

上帝形象的当代转型:以事件理论为中心

曹金羽

【摘要】“上帝之死”成为一种对时代的文化诊断,而不同理论家都试图回应此问题,从而为理解上帝形象提供新的路径。在上帝之死之后的时代里,事件理论提供了理解上帝形象的新路径,并为探讨当代社会的神圣基础提供了一种可能。这种可能性将主要体现在三个维度:事件对主权神学的解构、事件的弥赛亚主义救赎以及事件的普遍主义政治。

【关键词】主权;事件;解构;弥赛亚主义;普遍主义

【作者简介】曹金羽,北京大学社会学系博士研究生。

【原文出处】《世界宗教研究》(京),2021.6.33~46

【基金项目】本文系2020年度国家社会科学基金一般项目“宗教和灵性心理学的跨学科研究”(项目批准号为20BZJ004)阶段性研究成果。

一、上帝之死之后

20世纪人类遭遇的诸多灾难事件,严重挑战了传统宗教神学中的上帝观念。以往作为创造、正义和拯救的上帝,作为历史卓越主宰的上帝,更是在奥斯维辛之后成了问题。^①“上帝之死”成为一种对时代的文化诊断,不同的理论家都试图回应此问题,对上帝形象重新审视、重新选择,只有在此基础上,人们才能弄清“神圣”概念在一种世俗时代里的意义,^②反省“上帝”信仰并为我们理解他的形象提供新的路径。

20世纪60年代,奥提泽(Thomas J. J. Altizer)、汉密尔顿(William Hamilton)、鲁本斯坦(Richard Rubenstein)等提出了“上帝之死神学”(Death of God theology),认为现代性正是我们适应“上帝之死”的过程,只有认定“上帝已死”,才能真正解放人类、使人类完全独立自存并担负起责任。^③“神死神学”本质上提倡的是一种世俗形式的基督教,世俗之人必须在耶稣及“复活事件”(Easter event)上面去寻找意义;该事件不只是复活,而是一种新的、具有感染力的爱的自由。^④20世纪80年代,解构主义思潮开始影响宗教,

它将解构视为将“上帝之死放入写作中”,^⑤用以反思神圣作者(divine Author)角色的变化,解构成为上帝之死的诠释学。^⑥泰勒(Mark C. Taylor)以作为书写的上帝(God as writing)、作为痕迹的自我(self as trace)、作为差错的历史(history as erring)和作为文本的书(book as text)去解构传统神学中的概念,上帝之死的回声可以在自我的消失、历史的终结和书的结束中听到,泰勒正是通过绘制一个新的神学网络坐标来解开这个概念关系的网络。^⑦进入90年代,现象学的神学转向为理解上帝提供诸多洞见,^⑧它旨在以现象学的内在性去把握上帝的超越性和不可见,在此过程中,《圣经》中从属于特殊历史叙事中的上帝被模糊化,并与超越性(the transcendent)、给予(giveness)、绝对他异性(absolute alterity)等概念共通,从而被视为一个不再驻足于特定神学边界之上的上帝。近些年来思辨实在论(speculative realism)开启的新物质主义/新唯物论(new materialism)转向为理解上帝提供一个另类的途经,摒弃长期以来在宗教思考中占主导地位的对理想性和超越性的强调,^⑨而是支持物质条件本身的多样性乃至冲突性,承认物质生成过程的

“偶然性与机遇”。^①在思辨实在论中,上帝的本体论地位受到挑战,让位于一种绝对的偶然性(absolute contingency)。上帝不再是“是”,而是成为一种将临、一种可能,始终孕育着真正的神秘和奇迹的发生。

上述理论发展表明,上帝之死并不意味着他的彻底消失,而是说在这之后,他呈现为一种不同于以往的形象。本文所做的工作亦在此脉络中,认为将上帝视为事件,构成了上帝之死之后的一种重要书写方式。

二、从事件出发

事件(event)是一个极其重要的概念,具有重要的政治和神学意义。^②巴迪欧在《存在与事件》中提到,所有事件学说的参量都配置在了基督教之中^③,换句话说基督教是事件的宗教,整个基督教的历史也正是由一系列事件支撑,如创世记、耶稣受难、基督复临与末日审判、千禧年主义等,而以事件去理解上帝,是对正统天主教或圣经的绝对知识或基要原则的放弃,同时意味着一种新的现实性哲学(philosophy of actuality)的开启。^④将上帝置于事件中,意味着他不再作为绝对、全能、超越的形象,而是通过道成肉身(incarnation)与神性放弃(kenosis)进入真实生活经验之中,从而改变传统的社会神圣结构。

但何为事件?德里达在《人文科学话语中的结构、符号与游戏》中,赋予了事件“解中心”(decentration)的能力,因为结构具有某种中心性,它以连续性、序列性的链条引导、组织并平衡一种整体,从而确立一种在场的确定性与不变性,这种在场所指称的可以是能量、本质、实体或者上帝。^⑤对于事件来说,它体现为一种剩余与替补,是某种断裂与重复的外在形式,它突然发生,意味着惊喜、曝光以及难以预料,^⑥从而摆脱了结构中心性的控制。这也意味着,上帝所占据的那个位置并非实体,而是虚位以待,它不是一种在场,而是始终处于一种不完满的状态,从而使存在(existence)不断过度到一种坚持(insistence),以迎接正在到来或将要来临的未来,这种将临的未来为我们提供了对历史性的新理解。

这种历史性不是一种全新的历史性或甚至更别说是“新历史主义”,而是作为历史性的事件性的另一种开启,这种开启孕育人们不是去谴责,相反,是去开启走向一种肯定性思考的道路,这种思考是把弥赛亚主义和解放的承诺作为承诺来思考,而不是当作本体论——神学的或目的论的纲领或设计来思考。^⑦

德里达用事件首先解构了上帝的在场中心性,从而使得支撑传统形而上学的本体-神学逻辑得以被解构,上帝作为主权者的形象让位于一种事件的差异与生成。其次通过强调事件的断裂、新生、不确定性承诺了一种将临(to come)的未来,卡普托在《雅克·德里达的祈祷和眼泪》(*The Prayers and Tears of Jacques Derrida*)中指出,这种将临性充满了对“未来”的准宗教渴望,带有准弥赛亚(quasi-messianic)的维度,^⑧更确切地说是一种“无弥赛亚主义的弥赛亚性”,其中并没有一个可辨识的、有内容的弥赛亚,或者说它保留的乃是将临(coming)这一运动,始终面对一种不可预知的、具有独特性的和代表正义的将临者即将到来。准弥赛亚在这里成为一种幽灵,只有幽灵才能够真正摆脱在场的控制,并向多样性和异质性发出承诺。

在德里达之后,马里翁将事件视作其满溢现象学中满溢现象中的第一种。^⑨事件是自我呈现,是赠予,而非向我们呈现为对象。这意味着它不受制于主体,也不可能被客观化、表象化或观念化,^⑩事件的自我呈现是为了让现象呈现自身,如此在现象中则存在一个自身,以便其能够表现主动性。^⑪上帝成为事件,在马里翁这里是要将上帝从存在的偶像崇拜中解放出来,并以“礼物”“爱”“面容”“圣象”“溢出”等形象自我揭露(self-disclosure)。^⑫偶像崇拜直指本体-神学中的上帝,它将上帝概念化并对上帝的存在展开各种证明。^⑬事件的上帝的上帝则是一种无存在的上帝,是一种彻底的赠予,他所带来的是使观看者超越本身的可能性,并将视像指向存在之外。在上帝成为赠予的过程中,上帝的自我启示乃是一种满溢的

现象,从而摆脱意向性本身的束缚。

与德里达、马里翁赋予事件解构本体-神学的力量不同,巴迪欧或齐泽克等在事件中呼唤的则是一种新的政治能力,并将事件的讨论引向激进政治神学的复兴。巴迪欧对事件的期待,是希望事件能够通过断裂塑造新的行动主体,一个战斗性的主体,他因事件和随之而来的忠诚而构成,只有这样才能够促成一个时代的开启、变化。齐泽克对事件的解读,则是通过一种结合黑格尔与拉康精神分析的视角重新解读基督教,在这种分析方式下,作为大他者的上帝不过是一种“易碎的绝对”,基督受难作为事件所宣告的真理乃是唯一的基督教是无神论。^②没有大他者来拯救我们,我们只有在无神的境遇中,接受事件所形成的激进的、偶然的、开放的本体论。巴迪欧或齐泽克所代表的左派们,以事件重新解读神学是为了对抗资本主义及新自由主义所定义的消极冷漠的世界,在意识形态所定义的虚假自由之外,事件定义了一个新的坐标,即自由不是接受意识形态所预先提供的选择,或者建立在某种永恒不变观念之上,而是建立在一个脆弱但持续的事件上,它的真理主张不是由一组预先确定的先验坐标所决定的,而是一个毫无掩饰的积极事件,不能被我们这个世界的驯化的意识形态结构所吸收。^③因此,事件在这里包含着一种不可减少的革命可能性,它与世界的预定坐标断裂,提供了一种全新的政治主题,即一种新的普遍主义的政治。

因此,当以事件来理解上帝时,上帝不再是主权者的形象,主权神学逻辑强调的在场、权力、本质、原则等被事件的幽灵所围绕,上帝作为事件存在意味着他既非在场、又非缺席,而是保持一种可能的姿态,^④这种可能性为弥赛亚主义的复兴提供了条件,同时也为世界的差异生成提供了前提,使得我们能够从事件中看到一种新的改变世界的力量。换句话说,在上帝之死之后的时代里,事件提供了理解上帝形象的新路径,并为探讨当代社会的神圣基础提供了一种可能,这种可能性将主要体现在三个维度:事

件对主权神学的解构、事件的弥赛亚主义救赎以及事件的普遍主义政治。

三、事件与无主权的上帝

主权者是上帝长久以来的形象,他拥有至高权力,超越一切、掌管一切、决定一切;他完全从自己的旨意出发,不需要屈服于任何条件,任何让上帝屈服于“条件”的企图都是一种亵渎,损害了他的绝对他异性、权威和主权。^⑤在《神的概念》(Concepts of Deity)一书中,英国神学家欧文列举了神的四个基本特征:(1)神是一;(2)神是创造者;(3)神是无限的(without limit);(4)神是自给自足的。^⑥萨罗特则以“超越性”为核心将上帝视为超越时间、空间、世界、人的理性和经验等的形象。^⑦上帝主权者的形象在中世纪达到了顶端,在经由新柏拉图主义的解读后,上帝成为世界的根基,是支撑“存在巨链”(The Great Chain of Being)的绝对原则,它以充实性原则(the principle of plenitude)为指导建立起从存在者(existents)到绝对存在的巨大链条,而上帝那永无终止的自我沉思中所不变地享有的至福,就是一切其他事物所向往、所千方百计追求的善。^⑧如此,上帝通过主权者的形象建立起和谐、完满而有秩序的宇宙(cosmos),他自身成为宇宙合理性的终极基础,是真理和价值、知识和道德的终极保证。

这样一种观念不仅支撑了中世纪,事实上,现代性的意识形态和制度也是中世纪晚期和现代早期之间纠结的延续、发展和延伸,这些创新至今仍有影响。施米特正是在上帝的绝对主权形象与现代世俗社会之间建立了一种类比,即认为现代国家理论中的所有重要概念都是世俗化了的神学概念,全能的上帝变成了全能的立法者,^⑨从而将现代社会的基础建立在神学之上,完成秩序的构建。施米特赋予主权者决断例外状态的能力,并强调敌我区分的政治,这事实上是将主权逻辑描述为一种区分的政治,在阿甘本对例外状态的分析中,他强调一种排除的暴力。^⑩主权者乃是在确定界限,他有能力决定内外,决定何者纳入秩序,何者从秩序中排除,从

而确立自身的权威。因此,主权乃是命名的实践,而上帝拥有绝对的命名权。命名就是确定界限,将个体安置在一个相对固定的整体中,从这个意义上说,主权意味着去事件化,它需要通过种种方式将事件的偶然性和破坏性安置在一个可控的范围中。命名与事件形成一种对抗关系,为了确立主权,命名必须对事件施加暴力,这也是为何主权者必须将暴力置于核心位置。

通过强调上帝的主权形象,“上帝-人-世界”三者构成了一种神圣联结,上帝作为主权者位于中央,他引导和安排一切事物,并提供无所不包又超越一切的答案。这套神圣联结许诺了一种恢宏、强大的文明,但也因内在的含混引发了无穷的分歧,带来生活的褊狭、教条,令人恐惧和充满暴力。^④而从事件出发,就是要去思考一种无主权的上帝。这种无主权的上帝形象将会使我们的目光从上帝的命名转向在这个命名中的事件,而主权神学的恢宏叙事,将让位于一种苦弱叙事,并将生命本身的经验呈现出来。

事实上,对一种苦弱上帝形象的呼唤也是近现代神学广泛讨论的议题,尤其是在经历种种灾难性事件之后,人们需要追问的是上帝是否能够受苦,我们如何能够从慈爱与怜悯的行动(如十字架事件)中去理解上帝的本性。19世纪的神学家如霍奇(Charles Hodge)及沃菲尔德(Benjamin B. Warfield)都接纳上帝是有感情的,他们将上帝解释为一个具有“位格性”的上帝,因此,他必然具有真正的情绪,能够去爱人、喜悦人和怜悯人。^⑤佩特森在批评施米特时也强调,基督教神学不可能像他试图做的那样,以政治神学的形式世俗化,因为这种神学的本质是它的三位一体,而不是绝对君主制的一神教。^⑥理解上帝三位一体本质的事件正是耶稣受难,经由此事件,上帝由主权者的形象转换为苦弱的形象,并在主体与主体之间建立了个人化的关联,从而能够接触生命本身的经验。

基督教信仰必须从上帝的儿子的受苦和死

亡的事件去理解上帝的本性,这会使形而上思想有关存在次序及宗教感觉的价值观出现基础性的改变……基督教神学不能够根据形而上或道德上对上帝的理解的前设去理解耶稣的死亡,如果这前设成立,耶稣的死亡便不能够以神学名词去理解。取而代之,基督教信仰必须选择相反的路径,并且根据基督死亡事件去理解上帝的良善。^⑦

以耶稣的死去理解上帝的良善,它其实揭示了十字架事件的矛盾性所在,三位一体的本质意味着上帝降临十字架,承受此世的痛苦和折磨,从而消解了自身超验、绝对者的形象——他是在十字架上成了人,显示了自己的苦弱。路德认为这是一种“背反的启示”,它提供了一种“否定中肯定自身的能力”,^⑧因为在基督身上,上帝某种程度上否定了自身,使他自己认同于那些不信上帝、为上帝所遗弃的人。在十字架的启示中,上帝称义了那些不信上帝的人。

为了认识在被钉十字架上的基督中启示自己的上帝,人们必须亲自成为失去上帝的人,摒弃任何形式的自我神化或放弃任何把自己比之为上帝的做法……只要上帝在其反面中显现,他就能为不信上帝的人和被上帝抛弃的人所认识……如果没有在相反事物中的显现,相互矛盾的东西便不能取得相互一致。假如只遵循类比性原理,其结果便将是一种荣耀神学,这种神学不适合人间,只适合天国。在上帝的反面中辩证地认识上帝,首先将天国降到被上帝遗弃的人所居住的地上,并将天国的门朝向那些不信上帝的人敞开。^⑨

在反面中显示自身,对他异性的称义构成了十字架上圣爱(agape)的原则,它不再是去同化异质的人和事,也不会封闭于一个狭小的群体中,而是勇敢地面对异质的人和事。从十字架出发,上帝才不是一种本质,而是事件。莫尔特曼称这个事件是三位一体的事件,是圣子之爱和圣父之殇的事件,而开启未来和创造生命的圣灵也源于这个事件。他接着

追问,如果上帝成为事件,那人如何向上帝祈祷?莫尔特曼给出的答案是:人们不是单纯地向一个事件祈祷,而是在事件之中祈祷。前者仍然是单纯地将上帝作为一个主权者来对之祈祷,而后者则是在新的可能性中祈祷,在爱之中祈祷。事件是无条件的、无限的爱,它不是把爱解释成一个理想,一个天国永能或一则圣训,而是把爱解释成一个没有爱的律法主义的世界里的事情。这爱的事件与人相遇,扶助那些没有被爱并被遗弃的人,那些不义的人和守律法的人,给他们以新的身份,把它们从社会认同的常规中解救出来,从偶像崇拜的卫道士那里解放出来。^③

十字架上产生的呼召、苦号与抗议,是对非正义的否定,这是一个伟大而神圣的否定,是对非正义的灾难与无辜受害者的无尽哀悼。上帝同十字架上的耶稣一起,他支持耶稣而非充满强力的罗马帝国,上帝与无辜的受害者在一起,为它们要求权力。上帝之名是一个神圣的否定之名,它对迫害、暴力与牺牲说不。因而,必须重新构想传统观念中上帝自上而下的超越性:上帝的超越性恰恰体现为他作为那些卑贱者、受轻视者的代表。而言说上帝的超越性,并不是为了一种超在场(hyper-presence)来支持在场、实现在场,而是以差异扰动在场,让最卑贱者获得神圣的荣光。^④

十字架神学揭示了事件的反转与颠覆力量,上帝不再是自上而下的君临,他不在高处,而是在最卑微的人身上、最不起眼的地方。在苦弱神学中,上帝其实就在十字架上,他的力量就体现在这种无助的人身上。正是上帝在十字架上的彻底挫败,上帝完成了一次自我解构,从而颠倒了主权神学中对权力的盲目崇拜。齐泽克在《有人说过集权主义吗?》一书中指出,我们不能将耶稣之死看作牺牲,因为这样会将这一事件视为一种交换或者报偿,从而落入主权神学的逻辑(即通过牺牲向大他者赎罪)。耶稣受难不是交换或报偿,而是对这种逻辑的打破,“打破犯罪

和惩罚/报应链的唯一方法是假设一个绝对情愿的自我清除……基督的献己为祭不是他人所致,也不是为了他人,他牺牲了他自己”。^⑤耶稣受难从根本上是一个没有意义的行为,是一种不必要的、过剩的姿态,正是这种姿态才是爱的本质,爱追求的是缺陷、不完美、剩余、无意义,它构成了生命本身的意义。齐泽克这里对生命的理解回到了精神分析的两个核心概念,即本能(instinct)和驱力(drive),本能相对固定于对象之上,是一种自然的生理需求,很容易满足,它遵循的是快乐原则(pleasure principle);驱力则没有固定的对象,永远无法满足,它遵循的是享乐原则(jouissance principle)。驱力构成了生命的过剩,从而将主体塑造成了一种始终匮乏的状态。对于匮乏状态中的主体来说,事件兑现了一种存在的丰富性(the plenitude of Being),并像火箭一样把我们推向那活着的未来。^⑥

上帝通过牺牲爱子将自己塑造成了一个爱人的形象,这使得他自身成为一种不完美的存在,他在十字架上自我倾空、自我取消,从而真正解放了个体的行动力,赋予个体去爱人的能力。十字架事件是上帝的自我否定,他在自己的身上打开了一个裂口,从而成为一种倾空(Kenosis)。^⑦但恰恰是这种倾空,才是一切存在物的前提。当上帝成为倾空,创造的事件才得以发生。卡普托将这种从事件出发的神学解读为一种“苦弱的神学”,上帝不再是决断和命名的主权者,而是将自身悬置,放置在存在的遗骸中,敢于阅读事件的踪迹,倾听召唤的回声。^⑧事件构成了与主权者相反的行动逻辑,从而避免了主权逻辑内在的暴力。任何主权者都希望将事件安置在一个具有相对固定名称的整体中,给予事件一个暂时性的居所,从而理解事件,但事件具有多价性、复杂性、不可确定性,它能够无限地被翻译,并勾连起许诺与未来、记忆与过去,也包含那些无法被命名之物,从而使命名无法被固定。主权逻辑中必须被避免和排除的含混,恰恰成为事件的居所。事件总是包含着溢出与多余,贮藏在名称中的事件是无条件的、无限

的,它具有无尽的连接能力并且可以永无休止地播散力量,从而可以涵括一个更大的共同体。

事实上,以事件理解上帝放在神学史上并不新鲜,正如上文的分析所揭示的那样,它与对上帝三位一体本质的强调是一致的。在当代基督正教神学家济宙拉斯(John Zizioulas)看来,三位一体所提供的是一种共融的存在(*being as communion*),上帝在其中不是一种本体一元论的存在,而是一种关系的存在,没有关系性的共融就不可能谈论上帝的存在,^④也正是基于共融,存在的意义可以由“差异”“他者”“关系性”“位格”等范畴获得新的理解。^⑤由位格所构成的共融,使得人与世界、人与人、人与上帝构成了一个沟通的事件,他者在此过程中不再被消弭在同一性或整体性之中,而是始终保持绝对的差异,这意味着共融并没有消解事件,而是在三位一体的上帝中确证了事件的多样性存在。在《共融与他者性》(*Communion and Otherness*)一书中,济宙拉斯从三位一体学说中得到了处理他者性的启示,三位一体意味着上帝不是先一后三,而是同时是一和三,他的同一性并非由实体的同一起来保障,而是在三个位格之间的相交(*koinonia*)来表达,这意味着他者性不是对同一性的威胁,而是其必要条件。其次,三位一体也表明,他者性是绝对的。圣父、圣子和圣灵是完全不同的,他们都不能与其他两个相混淆。第三,他者性不是道德的或心理的,而是本体论性质的,由此引申出关系的重要性,圣父、圣子、圣灵都是指示关系的名字。^⑥他者性作为本体论意味着我们无法确知个体的自然本性,因为那是绝对差异的,即我们无法知道每个人是什么,只能用名字去指示他是谁。因此主权的命名与区分恰恰不是证明上帝的权威性,而是从侧面反应了上帝的无力——他不是创造的全能者,而是在无限他异性的事件中不断面临挑战。三位一体将上帝置于复杂的关系矩阵中,提供了一种对神圣多样性、流动性、相交性的分析,从而超越了上帝“一”的逻辑,将其转变成不同的存在,并在一次次道成肉身的过程中与世界实时相遇。一种无主权

的上帝,就是让上帝卷入事件的生成中,将他从期待的秩序中解放出来,打开限制生命的视域,对命名的秩序造成侵扰,从而释放出改变的时刻。事件的这种特征,使得它构成了对世界秩序的挑战,并将政治性的一面凸显出来。

四、事件与弥赛亚主义

事件的政治性首先表现为一种时间的政治,^⑦它是一种时间意识的更新,借此反对主权者所界定的进步的、普遍的、有限的时间。在传统基督教神学脉络中,西方的历史意识正是由基督教末世论的主题所规定的。洛维特在《世界历史与救赎历史》表明,现代性本质上是基督教末世论的世俗化,它为社会提供了一个即将到来的上帝之国的愿景,人类社会最终走向一个永恒的目标。末世论确定了一个边界和目的,从而提供了不断进步的秩序和意义,它赋予历史进程一个终点,并通过一个确定的目标划分并完成了历史进程。^⑧在布鲁门伯格看来,洛维特所代表的末世论世俗化命题是建立在历史实体主义的基础之上,他将历史的演变建立在一种恒常性之上,将这种恒常性插入时间,从而建立起线性、进步普遍历史的进程。末世论或弥赛亚主义在成为现代历史意识的实质出发点时,却也被一种永久地、不可避免的绝对目的论观念所限制。^⑨究其原因在于,洛维特对末世论的理解强调的是从邪恶到美好世界的线性变化,他相信的是弥赛亚所带来的救赎确定性,由此末世论成为一种控制世界历史意义的尝试。这一观念在沃格林那里得到了更为明确的表述,他将现代性的本质视为一种诺斯替主义,后者提供了一种无可争辩的救赎确定性,并围绕着人的起源、堕落处境、逃脱此世以及拯救的意义等问题演绎出来,掌握了诺斯替(即知识)就意味着知道我们曾经是谁、现在成了什么,曾经在何方、现在又堕落在何方,我们去往何方,又会在何处被拯救等问题。^⑩但对于布鲁门伯格来说,末世论的意义不在于提供一种确定性,而是去强化不确定性,在他看来,基督教时代的基本哲学态度不是对终末事件的期盼,而是对审判和世界毁

灭的恐惧。^⑤

作为最基本的神学术语,末世论所关心的事件有四个:死亡、审判、天堂和地狱,而它在范围上,则包括个体或个人末世论(individual or personal eschatology)与普遍或宇宙模式论(general or cosmic eschatology),前者涉及死后的生命、身体与灵魂的关系、肉体死亡后意识的可能性、不朽等问题,而后者则涉及弥赛亚的归来、复活与审判、天堂与地狱等问题。^⑥因此,末世论命题所涵盖的是从微观到宏观范围内极具矛盾与冲突的变化,以至于人们普遍认为,末世论往往诞生于政治和社会动荡时期,它是现实不确定性的一种表征,但也正是这种不确定性构成了真实生活经验本身的特色。

在其早期的工作中,海德格尔尤为强调基督教的末世论经验对于理解此在自身处境的重要价值,它是“实际性解释学”(hermeneutics of facticity)的重要组成部分。为了解实际生活经验,海德格尔把关注点放在早期基督教社群对生活的解释上,尤其是保罗的书信。1920/21年冬季学期,海德格尔在弗莱堡的讲座题目为《宗教现象学引论》,在课程中开始了对《加拉太书》《帖撒罗尼迦前书》《帖撒罗尼迦后书》的评述。他将自己的出发点放在“实际生活经验”上,试图对早期新约社群中关于时间和历史的真实经验进行阐述。在对保罗写给帖撒罗尼迦人的书信的解读中,海德格尔强调的是如何思考保罗的处境。处境与实际生活经验关联,它是“某种从属于与实现相匹配之理解的东西,它不表示任何合秩序的东西。各处境的多面相或者在一种处境之内的多面相不可以被把握为秩序关联。一种处境系列也不是合乎秩序的序列”。^⑦这意味着处境不能以一种秩序化的方式去把握,如此则会造成一种去-生命化(de-vivification)的局面,也就无法接触真实的经验,处境的多面相只有通过形式显示^⑧去理解。对于作为使徒的保罗,基督再临构成了他的原本处境,生活的每时每刻都由此处境决定,悬临于神与他的使命之间。由于再临始终是不期而至的,所以基督徒的生

活并不存在什么安定,面对再临的期待拒绝了时间客观化的可能,只有这样才能真正亲历时间性。

在基督徒的虔诚中,基督再临是一项无法被计算或预测的事情,这使得对再临的期待始终保持一种紧张感,因而对时间的体验不再是一个序列或连续体。也就是说,基督再临并不是要为人的自我提供一个稳定的立足点,而是一种无尽的不确定性。基督教正是一种不确定性的宗教,上帝不是根基,而是一种令人不安的力量,让人们完全处于存在的警觉中,从而保持时间的神圣。人们不能在某种客观的时间概念中遇到这种时间性,作为一种真实的体验,它既不是一个可以看到的对象,也不是一个可以把握的理念。基督徒的活在当下,在皈依的过程中,在对不可预知的再临的期待中,展现了一个被暂时拉伸的虚无的自我,而不是一个被赋予根基的自我。^⑨在主权神学中,自我的根基恰恰就是上帝,而再临的时间体验则将自我彻底地放逐在不确定的事件之中。

卡普托将基督徒的这种时间体验称为事件时间,在这个时间里一切发生都很突然又无法觉察,不可能为之进行准备^⑩,这与线性目的论时间朝向未来的筹划形成了相反的逻辑,事件时间不是时序性时间(chrono-logical),而是契机性时间(kairo-logical),是一种质性的时间体验,它敏感而充满诗性,每一天都是具有启发性的时刻,我们得以直面最不可能的、无法预见的事物。阿甘本则在《剩余的时间》中将其称为弥赛亚主义时间,它是一种“剩余的时间”,在这一时间中,弥赛亚随时可能会到来,因此每一个时刻都是潜在的弥赛亚将临事件的发生点。它不再是传统的流俗时间,我们无法借之建立编年序列,但弥赛亚时间是一个可运作的时间(Operational Time),可运作性表现的是处在两刻之间的时间状态。弥赛亚即将来临但尚未到临,时间迈向终结又没有终结,在这两刻之间才得以促成个体行动的潜能,并建构自我的时间意象。

弥赛亚时间是时间凭借它开始走向终结的

时间,或更准确地说,是我们凭借它走向终点、获得我们的时间表象的一种时间。这不是流俗的时间线,也不是流俗时间终结的那一瞬间,亦非从流俗时间上切下来的一段;相反,它是在流俗时间内运作,用力促逼它并将之变形的运作时间;它是我们要用来让时间终结的时间:留给我们的时间。^⑥

事实上,弥赛亚时间是要在流俗时间内部制造断裂。它在两种时间之间——复活与再临在我们的时间表象里制造紧张。阿甘本对弥赛亚时间的理解受益于本雅明的时间意象。在本雅明那里,曾经与当下聚合在一个星丛表征中,从而构成一个具有内在张力的时间意象。本雅明所讲的“当下”并不等于现在,现在从属于线性发展的历史连续统,而“当下”则是带有神秘色彩的静止的现在,历史的变迁被神秘地型构到当下的世界,被意识形态所封闭的过去在“当下”得到了“一次革命的机会”。^⑦阿甘本将其归为弥赛亚时间的统摄(recapitulation),正是对过去的统摄,过去的事件才能获得意义,进而可以得救。弥赛亚时间可以被视作一种记忆与时间的政治,它将过去与对未来的期待统摄在当下的时机,从而让当下成为一个无法被区分的地带。在这个地带,世俗的逻辑被颠倒,天职的逻辑被一种“要像不”(as not)取代。阿甘本提到保罗所给出的弥赛亚时间下的生活方式,乃是遵循一种“要像不”的逻辑。

弟兄们,我对你们说,时候减少了。从此以后,那有妻子的,要像没有妻子;哀哭的,要像不哀哭;快乐的,要像不快乐;置买的,要像无有所得;用世物的,要像不用世物;因为这世界的样子将要过去了。我愿你们无所牵挂。(《哥林多前书》7:29-32)

弥赛亚时间与“要像不”定义了一种生活方式,一种反身性的生活方式,它架空了时间,废止了律法。阿甘本认为,恰恰是这种状态才充满可能性与潜能(potentiality)。理解潜能需要将它放在和非潜能(Impo-

tentiality)的关系之中,非潜能即“不去做的潜能”。它拒绝现实性和更高形式的存在,从而表达一种自由。因此,对于潜能,不是从实现,而应该从不去实现来定义。

所有的潜能都是非潜能,就其是同一物的非潜能本身,而且是相对于同一物而言。非潜能在此并不意味着所有潜能的缺席,而是不付诸行动的潜能。因此这个观点定义了人类潜能的特别的双重性,在其原初结构上,就与其自身的丧失联系着——就同一个事物而言,永远是存在与非存在的潜能,做与不做的潜能。^⑧

一个被赋予潜能的人,就是要从行动中撤出,从存在撤出,进入黑暗,进入非存在,展示一种期待的神姿,只有这样才能获得本真的自由。阿甘本用潜能概念替换了对自由的理解,现代自由观念往往将自由视为这样或那样行动的能力,但这样的行动往往会被纳入同一物的限制,真正的或者说本真的自由是要在丧失中维持自己,保有自己非潜能的能力。追求非潜能的潜能正是弥赛亚主义的内在运动,“弥赛亚事业不是一项权利,也不提供某种身份,而是一类可用但不可占有的潜在性(潜能)”。^⑨只有在这样一种潜在性中,事件才能摆脱主权逻辑的控制,换句话说,潜在性恢复的是事件多价性的可能,并对现存秩序提出一种“要像不”的诉求,从而将既有的秩序掏空,重建一种真正的具有普遍性质的领域。它意味着一种政治解缚,它所终结的是一种锁链式的关联,一如命名对事件的束缚。解缚使得我们转向了事件所包容的对多的肯定,从而恢复人的多价(polyvalent),这个多价的人将解开他们与世俗的关联。^⑩

五、普遍主义的政治

在解构主权并呼唤弥赛亚时间之后,事件对既存的秩序提出挑战,尤其新自由主义所支配的资本主义秩序,主权神学和进步的时间意识正是现代治理术的重要工具。正如阿甘本在《王国与荣耀》(The Kingdom and the Glory)中对 oikonomia 的分析一样,主

权神学被转化为行政与治理的问题,^⑤救赎乃是通过神恩的安排与部署从而完成秩序的构建,而进步时间意识所培育的历史终结论最终走向了一种封闭而有限的政治形式。这就为我们提出了一个基本的问题:除了当下的秩序之外,还有别的选择了吗?詹明信曾说过,在今天,想象世界的终结比想象资本主义的终结要容易得多。^⑥我们似乎已经认定当下是一个成熟的时代、被广泛接受的时代,因而也是一个几乎无法改变的时代,对事件的期待则是在挑战这一不可能性,它对政治的思考本质上是要从有限走向无限,走向一种普遍主义的政治。

这种走向普遍主义的道路,在当代左翼思想中正是通过基督教开启,尤其是保罗神学。事实上,保罗复兴是当代左翼思想中一项重要的运动。^⑦陶伯斯、巴迪欧、阿甘本、齐泽克等理论家纷纷转向保罗,认为我们只有站在保罗的立场上,才能复兴基督教神学中不可或缺的革命可能性,只有以他为依托去寻找后现代语境下的政治哲学思想资源,才能激活后政治时代的行动主体。^⑧

巴迪欧认为,保罗象征着一种新的行动主体,他是普遍真理的承担者,同时打碎了犹太律法的严苛与希腊逻辑斯的惯例,并“重建一套主体理论,使主体存在从属于事件的机遇维度,同时从属于多元存在的纯粹偶然性,并且不牺牲真理的主旨”。^⑨换句话说,保罗象征了这样一种主体,一种普遍的独一性之主体(singularite universelle),其普遍性源出于主体的独一性,这种独一性是由事件赋予。对于事件来说,断裂、差异保障了它拒绝被纳入一个封闭的同一性进程,而是始终保持对新事物的热情。在当下的现实中,世界秩序似乎是排除了任何激进的新奇事物,^⑩从而使得普遍主义的事业日渐衰微。巴迪欧提到,在当下关于真理的讨论或是陷入一种历史-文化的相对主义中,或是被简化为某种语言上的判断,如英国的分析哲学和传统的解释学即是沿此道路将真理塑造为一种社群的独特价值。普遍主义的失败与公共领域的社群化造成了对身份政治的狂热追求,

对社群独特价值的追求背后乃是资本自治主义的延伸,最终仍是为了进入一个封闭的同一性的进程之中,如全球市场,资本对社群独特价值的塑造遵循的仍是商业的逻辑。在资本的同质性扩张中,个体是无法真正拥抱自身的独一性的,他要么被缝合进金钱的抽象普遍性中,要么被缝合进社群的利益之中。保罗的出现,正是对这一局面的打破。

保罗想要什么?或许要把好消息(福音)从严格的封闭中拉拔出来,从严格限制它的犹太社群中拉拔出来。但也不要让现成的普遍性来决定它,无论这些普遍性是国家主义的还是意识形态的。国家主义的普遍性属于罗马的法律至上,尤其属于罗马公民,属于与罗马相关的条件和权利……至于意识形态的普遍性,它显然是以希腊人的哲学和道德话语为代表的。保罗将与这个话语保持绝对的距离,对他来说,这个话语是与犹太法的保守观点相呼应的。最终,这是调动普遍独特性的问题,既要反对占优势地位的抽象(当时的法律,现在的经济),又要反对对社群或特殊论者的抗议。^⑪

巴迪欧的普遍独一性忠诚于事件,因此它并不是一种既有的秩序,而是突然出现,并在同一性中去制造断裂,正如忠诚于基督复活事件将会打破既有的身份限制,“没有所谓的犹太人、希腊人;不再分为奴的、自由的;不再分男人、女人,因为你们所有人都在基督耶稣里”(《加拉太书》3:28)。基督复活事件使得族群、社会阶级、性别身份等的区分不再重要,因为这些差异的重要性在于它们背负了普遍性,而普遍性则如恩典^⑫般临到它们。^⑬

作为恩典的事件本身就是无法被计算的涌现(incalculable emergence),是不可描述的结构。因此,它不可能被结构、公理、法则所修正。巴迪欧区分了两种不同的话语模式,一种是犹太话语,另一种是希腊话语,两种话语都是父亲话语(discourse of the Father),将事件掌控在某种形式之中。犹太话语是一种例外的话语,将犹太人视为上帝的选民,将超验性

指定为超越了自然整体的东西,其建构的主体形象乃是先知,先知将符号据为己用,并通过符号的解码揭示隐蔽的东西,以证明其超验性。希腊话语则是一种整体性话语、理性话语,立足于宇宙秩序并与之相协调,它建构的主体形象乃是智慧者。巴迪欧认为两种话语都是掌控的话语,并将救赎的可能放在一种掌控能力中。犹太话语希望通过掌控文字和符号的解码能力,希腊话语希望掌控宇宙的整体性,从而获得救赎。

两种话语延续的仍然是主权的逻辑,而违背了事件的逻辑,事件既不进入任何整体性之中,也不是任何东西的符号。因此,从事件出发,“得不出任何法律,得不出任何形式的掌控,无论是有智慧者的掌控,还是先知的掌控”。^①只有跳出掌控的话语,才能走向真正的普遍性。基督教话语构成了对前两种父亲话语的挑战,它是一种儿子话语。基督耶稣作为上帝之子,他的受难构成了对父亲的象征性谋杀,从而命名了一种断裂,使得我们不再相信任何为某种形式掌控的话语。在这种情况下,保罗既不是先知,也不是智慧者,而是使徒。先知关联的是预言,智慧者意味着经验,二者都脱离于当下,而成为使徒则是当下事件的见证者。

于是,使徒便是为这种可能性命名的人。他的话语纯粹是忠实于由事件打开的可能性。他无论如何是不可能属于知识的(这是保罗反哲学的顶点)。哲学家知道永恒的真理,先知知道即将发生的事的单独意义(即使他只用象征,只用符号来表达这一意义)。使徒宣布某种空前的可能性,而这种可能性依赖于事件的恩典,但是使徒其实什么也不知道。^②

保罗所开启的可能性,针对的正是犹太话语和希腊话语,后两者要的是荣耀和智慧,保罗提供的却是苦弱与愚拙,借此表明事件是无法被既有话语所命名的。荣耀和智慧背后预设的仍然是上帝的至高无上,是上帝将它们分配和运用在人的身上。基督话语则否定了这一上帝形象,巴迪欧认为,按照保罗的

逻辑,必然有一个大胆的结论:基督-事件证明了上帝不是存在的上帝,从而构成了对“本体-神学”的批判。《哥林多前书》1:28中,上帝选择了那无有的,为要废掉那有的。因此,在基督话语中,重要的不再是存在,而是非存在。这被巴迪欧视为本体论的颠覆,并暗示了一种神秘话语的可能。神秘话语以主体的苦弱、沉默、难以言说为特征,从而避开了逻辑斯与符号的掌控,成为一种纯粹的给予。在这种纯粹的给予中,贮藏着颠覆性的力量,巴迪欧将其称为真理的战斗性(militant of a truth),而保罗的痛苦则是一个战士逻辑上的痛苦。

作为普遍主义的推行者,保罗对基督-事件的忠诚带来的乃是一个分裂的主体,构成主体的两条路径是死亡和生命,而这也是基督-事件的两重性所在。分裂的主体是表征普遍性的最好方式,否则对主体的描述就会走向一种总体性。将巴迪欧与利科和列维纳斯对比,在利科那里,分裂的主体性体现在自性与他性之间,在那里自我以一种话语、行动或伦理参与的形式进入他者。这反过来导致一种互为主体性,一种循环的、双向可逆的自我。列维纳斯以相似的方式建立了一种分裂的主体性——自我/他人,但是不同利科的循环性,列维纳斯赋予他者特权,他是自我责任的中介,是自我伦理的条件。对巴迪欧来说,分裂的主体性是一种双重的过程性机制,在对自我的操作中走向了普遍主义。^③在利科和列维纳斯那里,主体性让位于了一种他者,向他者开放、对他者忠诚等等,巴迪欧认为这种对他异性的过度关注仍旧回到了一种同一的逻辑,在列维纳斯那里表现得更为明显,他者成为一种全然相异的他者,就是神。普遍主义的实现依赖的不是他者,或者自我的他者性等等,它依赖的是主体对事件宣言性、介入性的忠诚,在真理之中不需要他者,需要的是主体的行动。

在普遍主义的政治中,事件和主体呈现相互依存的关系。事件意味着一种新的开端,而主体对事件的忠诚,使得事件得以存在。没有抽象的主体,

事件召唤着主体的出现;没有纯粹的事件,主体的宣布令事件得以存在。可以说,真理、主体与事件是同一过程的不同方面:真理通过宣布真理的主体而得以存在,主体在宣布真理的过程中以其对事件的忠诚而成为主体,而贯穿这一过程始终的则是其普遍性内核。^④巴迪欧的普遍主义政治针对的是传统政治哲学,他将后者称为哲学上的法利赛主义。政治哲学对政治性的思考,并不是旨在恢复政治,而是让政治从属于伦理标准或公共领域的商谈实践,并以求得共识为目的。哲学家在此过程中成为客观中立的分析家,能够对原始而凌乱的客观实在进行思考,并以他们喜爱的方式,随意处理真政治对我们的告诫。^⑤这种对待政治的方式是一种观众的方式,并不是真正的介入和组织,共识性的商谈和沟通仅仅是同一性的代名词,从而消解了政治本身的多元性。

借助共识,我们提出了一个标准,实际上它是先验的,因为它不仅预设了多元性,而且设定了多元在主观上是统一的(至少原则上是这样)。连贯的一(un)消解了多的彻底性,并声称这个一有所保障。它开辟了一条走向一致性(consensus)的学说的道路,实际上,这是当代议会制国家的主流意识形态。^⑥

对巴迪欧来说,政治始终是事件性的,它是危险的、激进的,并且始终忠实于事件的独特性,因而政治的本质始终是要与现存的东西决裂的一种可能性方案。政治是事件,它要维持一种不可被命名的状态,因为任何一种命名都无可避免总体性的思维,只有忠实于事件才能实现真正普遍主义的政治。

在保罗那里,这种普遍的力量来自于爱。保罗的爱意味着将生命转化为普遍性的律法,爱将构成一个生产性的本体,它不仅可以使主体敢于冒险,保持对事件的忠诚,还可以使主体在与其他主体相遇时出于同情和义愤关联起来从而形成生产性的共同体。^⑦“由爱来制定律法,以使真理的后事件的普遍性以连续的方式将自身写入世界,使主体联合在生

命的途经上”。^⑧爱首先意味着对律法的拒绝,但这种拒绝是又提出新的律法,新的律法将恢复思想、行动与生命的一致性。

爱是在事件的权威及其在信仰中的主体化之下的,因为只有事件允许主体成为其他的东西,而不仅是死了的自我,而对死了的自我,人们是无法爱的。这样一来,新的律法就是将自爱的力量向着他人,为所有人而展开,这是由于主体化(信念)而成为可能的。爱正是信仰的力量所能做到的。我称这种主体化的普遍性的力量是事件性的忠诚,而且的确,忠诚是真理的律法。在保罗的思想当中,爱恰恰就是对基督-事件的忠诚,与普遍地声称自爱的力量相协调。爱是使思想成为力量的东西。^⑨

六、结语

从事件出发,想象一个无主权的上帝形象,这构成了本文的核心所在。事件跳出主权暴力的命名与区分,从而将上帝放置在了事件的生成世界。当上帝从主权者位置下来,一种无主权的上帝在面对事件时,必然呈现一种苦弱的状态,这种苦弱与上帝三位一体的本质是共通的,从而为理解差异、他者性、不确定性等提供了前提。上帝成为事件,我们所表达的是这样的诉求,用事件去唤起自下而上的苦弱之力,从而将对神圣的理解降至真实生活经验之中;主权者命名的暴力被一种宽容诸差异的普遍主义所替代,从而避免一种总体性思维的僵化与恐怖;而在以事件开启的时间意识中,弥撒亚主义仍然提供了一种救赎的可能,从而保障我们潜在的自由,也塑造了一种普遍主义的政治行动主体——他忠实于事件,并利用事件不断在僵化的秩序中打开新的局面。

但事实上,事件所提供的承诺也具有一定危险性,因为它潜在地与无政府主义行动挂钩,通过这种方式远离传统国家和经济主义的制度安排,拥抱偶然性和不确定性,拒绝本质主义的身份和本体论基础,从而达成一种不稳定的普遍性(unstable universalities)。^⑩味地强调偶然、断裂、特殊使得对既定秩

序的批判缺乏更为坚实的基础,尽管在巴迪欧强调了忠实对于事件和主体的重要性,但在奇迹般的事件与普遍主义的政治之间,仅仅依靠忠实去跨越二者之间的鸿沟显然是不够的,因此其所承诺的无限多少有些虚假的成分。事件所能给予的更多是一种可能性,一种指向新事物的可能性,它始终无法预料,表征一种与当下的决裂和未来的潜能。这种可能性更多表现出对现实否定性的力量,它可以被理解为一种特殊的希望形式,但对现实来说它仍将是一项困难重重的任务。

注释:

① Hans Jonas, 1987, "The Concept of God after Auschwitz: A Jewish Voice," *The Journal of Religion* Vol. 67, No. 1, pp. 1-13. 约阿斯在这份报告中提到,上帝对奥斯维辛的沉默证明了一个问题,即不是他不愿意,而是因为他不能,所以才不干预。全能的、作为至高存在的上帝受到挑战,取而代之的是受难的上帝(a suffering God)、生成的上帝(a becoming God)、关怀的上帝(a caring God)。在此过程中,上帝放弃了主权者的形象,他收缩、撤退、自我减损,将自己交付给了一个生成的世界,最终为世界可能性的开启留下了空间。

② 卓新平:《当代西方新教神学》,上海三联书店,1998年,第64页。

③ 同上,第79页。

④ 殷保罗:《慕迪神学手册》,姚锦桑译,香港:福音证主协会,2003年,第342页。

⑤ Mark C. Taylor, *Erring: A Postmodern A/theology*, Chicago: University of Chicago Press, 1987, p. 6.

⑥ Feffrey W. Robbins(ed), *After the Death of God*, New York: Columbia University Press, 2007, p. 3.

⑦ Mark C. Taylor, *Erring: A Postmodern A/theology*, p. 8.

⑧ 参见 Dominique Janicaud, *Phenomenology and the "theological turn": the French debate*, New York: Fordham University Press, 2000; 国内研究可以参考倪梁康等编著《中国现象学与哲学评论(第十三辑):现象学与神学》,上海译文出版社,2014年。

⑨ 思辨实在论与宗教的关系,可参见 Jones, Tamsin, "New Materialism and the Study of Religion." In Joerg Rieger & Ed-

ward Waggoner(eds), *Religious Experience and New Materialism: Movement Matters*. London: Palgrave Macmillan, 2016, pp. 1-23.

⑩ 郝苑、孟建伟:《实在论的“思辨转向”——当代欧陆哲学视域下的思辨实在论》,《哲学动态》2017年第4期。

⑪ Clayton Crockett, *Radical Political Theology: Religion and Politics After Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p124.

⑫ 阿兰·巴迪欧:《存在与事件》,蓝江译,南京大学出版社,2018年,第264页。

⑬ Gianni Vattimo, *Belief*, Cambridge: Polity, 1999, p. 9.

⑭ 雅克·德里达:《书写与差异》,张宁译,北京:生活·读书·新知三联书店,2001年,第504页。

⑮ Derrida, "A Certain Impossible Possibility of Saying the Event", *Critical Inquiry* 33, 2007, p. 441.

⑯ Jacques Derrida, *Specters of Marx*, London: Routledge, 2006, p. 75.

⑰ John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, Bloomington: Indiana University Press, 1997, p. 333.

⑱ 马里翁的满溢现象包括 events, idols, flesh and icons。

⑲ 杨大春:《物质性:从马里翁的事件概念谈起》,《社会科学》2014年第11期,第129页。

⑳ 马里翁:《事件或突然发生的事情》,《现代哲学》2019年第3期,第70页。

㉑ Jean-Luc Marion, *God Without Being*, Chicago: University of Chicago Press, 2012, pp. xiii-xiv.

㉒ Jean-Luc Marion, *The Idol and Distance*, New York: Fordham University Press, 2001, pp. 10-11.

㉓ 斯拉沃热·齐泽克:《论信仰》,林静秀译,台北:台湾基督教文艺出版社,2012年,第xx页。

㉔ John Milbank et al, *Paul's New Moment: Continental Philosophy and the Future of Christian Theology*, Ada: Brazos Press, 2010, pp. 1-2.

㉕ John D. Caputo, *The Insistence of God: A Theology of Perhaps*, Bloomington: Indiana University Press, 2013, p.5.

㉖ John D. Caputo, "The Sense of God: A Theology of the Event with Special Reference to Christianity." In Lieven Boeve and Christophe Brabant(eds), *Between Philosophy and Theology: Contemporary Interpretations of Christianity*, London: Routledge,

pp. 27-28.

⑳ Huw Pari Owen, *Concepts of Deity*, London: Macmillan, 1971, pp. 4-34.

㉑ Marcel Sarot, "Rational Theology and the Transcendence", in *Festschrift H. J. Adriaanse*(ed), *Post-Theism: Reframing the Judea-Christian Tradition*, Leuven: Peeters Publishers, 2000, pp. 251-263.

㉒阿瑟·O. 洛夫乔伊:《存在巨链:对一个观念的历史的研究》,张传友、高秉江译,商务印书馆,2015年,第67页。

㉓卡尔·施米特:《政治的神学》,刘宗坤、吴增定等译,上海人民出版社,2014年,第49页。

㉔吉奥乔·阿甘本:《神圣人:至高权力与赤裸生命》,吴冠军译,中央编译出版社,2016年,第25页。

㉕马克·里拉:《夭折的上帝:宗教、政治与现代西方》,萧易译,新星出版社,2010年,第31页。

㉖方振明:《受苦的上帝:阿奎那与近现代神学的冲突》,《道风:基督教文化评论》2009年第30期。

㉗Miguel Vatter, "The Political Theology of Carl Schmitt, In Jens Meierhenrich and Oliver Simons(eds), *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, Oxford: Oxford University Press, 2016.

㉘莫尔特曼:《被钉十字架的上帝》,阮炜译,上海三联书店,1997年,第215页。

㉙赵林:《十字架神学的吊诡——路德神学的理性精神与自由思想新探》,《道风:基督教文化评论》2006年第25期,第81页。

㉚于尔根·莫尔特曼:《俗世中的上帝》,曾念粤译,中国人民大学出版社,2003年,第27页。

㉛于尔根·莫尔特曼:《被钉十字架的上帝》,阮炜译,上海三联书店,1997年,第304页。

㉜约翰·卡普托:《上帝的苦弱:一个事件的神学》,芮欣译,台北:台湾基督教文艺出版社,2017年,第78页。

㉝斯拉沃热·齐泽克:《有人说过集权主义吗?》,宋文伟译,江苏人民出版社,2005年,第34页。

㉞艾利克斯·柯林尼可斯:《批判之源》,舒年春译,台北:台大出版中心,2019年,第281页。

㉟芮欣:《道说:从逻辑斯到倾空》,北京大学出版社,2013年,第115页。

㊱约翰·卡普托:《上帝的苦弱:一个事件的神学》,第xv页。

㊲ John D. Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, New York: St Vladimir's Seminary Press, 1997, p. 16.

㊳李丙权:《马里翁、济宙拉斯和克服本体-神学》,香港:道风书社,2015年,第12-13页。

㊴ John D. Zizioulas, *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*, London: T & T Clark, 2006, p. 5.

㊵麦奎利在评价海德格尔的哲学时讲,存在对海德格尔来说已经是上帝的替身,而在《存在与时间》中海德格尔恰恰是通过时间性恢复了存在的本真状态,即他对"此在"的理解恰恰是一种时间性的绽出。因此,当我们上帝视为一种事件而非一个实体时,至少在时间性方面,它指向了一种神学,而事件的政治则必然意味着时间的政治。参考卓新平:《当代西方新教神学》,第156页。

㊶卡尔·洛维特:《世界历史与救赎历史》,李秋零译,商务印书馆,2016年,第25页。

㊷ Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge: The MIT Press, 1985, p. 35.

㊸埃里克·沃格林:《没有约束的现代性》,张新樟、刘景联译,华东师范大学出版社,2007年,第20页。

㊹ Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, p. 44.

㊺ John R. Lup, Jr, "Eschatology in a Secular Age: An Examination of the Use of Eschatology in the Philosophies of Heidegger, Berdyaev and Blumenberg", *Graduate Theses and Dissertations*, 2013, pp. 4-5.

㊻马丁·海德格尔:《宗教生活现象学》,欧东明、张振华译,商务印书馆,2014年,第92页。

㊼“形式显示”(formal indication)是海德格尔为了将现象从生活中重新突显出来而提出的方法。它针对的是普遍化与形式化的冲突,普遍化指的是与种属相一致的一般化,它是按照事物的内容得到规定性的,是一种对事物关联的度量,可以将它视为秩序整理的方式。经由此整理方式,就可以把一特定个体的单方面因素归序到一个交叉协调的事物关联之中。普遍化涉及的乃是根据内容对事物进行等级排序,形式化则是要摆脱事物的内容,也要摆脱任何阶梯序列,它不再是对事物的等级排序,而是要摆脱所有秩序规整,让一切处于悬搁状态。形式显示是一种现象学的解释

方式,它不是从经验流中抽象出实体,而是要还原至主客二分之前的体验,对构成事实的结构和条件进行诠释。在海德格尔看来,作为现象学的哲学能够在前理论或非去生命化(de-vivification)的维度中去接触事物,从而获得一条达致理解的原初通道,它是一种非物化、反思性的方法,它强调生命自身的自我意识模式,以便阐明使日常经验成为可能的意义结构。

⑤ Bradley B. Onishi, *The sacrality of the secular: postmodern philosophy of religion*, New York: Columbia University Press, 2018.

⑥ 约翰·卡普托:《上帝的苦弱:一个事件的神学》,第254-255页。

⑦ 吉奥乔·阿甘本:《剩余的时间:解读〈罗马书〉》,钱立卿译,中央编译出版社,2016年,第94页。

⑧ David S. Ferris, *The Cambridge Introduction to Walter Benjamin*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 132.

⑨ 吉奥乔·阿甘本:《潜能》,王立秋、严和来译,漓江出版社,2014年,第299-300页。

⑩ 吉奥乔·阿甘本,《剩余的时间:解读〈罗马书〉》,第42页。

⑪ 阿兰·巴迪欧:《元政治学概述》,蓝江译,复旦大学出版社,2015年,第65页。

⑫ Giorgio Agamben, *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*, Redwood: Stanford University Press, 2011, p. 3.

⑬ Fredic Jameson, "The Future City", *New Left Review* 21, 2003, p. 76.

⑭ 朱元鸿:《保罗复兴:当代激进政治的新圣像?》,《文化研究》2006年(民95),第205-229页。

⑮ 孙海洋:《回到圣保罗:当代激进左翼理论与神学的互动与张力》,《基督教文化学刊》2016年,第35期。

⑯ 阿兰·巴丢(巴迪欧):《圣保罗:普遍主义的基础》,董斌孜译,漓江出版社,第1页。

⑰ Frederick Depoortere, *Badiou and Theology*, London: T & T Clark International, 2009, p. 4.

⑱ 阿兰·巴丢(巴迪欧):《圣保罗:普遍主义的基础》,第13页。

⑲ 对于巴迪欧来说,事件意味着奇迹,尤其是指向末世论救赎事件的奇迹,它也被称为“真理”。一个真理作为事件出现,必然要求在“计数之外、属性之外,而且不可控制”,这就是保罗意义上的恩典,“发生的事件,不以任何属性为基础,是超越律法,对所有人发生,又没有指定的理由。恩典是与律法相反的、非法的,——在它不应而来的意义上。”参见林国华:《灵知沉沦的编年史——马克·里拉〈搁浅的心灵〉评述》,商务印书馆,2019年,第86页。

⑳ 曾庆豹:《神迹总会发生——巴迪乌(巴迪欧)重读保罗》,《道风:基督教文化评论》第35期,2011年,第227页。

㉑ 阿兰·巴丢(巴迪欧):《圣保罗:普遍主义的基础》,第52页。

㉒ 同上,第56页。

㉓ Enda McCaffrey: *The Return of Religion in France: From Democratisation to Postmetaphysics*, London: Palgrave Macmillan, 2009, p. 229.

㉔ 孙海洋:《回到圣保罗:当代激进左翼理论与神学的互动与张力》,《基督教文化学刊》第35期,2016年。

㉕ 阿兰·巴迪欧:《元政治学概述》,第9页。

㉖ 阿兰·巴丢(巴迪欧):《圣保罗:普遍主义的基础》,第16页。

㉗ 莫雷:《事件与爱:当代西方激进左翼思潮的本体论重构》,《哲学研究》2020年第4期。

㉘ 阿兰·巴丢(巴迪欧):《圣保罗:普遍主义的基础》,第116页。

㉙ 同上,第117-118页。

㉚ Saul Newman, *Unstable Universalities: Poststructuralism and Radical Politics*, Manchester: Manchester University Press, 2007, p. 12.