

道说——解构与激进正统 以“神学语言”为中心的对话

The Word[s]: Dialogue between Deconstruction and Radical Orthodoxy
Centered on “Theological Language”

芮欣

Rui Xin

120

Abstract: In *Barth, Derrida and the Language of Theology*, Graham Ward suggests that “language is always and ineradicably theological,” to which John D. Caputo concurs by identifying that not only language but theology also is marked by the structure of aporia. But Bruce Lindley McCormack disagrees, pointing out that Ward’s interpretation of Karl Barth will “lead us deeper into the abyss of deconstruction.” Although he shares some common understanding with Ward, Caputo dissents on his analysis of the difference between Derrida’s “Circumfession” and Augustine’s “Confessions” in his book, *Questioning God*, where Caputo expresses his own understanding of deconstruction and radical orthodoxy. Caputo, Ward and McCormack’s views on theological language have resulted in a triangular relationship that is stirring up a profound dialogue between deconstruction and radical orthodoxy in the studies of humanity

and theology.

约翰·卡布托(John D. Caputo)在《追问上帝》(*Questioning God*)^①中提出:雅克·德里达(Jacques Derrida)在“Circumfession”^②一文中,对奥古斯丁(St. Augustine)在《忏悔录》(*Confessions*)中提出的问题“当我爱我的上帝时,我爱什么?(What do I love when I love my God)”^③进行的评论,是一项惊人的表述:在德里达看来,“上帝的名字是任何我们所爱的、所渴望的事物的名字(The name of God is the name of everything we love and desire)”^④。因而,卡布托论述,关于“人们爱上帝”的认识,正如人们对爱人说“我爱你”一样,是毋庸置疑的事情,奥古斯丁与德里达共同面对的问题并不在于“我们是否

① John D. Caputo, Mark Dooley, and Michael J. Scanlon edited, *Questioning God* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 2001). 约翰·卡布托(John D. Caputo, 1940 -),美国 Syracuse 大学教授,从当代现象学、解释学、解构的角度研究宗教、神学、哲学,积极从事对德里达宗教转向的阐释,主要著有《德里达的祈祷与泪水:没有宗教的宗教》[John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion* (Bloomington: Indiana University Press, 1997).]、《上帝的贫弱:一个事件神学》[*The Weakness of God: a theology of the event*, Bloomington: Indiana University Press, 2006.]、《哲学与神学》[*Philosophy and Theology* (Nashville, TN: Abingdon Press, 2006.)]等。与之相对,也有学者否认在德里达的思想中存在宗教转向,如 Martin Hägglund 的《激进的无神论:德里达与生命的时间》[*Radical Atheism: Derrida and the Time of Life* (Stanford: Stanford University Press, 2008).]。

② “Circumfession”, in Jacques Derrida, eds. Geoffrey Bennington and Jacques Derrida (Chicago: University of Chicago Press, 1993), 122.

③ 约翰·卡布托(John D. Caputo)在 *Questioning God* 一书中即以这句话“What Do I Love When I Love My God? Deconstruction and Radical Orthodoxy”为一篇文章的题目,论述了他对解构与激进正统的观点。在这篇文章的注释中,卡布托指出:德里达针对奥古斯丁提出的问题,是对《忏悔录》24:7 与 24:6 中部分叙述的拼贴,而卡布托使用了拉丁文本本的《忏悔录》[*St. Augustine's Confessions*, trans. W. Watts, Loeb Classical Library (Cambridge: Harvard University Press, 1988).]。可参见 John D. Caputo, *Questioning God*, 314.

④ John D. Caputo, *Questioning God*, 291.

爱上帝”，而是在于“当我们爱我们的上帝时，我们爱什么（*What we love when we love our God*）”，^①因为所有的事物，乃至我们的“主体”（ego）、“意志”（will）、“愿望”（pleasures）、“主张”（opinions）、“宗教”（religion）、“民族”（nation）等等都有可能假借上帝之名占据这个独一无二的位置。^②与卡布托不同，德里达对奥古斯丁这一问题的解读及采取的立场，在格雷姆·沃德（Graham Ward）看来却是值得提出疑问的，他认为“Circumfession”与“Confessions”之间存在着一道无法跨越的深渊（abyss），因而德里达的“Circumfession”是对奥古斯丁“Confessions”的挪用，这将导向一种“美学的追问”（aesthetics of questioning），即完全沉湎于对疑问的追问，而并不期望疑问得到最后的解决；而奥古斯丁的“Confessions”则是具体化的“伦理的追问”（ethics of questioning），始终期望追问导向真理（truth）、希望（hope）、意义（purpose）的最终实现，因此，奥古斯丁的问题源于可实现的末世论的希望（realizable eschatological hope），而德里达的改写则将这一问题与永不可实现的理想相关联，使我们陷入“矛盾的死角”（aporias），沉入“无限”（infinite）与“不可确定性”（undecidability）的泥潭中看不到希望。^③

① John D. Caputo, *Questioning God*, 291.

② *Ibid.*, 292.

③ *Ibid.*, 292.

格雷姆·沃德,激进正统(Radical Orthodoxy)^①的代表人物,《巴特、德里达与神学的语言》^②是其早期的一部重要著作。在卡布托看来,沃德这本书最大的贡献在于他发现了“语言”中的神学性质,对解构进行了敏锐的评价,为我们了解“德里达工作的神学意义”打开了一条道路,“使解构与神学语言相互激发的积极交流成为可能”,^③而解构作为一种新的思想资源将有益于对神学的重新开启;但在评价德里达对奥古斯丁所提问题作出的回应时,为何沃德却偏离了他原初的立场,将德里达归入“审美主义”那种老套的解构模式?卡布托以此为出发点,与沃德及其所代表的激进正统展开了生动的对话,大胆表达出他对解构的诠释与对激进正统的理解。

而无论是“解构”(Deconstruction)中的“De-”还是“激进正统”

① “激进正统”(Radical Orthodoxy):这一称呼主要源于约翰·密尔班克(John Milbank)等人主编的《激进正统论》。[John Milbank, Catherine Pickstock, and Graham Ward eds., *Radical Orthodoxy: A New Theology* (London: Routledge, 1999).] 这是由密尔班克等人发起的后现代基督教神学思潮和运动,因不满当前的神学对现代与后现代做出的回答,主张以基督教神学资源重新介入世俗世界,对政治、伦理、文化、艺术、科学、哲学、宗教等问题做出新的回应。代表人物为约翰·密尔班克、凯瑟琳·皮克斯多克、格雷姆·沃德。目前有关“激进正统”的主要论著包括:《激进正统:一个新的神学》、《神学与社会理论》、《激进正统导论》、《激进正统:批评导读》、《后现代上帝:一个神学读本》、《激进正统与改革传统》。[The works about Radical Orthodoxy are as follows: John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward, edited, *Radical Orthodoxy: A New Theology*; John Milbank, *Theology and Social Theory*, 2nd ed., (Oxford: Blackwell, 2006); James K. A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-secular Theology* (Grand Rapids: Baker Academic, 2004); Steven Shakespeare, *Radical Orthodoxy: A Critical Introduction* (London: SPCK, 2007); James K. A. Smith and James H. Olthuis, eds., *Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005); Graham Ward, ed., *The Postmodern God: A Theological Reader* (Oxford: Blackwell, 1997).]

② Graham Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

③ John D. Caputo, *Questioning God*, 293.

(Radical Orthodoxy)的“Radical”,都包含着某种“反向”^①的因子,两者都不满于现代人类自治社会频频出现的种种症候,更是努力探询导致症候产生的原因,并在各自的思想路径中提出应对的策略;无论是被冠以“消极神学”(negative theology)^②的名称,还是标榜自身神学传统的“正统”,力图建立“一种新的神学”,同样的时代语境使解构与激进正统在这当中不可避免地互相激发,又因各自秉承的不同立场而互相争论。

沃德的《巴特、德里达与神学的语言》于1995年在英国出版,1996年,美国系统神学教授布鲁斯·麦考马克(Bruce Lindley McCormack)即在《苏格兰神学杂志》^③上对其进行了评论。而当我们把沃德的这本著作置于中心,在解构、激进正统与系统神学这三角关系中重新打量与此相关的讨论,这将有助于我们理解:为何原本在人们看来力图摧毁一切确定性的“解构”,在——拆解现代世俗知识与价值体系之后,开始转向宗教与神学;而有着深远天主教背景的“激进正统”则不遗余力地为“使神学重新回到当代批评论

① “Deconstruction”的“De-”作为前缀,本身即包含“相反”、“否定”的意思;而“激进正统”的代表人物密尔班克则将“世俗的现代性”理解为“反向的神学”(a perverse theology),将世俗领域中人们关注的各种话题纳入神学的框架进行讨论,可参见 John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward, eds., *Radical Orthodoxy: A New Theology*, head page;另可参见杨慧林:“‘反向’的观念与‘反转’的逻辑:对齐泽克‘神学’的一种解读”。解构对于世俗现代性社会,激进正统对于传统基督教,都具有鲜明的“后XX”、“反向”的特征。

② Harold Coward, Toby Foshay, ed., *Derrida and Negative Theology* (New York: State University of New York Press, 1992).在该书的第一章,Toby Foshay 开篇即指出,“在当代思想中讨论否定与消极神学的作用并不是一件令人惊奇的事情”。由此可见,德里达的解构思想已经播散到当代思想的各个领域,卡布托则认为沃德在《巴特、德里达与神学语言》一书中的论述,则是这一思想在神学产生重要影响最好的证明。而晚期的德里达更是转向对宗教问题的探讨,这本身也印证了现代人文学与神学的互相介入。

③ Bruce Lindley McCormack, “Article Review: Graham Ward’s *Barth, Derrida and the Language of Theology*,” in *Scottish Journal of Theology*, 1(1996):97-109.

争的中心”^①进行着各种努力;为何当代人文学与基督教神学的互相介入与对话成为无法避免的事实。

1919年,巴特的《〈罗马书〉注释》“像是一枚炸弹,落在神学游戏场中”,^②他对《旧约·传道书》(5:2)“神在天上,你在地下”^③的重申,提醒人们存在于神人之间的那道绝对的界限,主张“用‘从上而来’的神学来取代‘来自下方’、以人为中心的陈旧神学”。^④巴特之所以极力强调上帝与人的绝对差异,是为了说明人永远不可妄想凭借自身的理性和语言去谈论上帝,“上帝是上帝,人是人。因而在圣言面前,有罪的人的思想、言说都不再有其自身确实可靠的能力。圣言与人言是完全不同的,两者之间不可能有直接的交流与传达。”^⑤上帝只能以上帝的词语来理解,而我们只能依靠人的词语来理解上帝。正因为语言对于人们认识上帝有着至关重要的作用,巴特在《教会教义学》中将圣言神学、上帝的启示与语言哲学相

① 杨慧林:“‘反向’的观念与‘反转’的逻辑:对齐泽克‘神学’的一种解读,”载《外国文学研究》,2009年,第2期,第127-134页。[Yang Huilin, “The Perverse Theology and Its Implication for Literary Studies: A Cultural Interpretation of Slavoj Žižek’s Theology,” in *Foreign Literature Studies*, no. 2 (2009): 127-134.]

② 葛伦斯、奥尔森合著,《二十世纪神学评论》,刘良淑、任孝琦合译(台北:校园书房出版社,2003年),第78页。[Stanley J. Grenz & Roger E. Olson, *20th Century Theology: God and the World in a Transitional Age*, trans. Liu Liangshu & Ren Xiaoqi (Taipei: Campus Evangelical Fellowship Press, 2003), 78.]

③ Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, trans. Edwyn C. Hoskyns (London: Oxford University Press, 1933), 1. Quoted from Grenz and Olson, *20th Century Theology*, 79. [转引自葛伦斯、奥尔森合著,《二十世纪神学评论》,第79页。]

④ 葛伦斯、奥尔森合著,《二十世纪神学评论》,第78页。[Ibid., 78.]

⑤ Graham Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, 205.

结合。巴特分析了两种模式的语言本质：一种是原初性语言（圣言），即语言本身，它与启示事件（event of revelation）密切相关，这种语言与原初的事物（original object）构成等式关系，语言直接地、无障碍地命名事物；另一种是图画式（pictorial）语言（人言），它是对原初性语言的模仿和占用，它是模糊的、歪曲的幻象，这种语言只能是永无休止的能指游戏、语义的循环。两种语言是完全不同、极端相反的语言模式，而后者是对原初性语言的误用与强占。因为在创世之初，上帝将语言作为他的造物给了亚当，但亚当堕落后，语言不再能准确地命名世界，人也因此失去了对世界的经验和本真的认识。既然如此，人言如何才能与圣言发生关联呢？“差异经济”开始运作：“类比的信仰”（*analogia fidei*）作为一项辨证的法则扎根于巴特的思想中，他由此倡导以“神学的语言”（the language of theology）来解决现实的难题。神学的语言同时具有直接性与间接性：一方面，神学的语言类比于原初性语言，所以它有可能实现语言符号直接清晰地指向意义的愿望，但这需要信仰和信心的跳跃；另一方面，“类比”不是“等同”，所以这种语言仍是一种代表性的符号，而且它代表的是一个永远的“缺在”，这是一种绝对的间接性。

对巴特而言，尽管神人之间存在难以跨越的鸿沟，但这并非意味着人永远无法认识上帝，他指出“类比的基督”（*analogia Christi*），即“言成肉身，是所有符号的第一、原初的、支配性符号”（The Word was made flesh: this is the first, original and controlling sign of all signs）。^①耶稣基督正是巴特所说的“神学的语言”，他使不可见的上帝呈现为可见，他是一个媒介（mediation），使不可能成为可

^① Karl Barth, *Church Dogmatics*, II. I (Edinburgh: T. & T. Clark, 1957), 199, 223. Quoted from Graham Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, 31.

能。对此,卡布托评论:上帝之言以人的话语传递给我们,这种转换是不可能的,但我们又必需要求这种不可能的转换。神学的语言既是必需的又是不可能的,它有赖于不可能的可能。

在《巴特、德里达与神学的语言》中,沃德讨论了巴特关于“圣言与人言”的神学(Barth's theology of "the Word and the words")与列维纳斯“说与所说”的哲学(Levinas's philosophy of *le dire* and *le dit*)的相似性,两者都关注“全然的他者”(wholly other),努力处理相同的问题:即一个超越的、无限性的事件,如何在将自身启示于人类有限语言的内在性(immanence)^①中,同时又打破了语言的内在性。^②为对此进行说明,沃德列举了德里达根据“差异”(différance)原则与列维纳斯进行的“商谈”(negotiation),^③指出了巴特与列维纳斯的不同之处,及在这一问题上巴特与德里达更加亲密的关系。“全然的他者”永远都是一个“全然的他者”,除非绝对同一,因而相同(the same)与他者(the other)之间只存在“类比的相似”(analogical similarity)，“差异”则是对这种关系的命名。德里达承认类比的必要,但它至多只能表现一种“类似的超越”(quasi-transcendence);同时他还坚持,依靠语言可以表现对“全然的他者”的结构性背叛,并构成一种“差异经济”(economy of *différance*),而巴特“辩证的神学”

① Immanence:“内在性”,也译为“临在性”;与之相对的是 Transcendence,译为“超越性”。而“超越”与“内在”的问题始终是神学与人文学讨论的中心,本文对这一问题历史的演变也会进行简略的论述,详见后。

② John D. Caputo, *Questioning God*, 293.

③ 德里达的“商谈”(negotiation)指将语言纳入与陌生人的合约中,在商谈中双方只有合作而不是同化,见 Jacques Derrida, *Derrida Reader: Between the Blinds*, ed. Peggy Kamuf (Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1991), 415-416. Quoted from Graham Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 173.

(*dialectical theology*)即对这一策略的应用。^①

在卡布托看来,沃德对巴特与德里达的研究非常有意义,他进而指出,事实上,巴特阐述“神学的语言”正如沃德所说的,采取了一种“修辞学的策略”(rhetorical strategy),而这正在被德里达理论化。^②德里达始终强调,“我们以‘不可能’开始”,无法测量的“矛盾的死角”(aporia)始终深深扎根于世俗世界的生活与语言当中。因而,神学的语言并不能将这顽石击碎;恰恰相反,它正是倚靠这矛盾开始自身的工作。也正是在这一点上,卡布托与沃德的观点极其一致:前者指出,巴特始终认为神学正是在这难以驯化的不同性(an undomesticatable alterity)中产生并发生效力;^③而后者则写到,巴特的神学话语力图探询如何使差异的秘密可以躲避同一的归化。^④

128

正因为确证了“矛盾结构”(the structure of aporia)的必然存在,德里达认可“语言始终具有根深蒂固的神学性质”。^⑤但卡布托马上指出:解构不是神学,它总是保持不确定性,站在信仰与神学大门的门槛上。^⑥沃德当然清楚哲学与神学之间明显而传统的差别,前者热衷于永无止境的追问,而后者忠实于信仰。但如果对于沃

① 参见 John D. Caputo, *Questioning God*, 294. 另可详见:“The conclusion argues that Barth's theology of the Word in relation to words—his *analogia fidei*, his Christology and incarnational theology—are theological readings of a law textuality, a law of performance and repetition described by Derrida as the economy of *différance*.” Graham Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, 9.

② John D. Caputo, *Questioning God*, 294.

③ Ibid.

④ Graham Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, 245.

⑤ Graham Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, 9; John D. Caputo, *Questioning God*, 294.

⑥ John D. Caputo, *Questioning God*, 294.

德来说,惟有信仰可以打破不可确定性,结束无休止的、不断推迟的追问;那在德里达看来,这样的信仰与教条主义(dogmatism)并没有差别。正是不可确定性使德里达保持对信仰的关注;而巴特神学中的信仰也正是产生于此,信仰始于超越性与内在性二律背反的矛盾中,始于圣言与人言的矛盾中。沃德注意到,相比于早期注重差异的分析,晚期德里达的工作更多地显示出对启示论的兴趣,关注“希望”(hope)、“应许”(promise)等问题。卡布托对此进行解释:德里达并未放弃解构,他既不是无神论者也不是虚无主义者,他只是提倡一种积极、健康的不可知论,当我们处于上帝显现的应许与它的不可能性时,要求信仰的增补,而这就是神学。

在《巴特、德里达与神学的语言》一书中,沃德指出:正如海德格尔晚期对原初问题的探讨,^①“追问”本身就被置入问题中,一个更加初始的许诺存在于语言中,因而每一个提问都是一个回答。德里达指出,他通常将文本的表述结构看作一个许诺(the performative structure of text in general as promise),而神学则要求这许诺以耶稣基督的名字来履行;解构确证了“前许诺”(archi-promise)存在于语言中,因而语言本身必然具有神学的特征,同时也总被神学的不安所搅扰。^②卡布托认为,沃德最大的贡献正在于他在分析巴特的语言神学时,肯定了德里达的“差异”观点,看到了神学内部结构中的“不确定性”,但他却没有将这一思想贯彻到底,而是将信仰与差异、不可确定性分裂开来。在沃德看来,海德格尔与德里达持同样的观点对哲学与信仰进行区分:前者讨论的“存在”正如海

^① Graham Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, 229; 另可详见 Jacques Derrida, *Of Spirit: Heidegger and the Question*, trans. Geoffrey Benneington and Rachel Bowlby (Chicago: Chicago University Press, 1989), 193.

^② John D. Caputo, *Questioning God*, 295.

德格尔自己所言,将被关在信仰的大门之外;而德里达不断坚持的“不可确定性”及那永无休止的追问,最后也将被信仰所捕获。对此,卡布托进行了激烈地反驳。德里达的解构思想之所以与神学发生关联,恰恰因为信仰本身就扎根于不可确定性当中,而任何事物都在一种信仰中开始,也在信仰中结束。神圣与世俗(the sacred and the secular)在德里达看来并没有纯粹的区别,而事实上,“世俗”这个范畴本身就是宗教领域对与神相对的人类世界的一个界定。德里达并不认为宗教与世俗之间存在绝对的对立,信仰与理性也并非完全相对,因为那些被人们称作“理性”的东西恰恰来源于一种信仰,正如语言总是由某个前许诺所结构一样。德里达最关注的并不是宗教信仰与哲学理性之间的差别,而是居于不可确定性中的信仰与各种具体的弥赛亚主义(messianisms)信仰之间的不同之处,而这也正是德里达与巴特的根本区别。进而,卡布托申明,不可确定性不是“不决断”,而是一个决定可能产生的前提条件,对于德里达而言,“不可确定性”的反面不是“不决定”而是“可决定性的”,^①因而,“解构”不是简单的、讨论不可确定性的哲学,而是在不可确定中进行决定的哲学(deciding-in-the-midst-of-undecidability),甚至可以说德里达主张的是“消极的决定”、“他者的决定”:即我的决定是对“他者”发出请求的回答,总有一个“他者”先于我存在,我惟有在这个“他者”面前才能进行我的决定。如果一个决定可以完全由确定性决定(如一套程序、规则、数学方程),那我们需要将不是一个人而是一个好的软件;而没有了不可确定性,就不会有信仰的必要,依着信仰我们并不能跨越不可确定

^① “The opposite of ‘undecidability’ for Derrida is not ‘decision’ but ‘decidability’”, 可参见 John D. Caputo, *Questioning God*, 297.

性的门槛并将其抛之身后,正相反,不可确定性总是存在于信仰中。^①

二

卡布托对沃德的赞赏之处,正是引起麦考马克对沃德进行批评的原因。麦考马克认为,在《巴特、德里达与神学的语言》中,尽管沃德引证了众多复杂的材料,列举了一连串的思想家,他的主要论题却很简单:首先,巴特与德里达分享了共同的问题,他们都认为话语中存在着根深蒂固的“他性”(otherness),不存在一个可以超越的隐喻,一个真实在场的显现也是不可能的;其次,两者不仅有着相同的问题域,给出的答案也非常相似,麦考马克甚至称,沃德对巴特的神学的阐释已经将其溶入德里达的语言哲学中。^②而针对沃德为支持其论题提供的主要依据,麦考马克也提出了自己的看法。^③

沃德认为,在《教会教义学》(II.1)第五章“上帝的知识”^④中,巴特关注的重心已经从圣经话语神学(a theology of Scriptural discourse)转移到话语本身的神学(a theology of discourse itself)。《圣经》为人们提供了一个理想的世界,在那里“每一个词都指向‘真理的发生’”。^⑤然而在沃德看来,单单这样一种圣经的教义对于巴特

① John D. Caputo, *Questioning God*, 297.

② Bruce Lindley McCormack, "Article Review," 97.

③ 关于麦考马克对沃德的评论,在本文中笔者进行概括性翻译和介绍,具体详细的原文论述可参见:Bruce Lindley McCormack, "Article Review: Graham Ward's *Barth, Derrida and the Language of Theology*," *Scottish Journal of Theology*, 1(1996):98-109.

④ Karl Barth, *Church Dogmatics* II.1.

⑤ Graham Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, 20.

的神学来说是不足的。如乔治·斯坦纳(George Steiner)所言,“1914年后,古典人文主义价值的毁灭引起了严重的语言危机”,^①巴特的工作正是在哲学对语言进行重新定位的这一具体历史语境中逐渐展开的。而且“神学”(theology)这个词自三世纪被基督徒使用以来,即意味着“谈论上帝”(talking about God)。^②那么,谁谈论?这种谈论源于何处?有两个可能的答案:人或上帝,而整个神学都基于这两者的利害关系,所以了解语言的本质是检验教会谈论上帝的基础。^③因而,对于巴特来说,研究与圣言相对的人言,关系到人如何可以与上帝发生关联。沃德称,“上帝的知识”这一章传达了整个《教会教义学》讨论的根本问题:为何神学需要语言哲学?语言的神学或圣言如何与耶稣基督这个肉身化的逻各斯相关联?

麦考马克指出,为了说明巴特为何将研究的关注点转向一般的语言哲学,沃德提供了两点解释。首先,在巴特著名的德国 Tambach 演讲(1919年9月)至第二版《〈罗马书〉注释》完成(1921年9月)的这段时间内,他成为帕特莫斯团体(Patoms Group)中的一员。这个团体由犹太教及犹太基督教的哲学家组成,他们尝试发展一种“我与你”(I-Thou)的对话哲学(*Redephilosophie*)以克服理想主义的语言观。在沃德看来,在与罗森斯托克·修斯(Eugen Rosenstock-Huessy)及弗朗兹·罗森茨威格(Franz Rosenzweig)^④的交

① Graham Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, 2.

② Alister E. McGrath, “Preface,” *Theology: The Basics* (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004).

③ Graham Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, 13.

④ 罗森斯托克·修斯 Eugen Rosenstock-Huessy (1888-1973), 德国历史学家、社会学家,出生于犹太教家庭,晚年转向基督教,是德国犹太哲学家弗朗兹·罗森茨威格 Franz Rosenzweig (1886-1929) 的好友及学术上交流的亲密伙伴,他们之间的通信一直是宗教及神学学者研究现代社会中犹太教与基督教相遇的最好范本。

往过程中,他们对语言与元语言关系(the relation between language and metalanguage)的关注,使巴特坚定了一个研究信念:探讨“完全他者”/“圣言”的作用,以超越新康德派逻各斯中心主义所描述的“意义的内在性”(the immanence of meaning);并为先验的条件如何可以保证意义内在地(immanently)被理解和解释提供一个合理的说明。而为了进行这一工作,巴特积极地与其他主张对话哲学的思想家进行交流,如布伯(Martin Buber)、海德格尔(Martin Heidegger)、胡塞尔(Edmund Husserl)、甚至后来的列维纳斯(Emmanuel Lévinas)。但麦考马克却否认巴特的思想与帕特莫斯团体及一些主张对话哲学的思想家之间的密切联系,他认为虽然巴特与他们有过接触,但没有任何充足的证据证明巴特的思想接受了这个团体的影响,在巴特的任何书信及著作中从未提及罗森茨威格;沃德提到的第二版《〈罗马书〉注释》中的一些表达反映了巴特对布伯思想的熟悉,这在麦考马克看来也是不可能的,因为布伯转向对话性思考的标志性著作《我与你》(1923年)在《〈罗马书〉注释》完成两年之后才出版。而沃德过高地评价了巴特思想中帕特莫斯团体的重要性,这主要依赖于罗森斯托克晚年的回忆,他称巴特是这个团体的联合发起人。对此,麦考马克提出的反驳理由是,罗森斯托克晚年的记忆力正逐渐衰退,而且他的说法很可能一种期望的想象。

其次,从第二版《〈罗马书〉注释》到《教会教义学》,巴特在与德里达共同的问题域内发展自己的神学思想。沃德认为,辩证的思想在巴特那里从未被取代,他甚至在第二版《〈罗马书〉注释》发现了巴特思想中的不可知论(agnosticism)因素,而且在《教会教义学》(II.1)中我们仍可以看到它的踪迹。对于巴特而言,神学是必需的,同时又是不可能的。人不可能知道上帝,但上帝本身又是普通

语言获得意义的先验条件；上帝在启示中唯一显现给人的就是他的隐蔽性。基于这种思想，巴特发展了两种模式以解释语言的运作，这体现了两种相反认识论：神学的与新康德派的。一种模式为“交流模式”(communication model)，所有的语言源于一个神圣的原始语(*Ursprache*)，即上帝是人类语言的起源，在这种模式中，思、言与客观事物之间呈现出完美的对应关系；另一种模式为“符号学模式”(semiotic model)，语言源于人类的社会性建构，其目的在于建立人类之间的交流，但这种模式割裂了先验意识与世界，人的感知与客观事物的概念及客观事物本身的联系，语言陷入先验主观的网络中，词语与事物之间是任意、武断地结合。一个矛盾的死角(*aporia*)存在于这两种完全相反的语言模式中间，对此，巴特利用基督论(*Christology*)来解释如何以人言表达圣言。最终，巴特从第二版《〈罗马书〉注释》到《教会教义学》发展了他的“否定”(apophatic)神学思想。巴特始终要保持上帝的“完全他性”，对于那些试图将“全然的他者”整合进人类他者的学者，他是绝对不能赞同的。因此，在《教会教义学》(II.1)中，巴特开始寻求超越列维纳斯的思想路线，逐渐向德里达靠拢。在沃德看来，德里达的“差异经济”是对巴特神学有效的增补，为如何以人言表达圣言提供了一个协调性的解释，进而他提出应将巴特的神学话语看作一种“修辞学的策略”，其目的是打开一个可以超越人类语言的空间，在这里，既可以为人类语言的意义提供一个先验的保证，又不至于失掉上帝的完全他性。

对此，麦考马克给予几点反驳。首先，巴特的问题意识并不在普通的语言理论。因为在他看来，巴特虽认为所有的语言源于上帝，但这些语言并非都是对上帝的见证，毕竟语言也可以用来言说其他实体，甚至一些坏的实体。这样一来，上帝使用语言对他本身

做见证必然涉及“拣选”(selection)的问题,因而作为神学家的巴特关注的应该是在这拣选中发生了什么,而不是一般的语言理论。其次,沃德并没有准确地抓住巴特与新康德主义的关系。新康德主义对巴特的最大意义在于保存了上帝的完全他性,因而,巴特并非如沃德所说以辩证的方法,而是以一种批判的方法超越了新康德主义。而且,麦考马克提出,无论在第二版《〈罗马书〉注释》还是《教会教义学》中,巴特从来都不是一个不可知论者,在任何德里达的意义上将启示中的上帝看作一个“缺在”都是不能成立的。沃德并没有很好地理解巴特在 Elgerburg 演讲中那段著名的言论,^①尽管巴特坦率地承认在历史的有限性中神学的不可能性,但如果将其等同于德里达的“延异”,那无疑否定了道成肉身与言说上帝的意义。再者,沃德对巴特两种语言模式提供的解释只是重新描述了巴特语言理论中存在的张力结构,而并未给予很好的说明。因为,假如在“交流模式”中,当语言明确地表现客观事物,基督将是上帝完满而直接的启示,那这样一种基督论将成为“幻影说”(docetic),因为在这里,道成肉身的问题并没有被认真地思考;而在“符号学模式”中,神圣与超越将被消解在创造物与内在性中,基督的本质成为语言本质的类比,这将是一种语言学的聂斯脱利主义(Nestorianism)。从严格的意义上讲,拿勒撒耶稣身上神性与人性的结合是独一无二,不存在与之相似的任何类比。然而,如果巴特试图在他的基督论与人言中的圣言寻找一个类比,那两者的连接点只能是上帝的行动,他将自己放入一个被造的实存中,对于巴特而言,交流的方向只有一个:从人到神,因而,上帝征用人类的语言

① “作为神学家,我们应该言说上帝。然而,我们是人,因而无法言说上帝。因而,我们应该认识到我们的责任与我们的不能,并以此认识赋予上帝荣耀。”译自 Bruce Lindley McCormack, “Article Review,” 105.

为自己做见证。但沃德却颠倒了方向。

所以,在麦考马克看来,巴特的神学中并不存在一个矛盾的死角需要借助德里达的理论来填补,神学的认识论与新康德主义的认识论在巴特那里也不存在矛盾,因为上帝通过他的肉身形式使自己成为人类的认知对象,同时给予我们一双信仰的眼睛去看在这肉身中存在着什么,进而人类主体被提升而脱离自我封闭的循环,这种超越依靠上帝的力量。在麦考马克看来,沃德创造性地误读了巴特神学的末世论思想,提出的德里达对巴特的增补也根本称不上是增补,他甚至称沃德以取消他的神学基督徒身份换取了他的神学的语言,更令他感到不安的是,这将使人们步入解构的深渊而远离耶稣基督。

136 综合来看,麦考马克对沃德的批评显然不具说服力,他对沃德的反驳完全凭靠一种信仰,但他却未曾思考“信仰”本身如何生成、如何可以实现。按照他的解释,神圣超越性的一面无疑得到了保存,但人们却仍在语言的牢笼中打转,而在这样一个意义破碎的世界中,“信仰”、“神学”如何可以完成自我表达却仍是个疑问。

三

从卡布托的赞赏到麦考马克的批评,从“德里达对巴特的增补”到“奥古斯丁与德里达之间的深渊”,沃德的复杂境遇正如卡布托对“激进正统”这一名称的描述:“严格意义上讲,激进正统的观念中存在着根本的不连贯性,因为‘激进’总是反对并试图冲破‘正统’的裂隙。我偏爱‘激进’这个词,但它总处在‘正统’的压制

下。”^①

沃德称“语言始终具有根深蒂固的神学性”^②，这在卡布托看来是恰到好处的阐述，因为在语言中存在“许诺的结构”（structure of promise），“语言就是许诺”；“许诺”并非某个具体的人关于一项具体实在的内容做出承诺，而是居于“语言事件”（the event of language）中，在那里，语言召唤我们，对我们做出许诺，具有某种弥赛亚特征。德里达认为，“当我们开始言说时即是对语言这许诺进行见证，甚至在更早的时候，许诺就已抓住了我，在我之前就已存在，而这个‘许诺’向我们许诺言说他者。”^③因此，卡布托称在解构的思想中，语言是对事物的许诺，但这事物又总是从语言的控制中滑落，因而它的缺在构成了一个符号、踪迹。于是，语言就是对那些不在场事物的回忆与希望，是一个“他者”到来的事件，而在这当中，我们永远不可能找到绝对的开端，只能在踪迹中开始，在以往我们所拥有的文本语境中开始（在特定的语言、传统、遗产、复杂而深不可测的网络中开始，这当中甚至存在着互相对立的、无法进行简单调和的声音）。由此，卡布托强调，我们的语言和传统建立于许诺的弥赛亚结构中，我们将对众多的应许声音而不是一个声音做出回应。

但沃德在分析德里达与奥古斯丁的差异时却恰恰忽视了这一点。卡布托认为德里达与奥古斯丁的不同并不在于前者沉迷于追问的冒险游戏，而后者满怀信仰、希望与爱在上帝面前进行忏悔，

① John D. Caputo, *Questioning God*, 306.

② Graham Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, 9.

③ Jacques Derrida, "How to Avoid Speaking: Denials," in *Derrida and Negative Theology*, trans. Ken Frieden, eds. Howard Coward and Toby Foshay (Albany: SUNY Press, 1992), 84.

这种说法无疑是以一种刻板的、教义的方式解释两者差异(而沃德在《巴特、德里达与神学的语言》中本来已经取消了这种方式)。他们真正的不同在于,奥古斯丁以一个已经确定了的名称来命名他所信仰、希望、爱的对象,他使自己的决定紧紧附着在他所归属的、并先在于他的“传统”。在《忏悔录》第八卷第十二节中,奥古斯丁听到一个孩子的声音“拿起来,读吧”(tolle, lege),这是个神秘的决定过程,而他拿的那本书是拉丁文《新约》(New Testament),不是《塔木德》(Talmud)也不是《古兰经》(Koran),奥古斯丁像其他任何一个人一样,在众多复杂的、甚至互相冲突的声音中发现了自己,而在他手上对他产生效力的文本即是我们所称的“传统”,可以想象一下,如果奥古斯丁在另一个时间坐在另一个花园里,结果将会完全不同,他可能会拾起另一个传统中的、以另一种语言书写的另一本书,那他得到的将另一种教导,而在“拿起来,读吧”这过程中产生的经历,完全取决于他的手臂可以触及的那些文本。^①与之相反,德里达始终警惕任何具体、所谓确定性的论断,他总是使自己与任何历史的、特殊的决定性回答保持距离,他的“信仰、希望与爱在夜中行进,夜是不可缺少的条件,在这里信仰、希望与爱的形成总是以另外的方式被决定,……也即是说,他相信信仰,盼望希望,但他没有保证”。^②在一般牧师与拉比看来,德里达是一个无神论者,面对神的定夺,他称自己“被看作是一个无神论者,是非常恰当的事情”,但他否认自己“就是一个无神论者”,因为他不知道自己是否是“一个”,而不是“两个或更多”的无神论者。而且,在德里达看来,即使在每一个信仰者心里,都存在一个无神论者始终以“不信”与信仰者较力;与之相对,我们也应该如怀疑“相信”一样怀

① 参见 John D. Caputo, *Questioning God*, 310.

② *Ibid.*, 311.

疑“不信”。^①卡布托认为，奥古斯丁与德里达都是在不可确定中进行决定 (*deciding-in-the-midst-of -undecidability*)，两者的差异在于促使各自信仰、希望、爱产生的相对确定性 (*relative determinacy*) 因素，而一旦以任何一种教义式的标准来区分两者，都难免使自己陷入困境。以“激进正统”为例，我们可以将其看作一种省略的表达：激进 X 正统，它可以是“激进的基督教正统”、“激进的犹太教正统”、“激进的穆斯林正统”等等，中间的 X 总是引发极端的教义与宗教的冲突。^②

因而，卡布托从解构的视阈下诠释了他所理解的“正统”与“激进”如何进行双重运作。在他看来，人始终处在历史性的关联 (*historical association*) 中，我们从一出生就已经不可避免地与一些强大的话语产生关系，它们先于我们存在并被传承至今，不断地发出召唤并等待我们做出回应；它们是“前给予” (*fore-given*)，而我们在这当中被塑型。因而，某种特殊的历史传统孕育了特定的语言、特定的环境，我们不仅身处其中、受其影响，这些特定的有限因素更具有一种巨大的力量驱使我们去爱它们，不断地对它们说“是，是” (*oui, oui*)。“我们被塑造去爱它们” (*We are made to love them*)，^③卡布托指出“made to”有双重意义：一是指“被迫” (*forced*) 去爱，因为历史性的关联是前给予，我们无法自我选择处在哪种特定环境中；二是指“为了爱” (*made for love*)，正如奥古斯丁所说：“你造我们是为了你，主啊，我们的心若不安歇在你的怀中，便不会安宁” (*《忏悔录》第一章*)，我们被塑造是为了爱那个我们“所爱的”。因而，从另一个角度看，传统总是被暴力所维护，甚至它就是

① 参见 John D. Caputo, *Questioning God*, 309.

② *Ibid.*, 313.

③ John D. Caputo, *Questioning God*, 304.

暴力,越有威望的、强大的传统,人们就越难以摆脱它的暴力,也难以摆脱对它的爱。因而,相对于作为“前给予”的“正统”,卡布托强调“解构”与“激进”需要了解,在历史的关联中,任何“非前见”(unfore-seeable)都从未被真正给出过(never given),那我们该如何进行应对?他以德里达有关“宽恕”的讨论^①为例对此说明。我们总是依循继承下来的“宽恕”传统来考虑“宽恕”,这当中既有犹太教、基督教、伊斯兰教对于宽恕进行的复杂的神学表达,也有历史中帝王与城邦对于宽恕的法律描述,但往往每个时代那些“要求被宽恕的”,恰恰是我们所继承的传统中争论为“不能被给予宽恕的”,也就是说“宽恕总对那些不能宽恕的进行宽恕”,是“不可能的可能”。了解了这一点,“许诺”作为“前给予”才能在自我解构的张力与矛盾中真正地运作起来。而“神学的语言”就是这样一种许诺。

相对于麦考马克,沃德在语言中发现了神学内在结构“不可能的可能”:一个超越的、无限性的事件,如何在将自身启示于人类有限语言的内在性中,同时又打破了语言的内在性。而一旦放弃了这样的“激进”,退守到所谓“正统”的、教义式的信仰中,这样的“激进正统”如何可以真正避免暴力的产生,而这也将会关系到“激进正统”在当下的后世俗(post-secular)^②社会中如何可以有效地实施他

① 德里达:“宽恕:不可宽恕和不受时效约束”,《德里达中国演讲录》,杜小真、张宁编译(北京:中央编译出版社,2002年),第3-41页。[Derrida, “Forgiveness: Unforgivable and Unbounded by Effectiveness,” *Collection of Jaques Derrida's Speeches in China*, trans. & ed. Du Xiaozhen, Zhang Ning (Beijing: Central Complication and Translation Press, 2002), 3-41.]

② J. A. 史密斯的《激进正统导论:绘制一个后世俗神学》中第一部分第一章对后世俗社会中的激进正统进行了描述。[See James K. A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-secular Theology* (Grand Rapids: Baker Academic, 2004), 31-63.]

们庞大而全面的救赎计划。解构与激进正统的对话仍在继续,^①两者都需要在互为“他者”的视阈中寻找未来的发展路径,但这场对话能持续多久,将导向何方,我们拭目以待。

作者简介:芮欣,中国人民大学。电子邮件:ruixin03@163.com

Introduction to the Author: Rui Xin, Renmin University of China.

^① 解构与激进正统之间的对话在当下非常频繁,在沃德主编的《后现代的上帝的:一个神学读本》中激进正统与解构的代表人物之间就展开了生动的讨论,见 Graham Ward edited. *The Postmodern God: A Theological Reader* (Malden, MA: Blackwell Publishers Inc, 1997)。而卡布托《追问上帝》一书中,其撰写的文章“当我们爱上帝时,我们爱什么?解构与激进正统”即是对同一本书中沃德的文章“追问上帝”的直接回应,见 John D. Caputo, “What Do I Love When I Love My God? Deconstruction and Radical Orthodoxy”; Graham Ward “Questioning God”, in John D. Caputo, *Questioning God*, 291 - 317; 274 - 290. 除此之外,沃德《真正的宗教》是与卡布托《论宗教》的对话,见 Graham Ward, *True Religion* (Malden, MA: Blackwell Publishing Inc., 2003); John D. Caputo., *On religion* (London; New York: Routledge, 2001). J. A. 史密斯的《激进正统导论:绘制一个后世俗神学》中也在继续描画两者间的关系。[See also J. A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy*.]