 *Dikè* (正义) 具有复仇的含义。“正义问题,这个总是超出法律范围的问题,在其必然性如同其两难困境中,不再与赠与 (*le don*) 问题分离。”<sup>③</sup>给予只是基于在场 (*Anwesen*), 把属于自己的东西留给他人,把自己所特有的并使自己在场的那个与自身的协和留给他人,给予不仅意味着放弃 (*weggeben*), 还更原初地是指授予与协和。如果人们像海德格尔那样从作为在场的存在出发来思考 *dikè*, 就将证实:“正义”首先是、最终是、尤其合适地是授予与协和 (*l'accord*) 的嵌合 (*l'ajointement*), 而非正义就是分离、断离。<sup>④</sup>而德里达虽然也强调正义不可还原为法律,但要解构海德格尔的作为和谐的正义概念,持有与海德格尔相反的观点,认为无限的、不可还原的断离和脱节在正义的核心处、正义体验的核心处要求其权利<sup>⑤</sup>, 正义并不在于使得并不正义的行为变得协调和顺畅,而是不带任何功利的赠与。

解构主义探寻法权、道德和政治的基础而不陷于基础主义或反基础主义之争,因为正义是可解构者之不可解构的条件和基础。在《法律的强力》一文中,德里达致力于探讨正义区别于法律的规则、规范或标准。“法律不是正义”。<sup>⑥</sup>正义是无限的、不可计算的、不可解构的、并不受制于规则的,而法律是可稳定的、成文的、可计算的、可解构的、受到规则约束的、可

① Ibid., pp.46-48.

② Ibid., p.49.

③ Ibid., p.53.

④ Ibid., p.54.

⑤ Jacques Derrida & Elisabeth Roudinesco, *De quoi demain* (Fayard, Galilée, Paris, 2001) 135.

⑥ Jacques Derrida, *Force de loi: Le "Fondement mystique de l'autorité"* (Éditions Galilée, 1994) 38.

编码的。法律并非正义的化身,合法的并不就是合乎正义的。在康德严格意义上讲,“没有强力就没有法权”<sup>①</sup>,作为法律、成为法律的那种正义概念本身本质上依赖于强力,正义只有一开始持有强力才能成为法权的正义,没有强力的正义不是法律的正义。<sup>②</sup> 强力是法律正义得以成立的必要条件。如康德所言,我们的行动会遵从职责而非尊重法律,那么,一个行动就不可能既合法又正当。那如何区别公正的力量与不公正的暴力?德里达谈到帕斯卡尔将强力视为正义具有的“一种本质谓项”<sup>③</sup>,并赞同蒙田的看法:“法律正义,作为法律的正义,并不是正义”。<sup>④</sup> 人们服从法律是因为信仰其权威,而不是因为法律是公正的。“法律本质上是可解构的,或者是因为法律是被奠基的,即建立在可解释和可转化的文本层上,或者是因为法律的最终基础是不被奠基的。法律是可以解构的,这并不是不幸。我们甚至可以在其中发现所有历史进步的政治机会。”<sup>⑤</sup> 法律由于超越约定与自然之间的对立而是可建构的,并因此使得一种根本上总是涉及法律问题和法律主体的解构成为可能。正是法律或作为法律的正义具有的这一可解构的结构恰恰确了解构的可能性。超越法律的正义本身则是不可解构的。“解构就是正义”。<sup>⑥</sup> 基于权威的法律正义本身隐含着甚至就是非正义的暴力,是无基础的,因而是可解构的。而能够对此种法律进行解构的,正是基于精神而超越法律的不可解构的正义本身。

德里达呼吁的正义是超越法律的,不是作为法律的正义,但这并不意味着法律无关于正义,而是强调法律通过解构走向不可解构的正义,正义只有不仅通过法律也超越法律才是可欲求的。解构就在可解构的法律与不可解构的正义之间的间隔中运作。正义是一种关于不可能者的经验,而解构确保、允许、准许了正义的可能性。正义作为解构的可能性,是法权的

结构,是作为解构实施之可能性的法权之自动允许的结构。解构主义关于超越交换和分配之赠礼的话语,关于不可确定性、不可估测性、不可计算性的话语,关于独特性、差异性和异质性的话语都至少是关于正义的间接话语。这种正义虽然宣称其普适性,但总是指向种种独特性、指向他者的独特性。在此,德里达的正义概念接近列维纳斯的正义概念(“正直地欢迎他者之脸”<sup>⑦</sup>):与他者的他律关系,与他者的脸的他律关系,我接受他者之脸的命令而成为其人质。列维纳斯这里所说的“正直性”显然不是一个法律用语,但也并非无关于法律。德里达认为这种正义观不仅是无限的,因为它是不可化简的,它之所以不可化简是由于他者,是由于他者在任何契约之前就已作为一个始终是他异的独特性到来了。这种正义观也是不可摧毁的,因为它要求赠礼而无需交换、流通、承认、计算、规则、理性。<sup>⑧</sup> 德里达不愿意过早地将这种“正义观”比作弥赛亚承诺的任何内容,而是认为正义作为一种允诺总是具有整个弥赛亚形式、整个弥赛亚性。正义尚待到来,正义会到来,正义要到来,正义展开了那些不可化简地要到来的事件的维度。只有当那些超越计算、规则、程式和预期的事件是可能时,才会有正义。正义是事件的机缘,是历史的条件。<sup>⑨</sup> 因此,德里达很明确,正义虽然超越法律和计算,但我们不能也不应以此为借口来避免在一个机构或一个国家内部,在机构之间或国家之间发生的那些法律-政治斗争。当然,为废除奴役而斗争那种经典的解放理念已变得过时,当今必须加以重塑的解放概念,必须超越大规模地缘政治司法政治化之当今可识别的领土,必须超越所有谋求私利的转移和检查,必须超越所有那些对国际法的确定的和特殊的再占有。语言教学和实践、法典合法化,科学研究的军事用途、堕胎、安乐死、器官移植、宫外孕、生物工程、医学实验、艾滋病的“社会

① Ibid., p.17.

② Ibid., p.26.

③ Ibid., p.31.

④ Ibid., p.30.

⑤ Ibid., pp.34-35.

⑥ Ibid., p.35.

⑦ Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini* (Nijhof, 1962) 54.

⑧ Jacques Derrida, *Force de loi: Le "Fondement mystique de l'autorité,"* (Éditions Galilée, 1994) 55-56.

⑨ Ibid., p.61.

治疗”、毒品和“无家可归者”等的宏观或微观政治,以及动物生命<sup>①</sup>等,都是德里达予以重点关注的解放事宜。

德里达当然想到了:一旦从赠与出发即超越法律、算计和交易去思考正义这样的力量和必要性,就会有把整个正义运动置于在场的影响之下的风险,无论这是遗产意义上的在场,还是临到在场的事件意义上的在场;无论是向被嵌合的自身在场的存在这个意义上的在场,还是作为在场的他者之专有物意义上的在场。德里达当然也想到了:在超越法律,更超越法律主义,超越道德,甚至更超越道德主义时,作为与他者相关的正义也会相反地在存在或时代本身中假定一种难以缩减的过度的断离、一种过度的不合时宜、某个过度的断裂、某种过度的脱节混乱,而这种过度脱节总是冒着的邪恶、侵占和非正义的风险,难道惟有这种过度脱节才能对作为他者的他者主持公道或给予公正?<sup>②</sup>德里达正是在对这种过度脱节(l'Un-Fug)的解释中看到了解构活动与正义可能性的关系、解构与必定无条件地交由他者的独特性、绝对先行性、在先的异质性的关系。<sup>③</sup>这种在先的异质性不仅先于我,先于任何在场者,也来自将来,来自作为事件之来临的未来。必然的断离,正义的去总体化条件,在这里确实是在场者的条件,因此也是在场者的条件和在场者之在场的条件。在这里,解构总是被宣告为是对赠礼和不可解构的正义的思想,这种正义是所有解构之不可解构的条件,但这也是一种本身处于解构之中的条件,并受令保持并且必须保持在l'Un-Fug的断离之中。唯有如此,正义才不会停留在履行职责的良知上,才不会失去未来的机会、承诺或召唤的机会,以及它“自己”的可能性的机会,才不会失去那种弥赛亚事物。<sup>④</sup>赠礼意义上的正义具有的不可解构性,确保了事件的事件性、他者的独特性和他异性。而在不可避免的总体化视域(充分恢复、补偿或重新占有的运动)中,正义有可能再次化简为沦为法律-道德的规

则、规范或表征。<sup>⑤</sup>总之,德里达所说的正义是政治赠礼意义上的,而既不是法律惩罚和道德谴责意义上的,也不是经济补偿意义上的。而政治赠礼也只有在“新国际”这样的友谊联盟中才是可能的。

我们必须看到,德里达在论述正义之需迫不及待时,似乎陷入了一种循环。德里达的延异不仅仅是指延宕、延期、延搁、延迟,也是指因延异而具有的绝对独特的急促性,因而,它对迫不及待的、难以对付的和无条件的正义之需的应答不会延搁。延异与“此时此地”在闭合圈中的循环重合,彼此成就:在抑制不住的延异(la différance)中迸发出此时此地(l'ici-maintenant)。“没有他异性(l'altérité)就没有延异,没有奇特性(la singularité)就没有他异性,没有此时此地就没有奇特性。”<sup>⑥</sup>延异是时间的空间化和空间的时间化。德里达的弥赛亚时间是折叠式的:时间折叠到空间,现在折叠到未来,历史折叠到非历史,同者折叠到异者,政治折叠到伦理,文本折叠到行动,理论折叠到实践。如是,这个循环就具有了特异性,成了“没有弥赛亚主义的弥赛亚”之结构特征。

### 三、何种弥赛亚?

世事纷乱,天灾人祸,人间疾苦,此时被期待降临的弥赛亚,临危受命,忍辱负重,匡扶正义,恢复秩序,救世救民。犹太教历史上,第一位弥赛亚摩西受上帝派遣,率领受苦受难的埃及犹太人,穿越旷野荒漠,跋山涉水,最终抵达上帝应许之地——“流着奶和蜜”的迦南,立下“摩西十诫”律法。这是犹太教“复国救主”意义上的弥赛亚。那么,在德里达心目中的“新国际”,回应超越法律的那种正义之声,救民众于苦难,扶大厦之倾倒,矫历史之偏,为时代拨乱反正,给世界带来光亮,为他人提供赠礼,引领民众走向善好生活的弥赛亚,又是哪种弥赛亚?未来的来临者,始终要到来,却又不可预测,“没有期待的期待”是德里达特有的弥赛亚理念。阿甘本曾断言德里达的解构是“一

① Ibid., p.63.

② Jacques Derrida, *Spectres de Marx: État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale* (Éditions Galilée, Paris, 1993) 55.

③ Ibid., pp.55-56.

④ Ibid., p.56.

⑤ Ibid., p.57.

⑥ Ibid., p.60.

种受挫的弥赛亚主义,是一种弥赛亚事物的悬置”<sup>①</sup>,而关注当下的随时到来的弥赛亚呼召,就像本雅明一样相信弥赛亚每时每刻会降临。而德里达“没有弥赛亚主义的弥赛亚”(le messianique sans messianisme),既不是宗教救世主意义上的弥赛亚,也不是本雅明具有时效性的弥赛亚主义,也不是詹姆逊所说的乌托邦主义。

德里达强调,非正义的现实与理想性本质之间发生断裂,并不是如同福山所说的只存在于与自由民主制度悖逆的神权或军人独裁那样更原始的统治形式中,也明显存在于包括西方民主制度在内的一切民主制度中。因而,德里达总是探讨一种即将来临的民主制度,而不去讨论无法实现的、将来在场的将来的民主制度。即将来临的民主制度之承诺的有效性和现实性,犹如共产主义之承诺的有效性和现实性,必将包含这个内在的绝非决定论的弥赛亚希望,包含这个与某个事件的即将来临、某个个体的即将来临以及与他者的相容性之即将来临的末世论关系。遥遥无期的期待,没有期待的期待,这个事件的可能性条件也是其不可能性的条件,就像没有内容的弥赛亚主义,没有弥赛亚主义的弥赛亚一样。而如果没有了这种不可能性的体验,也就放弃了正义与事件,也就认可了经济算计并宣告由伦理、好客或各种弥赛亚主义在事件边界设置边检以筛选来临者。因此,无论诺言允诺了什么,无论诺言是否兑现,有些诺言从而有些作为即将来临的未来的历史性却必定有其必然性,是必然的诺言。这就是德里达所说的“没有弥赛亚主义的弥赛亚”。<sup>②</sup>

唯有把正义视为不可解构的赠礼,我们才有机会获得这种“没有弥赛亚主义的弥赛亚”,这种没有内容、没有可识别之弥赛亚的“荒漠般的弥赛亚主义”(ce messianisme désertique),这是一个深不见底的沙漠、“沙漠中的沙漠”;这个深不可测的和混沌的沙漠向他者发出信号,在期待或召唤我们这里在不知道弥赛亚事物(le messianique)的情况下所说的他者的到

来、作为正义的到来者之绝对和不可预期的独特性。<sup>③</sup>德里达在此否认他所说的弥赛亚是宗教意义上的救世主,而“荒漠”、“沙漠中的沙漠”则意指缺乏正义之地,需要他者可能的到来、需要他者可能的栖居。

这种弥赛亚事物是非宗教的,具有不可解构的结构性,是对具有事件性、历史性和不确定性的解放性允诺的某种体验,体现着德里达意义上的正义观和民主观。“……这甚至可能是一种结构性弥赛亚主义的形式,一种没有宗教的弥赛亚主义,甚至一种没有弥赛亚主义的弥赛亚事物(un messianique),一种正义的观念——我们总是把正义与法律甚至人权区分开来,和一种民主的观念——我们把民主与其现在的概念和当今被确定的述谓区分开来。”<sup>④</sup>

“没有弥赛亚主义的弥赛亚”具有非宗教、非神学的性质。德里达谈到有一种以原始形式出现的向宗教的回归,这种弥赛亚空间中的回归多元决定了民族、国家、国际法、人权、权利法案等所有问题,但并非是向宗教弥赛亚主义的回归。“如果弥赛亚呼召本身属于一个普遍的结构,属于历史向未来开启的这个不可化简的运动,因而属于经验本身及其语言(对即将来临者的期望、承诺和应诺,拯救以及超越法律之正义的逼近、紧迫、急需,对不在场的他者给予的保证等),那么,我们怎么能用亚伯拉罕式弥赛亚主义的人物来思考这种呼召呢?”<sup>⑤</sup>由于亚伯拉罕弥赛亚主义没有预先决定、预示甚至命名来临者的形象,德里达宁愿说弥赛亚的,而不说弥赛亚主义,以意指一种经验的结构,而不是一种宗教。德里达要设想出一种弥赛亚事物之非神学的一种遗产。苦行清除了所有圣经形式的弥赛亚希望。开放地等待着作为正义的事件,这种好客(l'hospitalité)只有在它关注自身的普遍性时才是绝对的。总是并且必定是革命性的、紧迫的弥赛亚式事物,是一个没有期待视域期待,是一个不可化简的悖论。人们总是可以把这种弥赛亚事物近乎无神论的干枯视为诸宗教的条件,人们总是能认

① Giorgio Agamben, *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*, trans. Patricia Dailey (Stanford: Stanford University Press, 2005) 103.

② Jacques Derrida, *Spectres de Marx: État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale* (Éditions Galilée, Paris, 1993) 124.

③ Ibid., p.56.

④ Ibid., p.102.

⑤ Ibid., p.266.

出这块借自上帝的干旱之地,而所有弥赛亚的活生生的形象,无论是被宣布的,还是被承认的或仍被等待的,都生于斯长于斯。<sup>①</sup>对来临者说“是的”,对不可预料的未来说“来吧”;人们想把如此这般绝对好客的形象的承诺“托付给一个如此不可能的经验,托付给一种如此不安、脆弱和赤贫的准‘弥赛亚主义’,托付给一种总是预设的‘弥赛亚主义’,托付给一种准先验的但被一个没有实体的唯物论所热衷的弥赛亚主义”。<sup>②</sup>而倘若没有这种绝望的弥赛亚主义,那希望就只能是方案的计算,我们的身心将不再接待访客,我们甚至不再想到要见到到来,有的只是没有正义的法律。

德里达的弥赛亚也不是乌托邦主义的,他认为詹姆逊错误地把他所说的“一种微弱的弥赛亚性力量”视为乌托邦主义的。因为德里达把弥赛亚性视为经验的一种普遍结构,而非任何种类的宗教弥赛亚主义;因而,弥赛亚性绝非乌托邦的,而是“在此时此地参照最具体最真实的事件的到来,即参照最不可化约地是异质的他异性”。<sup>③</sup>这种对即将来临的事件的赛亚性的担忧(*appréhension*)是最“现实”、最“直接的”,这种担忧是一种没有期待的期待(*une attente sans attente*),因而是欲望与痛苦、断言与恐惧、允诺与威胁之间的一种不可化约的融合。尽管这里有期待,但这种向事件的展示却与一种允诺、一种命令毫不延缓地介入的指令密不可分。由于弥赛亚性是一个与事件、与来临者之相异性的关系之普遍结构,是一种先于或独立于任何存在论的有关事件的思想,所以,德里达对弥赛亚性的阐述看似抽象,但还是表达了最具体也最革命的紧迫性。“弥赛亚性除了乌托邦什么都是,它此时此刻指挥着打断事物、时间和历史的日程进程;它与一种对他异性和正义的断言密不可分。”<sup>④</sup>德里达要在每个事件的进程中毫不延缓地去分析、估价并因而担当这种无条件的弥赛亚性是如何应当在这样或那样特殊的实际境遇中协商其条件的。

这种分析、估价和担当着眼于此时此刻并有独特的方式,因而无论如何都不可能屈服于乌托邦,而如果人们不参照德里达所说的弥赛亚性,那倒反而不能说明一般乌托邦的可能性了。这说明德里达的弥赛亚不仅不是乌托邦,反而还是乌托邦的可能性条件。

德里达也否认詹姆逊所说的他这种思考弥赛亚性的非乌托邦方式源自于本雅明传统,因为德里达否认本雅明式主题与他的主题之间的连续性具有决定性意义,而更多强调这两种主题之间可能存在的非连续性。从原则上说,德里达对“弥赛亚的”(messianique)这个词的用法无关于任何弥赛亚主义传统,本雅明的弥赛亚主义也不例外。德里达正是在此意义上确切地谈论“无弥赛亚主义的弥赛亚性”(messianicité sans messianisme)。“没有弥赛亚主义的弥赛亚”这个插入语当然是德里达的表述,而非本雅明的。鉴于本雅明谈论上几代人总是期待我们这一代人身上具有“一种微弱的弥赛亚力量(*eine schwache messianische Kraft*)”<sup>⑤</sup>,因而不能寄希望于未来,否则,就会否定前几代人对我们期待的微弱的弥赛亚力量。而德里达则期待弥赛亚事物在未来的到来,并强调“一种没有弥赛亚主义的弥赛亚并非一种虚弱的弥赛亚主义,并非一种弥赛亚期待之减弱的力量。”<sup>⑥</sup>这里的“没有”是要表明“那个断裂:一种从微弱到取消、从‘微弱’到‘无’的趋向,因而涉及到本雅明的观点与我想要提出的观点之间可能的接近的渐近线,仅仅是渐近线。”<sup>⑦</sup>德里达强调从“微弱”到“没有”这两者之间有很大距离,甚至是无限的跃迁,并且他在设法说明这个弥赛亚结构时所参照的,并非宗教传统,而是由言语行为理论或胡塞尔和海德格尔的生存现象学提供的分析之可能性。于是,只有在一种没有等待的等待中,才会有未来、来临的时间、他者、事件、革命和正义。不同于本雅明认为拯救的秘密隐藏在语言之中而倡导非暴力的非行动主义和神学弥赛亚主义的无政府主义,德里达强调彰显正义可诉诸必

① Ibid., pp.266-267.

② Ibid., p.267.

③ Jacques Derrida, *Marx & Sons*, P.U.F (Galilée, 2002) 69.

④ Ibid., p.70.

⑤ Walter Benjamin, “Über den Begriff der Geschichte,” *ders. Gesammelte Schriften*, Vol. I, 2. 2. Ed. (Frankfurt am Main 1978) These II, S. 694.

⑥ Jacques Derrida, *Marx & Sons*, P.U.F. (Galilée, 2002) 70.

⑦ Ibid., p.72.

要的武力和国际性的非宗教的联盟友谊。不同于本雅明设法用犹太教弥赛亚主义来补救辩证唯物论，德里达称弥赛亚事物既不是神学、宗教意义上的，也不是唯物辩证法的。不同于“游荡者”本雅明的弥赛亚主义是折中、神秘、向后看的，“移民者”德里达的“无弥赛亚主义的弥赛亚”是激进、玄乎、向前看的。

既然德里达认为“弥赛亚事物”独立于任何形式的“弥赛亚主义”（没有弥赛亚主义），那他为何在描述这个普遍结构时还要提弥赛亚事物、提任何弥赛亚，提那个与一种语言、文化和拯救如此明显密切相关的弥赛亚形象呢？德里达的解释是：他所使用的“弥赛亚事物”一词具有修辞的或教育学的价值，强调不仅欧洲文化和犹太-基督教文化、马克思主义文化和世界拉丁文化都以各自方式参照了弥赛亚，而且我们对宗教的批判也不得不求助于包含在社会联系之结构和允诺中的对信仰的经验，而“没有弥赛亚主义的弥赛亚性”恰恰能表达这种信仰是不同于宗教的。<sup>①</sup>同时，德里达也看到，尽管这是非宗教意义上的弥赛亚性，但也并非与宗教无关。因为任何意识形态现象都包含某种宗教性，人们只有参照宗教模式才能说明意识形态事物的自主性。因此，德里达“无弥赛亚主义的弥赛亚”虽不是任何类型的宗教弥赛亚主义，但并非无关于宗教。

#### 四、理论评析

德里达的“弥赛亚性（la messianicité）不仅是贯穿《马克思的幽灵们》的指导思想，它能够躲避同一性与自身认同之逻辑的左右摇摆，还“依照一条不稳定的边界而区别于弥赛亚主义（le messianisme）”<sup>②</sup>，而新苦难时代的混乱、超越法律和道德的正义吁求，就是这条分界线的动态呈现。错位的、不协调、混沌的时代诱发了地震般的事件，呈现了断裂的、脱节的历史，呼唤着正义的允诺。“当下的存在或本质从未是正义的条件、对象或事物。”<sup>③</sup>作为不可解构之幽灵的正义，通过法律并因此超越法律而是可欲求的。德里达这样说显然是要强调其解构主义的“弥赛亚”是要回

应超越国家利益、政党纷争、阶级归属的正义诉求，而明显有别于任何一种弥赛亚主义。笔者拟对这种“没有弥赛亚主义的弥赛亚”理论作出以下评论。

第一，德里达“没有弥赛亚主义的弥赛亚”并不是否定、抛弃、诋毁甚或清除弥赛亚主义。德里达认为自己是在布朗肖那种悖谬性使用（没有死亡的死亡，没有关系的关系）的意义上使用“没有”这个词，“没有”并不必然指否定性，更不是指毁灭。确实，布朗肖是一位倡导激进革命事件引发历史进程中断的间断性理论家，谈论“一种只宣告其自主性和闲散性的弥赛亚主义”<sup>④</sup>，反对把激进的政治革命力量还原为最最反政治的弥赛亚拯救力量。德里达的这个“没有”是对“有”的某种不予考虑（l'abstraction）。因此，“没有弥赛亚主义的弥赛亚”说的就是不考虑宗教意义上的弥赛亚主义的弥赛亚。德里达出于文化传统、修辞教育和宗教背景等因素而使用“弥赛亚”这个词，但悬搁了该词的宗教意义。这里的“没有”是一种中断，是弥赛亚主义史的中断，德里达的弥赛亚并非弥赛亚主义史的一环，并非弥赛亚主义的延续。从原则上讲，德里达的“弥赛亚”首先指的是即将到来的最具体和最真实事件的紧迫性、紧急性和革命性，因而彻底脱离了任何特定的弥赛亚传统，脱离了希腊-拉丁-基督教的救世学说。因而，这里的“没有”凸显的是德里达要超越任何宗教传统而对“正义”和“民主”此类即将到来者怀有的一种弥赛亚式期待。它虽然是“弥赛亚”，但并不是“唯弥赛亚”，更不是“弥赛亚主义”。就好比 we 追求科学，但不是唯科学，更不是科学主义。

第二，德里达“没有弥赛亚主义的弥赛亚”不仅没有否定弥赛亚主义，而且还是对弥赛亚主义的一种回应。鉴于以往任何弥赛亚主义都局限于其时代事件和特定的正义诉求，抱有化干戈为玉帛的立场，而未能最终达成其预期目的，德里达的弥赛亚要植根于新苦难时代的土壤、呼应作为赠礼的正义，另辟蹊径，尝试在“新国际”中安置“正义”这个从未能被驱逐的幽灵，坚持不合法的武力总是在场，甚至认定在许多场

① Ibid., pp.79-81.

② Ibid., p.45.

③ Jacques Derrida, *Spectres de Marx: État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale* (Éditions Galilée, Paris, 1993) 278.

④ Maurice Blanchot, *La Communauté inavouable* (Les Éditions de Minuit, Paris, 1983) 57.

合为作为暴力的“革命”一词标记了一种肯定性的积极价值。在时代、历史和世界都已脱节、不和谐时,德里达肯定解放性和弥赛亚性,期待并维护另一种正义的到来,允诺要摆脱任何形而上学的-宗教性的弥赛亚主义,以产生一些事件、有效的行动形式、实践、组织等,谋求人类幸福生活最好的可能性。德里达谈论的弥赛亚性并不像刘易斯那样人为地把乐观主义与悲观主义对立起来,而是基于严肃革命的乐观主义(积极行动期待正义的来临)而又奇妙地融合某种悲观主义(化解始终不可消除的武力)。

第三,德里达“没有弥赛亚主义的弥赛亚”是荒漠般的、没有内容的、没有可识别的弥赛亚,只是一种形式,因为任何允诺都必定具有弥赛亚形式。同一者占据的世界不接纳外来者,不欢迎相异者,必定是缺乏生机的“荒漠”。于是,解构并不是像阿甘本所说的一种受挫的弥赛亚主义,而是一种被掏空任何宗教内容的弥赛亚主义;解构也不是像阿甘本所说的一种弥赛亚事物的悬置,而是一种弥赛亚事物的推延、被推延到未来。“没有内容”是指既没有弥赛亚主义那种历史拯救的宗教内容,也没有弥赛亚主义的那些宗教上的历史形象。因为宗教、意识形态和拜物教的形式都在弥赛亚这个存在结构中被解构了。德里达也谈论“没有宗教的宗教”,指的是有一般宗教的形式,而无任何宗教的确定内容。这种弥赛亚虽然“没有内容”,但并不意味着它是空洞的、没有旨趣的、没有追求的。弥赛亚主义的历史形象恰恰只有在“没有弥赛亚主义”这种结构的普遍和准先验的基础上才是可能的。作为一种允诺,这种弥赛亚时时刻刻提醒不同的人们在多元、差异的言语中共同断定一个事件将要到来、秘密来临、总会降临,并尊重他者他异性的正义的到来。

第四,德里达“没有弥赛亚主义的弥赛亚”也是对某种马克思主义批判精神的回应。德里达的解构与批判原则和弥赛亚精神紧密相关:德里达注重的一种解构思维恰恰强调弥赛亚式断定的不可化简性因而也是承诺的不可化简性、与法律分离的某种正义观念的不可解构性;这种解构思维只有通过证明一种激进的、无休止的、无限的理论和实践批判原则才能运作;

而这种批判属于一种向即将到来的绝对未来开放的经验的运动,属于一种必然不确定的对他人和事件进行期待的经验,这种批判因此就与某种弥赛亚精神存在根本的亲缘关系。<sup>①</sup> 而德里达也主要是把马克思主义批判精神理解为某种解放的和弥赛亚式的断定,该断定允诺要摆脱任何教条、甚至任何形而上学的-宗教的规定性和任何弥赛亚主义这样的经验。“这种弥赛亚仍然是马克思遗产的一个不可磨灭的印记”,是一个不能也不应该被抹去的继承活动的标记和一般遗产经验的标记。<sup>②</sup> 不过,德里达的弥赛亚精神与马克思主义的批判精神虽然在呼吁改造时代、改造世界这点上产生了共鸣,但就德里达质疑马克思主义本体论和唯物辩证法而言,德里达就不是一位马克思主义者,而只是一个解构主义者。

第五,德里达“没有弥赛亚主义的弥赛亚”,其“弥赛亚虚拟空间”作为一个解构空间,使得弥赛亚事物具有弥赛亚式犹豫特点。德里达认为由当代科技尤其是远程技术的延异部署开启的虚拟事件的运动和速度能使我们较以往任何时候都能超越在场与其表象、“真实时间”与“延搁时间”、有效性与其模拟性、生与非生之间的对立,而弥赛亚事物就在这个可能虚拟事件本身的边缘处颤抖、犹豫、徘徊,从而就不会像血缘民族主义、故土民族主义那样不仅埋下仇恨的种子,犯下滔天罪行,还什么都不允诺,根本没有未来。当然,这种弥赛亚式犹豫并没有使任何决定、任何断定、任何责任瘫痪掉。相反,它为任何决定、断定和责任提供了基本条件。它正是任何决定、任何断定和任何责任的经验本身。<sup>③</sup> 这个弥赛亚虚拟空间中发生的虚拟事件模糊了旧边界而为他者腾出了可能的栖居地,否弃了同一逻辑而制造差异活力,消弭了确定性而重现异质性,因而是一个解构空间。而在虚拟事件周围徘徊的弥赛亚式犹豫也并非消极怠行,而是有行动和担当,有允诺,也有未来。德里达义不容辞要遵循的一种马克思主义精神,绝不仅仅是一种批判理念或怀疑的态度,因为弥赛亚允诺只有通过行动、实践和组织等新有效形式才能得以遵守和实现而不至停留在抽象、精神的层面。因此,德里达“没有弥

① Jacques Derrida, *Spectres de Marx: État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale* (Éditions Galilée, Paris, 1993) 147-148.

② Ibid., p.56.

③ Ibid., pp. 268-269.

赛亚主义的弥赛亚”并非人们通常所说的“敏于思而讷于行”的消极主义者。虽然德里达的“新国际”要与传统的政党、国家、国际决裂,但它并不是放弃而是恰恰需要所有实际的或有效的组织形式。虽然“新国际”本质上只是一种没有机构的联盟友谊,但它能招待和接纳具有差异性和他异性的他者的来临而尽到好客的责任,以等待过去和现有政治制度都无法践行的另一种自由民主理念的来临。德里达的作为重聚联盟的“新国际”(没有政党,没有祖国,没有民族共同体,没有共同公民身份,没有共属于一个阶层),虽然也强调联合,但这只是友谊式的国际联合,而非阶级性的国际联合,没有要求“全世界无产者联合起来”,因而,它显然不是马克思恩格斯意义上的“共产主义”。我们怎能期望德里达式的弥赛亚能超越历史的终结、好客接待相异他者、开启无限未来而迎来无限正义的降临？

第六,德里达“没有弥赛亚主义的弥赛亚”也是对西方主体性形而上学的一种回应,其解构主义渴望一个从未出现、不可预测又即将到来的作为“不可能者”的弥赛亚事物。鉴于弥赛亚主义诸形象必定作为宗教的、意识形态的或拜物教的构成而是可解构的,而德里达“没有弥赛亚主义的弥赛亚性”则像正义一样因预设了任何解构运动而是不可解构的,那么,这样一种作为解构活动前提且其本身不可解构的东西是否就是一个本源性的基础呢?德里达并不把它预设

为确定性的一个基础或我思的牢固基础。“解构根本不是一种关于我思的哲学,乃至它始于对我思的责怪,如我可以说的,如同在其笛卡尔形式中,也可以在其胡塞尔形式中。”<sup>①</sup>显然,从《论书写学》到《马克思的幽灵们》,德里达还是秉承了其一贯的反我思哲学的理论立场、解构传统形而上学的立场。诚如阿甘本所言,“在我们的传统中,一个聚焦基础和起源时刻的形而上学概念与一个聚焦实现时刻的弥赛亚概念是并存的”<sup>②</sup>。而德里达始终要解构这种在场形而上学和弥赛亚主义传统,并聚焦未来到来者。因此,德里达“没有弥赛亚主义的弥赛亚”理论,就其设法摆脱希腊-拉丁-基督教传统、解构欧洲中心主义、极权主义、原教旨主义,坚定批判继承马克思遗产,秉承某种马克思主义批判精神,另起炉灶来描摹人类理想政治图景而言,还是不失为一种有益的理论尝试,尽管其可行性、有效性、现实性还有待进一步论证。

把过去折叠到现在的本雅明为逃避纳粹的迫害,未能等到弥赛亚时刻的降临而自杀于二战苦难时代;放眼未来的德里达在“和平岁月”未能战胜癌症病魔而迎来“无弥赛亚主义的弥赛亚”的到来;安于当下的阿甘本所谓的“当代人”的弥赛亚生活也是遥遥无期。新冠疫情、俄乌战争又为德里达所列举的暗淡的世界图景增添了阴郁的色度。虽然寄希望于未来不应成为托辞,但人类探索现实与理想关系、苦难与希望关系的理论和实践依然任重道远。

## Why Derrida's "The Messianic" Is "No Messianism"

Mo Weimin

(School of Philosophy, Fudan University, Shanghai 200433, China)

**Abstract:** Suffering provides an opportunity for salvation, and the coming of the Messiah brings hope to the world. Messianism is usually a religious, political, philosophical, social, historical, and cultural doctrine that some suffering people or all humanity can be saved in the future through the Messiah. Kant, Fichte, Hegel, Rosenzweig, Bloch, Benjamin, Levinas, and others have all put forward important messianic ideas. Derrida, on the other hand, advocates a view of justice as a gift that transcends vengeance and utilitarian calculations, and expounds his theory of “the messianic without messianism” in a new era of suffering in which global political, economic, and military hegemony has made the world situation unstable and human life more difficult through the use of remote technology and multimedia and other high technologies. This paper will discuss Derrida's “the messianic without messianism” in terms

<sup>①</sup> Jacques Derrida, *Marx & Sons*, P.U.F. (Galilée, 2002) 77 脚注。

<sup>②</sup> Giorgio Agamben, *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*, trans. Patricia Dailey (Stanford: Stanford University Press, 2005) 103.

of the theoretical connotations and interrelationships in the three elements of “age,” “justice,” and “the messianic,” and accordingly make a number of theoretical comments on this unique messianic theory. The conclusion is that Derrida’s “the messianic without Messianism” not only does not deny Messianism, but is a response to Messianism, a response to a certain Marxist critical spirit, a response to political activism, and a response to the Western metaphysics of subjectivity. Derrida’s messianic thought deconstructs the end of history in order to transcend it at what Fukuyama calls the “end of history,” and is thus neither religious messianism, nor Benjaminism, nor Marxist theory, but a deconstructionist political philosophy.

**Keywords:** times; justice; the Messianic; Messianism; Jacques Derrida; Francis Fukuyama; Walter Benjamin

[责任编辑 晓 诚]

---

(上接第 42 页)

**“The Regulations of Encouraging Loyalty” and “the Conclusive Settlement by Discussion”:  
The Institutional Context of Officially Compiled Draft Biographies of the First  
Sino-Japanese War in the Late Qing and Its Modern Transformation**

Sun Qing

(*Department of History, Fudan University, Shanghai 200433, China*)

**Abstract:** The historical narratives of the First Sino-Japanese War were born alongside the development of the war, weaved at the major turning point of the Chinese way of history compilation, and gradually joined the historical context of the transformation of generative mechanism of modern knowledge. By examining the many manuscripts of official biographies of generals who died in battles of the war, we can clarify the concrete process by which the official war-history narratives were formed within the institutional mechanism that were closely intertwined with the military and political administrative processes. By discussing how these biographical texts, generated in the processes of national military and political affairs, were rewritten in the wake of the great political changes of the late Qing and early Republican period, it can be found that the process in which official histories and the document administration were linked, disconnected, and gradually opened downward constitutes one of the important backgrounds for the transformation of modern Chinese historiography.

**Keywords:** the First Sino-Japanese War; historical narrative; institutions of official history compilation; official biography of the History Office; document administration

[责任编辑 陈文彬]