

延异的诠释学

The Hermeneutics of Différence

[美] 加瑞特·格林 著 杨南 译

Garrett Green

U.S.A.

[英文提要]

In his paper, the author enters the controversy between Ward and McCormack over their comparison of Barth and Derrida. However divergent their conclusions might be, Green argues that they are in agreement on the central theological question. Making this central issue his point of entry for comparison, the author unveils the commonality between Barth and Derrida at a deeper level, despite their apparent differences as thinkers. In evaluating the common ground they share and its significance, the paper engages in a dialogue with Barthian theology and three cardinal deconstructionist themes-symbols, presence, and *différence*.

任何一个人都会对将卡尔·巴特和雅克·德里达这两个名字联系起来的想法抱有怀疑主义的态度。甚至就是同时对这两人的思想都熟悉的严谨学者，也很自然地不会认同能在他们二人之间发现显著的共同点。对巴特而言，《圣经》即是神学的标准和试金石，是“圣言”的确凿见证，这不正是后现代主义者所说的那种

栖身于“元叙事”的“逻各斯中心”的思想者吗？即使是那些执著于“相关互应”方法的神学家，也会发现德里达的解构不可能同神学相关呼应。然而最近有三本论著却使人们确信，作为这些论著的作者们发现基督神学和后现代主义哲学之间的相同点是显著的并具有积极意义的，还特别暗示将巴特和德里达进行比较是一项很有价值的研究。瓦尔特·勒韦的《神学和延异》借用了巴特的《罗马书》，作者认为巴特神学不是为我们提供了二律逆反，乃至需要被解构的二元论，而是提供了“延异的类比”——这与德里达的核心命题极为相似。^① 凯文·哈特的《越过符号》一书试图从更普遍的意义上调和神学和解构主义，同时也暗示巴特的非形而上学的语言是向正确方向迈出的一步。^② 但是哈特并没有继续沿着这个思路，因为结构完全可以同“否定神学”的传统对话。最近出版的这本关于探索神学和结构的联系的书，也是最关注于将巴特和德里达进行比较进而寻找二者共同点的专著：即格拉汉姆·沃德的《巴特、德里达与神学的语言》^③。

沃德的这本书引发了布鲁斯·麦克考马克的激烈回应，沃德被他批评是“不当地使巴特与后现代的关注相协调”，认为这是由于他误解了巴特关于类比的教义，以及对巴特其人及其思想缺乏足够的了解。麦克考马克对沃德企图调和巴特关于圣言的神学和德里达的所谓的“延异的经济”的举动说不，并推断说在这里必须有一个“非此即彼”的选择，即或者是纯粹的巴特神学——不掺杂后现代主义的——或者是那种被麦克考马克称为的“解构

① 参见 [美] 瓦尔特·勒韦：《神学和延异》，布鲁明顿，印第安纳大学出版社，1993。

② 参见 [澳] 凯文·哈特：《越过符号》，262~263 页，纽约，剑桥大学出版社，1989。

③ [英] 格拉汉姆·沃德：《巴特、德里达与神学的语言》，纽约，剑桥大学出版社，1995。

的深渊”^①。我们可以把他提出的更一厢情愿的例子暂时搁置在一边，而通过利用他们之间的交错来把注意力集中在因将巴特和德里达二者名字联系起来而突出的关键问题。尽管沃德和麦克考马克各自的结论也许是如此不同，但他们却在核心的神学问题上达成共识，沃德认为：“以人言为媒介的圣言”是“全部《教会教义学》的神学及语言学的核心”^②。他讨论的问题是，“圣言是如何占有人言和人的思想的”或“语言传达圣言的能力”^③，而不论其他。而麦克考马克的说法则是对巴特自己在1921年的系统表述，即神学的任务是“在人言中提供连贯的圣言的意蕴”^④。如果我们把这个论点作为比较巴特和德里达的开端，那么我们必须同意二者之间的显著相似性是最起码的。这些相同之处是最基本的。而它们是暗示着这两个在本质上彼此不同的思想家有深层的共通性，还是仅仅是在表述上的肤浅的相似，这正是需要研究的问题所在。

为了衡量巴特和德里达的这些显著的相同之处，进而得知这些相同之处有何种意义。我想将解构主义者的三大原则——符号、在场以及延异——与巴特神学进行对话。与沃德一样，我将着重探究巴特的《教会教义学》第五章中讨论如何处理关于上帝的知识的部分，在麦克考马克看来，这种选择也是有意义的。因为他曾说始于1937年夏天的巴特神学的最终的基督论转向是“在《教会教义学》II/I中首次谈到神的信条”^⑤。

① [美] 布鲁斯·麦克考马克：《对沃德的〈巴特、德里达与神学的语言〉的评论》，97~107页，载《神学期刊》（苏格兰），1996（49）。

② [英] 格拉汉姆·沃德：《巴特、德里达与神学的语言》，14页。

③ 同上书，21页、25页。

④ [美] 布鲁斯·麦克考马克：《对沃德的〈巴特、德里达与神学的语言〉的评论》，101页。

⑤ [美] 布鲁斯·麦克考马克：《巴特的批评实在辩证神学》，22页。

符号的必要性

巴特对上帝之知识的处理，具有一种启示与隐蔽的辩证关系。我们通常只注意到巴特提到的“启示”，而忽略了这一辩证关系中的否定方面，但是如果没有这一方面，就变成了关于圣言的非辩证神学。——可以被称之为“启示的实证主义”。使巴特神学远离实证主义的是他在启示的概念中注意到差异，尤其是《教会教义学》的“关于上帝的知识”那部分（27节），即强调上帝的“隐蔽性”。在一个具有决定性篇章中，他总结出重大的神学原则：“在上帝的启示中，在耶稣基督中，隐蔽的上帝使其自身被理解。”或他用他的话说：上帝使其自身是可触及的，“可理解的”，“实在的”。巴特继续从三个方面断言：不是直接的，而是间接的；不是可见的，而是可信仰的；不是通过他的存在，而是通过他的符号。总之，不是通过否定上帝的隐蔽性，而是通过可理解性。所以，直接性、可见性、在场这些被描述为我们对上帝的认识关系是他所否定的，他肯定间接性，可信仰性和符号性。“启示意味着给出符号”，他如是说，也即“启示意味着圣礼”（CD、P、J/32）。因而，卡尔巴特的神学可以被准确地描述为一种神学符号学。

这个转向使巴特进入了德里达最关注的领域——虽然还不能确定他们是否有着相似的理由，正如吉弗瑞·班宁顿指出：“德里达的符号不仅仅从他顺序的出版作品开始，他断言是从开始，即符号开始的地方开始。”导致解构的整个或然性可以从人们对符号的应用中隐含的差异中推导出来：即“符号是关涉那种指涉世界的概念，是使得我们对世界得以把握，使世界不再是短暂的、瞬息万变的”。对德里达来说，符号使一种不是简单地以正确名

称为继的语言成为可能。它不同于班宁顿所说的“叫一只猫为猫而不是马默杜克”^①那样的象征。但是，符号与象征之间的差异也意味着没有一个符号可以完整地（即没有任何歧义地）表达出其所要表述的事物。符号不能直接表达出事物，但可以由其他符号来代替，然后接着再由其他的符号继续代替。意义在其中是永不确定的、永无止境的延迟。由于我们还是希望得到没有歧义的意义，希望结束这样的解释学处境，这表明那种通过歧义的、完全不可行的、遭到拒斥的企图在持续地诱惑我们误读意义。

在场的问题

所有这些观点与巴特的非常相似，不同之处只是在于德里达所描述的是一般的符号语法，而巴特专注于符号的特殊用法，即揭示上帝。但是实际上德里达的“上帝”并不仅仅是一个符号。而是可以支配其他所有符号发生的意义，更确切地说，它占有高于其他符号的一种独一无二的统治地位。要在德里达的论说中理解“上帝”式的能指所处的这种地位，则必须引入他的第二个主题词：“在场”。凯文·哈特指出：“在场的概念是‘符号’的概念的前提；这是因为一个符号总是某种在场者或可在场者的符号”^②。在对符号与在场区分的论说中，德里达有一个激进的观点，他认为西方思想的整个传统是由幻想存在完全在场的想法所主导，并由此产生被德里达称为“在场形而上学”的一整套思维方式。这种有误导的思维方式假设：“认为概念在所指中属于所指的可能性，或概念与所指合一，对于能指系统来说，一个概念仅在思维

① [英] 班宁顿：《德里达基础》，24~25页，芝加哥，芝加哥大学出版社，1993。

② [澳] 凯文·哈特：《越过符号》，5页。

中在场。而独立于语言之外。”^① 德里达将其戏称为“超越性的所指”，即“其自身不再指涉任何能指，它超越符号的链条。也不再作为一种能指行使功能”^②。尽管西方也有“非有神论”，甚至“无神论”，或者在场的形而上学，但上帝仍然是代表这种超越性所指的最佳候选者。因此，在德里达看来，如何处理上帝的概念，可以说明一个思想者对符号学的态度。

在巴特的神学中，上帝显然不是什么超越性的所指，教义的不可能成为在场的形而上学。《教会教义学》第五章实际上完全是把矛头针对那种以直接经验理解上帝的观念。因此，巴特区分了上帝的两种客观性。从我们的观点来看，上帝的客观性只能在于第二种，即间接而非直接，信仰而非可见，隐藏于符号而非存在的。强调上帝的隐蔽性，当然就是否认上帝的在场。至少是在通常情况下或直接意义上，上帝的隐蔽性并不是巴特对上帝的全部论述甚至也不是最重要的。但它却是我们认识上帝的起点，也是一个基本限定，我们知道，我们还不能“面对面”的认识上帝，而要在他“神秘地”间接显现中，即上帝是“利用其表达其他事物的……符号，并隐含其中”来供我们认识。这种被“现实化”的关于上帝的知识就是巴特所说的，关于上帝的知识一旦落到现实层面就是关于信仰的知识。“信仰”与“可见”的显著区别暗示前者是与“不在场”相关，而不是与“在场”相关。

延异的经济

但是，也不能说“不在场”就是全部了，巴特的意思不是说

① [法] 德里达：《立场》，阿兰·巴斯翻译，19页，芝加哥，芝加哥大学出版社，1981。

② 同上书，19~20页。

我们在信仰中委身于不在场的上帝，也没有说我们委身于上帝的在场。信仰说到底就是一种类比性的关联，换句话说，它是以相似性、类比性为特点的。通过否定“存在的类比性”，巴特发现在罗马天主教和新教中解放神学都在起作用，巴特否认我们关于上帝的知识是基于创造者和被创造者共同分有的存在的类比。他的独创性不是因为他否认这种类比性和相似性，而是否认这种类比性是建立在存在的基础上。但是这就意味着信仰自身是一种类比性的关联，它包括一致与非一致、对等与非对等、同一与差异。信仰中的圣言既不与人言相似，也不与人言相异，换句话说，信仰中的圣言既与人言相似，又与人言相异。巴特不仅是自满于这一悖论，而且是在这一表达中运用了大量修辞学的内容。解决同一与差异，在场与不在场的这一悖论的关键，就在于被乔治·亨星格称为的巴特的现实主义，这是巴特神学一个最鲜明的特征。乔治·亨星格写道：“巴特无论何时说到的时间、历史、决议以及行为，都是当下的。”^① 巴特的现实主义主要体现在他重成为，轻是。在《教会教义学》中，他把对比这两个动词作为全书最重要的部分。巴特这样进行神—人类比：严格地说，圣言与人言之间无所谓相似性：人言绝不是圣言，但是由于上帝的恩典，即通过上帝的行为，人言变成了圣言。他写道：“类比本身不是正确的”，但是，在《圣经》的语境中它仍然“就‘变成’了正确的”。所以，我们的思想和语言“变成”了与被断定的上帝的启示近似（《教会教义学》155页、226页）。巴特还写道：尽管我们没有权力使人言回复到它原初的神圣真际，但“通过神的恩典的决定，我们仍然‘有’（或‘将有’）真理的类比”（《教会教义学》260~230页）。对“是”和“变成”这两个动词之间

^① 转引自[英]班宁顿：《怎样解读卡尔·巴特：巴特神学总述》，30页，纽约，牛津大学出版社，1991。

相似又极相异的关系的研究，是巴特宗教神学的标志。《教会教义学》第17章（“作为宗教升华的神的启示”）的高潮及转折点，是以下这些话：没有任何宗教是真实的，宗教只能变得真实，相应地，宗教称它自己是真实的或它开始变得真实了。关于关联的例子是对罪人的释罪，这说明信仰的类比是恩典的类比的基础，即“真实的宗教犹如称义的人类，是恩典的造物”^①。确切地说，圣言和人言必然是相似的，虽然人言不是圣言，但是通过神的恩典，人言可以“变成”圣言。

德里达也习惯于讨论在场和不在场，但并不局限于此，许多更复杂的关系是不能简化为二元关系的，班宁顿注释道：“我们不能这样假设，因为德里达对在场的疑问，就即必然使他成为执著于虚无和不在场的思想者。”^②如果要解释其中原因，我们不能不涉及德里达的那个令人难以把握的而且十分恼火的“新写实主义”的延异——而我们总是希望能避开这个问题，实际上，就我理解而言，理解“延异”的最佳途径之一是要注意到德里达是把延异作为在场的替代物。他的目的也是用延异的经济取代在场的形而上学。而关于他这样做的原因，那就要再一次涉及符号行使功能的方式，即被他称为的“符号的可疑性”^③。他写道：“符号是在不在场中表达了在场，它代替了在场”。那么“符号在这个意义上是延迟的在场”。但是，符号并不仅仅是简单地不在场，它最重要的意义在于表达（再现）所指，每一个在场的形而上学的目标，即发现一个超验的所指的幻想是幻想，这显而易见，因为“所指的概念从来不是在场的，从来不是在仅仅指涉自身在场中得到充分的表述”。对于延异最明确的界定，德里达是

① [瑞士] 卡尔·巴特：《教会教义学》，325～326页。

② [英] 班宁顿：《德里达基础》，75～76页。

③ [法] 德里达：《延异》，9页。

这样说的：“延异是非完全、非单纯的、被结构化的和区分的差异的起源”^①。在德里达看来，符号不是在场，不是不在场，而是他所谓的一种描述。在班宁顿的翻译中，描述不是一个系统中的成分和因素，而是对“其他‘因素’不在场的描述，即在‘他处的在场’的意义上描述不是不在场；而是由其自身构成了描述。每一种描述都是对描述的描述。没有任何元素是在场的（也没有单纯的不在场），只存在描述”^②。

尽管巴特关于启示中的在场与不在场的论证和德里达在对延异的经济中的描述的描述的论述（这也包括对在场和不在场的辩证）存在一致之处，但仍可以很容易得出巴特和德里达讨论的是完全不同的问题的结论。我以为得出以上这样一个结论是很不成熟的，因为如果两个思想者有明显联系，并不是只有分享同一问题这一种方式。沃德再一次声明他与麦克考马克的不同点：不能说德里达与巴特研究的是同一个问题，而是说德里达所发展的概念工具，比巴特的概念工具更适合于巴特研究的主题。他们的共同之处在于都关注沃德所说的“语言的双重性”；沃德进而认为巴特对人言中的圣言的神学关注，经德里达对语言符号功能的哲学洞察而显得明晰。他说：“运用德里达的延异后，巴特的语言神学的一致性得以明确。”^③

语言的一种普遍理论

麦克考马克对沃德关于巴特的解读进行的挑战，导致产生了许多引人入胜的问题，这些问题同时也是至关重要的，而我个人

① [法] 德里达：《延异》，11页。

② [英] 班宁顿和 [法] 德里达：《雅克·德里达》，75页。

③ [英] 格拉汉姆·沃德：《巴特、德里达与神学的语言》，34页。

则希望沃德能公开地回应这种挑战。因为这种分歧并不是通常意义上的那种，这二人在一些重要的方面实际上又是相互接近的，而且他们都在解决当前文化处境下神学家们最关心的问题。但至少据我所知沃德还没有向麦克考马克做出回应，所以我想自己来把他们相互论战中所持的重要观点深入下去，进一步研究。

首先请允许我说，我认为沃德的研究是很有见地的，甚至麦克考马克的论点也将会被证明是真理。通过在分析关于圣言的巴特神学的整个语境的后现代设定（这显然是会刺激麦克考马克神经的转换），沃德以一种新鲜的视角，发展了巴特神学，而这将被证明是一个惊人的揭露。我已经试图通过观察符号，在场和不在场的辩证以及德里达独创的延异逻辑之部分表明，巴特先见的那些理论关注只是在很久以后才被人重新提起。巴特神学的重要论调对他同时代的人来说是极为刺耳的，但它倒是与我们这个已适应了解构主义的各种相互矛盾的论调的时代是十分接近的。它引起我们在过去对神学传统方面一度忽视的问题的关注，并且使得我们以自己的方式与那些世俗学者对话，而这些正证明了神学对后现代哲学的关注。而我要更进一步地表示，双方不仅关注的问题是一致的，而且在方法上，甚至在实质上也是一致的——如果正确限定的话，我将进一步论证这些说法，即首先研究巴特与德里达的共识之处，其次立足于论述他们之间最基本的分歧。

麦克考马克的第一个关于沃德对《教会教义学》第五章的解决的“发现”是一种歪曲的陈述：他坚持认为“巴特研究的问题从来没有在任何意义上成为普遍的语言学理论”^①。他指责沃德牵强地将巴特牵扯进他原本拒绝参与的哲学讨论中，而沃德所宣称的为了不合逻辑的后现代目的而对巴特的“挪用”的主要部分

^① [美] 布鲁斯·麦克考马克：《对沃德的〈巴特、德里达与神学的语言〉的评论》，101页。

便是这个错误，可以肯定麦克考马克的正确之处在于巴特从未研究过真正意义上的解释哲学和语言哲学，而且他有足够的证据证明沃德夸大了巴特与解释循环之间的相关性。作为神学家的巴特，他是以自己的方式表达了他对普通语言理论的兴趣，这一点是肯定的。在沃德那本书的结尾处的脚注是对巴特在《教会教义学》第一章的重要引证：即“根本以有真正世俗的言语，在最终的层面上，只有对上帝的言说”。而这个观点被翻译得相当随意，因为在这之前，巴特就直率地开宗明义，“并不是所有人言都是言及上帝的”，虽然“它只能而且应该是”。原因应该是很简单的，即每一个可能出现在我们言语中的事物，在神那里都有其根源和定数。因为（现在对沃德文章的翻译更加准确）这个原因，“从终极主旨的层面来理解，应该没有也不应该有纯世俗的言说，而只有对上帝的言说”。在巴特的一些主要的论述中，他是以“一个通常意义上的语言学理论”为出发点着手进行的——即不是解释哲学而是纯粹的解释神学。他的这种想法是以人类语言为基础和依据的，即我们称之为的在《圣经》的救世的语境中的、语言学的人的限制。巴特虚拟方式的出发点对我们现在这种处境来说即是：“堕落的、迷失的，以及需要被宽恕的受罪的灵魂”生活在耻辱中而不是在光荣中，“是创造与被拯救共存的时代”。与原始人性和末世学的人性的言谈相比，我们的言谈是可以理解的，所有谈论“本身”都能被解释为是关于上帝的谈论。而另一方面，我们则存属于一个充满差异性的王国中，在其中，证言学的“特证”（巴特称之为隐喻）是以一种分裂、区别的方式贯穿于我们谈论的中心。而且，这种语言的区别是“临时的”、指示着“那种最好的区别，是只有上帝决定一切的诉讼”。

巴特和德里达各自迥异的想法以及他们不同的旨趣，我们是否不能说他们研究的是同一个主题——甚至归结为一点，说他们

讨论的是有关这一主题的同类问题？至少有一点是他们都坚信的，即人类的言谈不是对真理本身的全部而直接的呈现，在深层意义上，它通过语言所表达的不过是目标矛盾的解释，是必然无法自足的。无论我们多么想表达我们所说话语的意义，但总是会表达不清。想要说出全部，但只能一部分一部分地说；想要表达出确定的意思，但尽管我们多么不情愿，却仍只能含糊其辞。（不仅仅是过去的那些好莱坞西部片中的白人们所说的“用分叉的舌头说话”。）在巴特和德里达的著作中都反复强调要警惕那种认为可以超越内在于人类语言的含混性的想法的诱惑。至少在这点上，他们达成一致，即都对这种关于语言的错误看法命名为：形而上学，如果他们之间存在这样的一致性，那么尽管这种一致性被局限在很窄的范围内，但却仍涉及了人类境遇中的重要问题，他们之间的对话便也是可能的，而且潜在着很大的价值。从神学的角度来看，巴特的解释神学，使我们可以将德里达的延异的经济解释为对作为处于恩典时代的语言使用者之意谓的一种哲学化描述。它也可以使我们将解构主义者对目前的形而上学的批判，理解为对那种企图在我们的言语和文字中假扮上帝的角色的危险做法的一种后现代式的警示。总而言之，德里达为符号的使用者的意谓的讨论提供了新的概念工具，用以在我们这个时代重申巴特在他那个时期提出的所谓的处于人言中的圣言的上帝自我启示的“显现与遮蔽”的辩证法。

巴特的基督符号学

德里达和巴特对话中更困难的部分是二人之间出现的分歧之处。我想我至少可以使一个解构主义者确信对耶稣基督的信仰并不能使人赞成形而上学而且也不能预设任何一个先验的所指。同

时，我也很难想像德里达会接受巴特对耶稣基督是“所有符号的符号”的论证。如果问题真是这样，那么基督教信仰和后现代哲学之间的联系又意味着什么？

让我们看看巴特对作为符号的基督的论述的原文，首先，我们应注意巴特没有说过的话，他并没有承认耶稣基督是作为我们符号转换系统基础的纯粹存在的一个契机，而是确信，对“次等客观性”（巴特的术语）的条件来说，他是作为一个符号且对所有符号变换产生影响（按照德里达的术语）。另一方面，我们要注意，将耶稣基督从语言学的人的限制中排除出去，以及对充满人性的那个具体的一（神）的含蓄否定，是对符号学的基督幻影说的评价。它甚至可能暗示仅提及耶稣基督之名就可以使耶稣在场——这是一个将使每一个神学家（确切地说是每一个基督徒）进入魔咒中的步骤。至少，通过预设一个语言学之外的途径进入基督的存在，它会使耶稣变为一个先验的所指，巴特将基督的本质存在与其符号的特征相对比：通过启示耶稣基督可以被理解为“不在于他的本质而在于符合中”。圣保罗，“基督光辉的福音”的作者，也说过类似的话：“我们在现实中拥有这些财富，表明了这种超越之力属于上帝而不是我们。”符号是完全现实的，也是理解巴特和德里达的途径。

巴特如此做是证明启示及其意义：“这是上帝的启示：是上帝赋予了生命按照上帝的意志进行选择 and 决定，以及再现他、描绘他和证明他的使命和权力。”紧随其后的是那个决定性的句子：“圣言变得鲜活，它是最称的，源初的，是支配全部符号的符号”。我们首先要注意这个修饰词“支配”。巴特认为在耶稣基督的故事中我们掌握了解释学的关键，从而可以回复到我们可知的神的“次等客观性”。它是一个符号，而且这个符号还支配着我们对所有符号的使用和理解。因为它是作为符号（而不是作为一

个先验的所指)实现这个功能,所以它不能逃脱出延异的经济。为了阐释巴特关于上帝知识的神学,沃德注解道:“如果没有启示,那我们只能处在一个符号学循环的世界”^①。但是依照巴特的观点,即使依靠启示,我们仍处在符号学循环的世界中。因为我们一旦倾听启示,那我们的符号就不是完全固定的。在第五章的最后一小节,巴特对关于上帝的知识的真实性或真理性的研究,最后是以剖析上帝的知识是信仰的知识这一命题的意谓作为结尾。在这里他又回复到他的教义学中的循环主题,即神学的循环逻辑,这是第27章(“关于上帝的知识的局限”)的主要内容,因为这种知识是以上帝的隐蔽性为始的,它有其先天的局限性;而其最终极限仍是回复到同样的神圣隐蔽中。在这种公式中,我们关于上帝的知识是一个循环,是一个不断以神圣的神秘走向神圣的神秘的过程。巴特坦率地面对了这个循环的问题,得出结论认为我们从未理解过关于上帝的知识,换句话说,关于上帝的知识的循环逻辑其实是有缺陷的循环。巴特也的确肯定存在真理的循环,完美的循环,但他拒绝求助这种想法了事,他认为我们企图描述的完美的循环,不过是利用“文字游戏”的自欺欺人。甚至即使我们求助于信仰、启示和恩典,但仍不能完全确保避免自我欺骗。用德里达的后现代话语方式来说,巴特认为在完美的循环和缺陷的循环之间的不可决定性,需要我们作出信仰或非信仰的决断。我们将重提信仰的知识的不确定的必然性。但我们首先必须清楚巴特对作为“支配全部符号的符号”的耶稣基督的论证的另一个重要方面。

再次重申巴特的基督符号学的关键:“那成肉身之道,是首要的、原初的、是支配所有符号的符号。”注意严格地说,巴特

^① [英] 格拉汉姆·沃德:《巴特、德里达与神学的语言》,29页。

并没有把耶稣当作符号，而是采取了一种特别的方式。这个具有支配性的符号不是耶稣本身，甚至不是作为一种存在的上帝（这即是巴特所说的“不是在本质中而是在符号中”）。相反，巴特把上帝的儿子成为肉身的这一种事件称为耶稣。这个事件不是任何事物或本质，而是“所有符号的符号”。依照巴特的现实主义，我们可以肯定地得出：耶稣基督不是具有支配性的符号，而是通过上帝的恩典成为具有支配性的符号；但是，不是整个耶稣的故事的缩影，而是这个化身的事件究竟是什么——确切地说是整个关于上帝对失落的造物的救赎之爱的故事是什么？耶稣基督的符号控制着我们的言语的书写，它不是通过想像一个纯粹在场，以保证我们运用符号的确定性，避免模糊性，而是通过指引我们注意那些使我们可以理解上帝与他的受造物之间神圣交流之全部过程的构成结构来实现的。在不同的概念术语的表达中，关于耶稣的叙述，触发圣典中的范例进入想像的中心。这种范例反过来成为根本的隐喻，这种隐喻使我们的生命进入了处在世界和上帝的历史中心的耶稣基督化身这一事件的类比联系中。对巴特来说，“道成肉身”作用是成为圣典范例的缩影，而且因此作为“支配所有符号的符号”，这是因为它根据信仰的类比支配着我们所有的符号。在这个方式中，上帝使圣言在人言中，与人言相联系，潜在于人言。

恩典的替补逻辑

麦克考马克对沃德关于巴特的解读显示出的过于激烈的攻击，这源自他的假设，即沃德对巴特在他的关于上帝如何在人言中表示圣言的论述中体现的不一致性和相互矛盾的责难。更糟的是，在麦克考马克看来沃德还暗示巴特需要一种德里达式的“替

补”。麦克考马克宣称：“巴特关于神学语言的理论不需要德里达或其他任何人来填充。”^①但麦克考马克肯定是误读了沃德。假设沃德论述能更明确（他的过错在于特别赞赏德里达），他的“巴特和延异的经济”中的倒数第二章并不是纠正而是在德里达延异经济的启发下，对巴特神学的高度同情的解释。不是责难巴特的矛盾，沃德（利用德里达的帮助）寻求论证关于圣言的巴特神学的“一致性”，即“在另一方面已被看做对他的基督神学的逻辑缺陷和三位一体中的灵魂拯救的行为的否定”^②。沃德求助于德里达是为了反驳他人对巴特自身不一致性的批评，或者也许这一点可以更准确地说明沃德承认巴特自身的不一致性，而且他还认为这种不一致是正当的——这缘于德里达的启发。以德里达的延异的经济为例进行解读，“巴特的神学讨论可以被理解成是一种同时包括讨论的必要性和实际讨论的不可能性的修辞学策略”。麦克考马克宣称：“沃德没有领会巴特的特质”^③，但可以更准确地说，沃德是利用了德里达的理论从而明确了这种特质的解释学内涵，并将巴特对耶稣基督的界定命名为首要的、源初的、支配所有符号的符号。沃德将巴特的理论原则总结为：“耶稣基督是对一种将来在场的约定的命名，是在延异的经济内部的循环，他即是这约定的圣言，是一经开始便不会停止的能指循环链条，它延缓最终的、现实的在场。”^④神学家们肯定会对这种对巴特神学的后现代设定是否是以超前于巴特自己的方式表达同一观点的问题有不同看法，举个例子，通过强调教义学的循环特

① [美] 布鲁斯·麦克考马克：《对沃德的〈巴特、德里达与神学的语言〉的评论》，106页。

② [英] 格拉汉姆·沃德：《巴特、德里达与神学的语言》，247页。

③ [美] 布鲁斯·麦克考马克：《对沃德的〈巴特、德里达与神学的语言〉的评论》，102页。

④ [英] 格拉汉姆·沃德：《巴特、德里达与神学的语言》，248页。

征，它会继续同时暴露出诱惑和安慰。但是，如果仅仅是因为我们对德里达有如此多的现代性诉求，频繁地利用他来质疑和消除神学，这样的讨论仍是有价值的。巴特用自己的方式把哲学加入教义学中是有先例的，如果他能以黑格尔式的扬弃（他的喜好之一）利用这如此多变的想法，那么我们肯定可以偶尔地使神学求助于延异，而不盲目轻率地陷入“解构的深渊”。

德里达关于替补的想法为基督神学家和后现代哲学家之间的交流提供了一个范例——我发现它是十分有吸引力的，因为它使基督教的理解方式和我们在恩典之下的日常生活显得非常契合。在被我们称为庸俗的后现代主义中，解构是以否定来确定自身的，这种思想体系在政治上正确的，但在哲学上却误读了德里达，导致经常误导我们的专业人士，使学者们走向极端，这种对后现代主义的歪曲导致形成了“把柄”式的学术模式。即：如果我可以暴露出潜在于你喜欢的文本中的对立面的不可知的作用，那么我便获胜了！但是，如果我可以正确地理解替补性的逻辑，那么它的道德暗示是十分不同的。我们所有人都只不过是符号的使用者，德里达用“延异”象征出这种基本的解释学处境，它意味着不存在完全的或自足的文本，或者反过来说每一个文本都需要替补。因为一个替补所表述的东西并不存在于原来的文本中。不仅是原来文本中所没有说出的，还有缺失分裂组织便不能说出的——正如德里达称为的“纺织品”；换句话说那种文本的文本。这不是原来文本的缺陷，而是表达了所有作为主体的文本的不可避免的局限。（写在皮酒囊上的耶稣的寓言的附注无疑也是这样的。）基督教训教（当然包括卡尔·巴特的教义学）的恩典的逻辑是一种替补性的逻辑。它表明为什么我们相互需要，因为没有人可以在解释学意义上是自足的。作为基督教徒，我们并不认为这种处境是不幸的，而认为这是不可避免的限定，是恩典：上帝如

此安排那些我们不能说但需要用我们自己的话说出的事物（极端地说，就是圣言）——神定的就是好的。这种恩典的替补逻辑同样也有历史维度：我们需要那些在信仰上先导我们的人；我们需要他们的文本，而他们需要被我们解释。我们可以永远记住他们，因为一个替补不会代替它所替补的文本，以这种方式，我们隐约看到了那些由圣徒所组成的解释学派别。

但是根据基督教的想法，恩典的替补逻辑不只局限为圣徒。麦克考马克（他本可以受到庸俗后现代主义的太多影响）对沃德暗示的“德里达用一种哲学的替补来加强完善巴特的语言神学”很不满。但他忽略了沃德接下来将要说的“巴特用一种神学的替补来完善德里达的延异的经济”^①。我怀疑，以长远来看，那些解构主义者比基督神学家要难接受这种相互的替补性，这也是他们需要解决的问题。但是若站在神学立场上，一旦有些事情确实有了开始，我便会关注它们的结果。

我想再谈谈巴特在《教会教义学》第五章中关于上帝知识的神学涉及的解释学的缺陷，因为它是最终区分巴特和德里达、今日神学和后现代哲学的决定性因素。在肯定了我们关于上帝知识是真理以及避免变成错误循环是不可能的之后，巴特随即便提出了全章中最重要的观点。巴特写道，如果我们严肃地看到只有上帝的恩典可以区分完美的循环和有缺陷的循环，“那么我们只能在这个问题上束手无策”。巴特还说，我们不仅是只能接受作为一个信仰者这个现实，而且我们应该乐于如此！（那些被麦克考马克极力反驳的，认为巴特是“新正统派”的批评家们应密切关注这一点。）像德里达一样，巴特采用延异（尽管原因是如此不同），反对终止神学的种种企图，拒绝相信人可以完全地领会上

^① [英] 格拉汉姆·沃德：《巴特、德里达与神学的语言》，256页。

帝的恩典。

让我从《新约》中举几个例子，来证明基督教是拒绝通过逃避延异来选择确定性的。《约翰福音》中的最后一句便是反对以神学终结而著名：“耶稣所行的事还有许多。若是一一都写出来，我想，所写的书，就是世界也容不下了”（《约翰福音》21：25）。（如果《约翰福音》确实是在16：8结束的，那将会是一个更富戏剧性的场面，但我现在会对那场争论保持中立）。《约翰福音》的结尾力图实现文学上的“结尾的意味”，而同时它又暗示出了对耶稣基督的叙述中的替补逻辑。在《约翰福音》的叙述中要求显神迹的这一反复出现的主题则是另一个大不相同的例子了。人们不断地要求耶稣显神迹，但被他拒绝——而他显的神迹是与人们想像中的完全不同：“耶稣在心里深深地叹息说：‘这世代为什么要求神迹呢？我实在告诉你们，没有神迹给这世代看。’他就离开了他们”（《马可福音》8：12）。在第四福音中，耶稣因为救世的目的而取消了暗示：“我若以地上被举起来，就要吸引万人来归我”（《约翰福音》12：32）。耶稣离开我们是为了救赎我们：“耶稣说了这话，就离开他们隐藏了”（《约翰福音》12：36b）。紧接着是传福音者的评论：“他虽然在他们面前行了许多神迹，他们还是不信他。”我们可以推测，他们不信耶稣，是因为耶稣所显的神迹不能提供完全在场的确定性，而这些是被保证要实现的。耶稣吸引万人来归他是通过使他自己被“举起”，被钉上十字架——我们甚至可以用德里达所说的“被抹去”来形容。我们知道耶稣仅仅是“被抹去了”，因为另一方面我们可能想保持他的在场——是强迫他显现，与我们同在。但是耶稣与以前一样，不是作为完全的在场，而是作为召唤者：“跟随我！”不是宣告路的尽头，而是发出去旅行的邀请。在场，作为基督神学的一个术语，总是末世学的一个词：恩典。恩典的逻辑便是替补性的逻辑。

辑。通过我们在基督中的不断完善但永不完全的生命节奏，上帝引我们面前，引我们进入那神圣的生命中。

这并不是有着开放结尾的个人化的《新约》，它和以“阿门，来吧，我主耶稣！”这样的祈祷结尾的基督教会圣典能是巧合吗？但是等一下——还有另一短暂，“我主耶稣的恩典与所有圣徒同在，阿门”。