

## 主编絮语：何谓神学的事件

杨慧林

“事件”的概念进入人文学术，很快便显示出广泛的辐射性。这本身就可以被视为一个重要的当代思想事件。按照一些西方学者的说法：“事件”的概念是当代法国哲学家阿兰·巴丢（Allan Badiou）的独特贡献，因为正是其论文《存在与事件》（*L'Être et l'événement*, 1988），以完全不同的逻辑“详尽地探讨了……一组本质问题”。<sup>①</sup>

然而“事件”与“存在”的关联，并非始于巴丢。比如海德格尔（Martin Heidegger）就是用“词语事件”（word event）来指称“本体论差异”（ontological difference），亦即“存在和存在者之间的差异”。<sup>②</sup>从“词语事件”导向“真”（truth）、“道”（Word）或者根本性“意义”问题的，则有德国神学家艾伯林（Gerhard Ebeling）和英国神学家托伦斯（Thomas Forsyth Torrance）。<sup>③</sup>

---

① Peter Hallward, *Badiou, A Subject to Truth*, University of Minnesota Press, 2003, [美]霍尔沃德，《巴丢：真的追寻》，陈永国译，见汪民安主编《生产》第3辑，广西师范大学出版社，2006，第216页。

② Edward Schillebeeckx, *The Understanding of Faith: Interpretation and Criticism*, [荷兰]谢列贝克斯著，《信仰的理解：诠释与批判》，朱晓红等译，香港，道风书社，2004，第55~56页。

③ 有关讨论请参阅杨慧林，《当代神学对文论研究的潜在价值》，北京，《文艺研究》，2003年第3期。

“事件”与“存在”的深层关联还如齐泽克(Slavoj Zizek)所说:是在于巴丢最核心的命意,即思想取决于“人对……某一外在的真理事件(truth event)……的反应”;也就是说,笛卡儿以来“遵循内在的概念必然”之“自发思想”,被“事件”显示为“人被迫思想”,因而“一个真正的思想”总是“解中心的”。<sup>①</sup>但是这也并非巴丢所独有的话题。

比如德里达(Jacques Derrida)同样是将“业已开启的逻辑中不可证明的”、“不可决定中的‘他者’的决定”,称为没有“事先信靠”(pre-assurance)的“行为性事件”(performative event)<sup>②</sup>——或可说这就是巴丢“外在的真理事件”。而且德里达甚至更进一步,认为消解掉“概念必然”和“自我中心”之后,思想所能依托的只有某种“行为性”(performativity)——或可说这就是“被迫思想”的反应性“行为”。这使“事件”必然是“我们”的逻辑所“不可证明”、“不可决定”、不可能“事先信靠”的——因而它也回应着巴丢的“外在”于“我们”之说。这样,“事件”并非认识的对象,却必须是“他者的决定”,必须是“人对外在真理事件做出反应”的“被迫”的“行为”;这种“行为性事件”的纯粹意味,就此被德里达落实为“事件的事件性”(the eventfulness of the event)。<sup>③</sup>

上述思路其实也被哈贝马斯(Jürgen Habermas)的“交往理性”(communicative rationality)所应合:正是由于“事件”的观念使“人的自发思想”和“内在的概念必然”受到挑战,“理性”才必须成为一种

① [斯洛文尼亚]斯拉沃·齐泽克著,《霍尔沃德:忠实于巴丢事件》,陈永国译,见汪民安主编《生产》第3辑,第211页。

② Jacques Derrida, *Acts of Religion*, edited by Gil Anidjar, New York: Routledge, 2002, p.57.

③ Jacques Derrida, *Acts of Religion*, edited by Gil Anidjar, p.46, p.48.

“被迫思想”的“交往行为”(communicative action);与之相应,“语言”也就被“言语行为”(a speech-act)所取代,“伦理”则成为一种“话语伦理”(discourse ethics)<sup>①</sup>。这一结果,被美国天主教神学家费洛伦查(Francis Schüssler Fiorenza)称为“将康德那种独一的反思性道德主体(monological reflecting moral subject),置换为一个道德话语中的主体群(a community of subjects engaging in moral discourse)”<sup>②</sup>;而“言语行为”和“话语”所包含的“事件”性质,又可以从保罗·利科(Paul Ricoeur)的论说中得到更简明的表达,即“话语就是一个语言的事件”(discourse is the event of language)。<sup>③</sup>

如果由此追溯,我们会发现无论海德格尔、德里达、哈贝马斯、保罗·利科还是巴丢的“事件”,在根底里可能都受到某种“神学事件”的激发。这绝非不合时宜地为人文学术寻找某种信仰的根据,而只是将基督教神学还原为真实的当代语境而已。

实际上,西方的人文学思考一旦进入“意义理论”的层面,其间就始终与神学存在着不解之缘。仅以这些执著于“事件”的思想者为例:

海德格尔曾声称自己“并非一位哲学家,……而是一位基督教

① Francis Schüssler Fiorenza, *Introduction: A Critical Reception for a Practical Public Theology*, see Don S. Browning and Francis Schüssler Fiorenza edited, *Habermas, Modernity, and Public Theology*, New York: The Crossroad Publishing Company, 1992, p.2.

② Francis Schüssler Fiorenza, *Introduction: A Critical Reception for a Practical Public Theology*, see Don S. Browning and Francis Schüssler Fiorenza edited, *Habermas, Modernity, and Public Theology*, p.2.

③ Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p.136.

神学家!”<sup>①</sup> 作为其学生的加达默尔(Hans-Georg Gadamer)也一再指出:海德格尔的诠释学概念“只是对一种产生于新教神学……的观点的继续发挥”;<sup>②</sup> 直到晚年,101岁的加达默尔仍然坚信海德格尔“从早期就开始被宗教问题折磨着,……从未能摆脱天主教教养的烙印;……以后转向诗乃出自于宗教关怀”等等。<sup>③</sup>

以“解构”著称的德里达在1980年代以后不断涉及神学问题,乃至其“延异”也被研究者演绎为“延异的救世计划”(economy of *différance*),认为他“补充了巴特(Karl Barth)的圣言神学(theology of the Word),并最终揭示了巴特的症结何在,以及巴特的神学如何才更趋严密”。<sup>④</sup> 尽管这类看法遭到麦考麦克(Bruce Lindley McCormack)等神学家的激烈批判,<sup>⑤</sup>但是在德里达晚年的最后一些论著中,从“没有弥赛亚的‘弥赛亚性’”(messianic or messianicity without messianism)<sup>⑥</sup>、“启示‘启示性本身’”(revealing revealability itself)<sup>⑦</sup>、直到“宗教本身”(religion as such)<sup>⑧</sup>的追索,确实已经构成了一条连贯的思路。而巴特的宣称也未必与之没有任何可能的联

① Hans-Georg Gadamer, *Heidegger's Way*, translated by John W. Stanley, New York: State University of New York Press, 1994, p.170; 转引自林子淳,《什么叫神学》,见本书第58页。

② Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, [德]加达默尔,《哲学解释学》,夏镇平等译,上海译文出版社,1998,第3页。

③ 洪汉鼎,《百岁西哲寄望东方:加达默尔访问记》,北京,《中华读书报》,2001年7月5日第5版。

④ Graham Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

⑤ Bruce Lindley McCormack, "Graham Ward's Barth, Derrida and the Language of Theology", see *Scottish Journal of Theology*, vol. 49, No.1, 1996, pp.97~109.

⑥ Jacques Derrida, *Acts of Religion*, edited by Gil Anidjar, p.56.

⑦ Jacques Derrida, *Acts of Religion*, edited by Gil Anidjar, p.55.

⑧ Jacques Derrida, *Acts of Religion*, edited by Gil Anidjar, p.47.

系：“在基督教的意义上，对上帝的认识是一个独一无二事件的结果。”<sup>①</sup>

哈贝马斯则有如德里达、加达默尔专门与瓦蒂莫(Gianni Vattimo)等神学家大谈宗教问题一样，芝加哥大学宗教系(Divinity School)早在1989年就为之组织了一次学术会议，题为“批判理论：对一种公共领域的神学之承诺和限度”(Critical Theory: Its Promise and Limitations for a Theology of the Public Realm)。在这次会议上，哈贝马斯与美国著名的天主教神学家大卫·特雷西(David Tracy)、费洛伦查(Francis Schüssler Fiorenza)等直接对话，就神学与批判理论的关系，详细阐述了各自的观点。2002年，哈贝马斯《宗教与理性》一书出版了英文版<sup>②</sup>；至2003年他又同后来成为教宗本笃十六世的神学家拉辛格(Ratzinger)再度对话，引起了各界的极大兴趣<sup>③</sup>。

至于保罗·利科，本来就在享有哲学盛名的同时被视为神学家<sup>④</sup>。他不仅要从《圣经》的诠释中揭示一个“可能的世界”<sup>⑤</sup>，不仅以《圣经》作为透视语言机制和人类想象的基本隐喻，最终更是要在西方的整体文化结构中归纳出“圣经式的思维”<sup>⑥</sup>。因此有研究者称：哲学诠释学的历史从神学家施莱尔马赫(Schleiermacher)开始，又以哲学家利科的《圣经》诠释告一段落，这本身就是一种“惊

① Karl Barth, *Church Dogmatics*, New York: T&T Clark, 1961, p. 38. 原文如下: The knowledge of God in the Christian sense is the result of an event which took place once and once for all.

② Jürgen Habermas, *Religion and Rationality*, Cambridge: MIT, 2002.

③ Habermas & Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung*, Frankfurt: Suhrkamp, 2003.

④ 卓新平,《当代西方新教神学》,上海,三联书店,1998,第336~342页。

⑤ Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976, p. 94.

⑥ Andre LaCocque & Paul Ricoeur, translated by David Pellauer, *Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutical Studies*, Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

人的平衡”。<sup>①</sup>

只有巴丢的情况比较特殊,他曾经是“毛主义分子”,曾经支持“红色高棉”、反对越南战争等等,所以被称为“把科学(即数学 mathematics)、美学(即阿兰·巴丢研究过的马拉美 Mallarme)和政治革命(即毛泽东 Mao)”等“三个伟大的 M 集于一身”。关于巴丢与其老师拉康(Jacques Lacan)的差异,齐泽克居然也引用当年读过的毛主席著作,认为二者属于“人民内部矛盾”或者“非对抗性矛盾”等等。<sup>②</sup> 一位如此激进的思想者,会与“神学的事件”有所关联吗?

巴丢所谓的“事件”,是针对着当今世界普遍存在的两种话语方式,即:“普遍等价的资本主义逻辑”和“少数族裔的文化逻辑”。前者集中体现为西方民主制度的神话,巴丢对其的批判当然是毋庸置疑的,因为那正是“概念必然”和“自我中心”传统的直接结果。后者恰好与这种“霸权”式的西方价值观截然相反,是借助某种性别、种族、地域等特定的文化处境或者“弱势”身份,来寻求所谓“差异的权利”。这被巴丢描述为“多元文化”的“身份政治”,其实质是通过“把自己呈现为受害者”,而“使自己的主张得到合法化”。在巴丢看来,这种表面上“政治正确”(politically correct or right)的“身份政治”,其实传播着一种“灾难性的宣言”,即:“只有同性恋者才能理解什么是同性恋,只有阿拉伯人才能理解什么是阿拉伯人”。<sup>③</sup> 由此导致的,必然是彻底的价值相对论。

在这样的背景下,执著于西方的民主政治、或者执著于反抗

① Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, London: Macmillan, 1991, p.77.

② [斯洛文尼亚]斯拉沃·齐泽克,《霍尔沃德:忠实于巴丢事件》,陈永国译,见汪民安主编《生产》第3辑,第212页。

③ [法]巴丢著,《保罗:我们的同代人》,陈永国译,见汪民安主编《生产》第3辑,第300~302页。

“霸权”的“身份政治”，看上去似乎泾渭分明，实际上却只是不同形式的“自我中心”而已；而当价值问题被置换为言说者自身的立场、身份、传统或者信仰的时候，其结果必定是“价值本身”的消解。不幸的是，这恰好正是当今种种左派—右派、激进主义—保守主义、民族主义—自由主义的典型话语。因此，巴丢才冀望于完全不同的“事件”逻辑。

巴丢好像又回到了柏拉图(Plato)关于“真理”与“意见”的区分(亦如神学家托伦斯关于“真理”与“真理陈述”的区分)<sup>①</sup>，前者即是“真理的事件”，后者则只是“我们所制造的东西”。“真理事件”与“一个主体”去“揭示真理”的逻辑截然相悖，它并非依据主体的既定“身份”去“陈述”何者为真，而是反向地强调“每一个‘独特的真理都根源于一事件’”，“每一个主体都‘在不知道原因的情况下相信某事’”，而如果“这些人忠实于一个……事件”，他们便也“以那个事件为名而成为了主体”。

也就是说，“真理、主体、事件”形成了一组结构性的意义关系：“真理通过宣布真理的主体而得以存在”，主体又是“在宣布真理的过程中”、并由于“对事件的忠诚”而“成为主体”。所以，“真理”被读解为“信仰”、“承诺”或者“纯粹的献身”，被读解为“被带到正常的界限之外”、被带到“不可预见的领域”、被带到“纯粹的行为领域”等等。<sup>②</sup>

巴丢所谓的“不可预见的领域”、“纯粹的行为领域”，俨然就是德里达“他者的决定”和“行为性事件”的翻版；而他关于意义之结

<sup>①</sup> 有关讨论请参阅杨慧林，《当代神学对文论研究的潜在价值》，北京，《文艺研究》2003年第3期。

<sup>②</sup> Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth*, University of Minnesota Press, 2003, [美]霍尔沃德，《巴丢：真的追寻》，陈永国译，见汪民安主编《生产》第3辑，第220~222页。

构关系的讨论,其实也与神学家如出一辙。比如艾伯林就曾做过类似的推证:

“《新约》是一部重点在于自身之外的经书,也就是说,其……文字记录仅仅辅助性地从属于一个事件之中”;因此即使神圣如《新约》的文字,在“文献”、“语言”甚至“神学”上,也都并非“一个统一体”<sup>①</sup>。而既然如此,“真理”又何以能成全?艾伯林的方式同样是以“事件”为依托,建立起一种语言无法尽述,从而也无法颠覆的意义关系:“关于圣灵……的言说必须是关于耶稣基督的言说,而关于耶稣基督的言说又必须作为关于上帝的言说来实现,以便关于上帝的言说成为关于人和……人的现实的一种言说”。<sup>②</sup>

如果分设“圣灵”(A)、“耶稣基督”(B)和“上帝”(C)以及“人和人的现实”(D),那么言说 A 是要通过言说 B,言说 B 就是指称 C;以 B 作为枢纽,是因为 B 不仅仅是“语言”言说和“主体”认识的对象,而是一个“词语的事件”(word event,或译“道成肉身的事件”);于是“真理”、“事件”、“主体”的意义关系,使本来并非“统一体”的某种“确定性”得以成立,也使“被迫思想”的主体(D)自身得到了意义。因此艾伯林才可以说:“关于信仰的学说……追逐最大限度的明晰性、确定性和可靠性”,只是其“拥有确定性因素的方式”比较特殊而已。<sup>③</sup>这种“特殊”的方式,其实正是“外在的真理事件”对种种“自我中心”的颠覆,正是通过“解中心”而达成的“真正的思想”。

巴丢指向的落点,似乎也透露出某种神学的情怀——尽管他

① [德]艾伯林著,《神学研究:一种百科全书式的定位》,李秋零译,香港,汉语基督教文化研究所,1999,第24页。

② 同上书,第165页。

③ 同上书,第156~157页。



对“我们的同代人”保罗所给出的分析，注定会遭到许多神学家的反对。<sup>①</sup> 这位曾经热衷于革命的思想者甚至会化用马拉美(Mallarme)的诗句，去描述那个“外在”于“彼岸”和“另一个逻辑地点”的“真理事件”：“当……逻辑不再能够实现自身时，……事件便发生了”，由此“一切现实都被融化”，而“只要一个地点与彼岸的融合(也就是说，另一个逻辑地点的到来)能够给我们……一个机会，……一个寒光灿烂的星群就将升起”。<sup>②</sup>

对于“事件”的关注，几乎可以见于当代人文学术的每一个角落。恰如齐泽克所说：“今天的哲学景观”所能产生的任何影响，都是“一个事件的影响”。<sup>③</sup> 而如果说海德格尔、德里达、哈贝马斯、保罗·利科、巴丢或许也包括齐泽克本人，这一系列最重要的思想者都会从不同的角度涉及“事件”的问题，那么“事件”究竟何为？

上文的简要追溯，其实已经凸显出“事件”的逻辑所能通向的两个最主要结果：其一是对特定主体、文化身份、价值立场的消解；其二则是对“语言牢笼”的逃离。局促于任何一种身份性的立场，都永远无法企及有所共契的“价值”和“真”；受制于“语言的牢笼”，则使人们试图表达的“真”永远只是关于“真”的相对化“陈述”。

无论被“事件”吸引的思想者是否有所自觉，上述两个结果当中的神学意味都已经依稀可辨。因为基督教神学的起点，正是倾听、

① 巴丢以保罗为例，认为保罗“作为使徒的主体”，只能是通过“宣布……耶稣复活……的事件”而得以成立；但是他关于这个“事件”的其他解释，恐怕很难得到大多数神学家的同意。请参阅[法]巴丢著，《保罗：我们的同代人》，陈永国译，见汪民安主编《生产》第3辑，第294~305页。

② [法]巴丢著，《存在与表象》，陈永国译，见汪民安主编《生产》第3辑，第292~293页。

③ [斯洛文尼亚]斯拉沃·齐泽克著，《霍尔沃德：忠实于巴丢事件》，陈永国译，见汪民安主编《生产》第3辑，第214页。

而非言说,正是“虚己”而非“论断”<sup>①</sup>;基督教神学的寻索,也正是“人言”所不能尽述的“圣言”<sup>②</sup>。如果将这一“神学事件”的延展向一切可能的“事件”敞开,那么我们应该说:保罗·蒂利希(Paul Tillich)当年的“相关互应”(correlation)<sup>③</sup>,在当代已经成为语言学上的事实。

回到我们自己的语境,则“事件”的逻辑及其导出的两种结果,还特别有助于我们重新理解自身传统的某些潜质。比如中国哲人对于“主体”和“语言”的限度,本来可能存有特别的警醒和自觉。因此当德里达的“*Comment ne pas parler*”被认为在英文中都难以确切表达的时候<sup>④</sup>,《庄子》却早有“大辩不言”之说,即所谓“妙悟真宗,无可称说;故辩雕万物,而言所无言”。<sup>⑤</sup>

如果用西方的概念“强为之名”,也许可以说:“妙悟真宗”亦即“外在”于“彼岸”和“另一个逻辑地点”的“真理事件”;“无可称说”亦即“主体”和“语言”的限度;“言所无言”则是以有限的“人言”建立它与“圣言”之间的意义关系。

于是,我们几乎可以得到另一个中国的、然而至少是同样带有“神学”意味的“事件”。

① 因此即使上帝自身,也是“虚己”或者“倾空自己”的。(《腓立比书》2:7)

② 因此保罗才强调“墨写”的“字句”与“灵写”的“精意”之别:“那字句是叫人死,精意是叫人活。”(《哥林多后书》3:3~6)“人言”的限度及其与“圣言”形成的张力,应该说是全部神学诠释学最根本的问题。

③ [德]蒂利希著,《系统神学》第1卷,龚书森等译,台湾,东南亚神学院协会,1993,第84页。

④ Graham Ward's *Barth, Derrida and the Language of Theology*, Cambridge University Press, 1995. 该书在结语部分专门进行了详细讨论,作者认为这句法语或可直译为“如何避免言说:否定”(How to Avoid Saying: Denials; or literally, How Not to Say: Denials);也可以翻译为“如何作否定性言说:否定的思考”(How to Speak of the Negative: Concerning Negation, or literally, How Not to Say: A Discourse on Representations of the Negative)。但是英文难以表达此言的确切意义。

⑤ 郭庆藩辑《庄子集释》,北京,中华书局,1961,第1册,第86页。