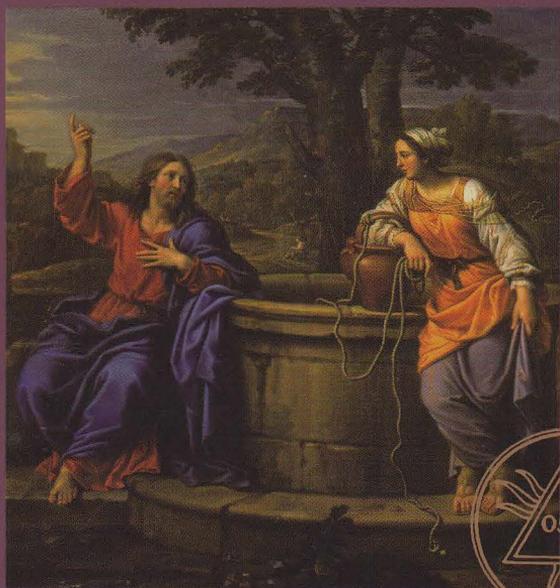


# 基督之言



Paroles du Christ  
Michel Henry

亨利 著  
鄭全 譯

研 究 系 列

CHINESE ACADEMIC LIBRARY OF CHRISTIAN THOUGHT  
RESEARCH SERIES 338

# **Paroles du Christ**

Michel Henry

The Logos and Pneuma Press

# 基督之言

---

亨利 著

鄭全 譯

道 風 書 社

---

歷代基督教思想學術文庫·研究系列·338

策劃 楊熙楠

## 基督之言

作者 亨利  
譯者 鄺全  
執行編輯 汪麗娟 殷子俊

道風書社 香港新界沙田道風山路 33 號

出版總監 楊熙楠

電話：(852) 2694 6868

網址：<http://www.iscs.org.hk> 電子郵件：[publishing@iscs.org.hk](mailto:publishing@iscs.org.hk)

原書版權 © 2002 Éditions du Seuil

中譯本版權 © 2019 漢語基督教文化研究所有限公司

本書之部分翻譯費用由 Centre national du livre 贊助

2019 年初版

本書由漢語基督教文化研究所與 Éditions du Seuil 商定出版

版權所有，未經版權持有人之書面允許，不得以任何方式翻印、  
貯存或傳送本書之任何部分。學術論文或評論之引用除外。

Chinese Academic Library of Christian Thought: Research Series 338

Publishing Supervisor: Daniel H. N. YEUNG

## Paroles du Christ

by Michel Henry

Translated into Chinese by KUANG Quan

This translation is funded in part by Centre national du livre.

Copyright © 2002 Éditions du Seuil

Chinese Edition © 2019 Institute of Sino-Christian Studies Ltd.

Chinese edition is published with permission by Éditions du Seuil.

Published by Logos and Pneuma Press. All Rights Reserved

First published 2019

THE LOGOS AND PNEUMA PRESS is a division of the Institute of Sino-Christian Studies Ltd. It fosters Sino-Christian scholarship among Chinese intellectuals worldwide through academic and educational publications.

Publishing Supervisor: Daniel H. N. YEUNG

Address: 33 To Fung Shan Road, Shatin, N.T., Hong Kong

Tel: (852) 2694 6868

Website: <http://www.iscs.org.hk> Email: [publishing@iscs.org.hk](mailto:publishing@iscs.org.hk)

PRINTED IN HONG KONG ISBN: 978-988-8165-41-4



# 歷代基督教思想學術文庫

策劃 楊熙楠

## 文庫學術委員

(以中文姓氏筆劃順序)

**王曉朝**

北京 清華大學哲學系

**李秋零**

北京 中國人民大學哲學系

**陳佐人**

西雅圖大學神學及宗教學系

**賴品超**

香港中文大學文化及宗教研究系

## 文庫學術顧問

ACADEMIC ADVISORS TO THE CHINESE ACADEMIC LIBRARY OF  
CHRISTIAN THOUGHT

柯林斯 (Adela Yarbro Collins)

美國 耶魯大學神學院教授

莫爾特曼 (Jürgen Moltmann)

德國 圖賓根大學神學系榮休教授

舒士拿－費奧倫查 (Francis Schüssler Fiorenza)

美國 哈佛大學神學研究院教授

羅明嘉 (Miikka Ruokanen)

芬蘭 赫爾辛基大學神學系教授

福特 (Bruno Forte)

意大利 那不勒斯大學神學系教授

施賴特爾 (Robert J. Schreier)

美國 天主教神學研究院神學系教授

約恩森 (Theodor Jørgensen)

丹麥 哥本哈根大學神學系榮休教授

泰森 (Gerd Theissen)

德國 海德堡大學神學院榮休教授

考夫曼 (Gordon D. Kaufman)

美國 哈佛大學神學研究院榮休教授

田樂道 (Notto R. Thelle)

挪威 奧斯陸大學神學系榮休教授

烏爾蘇拉·金 (Ursula King)

英國 布里斯托爾神學及宗教研究學系榮休教授

特雷西 (David Tracy)

美國 芝加哥大學神學研究院榮休教授

漢斯·昆 (Hans Küng)

德國 圖賓根大學普世宗教研究所榮休教授

韋爾克 (Michael Welker)

德國 海德堡大學神學系榮休教授

麥格夫 (Alister McGrath)

英國 牛津大學神學及宗教學院教授

# 總序

歷史地觀之，基督宗教有社會和思想兩個層面。前者指基督教會的形成及在諸民族社會中的傳入和生長過程；後者為基督信仰在神學、哲學、文學、藝術中的思想性歷史表達。基督宗教的社會層面和思想層面儘管相關聯，仍各具不同的形態。

基督宗教思想成形於公元最初三百年，其時有希臘語思想者和拉丁語思想者（希臘教父和拉丁教父）假希臘化哲學思想和羅馬哲學思想，表達對基督事件之認信，開基督宗教思想之先河。在中世紀，基督宗教思想在拉丁語文化中與古希臘思想再度融糅，形成歐洲中古思想之主流。近代以來，基督新教隨宗教改革而衍生，民族國家形成，基督宗教思想遂與歐洲諸民族語言文化融糅，形成風貌各異之基督宗教思想。俄羅斯則直承早期希臘語基督宗教思想，形成獨特的俄語基督宗教思想（東正教思想）。近百年來，隨肇始於歐洲之社會現代化過程，基督宗教思想亦植入亞洲，產生漢語、韓語、日語之基督宗教思想。

語文乃思想文化之容器，基督宗教思想之品質超逾民族性，形態卻僂依於民族語言織體。故基督宗教思想既具普世性，又具民族語文思想個性。基督宗教思想歷近兩千年語程，迄今仍在諸民族文化言路中伸展，成為世界性文化之重要結構要素。

翻譯乃民族文化拓展之良屐，「周、秦之語言，至翻譯佛典之時代而苦其不足；近時之語言至翻譯西典時，而又苦其不足。」（王國維語）中國學界百年翻譯之業為漢語思想走出自我封閉，拓展自身開闢了途徑。四十年代，美國神學家、漢學家章文新博士創設「基督教歷代名著集成」翻譯計劃，與中國神學家謝扶雅教授等共同從事，至六十年代已成三十二部。《集成》開創了基督教思想典籍的漢譯事業，令學術界感佩。同時，《集成》也有歷史局限：選題系統性強而譯述零碎（不少典籍為節譯）；漢譯表達不盡人意；對十九世紀以來的基督教思想學典顧及不足。最令人遺憾的是，《集成》未完成預定規劃而終。

本文庫願繼前輩學者漢譯基督教思想學典未盡之業，以補漢譯泰西學術中遂譯基督教思想學典之不足。文庫定名為「歷代基督教思想學術文庫」，表明僅涉及基督宗教的思想史文獻，旨在積累歷代基督教思想的漢語學術典藏。

本文庫以翻譯為主，分三個系列：

- I. 古代系列（希臘化時期至中古末期基督宗教思想文獻）：含希臘語早期基督宗教思想和中古拉丁語基督宗教思想的典籍。
- II. 現代系列（十六世紀至當代基督宗教的神學思想文獻）：含近現代西方各民族語文之天主教、新教、東正教的基督思想典籍。  
以上兩系列亦包括猶太教思想和漢語基督宗教思想文獻。
- III. 研究系列（近現代研究基督宗教思想的人文—社會科學文獻）：含近現代中西學者以人文—社會科學語境中對基督宗教思想的研究典籍。

雖然基督宗教思想之傳統是在不同的信仰群體內建構生成的，但神學研究作為一門學科在現代學術語境中亦躋身於公共大學和文化建制，形成兩種個性不同（但不一定相悖）的論述取向。為此，現代系列和研究系列之主要分野為著述之取向，若偏近大公教會神學傳統者屬現代系列，若偏近人文—社會科學維度者則屬研究系列。

現代學術（人文—社會科學）的首要任務是，以知識學的原則和方法檢審歷史和現實中的思想和社會，盡可能與意識形態保持距離地研究人類的意識理念和生活樣態。在這種學術形態中，基督教神學作為一門傳統思想也發生了變化，成為人文—社會科學的一個組成部分。

基督教思想及學術不僅是歐美思想文化的傳統並迄今仍為其基本結構要素，亦已成為漢語思想及學術的一個組成部分。從現代學術的角度，研究基督教의思想和社會之歷史和現實，是漢語學術界的一項任務。

文庫之編譯工作由中國人文學者從事，編譯者願承中古漢語學者為豐富漢語思想文化傳譯佛典之心智和毅力，「安知不如微蟲之為珊瑚與羸蛤之積為巨石也」（章太炎語）。

漢語學術思想值現代轉型重鑄之際，文庫願益於漢語思想之豐碩，不負漢語學術之來者。

漢語基督教文化研究所

二〇〇四年十二月

# 目 錄

|   |      |
|---|------|
| 中譯本導言（鄭全撰）  | xiii |
| 導論  | 1    |
| 第一章 作為人的基督對人說話，<br>用他們的語言講論他們自己                   | 11   |
| 第二章 基督的言語帶來人性世界的瓦解                                | 23   |
| 第三章 基督的言語對人類境況的顛覆                                 | 35   |
| 第四章 基督用人的語言對人說話，<br>但不再講論人們，而是講論他自己：<br>基督對其神性的宣告 | 49   |
| 第五章 基督講論自己的言語：再度肯定其神性                             | 59   |
| 第六章 基督講論自己的言語：證明其正當性的問題                           | 71   |
| 第七章 世界的言語，生命的言語                                   | 83   |
| 第八章 上帝之道：基督講論自己身份之言語的自證                           | 97   |

|     |                   |     |
|-----|-------------------|-----|
| 第九章 | 基督講論人們聽懂他聖言的困難    | 113 |
| 第十章 | 基督講論人們聽懂他聖言的可能性   | 125 |
| 結論  | 聽從聖言：基督在迦百農會堂所說的話 | 141 |

# 中譯本導言

鄭全

北京中央民族大學

哲學與宗教學學院講師

法國哲學家亨利（Michel Henry, 1922-2002）去世後，《世界報》（*Le Monde*）在訃告中稱他「無疑是二十世紀後半葉最重要的哲學家之一」。<sup>1</sup>與列維納斯（Emmanuel Levinas）、馬里翁（Jean-Luc Marion）等人一樣，亨利是胡塞爾（Edmund Husserl）「叛逆的徒弟」（disciples dissidents）。他們各自以不同的方式探索了胡塞爾現象學所開創的可能性，並不約而同地走向了「上帝」。因此，亨利的思想不僅對哲學蘊含着巨大的啟發力量，也開始成為神學家關注和討論的對象。<sup>2</sup>本書是亨

- 
1. Roger Pol Droit, 《世界報》（*Le Monde*）2002年7月7日，轉引自 Michael O'Sullivan, *Michel Henry: Incarnation, Barbarism and Belief. An Introduction to the Work of Michel Henry* (Bern et al.: Peter Lang, 2006), p. 15。
  2. 本文無意在賈尼科（Dominique Janicaud）所提出的「神學轉向」框架內討論這一現象學的運動（參見 Dominique Janicaud [ed.], *Phenomenology and the "Theological Turn": The French Debate* [New York: Fordham University Press, 2000]），而是在現象學本身的發展進路中理解亨利對基督教的理理解，更接近於 Ruud Welten, *Phénoménologie de Dieu invisible. Essais et études sur Emmanuel Levinas, Michel Henry et Jean-Luc Marion* (Paris: L'Harmattan, 2011)。神學家討論亨利的代表性文集為 Philippe Capelle (ed.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat* (Paris: Cerf, 2004)。Grégori Jean et al (eds.), *La Vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry* (Louvain: Presse universitaire de Louvain, 2013)。第六部分「神學問題與視角」，也彙集了一些新生代學者對亨利的的神學討論。

利生前出版的最後一部著作，篇幅不大，卻濃縮了他哲學思考的精華，無論對哲學家還是對神學家來說，都相當具有挑戰性。

考慮到漢語學界對亨利的思想和作品還相當陌生，本導言首先將提及亨利的生平與主要著作，然後通過「世界」與「生命」這對核心概念來介紹亨利「生命現象學」的主要觀點。導言第三節將重點介紹本書《基督之言》（*Paroles du Christ*）的內容與思路。最後，我們在第四節簡要分析亨利的哲學思想與基督教神學的關係，嘗試為漢語神學吸納亨利的思想指出可能的方向。

## 一、亨利的生平與著作<sup>3</sup>

一位哲學家的生命軌跡往往能夠成為其哲學思想的見證，對於亨利這一位畢生以「生命」為哲學主題的哲學家來說，更是如此。據亨利遺孀安妮·亨利（Anne Henry）回憶，亨利開始被哲學吸引，是在著名的亨利四世中學（*Lycée Henri-IV*）念書期間。那時，他們的哲學課教授講授哲學所用的語言極其抽象，這對當時那幫少年學生來說完全不可理解。但有一次，當亨利被要求回答關於某個哲學文本的難題時，他突然發現這種語言的意義變得清晰可見了，他突然理解了哲學是甚麼。從此以後，他就認定哲學是唯一重要的事情，並決定以此為志業。<sup>4</sup>

---

3. 目前，學界還沒有正式出版的亨利傳記。研究者們談到亨利的生平與著作時，一般會參照他夫人安妮·亨利（Anne Henry）的訪談〈與亨利生活——安妮·亨利訪談〉（載 Michel Henry, *Auto-donation. Entretiens et conférences* [2. ed.; Paris: Beauchesne, 2004], pp. 237-267），以及根據這一訪談整理出的〈亨利小傳〉（*Brève biographie de Michel Henry*, <https://www.michelhenry.org/biographie/>, accessed 2 Mars 2019）。這部分內容，張建華老師在他的〈亨利：生命的啟示〉（載曾慶豹編，《現象學與漢語神學》〔香港：道風書社，2007〕，頁 155-185）一文中已經作了詳細的介紹。本文不作全部複述，僅擇要提示。

4. Henry, *Auto-donation*, p. 247.

對亨利哲學生涯影響很大的另一事件，是他在第二次世界大戰期間參加法國遊擊隊的經歷。有一段時間，遊擊隊成員必須以虛假的身份為隱蔽，在蓋世太保控制下的里昂（Lyon）執行任務。他有一段非常有名的回憶，描述了這段「地下狀態」（*clandestinité*）的經歷對他哲學思考的影響：「由於這種長期的口是心非，真實生命的本質向我暴露了出來，這就是，生命是不可見的。在更糟糕的情況下，當世界變得殘酷的時候，我在自己身上體驗到：生命是一個要保護的秘密，而這個秘密也保護我。這種比世界的顯現（*manifestation*）更深刻也更古老的顯現，規定着我們作為人的境況。」<sup>5</sup>

對個體性、內在性生命的執着，使得亨利選擇了一條相對來說不那麼尋常的學術道路。他的博士學位論文《顯現的本質》（*Manifestation de l'essence*）長達九百多頁，花了十多年時間才寫成（1946-1961）。無論是生活軌跡還是哲學思考，這部作品的寫作過程都像他的一場孤軍奮戰。在生活上，亨利有一段時間都沒有穩定的教職和收入，要靠各地時斷時續的教學活動來維持生計。一九六〇年，亨利接到了巴黎索邦大學（*Université Paris Sorbonne-Paris IV*）的邀請，請他過去任教。但他出於研究的考慮，拒絕了這一邀請，而去了法國南部的蒙彼利埃（*Montpellier*）任教。在那裏，他可以承擔更少的行政事務和社會事務，擁有更多寫作的時間。

在哲學上，亨利似乎想藉由這部作品顛覆整個現象學傳統。這部巨著的開篇就清晰地表明，他想要尋找的

---

5. Michel Henry, *Entretiens* (Arles: Éditions Sulliver, 2005), p. 13; 中譯參見張建華，〈亨利：生命的啟示〉，頁 159-160，譯文略有改動。

是真正的「第一哲學」，是一切認識的絕對源頭。<sup>6</sup>但考察了胡塞爾、海德格爾、舍勒（Max Scheler）、梅洛－龐蒂（Maurice Merleau-Ponty）等人的傳統現象學之後，亨利認為他們關注的都是與意向性對象的關聯性主體，但是忽略了這樣一種主體性之所以可能存在的本原。亨利非常清楚，哲學的任務是尋找那個絕對的開始和本原，這就意味着不能夠從那些已有的思想出發，而是要重新開始，然後用這一重新發現的本原來解釋一切現存之事。

可以說，亨利的哲學從始至終都在孜孜不倦地宣講他所發現的這個本原。他解讀現象學傳統，<sup>7</sup>解讀馬克思對社會經濟制度的批判，<sup>8</sup>解釋精神分析，<sup>9</sup>研究藝術理論，<sup>10</sup>都是為了將生命這一本原顯明出來，並且在解釋社會、經濟、文化現象的過程中闡明這一本原的適恰性。除了哲學之外，小說也是亨利用來表達生命這一奧秘的載體。他生前一共出版了四部小說，其中有一部還獲得了法國四大文學獎之一雷諾多獎（Prix Renaudot）。<sup>11</sup>

亨利晚年進入對基督教的哲學闡釋，也是出於同樣考慮。在一次訪談中，他提到自己接觸基督教的過程。<sup>12</sup>那時，他想要寫一本關於交互主體性（intersubjectivité）

---

6. 參見 Michel Henry, *L'essence de la manifestation* (3. ed.; Paris: Presses universitaires de France, 2003), p. 2。

7. 除了《顯現的本質》一書外，亨利還討論過十九世紀哲學家比朗（Maine de Biran）的身體現象學，參見 Michel Henry, *Philosophie et Phénoménologie du corps* (Paris: Presses universitaires de France, 1965)。

8. 參見 Michel Henry, *Marx* (Paris: Gallimard, 1976)。

9. 參見 Michel Henry, *Généalogie de la Psychanalyse. Le commencement perdu* (Paris: Presses universitaires de France, 1985)。

10. 參見 Michel Henry, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky* (4. ed.; Paris: Presses universitaires de France, 2014)。

11. Michel Henry, *L'amour aux yeux fermés* (Paris: Gallimard, 1976)。

12. Henry, *Auto-donation*, p. 164.

的作品，但是發現現有的哲學——包括他自己的身體現象學——都無法為這一重要的概念提供滿意的基礎。這時，他想到了保羅書信中「奧秘的身體」的說法，於是重讀了整部《新約》。亨利在閱讀中發現，雖然不能把基督教簡化為一套哲學，但是基督教的確包含了生命現象學的哲學前提。因此，他認為對基督教進行生命現象學的解讀是可能的。這就是一九九六年出版的《我是真理：關於一種基督教哲學》（*C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*）一書的由來。<sup>13</sup>此後他又分別以肉身（*chair*）和言語（*parole*）為主線，寫成了《道成肉身：一種肉身的哲學》（*Incarnation. Une philosophie de la chair*）<sup>14</sup>和《基督之言》（*Paroles du Christ*）<sup>15</sup>兩部作品。因此我們可以說，對於亨利來說，他的「基督教三部曲」都屬於哲學作品，而且可以算得上他生命現象學的完成。

## 二、亨利的生命現象學：「生命」與「世界」的對立

本節將透過「生命」與「世界」這對概念，來向讀者介紹亨利生命現象學的核心觀點。「生命」和「世界」都是普遍使用的詞彙，且含義非常豐富。但它們在亨利的筆下究竟是甚麼意思？歐蘇利文（Michael O' Sullivan）在介紹亨利思想的著作中提到，亨利的作品通常被認為非常抽象難懂，部分是因為他使用着這些看起來平常的詞彙，卻注入了獨特的現象學內涵。他不斷在作品中嘗

---

13. Michel Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme* (Paris: Seuil, 1996).

14. Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair* (Paris: Seuil, 2000).

15. Michel Henry, *Paroles du Christ* (Paris: Seuil, 2002).

試澄清的，正是這種現象學內涵。<sup>16</sup>因此，理解亨利思想的重要步驟，便是澄清這些看似普通的概念。<sup>17</sup>

我們在開篇提到，亨利是胡塞爾現象學「叛逆的徒弟」，他的生命現象學就是在繼承與批判胡塞爾開創的現象學這一過程中展開的。亨利首先承認，胡塞爾的開創性在於，他把哲學研究的眼光從一切顯現的事物轉向了顯現（l'apparaître）本身，從顯現來理解一切事物的存在方式。因此，亨利把現象學定義為「關於顯現的科學」，它研究的不再是各種現象，而是各種現象之所以為現象的方式，也就是顯現。但是，亨利發現，雖然現象學將顯現作為研究對象，卻並未清晰地界定到底甚麼是顯現。

事實上，除了事物的顯現之外，顯現自身亦要顯現。那麼這兩種顯現是同樣的模式還是不同的模式？笛卡爾早已經發現了這兩種顯現的區別：外在的事物向我們顯現，我們的知覺可能是模糊的、錯誤的；但是「我看到了、我聽到了、我感受到了熱」是確定無疑的。<sup>18</sup>「看見」與「我知道我看見」乃是兩種根本不同的顯現。然而，亨利發現，從胡塞爾開始的傳統現象學沒有對顯現作出精確的界定，最終導致第一種顯現方式成為了一切顯現的範式，而顯現自身的顯現模式則被掩蓋了。<sup>19</sup>

---

16. 參見 O' Sullivan, *Michel Henry*, pp. 25-26。對第一次接觸亨利作品的讀者來說，《基督之言》可能是一個比較艱難的起點。在這部作品中，他通常將已經打磨過的生命現象學概念直接拋出來，僅加以簡單的闡述，而不是像在其他作品中那樣以批駁、辨析和建構的寫作方式來澄清這些概念的內涵。對於從未接觸過亨利思想的讀者來說，這部作品的很多論述可能會顯得過於武斷或不可理解。期待本導言的介紹能夠為讀者減少這類障礙。

17. 以下論述主要參考 Henry, *Incarnation*, pp. 35-61；*Auto-donation*, pp. 27-44。

18. 笛卡爾在《第一哲學沉思錄》說道：「可是至少我似乎覺得就看見了……這總是千真萬確的吧」（北京：商務印書館，1986，頁28）。參見 Michel Henry, “Le christianisme: une approche phénoménologique?», in Philippe Capelle (ed.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, pp. 15-32, 此處頁20。

19. 胡塞爾的《笛卡爾式沉思》亦賦予了這一區分以根本性的地位（參見 Edmund

第一種顯現方式與我們日常生活中「看」的方式相吻合：某個外在於我的事物向我顯現，於是我看到了它。亨利相信，胡塞爾以「意向性」（*intentionnalité*）來理解顯現，便是受制於這一「看」的模式。意向性的意識就是「使事物現象化的過程，它是意向性將自身拋向自身之外的運動，在這一運動中，它超越了自身，朝向某個已經在它眼光中的意向性對象」。<sup>20</sup>在這一出離自身的運動中，所看之物便變得可見了，也就是顯現了。這種顯現模式在海德格爾的「世界」概念中達到頂點。在海德格爾那裏，「世界」並不是指一切外在事物的總和，而是一種存在方式；「在世界中」，就意味着以外在化的方式顯現。世界就是一切可見性的視域，是外在化的顯現模式。<sup>21</sup>亨利更進一步指出，由於海德格爾的現象學與胡塞爾一樣就只承認這一種顯現，所以這一模式壟斷了他們對「存在」的定義：只有在世界中顯現之物才是實在的。

對亨利來說，「世界」一詞概括了傳統現象學對存在的認識，這是一種貧乏的認識。他在很多地方都提到，「世界中的顯現」這一模式有三個特徵。首先，這樣一種顯現方式總是朝向主體之外，所顯現之事對於主體來說，總是外在的、分離的、相異的。事實上，在這樣一種顯現方式中，主體完全是由它向外的運動來定義的，它自身被這種向外的運動掏空了，是一個沒有內容的向

---

Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, 3e édition; Paris: Vrin, 2008, pp. 37-40)。但在亨利看來，胡塞爾將後一種顯現方式理解為「必然為真的自明性」（*l'évidence apodictique*），就仍是在普遍性的理性中去看笛卡爾的我思（*cogito*）；參見 Henry, *L'essence de la manifestation*, pp. 3-25。

20. 參見 Henry, *Incarnation*, p. 50。

21. 參見同上，頁 55-61。

外 (hors de soi) 結構。因此，這個主體究竟是怎樣的主體，它在甚麼意義上還可以被稱為主體，都成了問題。那麼，為甚麼不乾脆把這樣一個空洞的向外結構視為某種非位格性的場域或進程？<sup>22</sup>亨利發現，這樣一種顯現模式實際上將主體驅逐出去了，也就沒有了真正的人。

世界的第二個特徵在於，它對於所顯現之事完全漠不關心。這一特徵與第一個特徵是緊密相關的。如果顯現的主體乃是純粹的向外結構，那麼無論顯現的是甚麼，這一結構都不會更改。顯現變成了一種純粹中立的「觀看」，失去了一切帶有主體色彩的情感和傾向。現代科學恰恰就是建立在這種中立性的基礎之上的。

世界的第三個特徵被亨利稱為「存在論上的貧乏」(l'indigence ontologique)。顯現是一種純粹的「觀看」，而不是創造，無法使顯現之物成為現實。外在性和中立性在這裏便意味着無能。亨利無不諷刺地指出，傳統現象學的起點是決定以顯現來理解事物的存在，但一旦將事物在世界中的顯現作為唯一的顯現方式，顯現就與存在分離了。事物的實在並不在它的顯現中，「顯現就是不存在」。<sup>23</sup>這樣一來，傳統現象學可以說在自己設立的目標上完全失敗了，它既沒有辦法理解事物的存在，更沒有辦法理解那個顯現的主體究竟是如何存在的。<sup>24</sup>

亨利認為，現象學需要回到顯現的源頭，在世界之外發現那更為本原的顯現模式。就如笛卡爾所說，「我知道我看見」乃是一種全然不同於「我看見」的「知覺」。

---

22. 參見 Michel Henry, *Phénoménologie de la vie I. De la phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 2003), p. 42。

23. Henry, *Incarnation*, p. 61.

24. 而對於這一主體的存在理解，正是亨利的宏篇巨著《顯現的本質》要討論的問題；參見 Henry, *L'essence de la manifestation*, p. 1。

我對外物的知覺是有可能出錯的，但對自身的「知覺」卻是確定無疑的，而且正是它使得對外物的知覺成為可能。那麼這種「知覺」究竟是甚麼？亨利把這一更為原初的顯現方式稱為「生命」。生命是一種徹底的現象性，它就是自身向自身啟示（révélation）。<sup>25</sup>生命不斷體驗自身（s'éprouver soi-même），在這種對自身的體驗中，生命也就向自身啟示出來了。與世界的向外結構不同，生命是完全的內在性。它所啟示的就是它自身，啟示自身的就是它自己。因此，生命不會將自己拋向自身之外。這樣一來，生命也與可見性無關，因為它根本不同於世界的顯現，也就根本不在那個可見性的世界中變得可見。

從結構上看，生命具有絕對的同一性，但這並不是空洞、形式化的同一性。生命與世界的另一個重要區別在於，生命並不是冷漠中立的，而是情感性的（affective），是肉身的存在（l'existence incarnée）。傳統現象學所討論的主體都是抽象的、普遍性的主體，它只是客體顯現的關聯性概念。但亨利指出，人作為主體，首先是有情感、肉身（chair）中的活人。顯現就是在這樣一個活人身上發生的。這樣一個人之所以能對外物有所感知，是因為他能夠感受到自身的存在。更準確地說，生命就在於他對自身的感知，而這種感知是帶有豐富情感色彩的感知，有歡樂，有痛苦，有欲望。這些不同的

---

25. 在亨利筆下，「顯現」可以用一系列動詞來表示：“se donner, se montrer, advenir dans la condition de phénomène, se dévoiler, se découvrir, apparaître, se manifester, se révéler”（*Incarnation*, p. 37），這些詞在法語中都有「顯現」、「出現」、「使自己被看到」的意思。但是，亨利晚年談論生命現象學的時候，更傾向將“se révéler”專門用於生命這一顯現模式，在基督教中通常譯為「啟示」（參見 Henry, *Auto-donation*, p. 32）。而其他詞彙如“se montrer”和“se manifester”，則被專門用來指稱世界中的顯現。本書中譯也承襲了這一區分。

情緒 (tonalités) 就是生命感知自身、被自身所感的不同情態 (modalités)。「這一感受着自身、在自身之內、向自身啟示的現象學物質 (matière phénoménologique)，就是肉身 (chair)」。<sup>26</sup>很顯然，在這裏不能用世界的方式去理解亨利所說的「物質」和「肉身」，而是要在他定義的生命中去理解這些概念，以趨近這種全然不同的存在方式。肉身不同於客體性的身體 (corps)，它是生命自我啟示、自我感受的領域，是個體性的，也是不可見的。這才是真正意義上的主體。不過，亨利同時也指出，生命的本質在於「感受性」 (affectivité)，這說明生命包含着被動性。生命是受感 (pathos)，在感受中成為自身。但更深層的被動性則在於，人不能選擇是否在生命中，而是必然承受着這生命，必然以自我體驗、自我感受的方式存在着。這樣一個肉身面對它自己的存在方式是全然被動的。亨利早在《顯現的本質》一書中就已經提出了這點。<sup>27</sup>但就如我們接下來要看到的，正是在基督教哲學中，亨利最為充分地解釋了人生命的被動性。

相對於世界的第三個特徵——「存在論上的貧乏」，生命在存在論上是豐滿的。它的自我啟示就是「生」 (vivre) 的過程，它所啟示的，也是生命本身，因此，生命所啟示的就是生命，就是實在。

我們嘗試在下表中列出「世界」與「生命」這兩種顯現模式的區別。這些概念看起來只是抽象的哲學思辨，但當亨利將它們運用於文化批判時，其現實意義便有力地顯示出來了。現代性所推崇的知識，正是那種以「看」為原型的認知方式。在這樣一種認知方式中，主

---

26. Henry, *Auto-donation*, p. 42.

27. 參見 Henry, *L'essence de la manifestation*, pp. 366-371。

體的情感、性情都被視為不合格的知識，而只有那種具有普遍性、抽象性的客體性認知，才被視為「科學」，才具有真理的地位。生命因而被逐出了科學的領域，但並未消失，而是以另一種方式在哲學思考與文化中顯露出來：在叔本華、尼采、弗洛伊德等思想家那裏，生命降格為盲目的、非人格性的力量和衝動，它比理性和科學更有力，是理性世界中破壞性的力量。這樣的二元對立最終導向了虛無主義。亨利看到，現代世界的種種問題，都是因為無法正面把握生命所獨有的現象性。<sup>28</sup>

| 世界        | 生命      |
|-----------|---------|
| 可見性       | 不可見     |
| 外在化       | 內在性     |
| 普遍性       | 個體性、自性  |
| 結構性、形式化   | 肉身的存在   |
| 理性        | 情感性     |
| 存在論上的貧乏   | 存在論上的豐滿 |
| 有虛謊的可能性   | 絕對真實    |
| 自以為是自身的根基 | 根本的被動性  |
| ……        | ……      |

那麼，真正的生命在現實中會以何種樣貌呈現出來？亨利似乎只在基督教那裏找到了真正以生命為核心的文化與傳統。因此他相信，當現代世界被「世界」的顯現模式所統治、走向野蠻和虛無時，基督教可以成為

28. 參見 Henry, *Auto-donation*, pp. 36-37, 145-146。對此最為系統的批判見 Michel Henry, *La barbarie* (Paris: Grasset, 1987)。

解毒劑，而且是唯一的解毒劑，因為它所教導的就是生命。亨利認為，基督教所說的上帝就是絕對生命（la Vie Absolue），是人生命的本原。基督教不僅將人視為有生命的存在，更是從生命的源頭——絕對生命出發，提供了一種看待存在、看待人和現實的全新方式。可以說，對基督教的闡釋是亨利生命現象學的完成。接下來，我們就借着《基督之言》這本書，來看看亨利是如何在生命現象學的視野中去闡釋基督教，並藉此推進自己的生命現象學。

### 三、《基督之言》的結構與內容

《基督之言》是亨利「基督教三部曲」中的最後一部。《約翰福音》開篇莊嚴地宣告：「太初有道，道與上帝同在，道就是上帝……道成了肉身」（1:1, 14）。因此，亨利在討論了「真理」和「肉身」的概念之後，轉向了基督教另一個重要的主題：言語（parole），也就是「道」（Verbe）。<sup>29</sup>這本書的「導論」提出了全書要回答的問題：聖經是一部用人的語言寫成的書，卻傳遞了上帝的聖言，這是如何可能的？在甚麼意義上是可能

---

29. 本書最核心的概念便是“parole”，在日常使用中就是「話」、「言語」的意思。語言哲學對“parole”和“langage”作了區別：“langage”指的是一套成型的符號系統，而“parole”指的是在每次說話的時候被說話者所激活的話，成型的符號系統在這一說話的動作中有了所指。顯然，當亨利在談論基督的言語時，總是在“parole”的意義上去說的，因為基督之言的本質就在於說話者、說話動作與說話內容的同一性。而在談論人類的言語時，亨利則經常混用“langage”和“parole”，似乎人類的言語也不過只是一種語言。我們在譯文中同一將首字母小寫的“parole”譯為「言語」，有時因行文需要也簡譯為「言」，“langage”則譯為「語言」。

作者用首字母大寫的“Parole”指稱上帝的言語，等上帝藉以啟示自身、卻與上帝同一的「道」（Verbe）。由於作者亦將上帝理解為絕對生命（Vie），因此也用“Parole”來指稱絕對生命藉以啟示自身、卻與絕對生命同一的「言語」。本譯本將統一將首字母大寫的“Parole”譯為「聖言」，以區別於一般意義上的「言語」。

的？<sup>30</sup>換言之，活在人的世界中，讀着用人的語言寫成的聖經，這樣的人是否有可能在聖經中接收到那來自上帝的聖言？

亨利曾在《我是真理》一書的「導論」中非常直接地宣告，從文本考據或歷史考據的方式考察基督教的真理性，是行不通的。這是因為，這些試圖證明基督教之真理性的進路都是在用世界的眼光考察那屬於生命的真理，是不可能得出結論的。恰恰相反，只有那真正的真理能夠讓我們真正理解聖經這一文本，理解基督教。<sup>31</sup>可以說，這種翻轉仍然是亨利在本書中的立場，只不過這一次他採取了更加迂迴的策略：姑且承認基督只是個人，姑且承認他所言之事乃是人之事，那麼會有何種結論？我們仍然能夠發現基督之言中的奇特之處，這奇特之處最終會顯明，基督之言乃是出於一種全然不同的真理。按照這一思路，「導論」提出了本書的四個論證步驟（頁 14）：

一、將基督視為人，考察他對人們所說的話，講論的是人們自己；

二、仍然將基督看作人，考察他如何談論自己的身份。基督之言的怪異性在此便完全顯露出來了：他明明是個人，卻以上帝的口吻宣判人性系統的破產，宣告自己擁有來自上帝的權柄，自己就是上帝。

三、這樣一來，問題便從基督之言的內容轉向了說話者：他如此宣稱，究竟有沒有道理？這樣的宣稱究竟是一種甚麼樣的言語？正是在這裏，亨利引入了世界的

---

30. 參見 Henry, *Paroles du Christ*, pp. 13-14；下文對本書的引用皆直接在文中用夾注標注原文頁碼。

31. 參見 Henry, *C'est moi la vérité*, pp. 7-19。

言語與生命的言語之間的區別。

四、最後，如果基督之言是一種生命的言語，與世界的言語全然不同，那麼人如何才能聽到這一言語？是否能夠聽到這一言語？最終，亨利回到「導論」中提出的問題：人能夠在聖經中聽到上帝的聖言，這究竟意味着甚麼？

本書的第一至三章屬於論證的第一個步驟：基督用人的言語對人講論他們自己的時候，究竟在談論些甚麼？亨利發現，基督關於人的教導就是要指出，人的本質乃在於生命，而不在於世界。亨利辨析出基督對人的定義所作的兩次翻轉，分別呼應了生命現象學的兩個重要觀點。

第一次翻轉將人的定義從可見的物質世界導向了不可見的生命。亨利發現，基督的教導中有一個一以貫之的主題：「心」才是人的實在。「心」是情感和感受的領域，是人體驗自我之處。而情感性的自我體驗正是亨利定義的「生命」。「情感性 (Affectivité) 是生命 (vie) 的本質。」(頁 19) 人的本質乃是一個有生命者 (vivant)，一個能夠在情感中體驗自身的存在。基督作為人，用人的言語對人講論人自身，所帶來的第一個衝擊便是指出「可見與不可見、外部與內部至關重要的對立」(頁 24)。當人為了外在的物質條件而操煩的時候，當人試圖以自己外在的表現來衡量自己和他人的時候，便是遺忘了自己作為有生命者的本質。

不過，基督關於人的教導並不限於此。亨利看到，基督還給出了另一種對人的定義，超越了一切人類「智慧」和哲學，那就是：人是上帝的兒子。這便是基督帶

來的對人之定義的第二次翻轉。上帝就是獨一而絕對的生命，是他將生命賦予所有人，使人作為有生命者而存在着。「我們有限的生命在上帝無限的生命內部出生（la *génération immanente*）」，因此，人對上帝有着絕對的依賴（頁 46）。這也是亨利生命現象學一以貫之的觀點：人的生命最深處其實是被動的，「生命是一種自我體驗，但它所感受的內容——它自身——並不是它自己設立的，它體驗着的對象並不是自己設立的，而是被賜予它的，而且不斷地賜予它，就好像某種從不是它的地方來臨到它身上一樣」。<sup>32</sup>人不是自己生命的給予者，而是絕對生命在自我體驗、自我生出的過程中生出了自我，生命不斷來臨到自我，這才有了有生命者。基督的教導以清晰的語言表達了人的處境：人是上帝的兒子。

在這樣的言語中，基督似乎就不再僅僅講論人的事情了。亨利敏銳地指出，這時的基督所說的已經脫離了慣常的「智慧」，而顯明為自上而下的神聖啟示（頁 56）。基督在這樣的言語中所宣告的，不僅是對人的認識，更是來自上帝的認識，對上帝的認識，以及自己與上帝的同一性。第四、五章便進入了本書論證的第二個階段，通過解讀大量福音書中的經文，考察基督對自己神性身份的宣告。

在這一階段，亨利發現，基督的教導不僅重新以生命來定義人，而且更以或隱晦或明顯的方式顯明，自己就是那在人身上的湧動的生命，是賜下生命的那一位，也就是說，他與絕對生命是同一的。這種同一性最明顯的體現之一就是基督在井邊與撒馬利亞婦人對話中的宣

---

32. Henry, *Phénoménologie de la vie* I, p. 56。

告：他就是那要來的彌賽亞，能夠賜予那讓人永遠不渴的活水。亨利在這裏看到了生命現象學與基督的教導之間驚人的一致性：「渴」和「飢餓」都標誌着我們肉身的缺乏，表明我們作為肉身的生命沒有能力自足，無法為自己供給生命。而基督宣稱自己就是彌賽亞，「正是那位永恆生命的持有者，能夠隨己意將生命賜給人」（頁64），也就是絕對生命，就是上帝。

到這裏為止，亨利的論證還限於基督之言的內容。但基督對自己神性的宣告，不可避免地將人的注意力從他所說的話轉向說話者：他是誰？他有甚麼權柄這麼說？憑甚麼說他所說的話是真實的？作為論證的第三步，第六至八章處理的就是這些問題，這也是本書最為核心的部分。在這裏，亨利集中闡述了他的言語觀：生命的言語與世界的言語全然不同，因此，不能以世界的標準來衡量生命的言語，而要在它獨特的啟示中去理解它的真實性。

第六章透過對經文的解讀來展示基督的言語與人的言語之間的對抗。法利賽人向基督提出的挑戰之一便是：誰來為你作見證？亨利發現，基督並沒有在提問者的提問框架下給出回答，而恰恰要挑戰提問者的思維方式。法利賽人要求他用出生地、父母等來證明自己的可信度，這就仍是在自然家譜中去理解一個人。要求一個人提出除了自己之外的見證，就是在世界上去理解基督的言語，因為它總有可能是假的。基督卻拒絕在這兩個意義上提出證明，因為「我所受的見證不是從人來的」（約 5:34）（頁 83）。亨利在這些經文中看到，基督實際上以一種壓倒性的方式顯明，還存在着的一種不同於世

界的言語，不同於世界的見證。

第七章「世界的言語，生命的言語」便以生命現象學的視角來闡發基督之言與法利賽人所要求的那種見證之間的區別。亨利將通常意義上的語言稱為「世界的言語」。言語的基礎是事物顯現的方式。世界的言語所談論的，乃是世界中的顯現。我們前面已經提到，世界這一顯現方式具有三個特徵：外在性、無關性和存在論上的貧乏。世界的言語便是這樣一種顯現方式下的言語。它最重要的特徵就是「指涉性」(le caractère référentiel du langage)，指向某種外在於它、異於它的事物，並且毫無能力使之存在。語言本身是「空的含義」(signification vide)，並沒有實在性(頁 92)。由於言語與其所言之事沒有本質上的關聯，這種言語總有可能是假的。只有通過不斷的指涉、不斷的言說，才有可能判斷出所指的內容是否相對真實(頁 95-96)。

在亨利看來，基督教給哲學帶來的巨大啟發正在於讓人看到，世界的言語並不是唯一的言語，也不是最根本的言語。基督的宣講將人從世界的領域轉移到了生命的領域，那麼理解他的言語，也應當在生命的視野中去理解。前文已經提到，生命本身便是一種自我啟示，它在自我體驗中向自身啟示，啟示者與被啟示者有着絕對的同一性。而生命的啟示就是它的言語，它的言語所說的就是它自身。生命的言語內在於生命，與生命具有絕對的同一性。亨利最經常舉出的便是痛苦(souffrance)的例子。痛苦是一種情感，是生命體驗自身的一種情態。人只有在痛苦中才能體驗到痛苦，在痛苦中體驗到的也就是痛苦本身，而不可能是別的甚麼。痛苦的言語就是痛苦。因此，亨利寫道：「痛苦在它的痛苦中言說，也

用痛苦來言說。它與它所言說的內容是同一的，它們同為一個受苦的肉身。」（頁 97）因着這種內在性與同一性，生命的言語就是真理，也是其他一切真理之所以可能的基礎。

基督教在這一點上提供了最令人震驚的資源：聖經宣稱，基督是上帝的道，也就是上帝的言語，在他裏面有生命。生命與其言語的同一性關係，在三一上帝身上得到了最為純粹的體現。第八章就是亨利對三一上帝作出的生命現象學解讀。上帝就是絕對生命，是源源不斷的生命源泉，也就是說，它不斷地生出生命，不斷地向自身啟示。這樣的自我啟示便生出了自性（Ipséité），即首位有生命的自我（le Premier Soi Vivant），這就是子基督。首位有生命的自我就是絕對生命的自我啟示，因此被稱為絕對生命的道。絕對生命的「生」就是自我啟示的過程，也就是生出道的過程，因此，道從起初便與上帝同在。反過來，道所啟示的總是絕對生命本身，道是徹底內在於絕對生命的。「用更簡短的話來說，就是上帝生出自身，那就是他的道。上帝生出他的道，那就是他自身」（頁 106）。而他們共有的愛就是他們的靈。絕對生命、絕對生命的道、以及它們之間的彼此相愛、彼此為樂，三者既是同一的，亦是可分別的：這便是生命現象學所理解的三一上帝。

正因為基督就是上帝的道，是上帝作為絕對生命的自我啟示，與上帝處在永恆的內在性之中，所以基督之言就是來自上帝的言語，擁有絕對的權柄。亨利以這樣一種激進的方式指出，對基督之言的理解不是對世界之言之理解的某種長進，而是對世界之言之全然顛覆，是全然不同的「理解」。這就是為甚麼基督拒絕按照法利

賽人的要求提出世界意義上的見證，而是以全然不同的權柄，提出了全然不同的見證，那就是與他同質的絕對生命、差他來的父。因為基督就是絕對生命的道，所以他所說的只可能是絕對生命本身。這樣，「基督關於他自己的言語得到了絕對的證明，就像他之為自我啟示的絕對生命一樣絕對」（頁 144）。

這就是基督對自己的見證。這一見證不是在慣常的世界中的理解範疇中進行的，而是回到人作為有生命者而存在的本原，看到基督正是來自那個本原，也與之同一。這就引出了本書論證的最後一個問題：作為有限的人，如何能夠在人的言語中聽到來自上帝的聖言，並辨認出那說話者就是上帝的道？也就是說，那有限的有生命者如何能夠在這個世界中聽到來自絕對生命的聖言？這個問題通常會被歸入認識論的範疇，但正如我們在接下來的章節中看到的，如果人是有生命者，如果人的生命繫於絕對生命，而絕對生命的道又與絕對生命處在絕對的內在性之中，那麼道與人的生命就是息息相關的。這樣一來，能否聽到上帝的聖言，就不止是個認識論問題，更關乎人的生存本身。

從第九章到「結論」是本書的第四部分。亨利在這裏討論了人聽到聖言的困難和可能性。最直觀的困難便是「世界」這一顯現方式對人的束縛。福音書中記載了不少這樣的例子：當基督講論關於上帝與生命之事時，聽到的人卻總是在世界中的事物這一層面上去理解，因而聽不懂那來自上帝的聖言。但是，亨利指出，人是有生命者，因此，無論他如何迷失於世界的言語，生命的言語總是已經在他身上言說了。他在各樣的感受、情感、

行動和思想中體驗自身，這便是生命在他身上言說。而基督自己便是絕對生命的道，是絕對生命的啟示。因此，基督的聖言和生命在我們身上言說的言語具有「決定性的親緣性」（頁 129）。人作為有生命者而生，與聽到聖言是一回事。因此，人從本質上來說能夠理解上帝的聖言。不過這種「理解」到底意味着甚麼，後文還會加以澄清。

不過，福音書中還出現了聽到聖言的另一種困難，即撒種的比喻所呈現出來的悖論。種子就是聖言，人的心就是接受聖言的土地。人是有生命者，人的心從本質上來講本應是接受生命之言的好土，但這種土壤竟然會變得排斥聖言。換言之，作為有生命者的人竟然會生出一種阻礙人接受生命之道的力量。亨利的生命現象學在這裏不可避免地遭遇到了惡的問題：惡是本不該有的狀況，它恰恰根植於有生命者自身之中，卻成了毀壞生命的力量。人作為有生命者，變成了抵擋生命者，這是人之存在最為可怕的扭曲。

這樣的心如何還能夠聽到上帝的聖言？在第十章中，亨利論述了生命之言與世界之言的第三個區別，也是最本質上的區別。世界的言語只是指涉外在的事物，而無力使之存在或不存在。而絕對生命的聖言就是它的自我啟示，聖言所啟示的就是絕對生命本身，而這一啟示的過程也是生命生出自身、生出有生命者的過程。因此可以說，絕對生命的「生」與「言說」是一回事，言說便是賦予生命。這樣一來，生命的言語便顯明了它的全能（頁 135）。亨利發現，福音書中，基督的言語與行動具有絕對的同一性，他的言語就是他醫治、赦罪的行動，這便是生命之言的全能的體現。

生命之道的全能最重要的體現便在於它「潔淨」人心的能力。基督的言語「能夠消滅惡，同時在有生命者心中重建與上帝之間原初的關係」（頁 137），也就是說，絕對生命的聖言能夠讓那內心抵擋生命的有生命者重新進入一個有生命者本來的存在方式。正是在這個意義上，聖言能夠使人「重生」。因此，基督的教導絕不僅限於道德律令，而是關乎人的生命，關於人作為有生命者的存在。赦罪的權柄就是最為明顯的體現：「赦罪就是讓曾經發生的事情成為未發生過的，或者讓曾經不存在、或已不再存在的事情存在，恢復其最初的華美」（頁 138）。基督之言所擁有的，就是賜下生命的能力，正是這一能力讓人在絕對生命中出生，成為有生命者，也正是這一能力救贖罪惡中的人，使之重新成為有生命者。

討論了人聽到聖言的可能性之後——這一可能性就是基督之言賦予生命的能力——亨利在結論中澄清了人對聖言的理解究竟是一種甚麼性質的理解，或者說，人「聽到」聖言對人來說究竟意味着甚麼。在這裏，亨利將「聽」也從世界的顯現方式中釋放出來了。我們通常認為，「聽」就是聽到某種外在於自身的聲響，而這種聲響總是與世界中的事物有關。但是，絕對生命的言語是內在於有生命者的，生命之言的言說就是人在生命中的出生。因此，心的生出與聽到全能的聖言是同一回事，我自己的生命就是聖言臨到我的證據。「聽到」聖言不是一種抽離的理解，而恰恰意味着活在我所體驗的生命中。這一生命在我身上以情感的方式向我啟示，更以順服和行動來啟示。「聽從聖言也意味着順服於生命在人身完成的自我啟示」（頁 151）。有趣的是，無論是在古希臘語（akouo）、法語（écouter）還是漢語中，「聽」

這個詞都帶有「聽從」的含義。「聽」與「聽從」本是同一件事。「聽見我這話就去行的……」（太 7:24）聽到生命的聖言，順從這一言語去生活：這就是同一件事。

亨利由此引出了他的基督教哲學中一個重要的主題：「全部基督教倫理都不在於說（日常語言意義上的說），而在於行」（頁 152）。<sup>33</sup>這並不是神學上批評的「以行為稱義」，而是提出了對信心和行為的另一種理解。亨利認為，不能將信心視為一種意向性的意識，好像是人對某一個外在於自身的對象所持有的態度，否則仍然還是在世界中去理解信心。真正的信心就是有生命者對於自己活在生命中的確定性。<sup>34</sup>順服的行為也一樣，它就是有生命者在生命中實現生命所賦予的能力，就是讓生命的啟示在自己身上完成。信心與行為都是有生命者在生命中的「生」，它們的根源都是絕對生命的賜予。絕對生命的聖言無法用對象性的知識加以把握，但人這一有生命者的「生」便是對這聖言的見證。

筆者認為，亨利在這本書中要探索的，正是生命現象學獨特的論證方式。如果生命真的是一種不同於世界的顯現，那麼我們對生命的認識方式也理當完全不同。在這本書中，亨利以迂迴、耐心的論證表明，要認識人這一有生命者的本原，要認識那來自絕對生命的聖言，就不能再以對象性的知識去衡量這一聖言，而是在探索中意識到，自己所探索的乃是自身存在的根基，是比一切思考更為根本的。最終，絕對生命的道是否真理，並

---

33. 亨利關於基督教倫理學的詳盡論述，參見 Henry, *C'est moi la vérité*, pp. 216-239, 269-291。

34. 參見同上，頁 242-243。

不是甚麼理性論證的結果，而是人用整個生命來見證的，既涉及「信」，也涉及「行」。

#### 四、亨利的生命現象學與神學

我們在第三節中嘗試在生命現象學的框架中去解讀《基督之言》這部作品。但任何一個讀者都能感受到，這部作品有着強烈的神學色彩。其最重要的原因即在於，亨利似乎是以聖經作為上帝之言的真理為出發點來構建整本書的論證的，這難道不就是神學的進路嗎？在本節中，我們將簡要介紹亨利對哲學與神學之關係的看法，並展望亨利的思想對神學可能的啟發。

我們已經提到，貫穿於亨利整個思想的主線，就是兩種顯現方式的對立。他批判現代性那種空洞的世界觀，主張回到生命本身。但若回到生命本身，就不能還停留在現代性的認識論中，以世界的顯現來衡量生命的真理，而是徹底翻轉視角，投身於生命，這便是對生命之真理的認識。亨利所認識的基督教與他所推崇的哲學都朝向同一個真理，都活在同一個生命中。亨利在《基督之言》中以聆聽聖經為起點，乃是因為他承認，這樣的言語中包含着生命的真理。他對基督教的哲學解讀就是讓其中的生命顯明出來。

筆者認為，亨利仍然視這本書為哲學著作。他在書中幾次提到「神學認為……」（頁7、27、28），可見在他的心目中，神學始終是他的「他者」，是對話的對象。只不過在這樣的借鑑與對話中，哲學發現了自己與神學的一致。亨利曾在《道成肉身》的結論部分討論了哲學與神學的關係。<sup>35</sup>他認為，神學與哲學的區別在於出發點

---

35. 參見 Henry, *Incarnation*, pp. 361-364。

不同。神學的出發點是聖言，也就是上帝所啟示的真理。亨利相信，這就是神學的優勢，它是建基在這一自我啟示為絕對真理的基礎上的。哲學則沒有這麼幸運，它沒有任何給定的出發點。相反，它的任務就是找到真正的根基，找到真正的出發點。因此，亨利認為，哲學的處境乃是一個疑難（*aporie*）：它要尋找真理，但卻不知道從哪裏出發、往哪裏去，才有可能找到真理。然而，神學和哲學的出發點雖然不同，但它們的道路都是一樣的，那就是通過思考，發展出一系列明顯的命題以及它們明顯的推論，以期建構出合適的理論，雖然這一理論總是在建構的過程中。

正是在這一過程中，亨利發現了哲學所要尋找的出發點。哲學所要尋找的真理並非在思考的結果中，而是由思考這一過程顯明的：思考之所以可能，是因為它在絕對生命的運動中向自己顯明。因此，並不是意向性的思考讓我們理解生命，而是絕對生命賜予我們生命。思考不過是生的一種模式，是絕對生命在思考中向自我啟示，從而以這種方式向思考啟示着它自身。絕對生命的自我啟示是一切可理解性的本原，是原初的可理解性（*Archi-intelligibilité*），因此也是哲學思考的本原。這樣一來，哲學發現自己的根基並不在於自身思考的力量；相反，正是因為絕對生命自身的運動，哲學才成為可能。在這個意義上，生命現象學與基督教神學是一致的，它們都承認，在思考之先，那絕對的啟示已經發生了，這是思考之所以可能的前提。

哲學所面對處境的疑難性在這個結論中格外尖銳地突顯出來了：它的任務便是透過思考，將那超越思考、先於思考的絕對啟示表達出來。絕對生命的啟示是一種

自我證實的真理，因此，哲學並不能證明這一真理，而只能讓這一真理說話。這就是為甚麼亨利的作品常常帶有宣講的意味，而不是單純的論證。這個特點在他的「基督教三部曲」中體現得格外明顯，以致它們與神學的區別似乎已經並不那麼明顯了。然而，也正是在這三部著作中，亨利的生命現象學得到了最為充分的展開：他不僅通過對絕對生命和人這一有生命者之間的區分來充分闡明了後者最核心的被動性，還以論證本身的過程顯明了哲學思考的被動性。與亨利同時代的法國哲學家利科（Paul Ricœur）曾說過：「確實，一切偉大的哲學都同時更新了存在的觀念和認識的方法。」<sup>36</sup>

雖然《基督之言》看起來很難與神學著作區分開來，但筆者相信，只有在生命現象學的哲學框架下充分理解了這部作品，才能夠回頭來談它對基督教神學的意義。作為哲學家的亨利歷經千辛萬苦，發現了生命的被動性與哲學思考的被動性，而這恰恰是神學的起點。反過來，神學可以從哲學中學習的，也許就是後者在思考上所下的功夫。就拿亨利對世界和生命這兩種顯現模式的辨析來說，許多神學爭論之所以產生，是否都是因為我們仍然還是在亨利所批評的「世界的顯現」中理解那些神學範疇，在概念上發生了混亂，以致無法真正觸及那「上面的事」？事實上，亨利對「上帝的兒子」、「聖言」、「順服」等概念的精確分析可能已經解決了很多爭論。在這個方向上，神學家們顯然還有更多工作可以做。

---

36. Paul Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe* (Paris: Temps présent, 1948), p. 48.

## 導論

7

基督教神學（後文將會從哲學角度討論其可信度或有效性）認為，基督具有雙重本性，即同時具有人性和神性。上帝之道（Verbe）成為了肉身（Incarnation），這就是基督。也就是說，住在基督裏面的就是道，亦即上帝自身。不過，既然道所居住的肉身（chair）與我們的肉身相似，基督也是與我們一樣的人。他成為了我們的樣式，同時就接納了有限性，也正是肉身的有限性。有限性有着多種表現方式，其中最顯著的就是：肉身有各種需要。這表明，沒有一具肉身是自足的。它必須不停地餵養自己，照料自己，以各樣的方式保護自己。既要避免來自外部的危險，也要面對內部不絕的壓逼，即各種不得不去滿足的需要。總而言之，只要是肉身，就不得不去維持自己的生命，持續為它的存活提供條件。

事實上，有限的正是生命本身。它無法賦予自己生命，也無法僅靠自身手段活下去。因此，有着有限生命的肉身呈現出兩個彼此關聯的特徵。一方面，它是由一系列感受（impressions）構成的，這些感受都是帶有負面色彩的情緒（tonalités），如需要帶來的不適感、不滿足、慾望、各種形式各種程度的疼痛與痛苦等等。所有這些情緒都含有辛苦、難受的成分。由此可見，肉身受制於某種根本的缺乏，沒有能力自足。由此可以得出第二個特徵，即肉身是有活力的。生為肉身，我們無法對任何需要置之不理，因為它們發出的呼聲如此堅決，甚至很

快會成為無法忍受的壓力。正因為如此，肉身會採取行動，努力讓慾望得到暫時的滿足，將不適轉化為舒暢。正是因為需求系統支配着我們，才會與之相應地產生一整套必要的活動來滿足這些需求。所謂的「經濟」——無論它在歷史中經歷了怎樣的偏差、扭曲和倒錯——正是從肉身的生存狀態獲得動力的。馬克思在其所有作品中，都把工作視為「主體性的、個體性的、有生命的」活動。正如他所指出的，假若工作中斷一天，人性將不復存在。

基督與我們每個人一樣，受限於肉身生存的有限性，受限於其法則，受限於日常生活的節奏及其特有的時間性。他在生命中相當長的一段時間裏持續勞作。公開傳道之後，為了完全投身於自己的使命，基督把所謂的物質性工作（這一名稱是不恰當的，因為工作也包含全然主觀的感受和動機）交給了他的門徒和那些接待他的人。但他自己仍然會經歷飢餓、乾渴、疲勞、悲傷，在被捕前因自己將要遭受的苦難而哀哭，最終受盡折磨凌辱而死。

如果基督具有雙重本性，那麼他的言語（parole）也應該具有雙重性。這並不是說基督的話表裏不一，好像人說話時會帶有世俗的陰謀，慣於偽裝和謊言。我們完全在另一個意義上說基督之言具有雙重性：它有時是人的言語，有時是上帝的言語。這是對其雙重性確切而根本的定義。要分析基督之言，一上來就不得不針對每一句話提問：誰在說話？是那位生而為人的耶穌嗎？他不是沒有枕頭的地方，還要向一個撒馬利亞婦人要水喝嗎？抑或是上帝之道本身、是永生上帝自己的聖言（Parole）？因為他不是論到自己的話說：「天地要廢去，

我的話卻不能廢去」(路 21:33)嗎？

對人的言語和上帝的言語之間作出本質性的區分，需要嚴格的方法。對於每一則言語，我們可以區分出兩個層面。第一個層面是言語的言說方式，也就是將言語視為說出的話，去考察言說的動作和方式。另一個層面則是言語所言之事，亦即它的內容。

針對人的言語，需要澄清的是人類語言 (language) 的普遍性質。二十世紀以來，語言分析已經成為一個重要的反思主題。在廣義的「語言哲學」之下，發展出了眾多概念，有些互相補充，有些互相對立。「語言哲學」的預設也來自現象學、分析哲學和精神分析學等不同流派。不過這些都無損於這一領域總體上的統一性：正如我們上面提到的，它總是對語言的言說動作和語言所說的「內容」作出區分。這樣一來，就很容易對人說的每一句話作出區分，將它作為語言的性質和它指稱、定義的對象分開考察。容我借用斯賓諾莎 (Baruch Spinoza) 的例子，「狗會吠」和「『狗』的觀念不會吠」單從語言的層面上看，難道不是一樣的嗎？這就提出了一個問題，為甚麼人類言語總會涉及言說動作和言說內容之間的區分？這是我們在後文中要討論的。

不過，還有更重要的一點必須指出。關於語言的眾多概念還有一個共性，不過全然是負面的：它們考慮的都只是人的語言。誠然，基督為了對人說話，就會使用人類特有的語言。他對人們說話的方式因此呈現出人類語言的屬性，也就是我們剛才提到的語言分析中討論的那些屬性。 10

現在，如果假設上帝之道所說的是一種完全不同的語言，假設它從原則上就與人類語言不同，那麼就不得

不承認，剛才提到的一整套語言概念都不適用於上帝的聖言。語言哲學片面關注人的語言，因此呈現出一片巨大的空白：它完全不了解上帝的聖言，不了解上帝對我們說話的方式。可說到底，這是唯一重要的言語。因此，這不僅僅只是個空白，更是一種災難性的遮蔽。我們不單無法理解上帝的聖言，甚至對它完全沒有概念。

無論如何，基督的言語有相當一部分都已流傳至今。它們收錄於《耶穌語錄》(Logia)，是來源確鑿的耶穌言語彙編。在埃及一個靈知派 (gnostique) 圖書館發現了偽經《多馬福音》(L'Évangile apocryphe dit de Thomas)，其寫作方式就完全只是羅列耶穌所說的話。這類彙編應該從最初就開始流傳了。我們完全能夠想象，有些話可能是在基督生前記錄下來的，記錄者有可能是他的聽眾、門徒，甚至還有些被他吸引的書記官。雖然《多馬福音》大概成書於二世紀中葉，但它仍然能夠成為《耶穌語錄》之古老性的證據，因為其中不少表述都能在《馬太福音》、《馬可福音》和《路加福音》中找到。<sup>1</sup>可見，福音書作者們在編撰時固然不會忽略使徒口頭傳道的決定性作用，但顯然也會從《耶穌語錄》中取材，以傳達基督之言中來自上帝的啟示。

11 不過，我們還必須有相應的能力來理解這些言語。可能有人會問：這些言語不正是用我們的語言表達的嗎？我們不是就應該能理解嗎？可事實上很多人並不理解。基督自己就曾引用以賽亞的話來影射他自己的教導：「他們聽是要聽見，卻不明白」（參見本書第九章）。

---

1. 在這個問題上，可以參見皮埃什 (Henri-Charles Puech) 的精彩作品《尋找靈知 (卷二)：論〈多馬福音〉》(En quête de la gnose, t. II: Sur l'Évangile de Thomas [Paris: Gallimard, 1978])。

簡單一點來解釋這種閉塞不聽的現象，可以說這些人只能把握基督言語中人性層面的意義。基督的言語被視為道德律令，值得尊敬，甚至值得熱愛，但它們也只不過出自某位受感說話的神人、智者或先知之口。至於這是不是上帝的言語，說話的基督是不是上帝之道，依然無法肯定。古往今來，很多人都無法相信的也正是這一點。

十九世紀的釋經學深受實證主義、偽歷史學與無神論的影響，認為基督的言語是後來的基督信仰團體編造出來的。但我們根據剛才的論述，已經可以拋開這種假說，承認基督的言語可以被真實地記錄下來，並已流傳至今。但無論如何，人們還是可以在最廣泛的意義上把基督的話看作人的言語，看作一個人用人的語言對另一些人所說的話。他所說的事情也與這群人有關，談及他們的本性、品質和缺陷，告訴他們該做些甚麼，甚麼是善，甚麼是惡。總而言之，基督的話確實可以理解為一種倫理。

不過，基督對人講的話並不都以人為主題。有時，基督並不是要告訴人們他們自己是誰，而是要告訴他們，對他們說話的這一位到底是誰。這一類言語恰恰是最令人驚異的。我們把它們歸為基督的自我宣告。若有人深入思考過這些人類思想歷史上獨一無二的宣告，就必然能發現，它們構成了基督的教導當中最重要的一部分，其他的教導都由此而出。的確，基督在使用人的語言對人談論他自己，但他從未把自己當做聽眾中的一員，當作與他們一樣的人。他起初以隱蔽的方式暗示自己的身份，後來則公開宣稱自己就是上帝的兒子，這相當於當着所有在場者的面承認自己就是上帝。正是這些令人瞠目結舌的宣告激怒了他同時代的人，並成為他被

定罪並處死的直接原因。僅從這一點來看，這些宣告也不會是基督信仰群體壯大之後編造出來的。當時的猶太人對於單純的先知其實已經習以為常，好歹都能容忍。眾所周知，施洗約翰被砍頭不是因為他說的預言，也不是因為他的洗禮。他只是指責了一個通姦的婦人，結果遭到她的陷害。

我們已經指出，基督在他的自我宣告中自稱為上帝的兒子，稱上帝為「我的父」，肯定自己與父有着同樣的本性，以父的名義說話，所說的話也都是他的父告訴他的。這樣一來，我們在開頭提到的問題仍然是最關鍵的。基督具有雙重本性，那麼他豈不是會用兩種不同的方式對我們說話嗎？有時是用人的語言，有時則自顯為上帝的聖言。這樣一來，對這兩種言語形式的分析無論會面臨甚麼樣的困難，都是無法迴避的核心問題。我們今天得益於當代語言哲學的飛速發展，可以輕鬆地討論人的語言，討論其本質，討論它在人與人之間建立溝通關係的能力。但我們似乎還沒有能力以同樣的方式去分析上帝的聖言。對於上帝的聖言，我們已經把握了哪些要素呢？若要了解上帝對我們說話的方式，並理解他的話，難道不得先認識上帝是誰嗎？更進一步說，如何在我們自己的語言中聽到上帝那套語言？當然，如果上帝那套語言真的採納了人類語言的結構，我們應該可以領會到上帝允許人領會的部分。我們今天讀到載於《耶穌語錄》繼而由福音書傳承下來的基督之言，確實能夠領會到很多事情，而且其中還有些非常驚人的事情。但最終的問題依然是：在甚麼意義上可以說，這一聖言是從上帝而來的，是具有神性的？如何確切無疑地知道它着實是上帝的聖言，而非出自任何他者？

在過去的歲月中，人們曾不假思索地相信上帝的聖言真的來自上帝，並如此生活。這樣的狀況在現代社會已經漸漸瓦解了。關於這一言語的教導本來是一代一代傳遞下去的重要渠道，但公立學校要推行所謂的公共教育，宗教教育因而被禁止。所謂的「民主」國家在教條主義的驅使下，向基督教發起了無情的戰爭，宗教教育正是這場戰爭中的犧牲品。不僅如此，整個世界的結構也發生了變化。物質主義盛行，只能提供卑賤的理想，讓人追逐社會成功、金錢、權力和及時行樂。世界充斥着暴露慾與窺視慾，道德淪喪，崇拜各種新興偶像，崇拜非人的機器和一切缺少人性的東西，把人化約為生物現象，進而貶為毫無自主性之物。當代的教育正是這種現實的反映，時而令人憤慨，時而盲目，時而荒唐。時事新聞無休止地報道着聳人聽聞的事件，充斥着嘩眾取寵的小丑。這一切都擠佔了靜默的空間，我們再也聽不到那個在靜默中說話的聲音。

現代性每時每刻都在走向自己的反面，否定自己。<sup>2</sup>不過我們在這裏要討論的，並不是這一歷史現象，而是一個原則性的問題：人有可能在自己的語言中聽到另一種語言在說話嗎？有可能聽到上帝的言語、亦即上帝之道嗎？就算不行，我們是不是至少能夠確認這種言語的存在呢？對於這個關涉人類命運的問題，我們將試着以非常具體的方式去回答。為此，我們將循着基督自己的言語來思考，因為這些言語中很可能就包含了問題的答案。其實，一切科學陳述，甚至於人所作的一切斷言，都蘊含着對真理的要求。而基督之言的獨特之處則正在於，它對真理的要求在許多當代人看來是極其過分的。

---

2. 參見筆者的另一部作品：《野蠻》（*La Barbarie*; Paris: PUF, 2001）。

它不僅聲稱自己傳達了上帝的啟示（révélation），而且宣稱自己全然就是這一啟示（Révélation），就是上帝的聖言本身。當我們一步一步分析這些前後相扣的言語時，將試圖從中尋找一種確據，看它們是否如基督宣稱的那樣說出了上帝的聖言，並顯明基督就是那一位上帝。

我們顯然無法按照年代順序來考察基督之言，因為這種順序尚未得到確立。此外，邏輯順序似乎也行不通。至少到目前為止，我們還無法確定哪些命題屬於公理、前提或原則，並找到由之推出的結論。因此，我們將根據本導論中簡短草擬的一些重要區分，依次討論以下主題：

一、作為人的基督使用人的語言對人們說話，講論關於他們的事情。

二、作為人的基督使用人的語言對人們說話，但講論的不再是他們，而是基督自己。

基督在講論他自己的時候，宣稱自己就是彌賽亞，要向人們傳達天父對他說的話，並以此顯明自己就是上帝之道。因此，我們須進一步討論：

三、在何種意義上可以把基督的言語視為道的言語，視為上帝的聖言？它與普遍意義上的人類言語有何不同？它是如何言說的？說了甚麼？有甚麼本質特徵？

四、最後，若這聖言出於上帝而非出於人自己，人們是否有能力聽到它，進而理解它？

- 15 從這些主題的順序來看，我們的研究似乎非常迂迴。但也只有遵循這一問題的內在理路進行分析之後，才有可能給出答案。能否正確理解人類的境況，全繫於這一答案。回答不同，人的定義就會全然不同。要麼只

能在人自身當中去尋找人的定義——一切人文主義都具有這種特徵，將人拘禁在自己的圈子當中。要麼就應承認，人是能夠聽懂上帝之聖言的，是能夠向這種傾聽敞開的存在，他與絕對者處於某種內在關係之中，這絕對者就是真理與愛，也正是我們稱為上帝的那一位，只有在這種關係中，人的定義才是可理解的。

# 第一章

17

## 作為人的基督對人說話， 用他們的語言講論他們自己

福音書中有些話似乎的確出於人之口，出於作為人的耶穌之口。他與其他人的差別似乎只在於其見識的深刻程度，以及他據此為其聽眾提出的行為準則。這類話語（discours）構成了通常所說的智慧（sagesse）。此外，這些話語一般不會孤立地看待個人，而是將其置於環境中，甚至置於他與整個宇宙的關係之中。因此，耶穌關於屬人之事的判斷，以及由此而出的建議，也包含了對宇宙本身的判斷。

有兩段獨特的經文就屬於這一類，一段出自《馬可福音》，另一段出自《馬太福音》。這兩段經文的重要性還在於，它們對惡的問題給出了果斷的診斷：惡與宇宙無關，而是在人裏面，而且單單在人裏面。提出這一觀點的語境卻是一個非常特定而具體的問題，幾乎可以算是微不足道：「當時，門徒進前來對他說：『法利賽人聽見這話，不服，你知道嗎？』」（太 15:12）。\*此前，耶穌剛剛宣告吃飯之前不必洗手，因此又一次挑戰了猶太宗教拘泥於儀式的形式主義。這樣的宣告不僅對一切 18

---

\* 本書中所引用的聖經經文，一律使用《新標點和合本》的譯文。若譯文與原書所使用的經文有重要差異，則依原書做必要改動。——譯注

律法主義者來說都具有挑釁意味，而且還包含了一個形而上的判斷。十九個世紀後，黑格爾宣稱「只有石頭才是無辜的」，但基督不滿足於此，而要把它擴展到一切與石頭類似的事物上。所有物質性的進程，所有成為科學研究對象的事物，所有無法擁有感知 (sentir) 和體驗 (éprouver) 的事物，所有不屬於人的事物，都是無辜的。這就是為甚麼耶穌說「各樣的食物都是潔淨的……」(可 7:19)。

人的心則恰恰相反。人在心中能夠體驗 (éprouve) 到他所體驗的一切，也能體驗自身 (s'éprouve lui-même)，因此與一切「物」都不同。正是人的心中存着惡，惡是從人心出來的。《馬太福音》因此這樣說道：「你們到如今還不明白嗎？豈不知凡入口的，是運到肚子裏，又落在茅廁裏嗎？唯獨出口的，是從心裏發出來的，這才污穢人。因為從心裏發出來的，有惡念：凶殺、姦淫、苟合、偷盜、妄證、謗讟。這都是污穢人的；至於不洗手吃飯，那卻不污穢人」(太 15:16-20)。\*《馬可福音》七章 14-23 節的經文也類似：「豈不曉得凡從外面進入的，不能污穢人，……從人裏面出來的，那才能污穢人；因為從裏面，就是從人心裏，發出惡念……這一切的惡都是從裏面出來，且能污穢人。」

這裏的經文將惡稱為不潔，並劃定了它所在的範圍。如此的劃分不單涉及倫理學的問題，而且還包含了對人類境況的普遍定義。就像我們剛才提到的，這一定義把「心」視為人類境況的根源。將人的實在 (réalité) 等同於「心」，具有開創性的意義。它說明人與宇宙中的物體不同，後者無法感知或體驗任何事情，因此也談不上善與惡，但人是可以體驗自我的。也正因為如此，

---

\* 按原書的經文翻譯，對《新標點和合本》做輕微改動。——譯注

他同時發現自己能夠體驗並感知周遭的一切，世界及其 19 中的事物正是以這種方式向他顯現 (s'y montrent)。但生命真正獨有的就是體驗自我 (s'éprouver soi-même)。其實，活着無非就是如此，為自己之所是而痛苦，而歡愉，也就是為自我而歡愉 (jouir de soi)。在福音書中，「心」是個出現頻率很高的詞，它表明人的實在從根本上來說是情感性的 (affective)，「心」才是人真正之所是。情感性 (Affectivité) 是生命 (vie) 的本質。在基督流傳至今的那些言語中，也用生命這個詞指稱人類的實在，我們的實在就是我們的生命。在這個問題上，對觀福音書中更為具體的篇章與約翰的作品、保羅書信當中所談論的其實是同一件事。

認為人的實在源於生命的情感性，認為人就是在痛苦或歡愉中不斷體驗自我的有生命者 (vivant)，\*從哲學的角度來看，這一定義具有革命性的意義。在歷史層面，它動搖了古希臘以來的哲學視野，即認為人是理性的存在：正是因為人有理性，也就是「擁有邏各斯」，所以得以與動物區別開來。基督教卻將人定義為「有生命者」，但這與當代生物學的理解毫無關係。生物學把傳統意義上的「生命」化約為一整套物質性的進程，與物理學研究的對象同屬一類。可是根據《馬太福音》和《馬可福音》的描述，科學聚焦的這一領域正是被稱為「外面的」領域。它談不上惡，因為根本就不涉及任何人性。

一方面是人外面的事物，不屬於人性的範疇，另一方面則是「心」，人在此體驗自我，體驗自己體驗到的一切：

---

\* 在法語一般的語境中，vivant 就是指「活着的」（形容詞），或者「活物」（名詞）。本書為了體現文中 vivant 與 vie（生命）這個重要概念之間的關聯，採用「有生命者」、「有生命的」這一略顯冗餘的譯法。——譯注

他的感受、他的慾望，還有「種種惡念：苟合、偷盜、凶殺、姦淫、貪婪、邪惡、詭詐、淫蕩、嫉妒、謗讟、驕傲、狂妄」（《馬可福音》版本）。\*這一區分極其重要，它絕不允許我們超越人的等級，相反，乃是要幫助我們定義人。人不屬於物的範疇，而是屬於生命的範疇，能夠在自己的痛苦、惡念，以及生之巨大幸福中體驗自我。

於是我們能看到，福音書中有一種持續的動向，將我們從一個層面的實在導向另一個層面的實在。它有時發生在非常奇特的場景中，但並不妨礙我們辨認出這種轉換。西門及其同伴捕了一夜的魚，卻沒有收穫。而當他們聽從基督的命令，再次將網撒入革尼撒勒湖之後，漁網險些因魚太多而裂開。他們因此而大大懼怕，西門甚至乞求主離開他。眾所周知，基督的回答是：「不要怕！從今以後，你要得人了。」（路 5:1-11）

「物」與「人」之間的區別看似簡單，但只有在福音書思想的背景下才能理解。我們討論的人是有生命者，因此也是肉身的存在（des êtres incarnés），就像我們思考基督的位格時，從一開始就要承認其道成肉身的定義一樣。肉身的存在不同於擁有形體（corps）的存在。形體與物一樣，是客體性、物質性的，無法感知任何事情。而人是擁有肉身（chair）的存在，甚至可以說，他就是肉身：這是個變動不居的整體，不能與知覺、情感和動作帶來的感受（impressions）分離，因為正是這些感受構成了我們這些肉身存在的具體現實。我們體驗到的有飢餓、乾渴、寒冷，以及因需要無法滿足而帶來的不適，有努力時的艱難，有對挫折的害怕，我們會憎恨一切反對自己、比自己強大的人和事，也會鄙夷一切我們

---

\* 見《馬可福音》七章 21-22 節。——譯注

認為比自己卑微的人和事。

也就是說，肉身的存在所生活的世界不同於那些純粹的靈體或理性的主體面對的世界。後者是理論知識與科學的抽象世界，充斥其中的也是同樣抽象的客體，剝離了一切感性特質，僅由數學參數來定義。肉身的存在所生活的世界卻是由感性對象（des objets sensibles）構成的，它們根據需求和情感（affects）來分類並定義，承載着生命賦予它們的全部價值。因此，人的世界就是有生命者的世界，是生命的世界（monde-de-la-vie），也就是德國哲學家們所稱的「生活世界」（Lebenswelt）。\*基督教在人與世界之間所作的區分絕不是認知主體與其客體之間的理論性區分，而是肉身的存在與他們所生活的生命世界之間的區分。這個世界充滿了價值，這些價值則對應於構成我們肉身的實質（substance），\*\*即需求、衝動、感情（émotions）。這樣的區分不斷強調人的優先性，他是有生命、肉身的自我，而世界中的一切事物都是對他的生命有用之物，其價值也繫於他的生命。

基督在講論人們自己的時候，也不住地將他們較之於整個宇宙的優先性擺在他們眼前。正是這一優先性帶來了基督對人的一個重大批評，它在福音書的很多地方都出現過，尤見於《馬太福音》這段經文：「所以我告訴你們，不要為生命憂慮吃甚麼，喝甚麼；為身體憂慮

\* 「生活世界」這一概念主要由德國現象學家胡塞爾（Edmund Husserl, 1859-1938）提出，指的是一切主體共同生活於其中的世界，為一切認識論的考察提供了生存上的基礎，但本身是無法成為認知對象的。——譯注

\*\* “Substance”在哲學上一般指實在最根本之所在。亨利使用了這個最常見的哲學術語，卻試圖賦予它新的含義。他在《物質現象學》一書明確指出，真正的substance就是那直接感受自身的現象學物質（matière phénoménologique），是生命在自身內體驗自身之所在（參 Michel Henry, *Phénoménologie matérielle* [Paris: Presses universitaires de France, 1990], pp. 6-7）。

穿甚麼。生命不勝於飲食嗎？身體不勝於衣裳嗎？你們看那天上的飛鳥，也不種，也不收，也不積蓄在倉裏，你們的天父尚且養活牠。你們不比飛鳥貴重得多嗎？……你想野地裏的百合花怎麼長起來；它也不勞苦，也不紡線。然而我告訴你們，就是所羅門極榮華的時候，他所穿戴的，還不如這花一朵呢！所以，不要為明天憂慮，因為明天自有明天的憂慮……」（太 6:25-34）

這段著名的批評到底着力於何處，似乎不易把握。由於它涉及的是人與世界之間的對立，所以它首先針對的是比人低一等的世界。但它馬上回到人自己身上，批評他將注意力放在了低於他的世界中。人一旦對低於自己之物產生貪婪之心，就會在此之上建立一整套偽價值 22 (des pseudo-valeurs) 的網絡，並以此來規範自己的慾望和行為。這無啻於自貶身價。人若高估世界和世界中的物品，使它們成為理想或偶像，就同時掩蓋了自身的境況及其獨特之處。基督那古怪而又堅定的宣告便由此而來：「你們不比它們貴重得多嗎？」

一面是世界，我們在其中立定計劃並為之實現而努力，另一面則是我們自己的生命。我們本能的優先順序都是為前者操煩，為世界之物操煩，而忘記生命原本比其他一切都更加珍貴。若要理解基督對這一本能秩序的翻轉，還須更進一步釐清世界與生命的關係。方才引用的《馬太福音》六章 25 節之前那段經文能夠回答我們的問題。這些經文看似要給出倫理上的規條，但其實有着深不可測的含義。世界與我們自己的生命之間的對立在此呈現為可見 (le visible) 與不可見 (l'invisible) 之間的根本對立。世界是可見之事的王國，而生命則是不可見之事的王國。所有能在視線中顯現的事物，所有能陳列

於「光」中的事物，都屬於世界，這「光」就是世界本身。將所有事物置於遠處，置於外在性的「視界」（un «horizon» d'extériorité）之中，好像一切都能在一塊屏幕上向我們顯現，這樣便有了「光」。世界就是這「外面」、「面前」、「我們面前」，或者「人前」。在福音書中，通常將這種可見性的視界稱為「世界的榮耀」（la gloire du monde）。與之相對的則是我們的生命不可見的啟示（révélation），福音書稱之為「秘密」（secret），\*也就是說，我們之所是乃是一個秘密，有時候也稱之為「上帝的榮耀」（la gloire de Dieu）。

可見與不可見兩個王國之間的根本區分與我們自身相關，因為我們既屬於世界，又屬於生命。人一方面在世界中以客體性身體（un corps objectif）的方式顯現，與物類似。這樣一來，他就成為別人和自己可以看見的對象。當這個身體有所動作的時候，人的行動就顯現為外部的位移，因此與其身體一樣具有客體性。但我們知道，身體只是有生命之肉身的可見外表，而肉身自我體驗的生命本身卻是不可見的。我們的感受和慾望，我們為了滿足慾望而付出的努力，還有我們的困苦與歡愉，構成了有生命的肉身，也只有它才是我們真正的實在，是我們存在的核心和秘密。正因為不可見的肉身定義了真正的身體性（corporéité），我們行為的真正實在也只有在肉身中才得以完成。但人們能看見的卻只是這種實在的外在表現，也就是所謂的軀殼（enveloppe）。我們真實的行為與其外表之間存在着一道鴻溝，因此便有了偽善

23

---

\* 福音書中與「秘密」相關的常用片語為 dans le secret，《和合本》譯為「在暗中」。——譯注

(hypocrisy) 的可能性。它縈繞於人的世界中，不僅限於言語，也涉及人的行為。

至此，我們便能理解《馬太福音》六章 1-18 節的經文：「你們要小心，不可將善事行在人的面前，故意叫他們看見……所以，你施捨的時候，不可在你前面吹號，像那假冒為善的人在會堂裏和街道上所行的，故意要得人的榮耀……你施捨的時候，不要叫左手知道右手所做的，要叫你施捨的事行在暗中 (dans le secret) ……你們禱告的時候，不可像那假冒為善的人，愛站在會堂裏和十字路口上禱告，故意叫人看見……你禱告的時候，要進你的內屋，關上門……你們禁食的時候，不可像那假冒為善的人，臉上帶着愁容；因為他們把臉弄得難看，故意叫人看出他們是禁食……你禁食的時候，要梳頭洗臉，不叫人看出你禁食來……」

24 這段經文固然有其顯著的倫理學意義，但在更深層則是批判一種十分常見的態度，即企圖用他人的目光來證明自己的所行、所是，證明自己的「聲譽」。這一批評的基礎正是可見與不可見、外部與內部至關重要的對立，貫穿着基督的全部教導。「心」中所存的實在與世界中的外表之間也存在着類似的對立，這也是偽善之所以可能的基礎。基督與法利賽人的論戰針對的就是這個問題，法利賽人的欺詐絕不只是個小缺陷，正是為此，基督激動地斥責他們說：「你們這假冒為善的 (hypocrites) 文士和法利賽人有禍了！因為你們好像粉飾的墳墓，外面好看，裏面卻裝滿了死人的骨頭和一切的污穢。你們也是如此，在人前，外面顯出公義來，裏面卻裝滿了假善 (hypocrisy) 和不法的事。」 (太 23:27-28)

基督教的信經重拾可見與不可見之間的對立，並對

此有明確表述。<sup>\*</sup>對哲學來說，這一區分亦具有決定性的意義。它並不是要在人的領域與上帝的領域之間劃出界限。不可見之事並不是指「天」，進而演變成「天國」或神話一般的「彼岸世界」，最後遭到那些執着於可見、可摸之物的人質疑。不可見關涉的是人的真正實在，因為人的確具有雙重性，既是可見的，亦是不可見的。剛才對身體的分析不就已經說明，身體是以兩種不同的方式向我們顯現的嗎？它一方面與宇宙中其他形體一樣，以外在可見的方式顯現。另一方面，每個人都內在地活在自己的身體，即不可見的肉身中，經受着痛苦與慾望，可以說，每個人與他的肉身就是一體的。

不過，剛才嘗試區分的這兩個概念並不處於同一個層面。如果只考慮身體客體性的一面，它就只是諸多表徵（représentation）中的一種，像鏡中的影像一樣輕盈、透明、縹緲、無力。作為表徵的身體就是可供觀看的客體，但它只有在不可見的肉身當中才能找到其實在，找到那種 25 有感受、有活力、亦能受感動（pathétique）的生命深度，也正是這一深度構成了我們肉身的存在境況。由此可以承認一個乍看起來令人難堪的真理：人的真正實在存在於其不可見的主體性當中，而外部的樣貌就只是外表而已。從基督對法利賽人假冒偽善的斥責上，還有他對惡的分析中，都可以得出這個結論。無論是禁食、禱告，好行為或壞行為，這些林林總總的活動都不屬於可見世界，而是在他人無法知曉的地方完成的，也就是「在暗中」。

以上初步的分析僅針對基督對人所說之言當中非常

---

<sup>\*</sup> 作者在此指的應是《尼西亞信經》第一句：「我信獨一上帝，全能的父，創造天地和有形無形萬物（l'univers visible et invisible）的主」（趙中輝譯文）。——譯注

有限的一部分，但已經足以揭示出一個深刻的直覺。深受希臘傳統影響的西方思想要把握這種直覺，也許是非常困難的。直到十九世紀，一位天才哲學家德比朗 (Maine de Biran) 才發現了主體性的身體 (un corps subjectif)，對立於傳統的身體—客體 (le corps-objet)。行動乃是主體性身體的活動，發生於肉身之中，因此與後者同樣不可見。此前提到的一系列基督簡短的教導也正是基於這樣一種關於行動的概念。但直到今天，這個概念依然不被理解，不是一件值得在意的事情嗎？

前文已經指出，基督關於人類境況的言語有着深刻的含義：他將人定義為有生命的肉身，與世界中顯現的客體性身體對立；他在可見與不可見之間作出了決定性區分，這一區分成為肉身與身體對立的條件；由此也得出了關於行動的全新概念。今天，一切有能力對自身和所生活之世界進行真正反思的人，都會承認這些言語是真的。但是，它們仍然只是人的言語。無論是笛卡爾、德比朗這些極其偉大的思想家，還是叔本華這類略遜一籌的思想家，都能領會這些言語背後的基本直覺。無論

26 從哪方面看，它們都是人的言語，因為說出這些話的是個人，這個人用人的語言對人說話，好讓他們明白自己所說的。此外，這些言語對他們講論的是他們自己在這個世界中的生存，以及最終要在這個世界中踐行出來的行為。這些話語所組成的整體，包括其內容和前提，可以稱為一個「人性系統」 (le système de l'humain)，它全然從人而來，關涉的也都是人。亦可稱之為「人本主義」 (humanisme)，或者甚至像此前提到的，稱之為智慧。這一體系的來源、性質和目的都確保了其統一性，因為它針對的總是同一種現實。這就是為甚麼所有偉大的

文明甚至在尚未進入書寫文明的時候，就已經產生了這類智慧。它們給出訓誡，印刻在人的心上，成為他們本性的一部分，使得他們能夠依此而生活，或者說生存下來。

基督還有不少言語看起來也可以歸入這一完全只關乎人的體系中，尤其是對律法的嚴厲批評。基督拒絕將人置於一套規條（lois）體系之下、讓行為去符合這個體系。一旦涉及宗教性的規條，要顛覆將規條置於人之上的秩序，就顯得更為驚人。在與法利賽人的衝突中，這種顛覆的徹底性就顯現出來了：「安息日治病可以不可以？」（路 14:3）醫治的對象是生命，因此讓人清晰地看到顛覆這一秩序的目的：比律法（Loi）更大的正是生命。不過，生命比律法更大不僅體現在疾病這類特例上，也適用於日常生活的方方面面。「你們當中誰有兒子或牛，在安息日掉進井裏，不立時拉他上來呢？」（路 14:5）\*當生命赤裸裸地出現時，即使是在最平庸的事上，律法理想化的要求都要全然失效。而對於那些遵守律法的人來說，這聽起來還要更嚴重，更令人不快：「耶穌對律法師和法利賽人說……他們不能對答這話」（路 14:3, 6）。

《路加福音》還有一段較少被引用的經文，似乎要把這種呼籲推向極致，號召人在自己身上尋找並辨認出做決定與行事的原則。這段經文記載的是個令人驚異的場景，基督在此呼籲每個人在遇到爭執、結下對頭的時候，要自己去評斷甚麼是合理的，而不是去找法庭這類外部力量尋求幫助：「你們又為何不自己審量甚麼是合理的呢？你同告你的對頭去見官，還在路上，務要盡力地和他了結……」（路 12:57-58）。保羅顯然也聽過這些教導，而且我們也知道他如何賦予它們以極其重要的意

\* 此處中譯用《和合本修訂版》。——譯注

義。\*在對觀福音中，這一主題其實也隨處可見：「安息日是為人設立的，人不是為安息日設立的。」（可 2:27）

這個我們稱之為人性系統的體系最終得以完整，是因為勾勒出其主要線索的那一位也擁有人的全部外表。福音書中隨處可見「人子」這個奇特的稱呼（不過它實際所指的卻與其表面含義恰恰相反），此外，多處經文中基督都明確地稱自己為人，雖然他不滿足於人那樣的行為舉止。「有一個文士來，對他說：『夫子，你無論往哪裏去，我要跟從你。』耶穌說：『狐狸有洞，天空的飛鳥有窩，人子卻沒有枕頭的地方。』」（太 8:19-20，平行經文：路 9:57-58）根據神學的說法，基督不是從人那裏接受了除了罪以外的一切本性，一直到死嗎？第一代教父所做的奠基性工作，不就是不斷地肯定基督的人性，以駁斥異端嗎？「他感受到飢餓，為了讓我們明白他的人性是真實且無可辯駁的。」<sup>1</sup>

- 28 不過，神學同時也認定，完全接納了我們人性的那一位，同時也是上帝的道。接納人性並不意味着在人性中消亡，恰恰相反，他要在人性中作為道而存在。正是因為道存在於作為人的耶穌裏面，他才是基督。問題是，上帝之道在基督裏的存在究竟只是個信條，還是自身啟示為獨有的真理（*se révèle d'elle-même dans sa propre vérité*）？這個問題得暫時放在一邊。讓我們先來考察基督這些「人性」的言語——作為人的基督對人說話，用人的語言講論人自己——如何使所謂的人性系統產生裂痕，並終至全然瓦解。這樣一來就再也無法把基督教視為一種智慧，甚至也不能視為眾多形式的「靈性」（*spiritualité*）中的一種。

---

\* 作者在這裏指的可能是《哥林多前書》六章 1-6 節的內容。——譯注

1. Irénée, *Contre les hérésies* (Paris: Éditions du Cerf, 1991), p. 631.

## 第二章

29

### 基督的言語帶來人性世界的瓦解

基督對人所說的言語顯明了人類境況的獨特性。他不是指出人們對自己所持有的最常見概念其實是錯誤的嗎？人們自以為是屬世界的存在，而且在雙重意義上是如此。一方面，就像在世界中顯現的其他事物一樣，人以身體（corps）的形式在世界中顯現（se montrent），向他人也向自己顯現。另一方面，人也正是透過身體與宇宙中的事物發生聯繫，這種聯繫並非一上來就是理論性的，而是實踐性的。人對周遭各種各樣的事物所要求的，就是滿足自己的需要。我們之前稱之為「人性系統」的體系因此而得以形成。在此我們也更清楚地看到，這一體系就是人與人之間、人與世界之間產生的一切具體關聯，其目的都是保存生命、發展生命。基督教格外深刻的地方就在於，它讓我們明白，世界只不過是這些關係所構成的雙重網絡的外在表現，而這些關係的實在（réalité）則繫於我們不可見的生命，更確切地說，是繫於我們的肉身（chair），而身體只不過是它外在可見的那一面而已。

不過我們也看到，哲學思想同樣能夠上升到這一層面，儘管不那麼清晰，但也能提出這樣一種關於人的新定義。隨之而來的則是一種尚屬於人本主義的智慧。甚至在基督的教導中，「一天的難處一天當就夠了」（太 30

6:34)、「一個人不能事奉兩個主」(太 6:24)、「凡一國自相紛爭，就成為荒場」(太 12:25)等等這類主張，不就跟古人那裏流傳下來的不少說法很像嗎？更有甚者，「無論何事，你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人」(太 7:12)這樣的誡命不就屬於人本的倫理學範疇嗎？之所以是人本的倫理學，是因為這種倫理學的原則和目的都來自人。我想要別人以我期待的方式對待我，也正是我作為一個人根據這個想要得到的結果確定了對待他人的行為原則，或者如康德所說，成為了我行為的準則(maxime)。這裏涉及的所有因素都要麼是人自己，要麼從人而來：誰想要？想要甚麼？他應該對他人做甚麼？他人規定他應該做甚麼？這正是人本主義的系統，人的智慧。另一句更有名的教導不也是如此嗎？「你們不要論斷人，免得你們被論斷。」(太 7:1)這裏，也是由會發生在我身上的結果(「被論斷」)來決定我行為的原則(「不要論斷人」)。

但另一些言語的語氣則全然不同。《馬太福音》七章 11 節說道：「你們雖然不好……」。在這裏，基督還是在對人說話，而且是對所有人說話。他剛才還建議人們不要論斷人，但現在卻站在高處對所有人作出了這樣一個絕對的論斷，並不只是針對某一類犯下了惡行的特定個體。在此，人性在整體上被否定了。我們之前匆忙地將基督的言語理解為一個統一的整體，由共同的人類本性來維繫，但現在，這個體系不可挽回地瓦解了，也激起了許多令人不安的疑問。基督給人的規條、建議、指示或誡命不都是為了在人與人之間、人與世界之間建立和諧、和平的關係嗎？如果是這樣，這些教導不應該首先與人的本性相稱，並對之施加影響嗎？其目的不就

是為了使人性得以自由呈現，甚至漸漸改善嗎？一切智慧的獨有之處不就在於：藉助觀察和經驗來了解人性的構成，了解人類境況中包含的潛能，並且藉由倫理學的途徑來實現這些潛能嗎？簡言之，「成為你所是的」。但倘若這種改善的目的本身失去了價值，改善的過程又怎麼能誇耀自己有甚麼價值呢？倘若人性只是一種敗壞的現實，人本主義怎麼可能指望在此基礎之上確立某種智慧？如何在敗壞本性的基礎上構建某種倫理學？至此，基督之言與我們在日常生活中本能產生的自我形象之間，裂痕越來越大，最終將成為一道深淵。

一旦我們不再武斷地將基督之言從其語境中孤立出來，就能看到，它們遠不是要提供一種智慧，更不是一種屬人的智慧，反而是對人類智慧的無情批判。如果還能將它們視為一種倫理學，其目標也不是要漸進地改善所謂的人類本性。因為人的本性（nature）不同於通常意義上的自然（nature），即宇宙的自然、外在的自然。基督已經宣稱，這些「外面的」事物與惡無關。人的本性卻打上了惡的烙印，惡存在於他的心裏，因此，他需要的就不是改善，而是徹底的轉變，徹底到可以算得上是本性的變化，或者說質變（transubstantiation）。\*而代替舊本性的新本性只可能來自新的出生（génération），這就是重一生（régénération），即再一次出生。

由此也必須承認，基督之言與通常主宰人類行為的那些法則之間也有着同樣徹底的斷裂，而且基督在宣告這種斷裂的時候，語氣是極為激烈的。同一個家庭成員

32

---

\* “transubstantiation”是中世紀出現的神學術語，專指在聖餐中餅與水以超自然的方式變為基督的身體和血。作者借用這個神學術語來表示人身上發生的根本性變化。“transubstantiation”中的詞根“substance”一詞，本譯文譯為「實質」，請參見第一章頁15譯注。——譯注

之間的關係會遵循一定的情感模式和行為模式，這些模式是如此本能，以致被稱為「自然的」（naturelles），也就是說它們符合人的本性，因此也符合人類夫妻及其衍生之家庭的本性。由於它們似乎都是由生命及其深層需求決定的，所以也是最符合人性的關係。這些關係滿足了生命的需要，因而確立了某種平衡，並成為一種穩定因素，一切社群都建立在這個基礎之上。由於這種平衡就其本源而言是情感性的（originellement affectif），所以活在其中的體驗也是情感性的，會帶來幸福感與平和感。智慧宣稱能夠讓人獲取這類感覺，但其實只不過幫助人們事後將它們辨認出來而已。這類智慧被稱為人本主義的智慧，其終極原因就在於此：它只不過順應了那些印刻在「人類本性」中的傾向，而所謂的「人類本性」也就是我們生命的本性。

基督以近乎不可理喻的言語要宣講的，也正是這些屬生命的自然關係的破裂。「你們不要想我來是叫地上太平；我來並不是叫地上太平，乃是叫地上動刀兵。因為我來是叫人與父親生疏，女兒與母親生疏，媳婦與婆婆生疏。人的仇敵就是自己家裏的人……」（太 10:34-36）

《路加福音》十二章 51-53 節也類似：「你們以為我來，是叫地上太平嗎？我告訴你們，不是，乃是叫人紛爭。從今以後，一家五個人將要紛爭：三個人和兩個人相爭，兩個人和三個人相爭；父親和兒子相爭，兒子和父親相爭；母親和女兒相爭，女兒和母親相爭……」

這些言語宣告，自古以來將一切有生命者聯合起來的關係瓦解了，取而代之的將是分歧與衝突。這樣的經文並非孤立存在，也不僅僅涉及家庭。事實上，整個社會組織都因此而解體，而且可以說是毀掉了。葡萄園工

人的奇特比喻講述的就是這一點。快到傍晚才得到僱用的工人只工作了一個小時，拿到的工資卻和那些從一清早就被僱用、勞苦受熱一整天的工人一樣。那句著名的經文即由此而來：「那在後的，將要在前；在前的，將要在後了。」（太 20:1-16）

對現有社會經濟生活的顛覆也不可避免地帶來對整個法制的顛覆。它就像吞沒一切的火不斷蔓延，逐漸波及生存的各個層面，最終衝擊了人類境況的本質。首先是一切等級制度的徹底翻轉：「你們裏頭為大的，倒要像年幼的，為首領的，倒要像服事人的」、「凡自高的，必降為卑；自卑的，必升為高」（路 22:24-27；18:14）。隨後，我們生存境況的基礎，我們的終極實在，也就是我們跳動的生命，也始料不及地成為了這場動亂的受害者，只是我們眼下還無法定義這種顛覆，也無法理解它：「凡想要保全生命的，必喪掉生命；凡喪掉生命的，必救活生命。」（路 17:33）

一切都被翻轉了。這一令人不知所措的狀況不單見於零散的經文，而且是在系統性的論述中展開的。那些挑戰常識的比喻被一個接一個地安排在一起，即便其中任何一個看上去都不可理喻，但某種神秘的相似性將它們聯合在了一起。讀者在讀到「論福」（les Béatitudes）的時候，無論是《馬太福音》的版本還是《路加福音》的版本，都能感受到這些是實話。這一切似乎都說明，在這樣一堆看起來不可理喻的說法背後，有另一種理性在主宰，有另一個邏各斯（Logos）。這就是為甚麼它們雖然與人們一切自我形象都背道而馳，卻能夠直抵他們存在的核心。我們真正的實在好像對這一言語（cette Parole）並不陌生，好像它以某種我們尚未理解的方式與

我們相連，甚至與我們的實在同源且同質（*consubstantielle*）。\*也許要理解基督謎一般的教導，還  
34 需要一把鑰匙，它並非來源於甚麼秘傳知識、古老神話或荒誕的宇宙起源論，而是藏在我們自己身上，也似乎只有它才能為我們打開理解自身的大門。

要抓住這把鑰匙，首先應當承認，「論福」中的悖論涉及的不是別的，而正是人類的境況。它們是基督對人們說的話，也關乎他們自身。因此，只有分析這些言語才能為我們提供理解自己的原則。

也許首先應該問，即使這些言語乍看來就像無法理解的悖論，甚至近乎荒謬，與古代智慧很看重的機關妙語有着相似的形式，但為甚麼我們不會與之混淆？相反，我們馬上能感受到它們的分量，以及它們包含的悲劇性真理。正如我們此前已多次不得不承認的，這是因為這些言語與我們本能的自我觀念產生衝突，並讓我們尖銳地意識到這些觀念有多麼脆弱。當我們本能地將自己視為屬世界的存在時，就認為在世界中的行動能夠證明它們自身，也能證明我們的本質。一旦關於偽善的奇特批判臨到我們，那個外表的世界在我們眼中就失去了分量，並且讓我們明白，行動的實在與真理都不在乎外表的世界，因為我們的肉身和生命的實在也不在乎那個世界。我們的實在與真理繫於我們自己，繫於這個肉身，這個生命。

實在從可見領域轉移到不可見領域，這樣一來，一些已經討論過的悖論就能得以闡明。人們曾經信任的世界不再可信，因為它只是一種外表，而且具有欺騙性。

---

\* “*Consubstantielle*” 中的詞根 “*substance*” 一詞，本譯文譯為「實質」，請參見第一章頁 15 譯注。——譯注

這就是為甚麼可以說：那個禱告的人其實沒有禱告，那個禁食的人其實沒有禁食，那個周濟窮人的人其實完全不關心窮人，也不在乎自己給他的冷冰冰的施捨。一切人類活動和一切以之為基礎的人際關係一旦被掏空了實質 (substance)，就變得一文不值。

不過，我們已經指出，哲學思想也有能力超越一般常識的試探，不在可見世界中尋找實在。笛卡爾的「我思」(cogito)，康德或胡塞爾 (Edmund Husserl) 的「先驗自我」(le Moi transcendantal)，甚至傳統思想中的靈魂，都將實在賦予了不可見領域。也許有人會說，這些哲學思想本來就屬於以基督教為起源的思想傳統。但不能否認的是，隨着哲學的發展，人能夠憑藉自己獨有的思考能力擺脫天真的客觀主義或物質主義帶來的幻覺，並按着真理理解自身。

但是，一旦更仔細地考察基督的言語，就會發現悖論並不僅僅出於可見與不可見的對立，也不單是因為我們真正的生命屬於不可見的領域。悖論產生於我們生命內部，是生命所經歷的不同情態 (modalités)、不同情感 (sentiments) 之間的悖論，這就是基督在「論福」中宣告的種種令人驚異的關聯。「哀慟的人有福了……飢渴慕義的人有福了……為義受逼迫的人有福了……人若……逼迫你們，捏造各樣壞話毀謗你們，你們就有福了」(太 5:4, 6, 10, 11)。《路加福音》的版本中也有同樣令人錯愕的斷言：「你們貧窮的人有福了……你們飢餓的人有福了……你們哀哭的人有福了……人……恨惡你們，拒絕你們，辱罵你們，棄掉你們的名，以為是惡，你們就有福了……當那日，你們要歡喜跳躍。」(路 6: 20-23) 在路加的版本中，祝福後面還緊接着四個詛咒：

「但你們富足的人有禍了……你們飽足的人有禍了……你們喜笑的人有禍了……人都說你們好的時候，你們就有禍了。」（6:24-26）

36 在普遍意義上顛覆一切情感，就意味着顛覆它們的內在邏輯。福氣如何能等同於飢渴的難受、受逼迫的痛苦、以及毀謗中傷帶來的受辱？貧窮的窘迫、哀哭、仇恨、辱罵、他人的鄙夷帶來的羞恥感，這些怎麼可能是幸福？

然而，顛覆一切情感（affects）的內在邏輯，也就是顛覆人與人之間一切出於本能而締結的關係。福音書明確表達了這種顛覆，例如《路加福音》說道：「你們的仇敵，要愛他！恨你們的，要待他好！咒詛你們的，要為他祝福！凌辱你們的，要為他禱告！有人打你這邊的臉，連那邊的臉也由他打。有人奪你的外衣，連裏衣也由他拿去。凡求你的，就給他。有人奪你的東西去，不用再要回來。」（路 6:27-30）

基督以這種突兀的表達方式向人們宣告情感及情感關係（relations affectives）都被顛覆，雖然充滿悖論，但也帶有某種誘惑力。然而，基督也以極其清晰的方式展示了顛覆帶來的後果。慣常而自然的人際關係不僅被翻轉，而且遭到貶損、審判及定罪。《路加福音》接下來的經文就是定罪：「你們若單愛那愛你們的人，有甚麼可酬謝的呢？就是罪人也愛那愛他們的人。你們若善待那善待你們的人，有甚麼可酬謝的呢？就是罪人也是這樣行。你們若借給人，指望從他收回，有甚麼可酬謝的呢？就是罪人也借給罪人，要如數收回。你們倒要愛仇敵，也要善待他們，並要借給人不指望償還。」（路 6:32-35）

最後這句話很容易被忽略，但它揭露了人類關係的一個本質特徵，是我們尚未加以考察的，即互惠性（*réciprocité*）。具有悖論意味的是，基督對人類關係的定罪也正是因為其互惠性。絕大部分的人類關係都建立在互惠性的基礎之上，也正是互惠性證明了它們的正當性，保證了它們的穩固。我們在最瑣碎的層面上不是都能看到，鄰里之間或同事之間若是互相幫忙，就會因同情和友誼而產生聯結嗎？隨着互惠性的分量越來越重，關係也會越來越持久，越來越有感情，顯得自然而然，令人愉悅，而且格外「有人情味」。愛那些愛我們的人，不是自然的、人性的嗎？丈夫不是愛着妻子，妻子也愛丈夫嗎？母親不是愛着孩子，孩子也愛着父母嗎？誠然，當這種聯繫擴展到更大範圍的社群之後，變得沒有那麼強烈了，而是體現為單純的善意、團結及合作，但塑造這個群體的仍然是互惠性，也是由它來保證這個群體的凝聚力。情感性（*affectivité*）與互惠性是共生的：後者一旦缺失，就會大大影響前者，得不到回報的愛就會帶來不幸。

由於社會關係就是個體之間的關係，而後者的實在又依賴生命（而不是所謂「客體性」的關係，依賴世界的光），因此社會關係處處都顯示出互惠性。沒了它，社會關係根本不可能存在。我們已經提到的經濟活動，其源頭就是交換現象。而離開互惠性，就不可能產生交換的概念，因為每個交換者給對方一定的物品之後，都期待從對方那裏得到等值的物品。一切商品經濟都建立在交換的基礎之上，資本主義只是其中的一種形式。所有經濟現象、甚至所有社會現象，都反過來催生出一套規則來規範它們的運作，但這些規則只是社會關係的理

想表達而已。一切形式的交換活動都附有合同，正是它成為互惠性最為純粹的表達方式。

38 誠然，互惠性也會受制於客體性（objectivité），因而成為偽善與謊言的受害者，降格為單純的幻覺。例如在經濟層面，工人用工作來交換被認為等值的金錢作為工資。這種互惠性可能只是個神話，會成為「剝削」勞動者的契機。但在夫妻這種更親密的關係中，雙方都經歷了互相服侍、互相付出的過程，建立了感情，這樣的經歷就不容易受到前面那種操縱。因為在這裏，我們找到了生命的實在，它直接體驗到它之所是。在這個不可見的領域中，痛苦就是痛苦，歡愉就是歡愉，謊言便沒有位置了。在這裏，人類關係再次顯明為真實的關係，對自己有把握，從自身得到動力。人們知道自己付出多少就會得到多少，也按着會得到的來付出。在生命中經歷了這種互惠性，愛就會被高舉。當互惠性與生命聯繫在一起時，生命不可動搖的確定性也給互惠性帶來了強大的力量。正因為互惠性來自於生命及其確定性，愛那些愛你們的人就成了自然而然的事情。情感性與互惠性再次攜手，將力量賦予它們所建立的社群，並成為整個社會的骨架。

至此，我們已經能夠揭示互惠性隱含的意義了。由於互惠性總是發生在人與人之間的，所以它參照的總是人。反過來，也正是人與人之間的互惠性解釋了人之所行、人之所是。人們所做的、所是的，都從他們自身來理解。人性系統就是這樣出現的，關係的雙方都是人，這種關係將人與自身聯結起來，人自身則是這一關係的根本。人與人之間締結的一切關係都源於人自身，源於他們的本性。這挺好的，不然還能怎樣？

所有這些關係的力量都來自於真正的互惠性，因此看起來是「人性的」、「自然的」，而且令人愉悅，甚至令人感動，就像丈夫與妻子之間、父母與孩子之間那樣。這樣一來，對這些關係的顛覆就真真讓人無法理解了，對之定罪的理由更是一個謎團。到底以甚麼名義、以誰的名義才能打破它們，否定它們？這些關係來源於人的境況，也構成了其框架，若要否定它們，豈不是要質疑並顛覆人類境況本身嗎？然而，當基督對人說話、講論他們自己時，要完成的正是這樣一種顛覆。 39

### 第三章

41

## 基督的言語對人類境況的顛覆

如果我們又一次更用心地考察剛才討論過的基督之言，尤其是那些悖論性的表述，就能首先確認這樣一個印象：雖然可見與不可見之間的對立也很重要，但這些與我們的自我認知背道而馳的宣告不僅僅是由這一對立引發的，也不只是為了說明我們真正的實在（*réalité*）乃是屬於不可見的領域，屬於「秘密」。事實上，在我們所屬的不可見領域內部，基督的言語又作出了區分，分隔出我們生命最深層的維度。基督向我們啟示了生命中一個被壓抑的層面，而我們不僅忽略了自己的生命，更加倍地忽略了那個層面。也只有在這個意義上，他的言語動搖了我們作為人的境況，因為確切來說，它恰恰不再是屬人的（*humaine*）了。這一顛覆我們生命的全新定義關乎「上帝在暗中（*dans le secret*）察看」。前文提到，是這個秘密（*secret*）讓我們每個人逃離他人的目光，逃離世界的光與「榮耀」，被某種形而上學的匿名性（*incognito métaphysique*）保護着，成為一個獨立的自我，有些古典的倫理學將它理解為不可侵犯的良心。但事實上，人完全不是這樣的，或者毋寧說，恰恰只有當人處在與他人的關係當中時，才成為某種受到保護的奧秘，才是「不可侵犯的良心」，才能夠隱藏在不可見的領域中，以逃離他人的目光，亦逃離世界的光。然而，

42

在不可見之處，這個秘密，這個神秘、不可理解的自我，會被另一道目光穿透，這道目光能看穿他的心，看穿作為秘密的自我。這道目光正是上帝的目光，也只可能是上帝的目光。

這樣一來，對偽善的批判也完全改變了意義。根據我們起初的理解，偽善之所以可能，是因為每個自我都是有生命的實在，因此對世界的目光來說是隱藏的。世界不但看不到一個人想法的實在，也看不到其行為的實在。行為是在不可見之處完成的，能被看到的只有其外在的表象，顯現為客體性的身體所產生的移動。因此，人能夠假裝禁食或禱告，實際上卻並沒有真正在做這些事情。不過，如果去讀《馬太福音》相關的完整段落，就能發現上帝會在暗中察看，而且他看到的是我們行為的實在。「你施捨的時候，不要叫左手知道右手所做的，要叫你施捨的事行在暗中。你父在暗中察看……」（太 6:3-4）同樣的：「你禱告的時候，要進你的內屋，關上門，禱告你在暗中的父；你父在暗中察看……」（太 6:6）

因此，人類境況的定義就不再取決於可見與不可見的對立，或者自我與世界的對立。在不可見領域之內，又出現了一道深淵，亦出現了一種新關係。自我不僅與世界和他人產生聯繫，也不僅在其思想與行為的秘密中與自己產生聯繫。秘密要置於上帝的目光之中。這一目光使他袒露於上帝面前，同時也袒露於自己面前。人因着這樣一種內在關係而與上帝聯結，正是這種內在關係

43 定義了人的實在。從前，人藉由世界之光來定義自身的存在，世上的男男女女正是在這樣的光中互相審視，為自己的聲譽而奮鬥的。而現在，人自身的存在乃繫於他與上帝的內在關係，繫於這種全新的根本性關係所帶來

的啟示。這樣一來，人的境況就翻轉了。

這種能夠將人的秘密同時啟示給上帝和人的關係到底是甚麼性質的？福音書中記載的基督之言可以讓我們逐步來了解。目前，讓我們首先僅限於考察那些最令人驚異的悖論，看看人類境況的新定義如何解釋它們，如何使這些看起來毫無意義的悖論擁有了決定性的意義。更確切地說，現在考察的是同一家庭的成員之間產生的本能聯結，它們本來出於生命，但卻被顛覆，以致破裂。讓我們回想《馬太福音》和《路加福音》中的經文：「因為我來是叫人與父親生疏，女兒與母親生疏……」「你們以為我來，是叫地上太平嗎？我告訴你們，不是，乃是叫人紛爭。從今以後，一家五個人將要紛爭：三個人和兩個人相爭，兩個人和三個人相爭……」（太 10:34-35；路 12:51-53）我們此前指出，基督全面批評了人類關係與情感（sentiments）中的互惠性原則，這裏提到的則都是批判帶來的結果。互惠性原則讓我們愛那些愛我們的人，而對那些恨我們的人抱有敵意，甚至恨意。基督卻給出了相反的訓誡，叫人難以理解，更難以遵行：「愛你們的仇敵……」

現在我們就能夠理解，基督徹底否定互惠性所要針對的到底是甚麼了。人類關係的互惠性只涉及關係的參與者，也就是人。這就是為甚麼基督如此激烈地排斥互惠性。人類關係如果以互惠性為基礎，也根據互惠性來理解，那麼它就是獨立的（autonome）、自足的（autosuffisante）。它自成一體，存在於兩個有互惠關係的人之間。同樣的，它可以根據自己來解釋自己，也就是用人類本性來解釋人類關係。互惠性使得世上的丈夫 44  
與妻子、孩子與父母成為了人類關係的源頭，正因如此，

基於互惠性的人類關係自認為是獨立的。這樣一來，便恰恰忽略了人與上帝這一暗中展開的內在關係，而且我們將會看到，正是它奠定了人類生存的基礎，也是理解人的基礎。一旦忽略了它，就會完全掩蓋人類境況的真理，也因此而無法理解人與人之間可能發生的全部聯結的實質。

最常見的人類關係都是由互惠性織成的，互惠性則賦予它們以「自然」的性質，因此，所有人都認為這些關係是正常的。互惠性以一種無法戰勝的力量驅使我們去愛那些愛我們的人。對於這樣的互惠性，基督是如何加以駁斥的？為甚麼基督要令人驚愕地舉起利劍，斬斷家庭聯繫？那不是生命得以實現並找到其歡愉的地方嗎？基督是怎麼做的？是透過對非互惠性（non-réciprocité）的堅決肯定。為甚麼要肯定非互惠性？這是因為，我們剛剛發現了一種全新的根本性關係，就是人與上帝之間秘密的內在關係，更確切地說，是上帝對人的關係（de Dieu à l'homme），這一關係的決定性特徵正是非互惠性。在此，來自上帝的言語的確如同利劍一般閃爍着光芒：「你們倒要愛仇敵，也要善待他們，並要借給人不指望償還，你們的賞賜就必大了，你們也必作至高者的兒子，因為他恩待那忘恩的和作惡的。」（路6:35，強調為本書作者所加）

《路加福音》在這裏初次談及上帝對人的關係時，就指明了上帝對人的善意。《馬太福音》也提到了這種善意：「他叫日頭照好人，也照歹人。」（太 5:45）如果從善意的角度去考慮，這一言語似乎就降格為倫理規條，指示我們如何對待他人。不要再隨從互惠性的自然本能，以善報善，以惡報惡，以敵意或報復來回應所受

的侮辱或損傷。根據這條新的誠命，現在要以善報惡，也就是摧毀所謂的自然關係，顛覆古老的法則（以眼還眼，以牙還牙）。

顛覆人際關係當然是個重要的後果，但這類言語要表達的並不僅限於此。如果它不是首先翻轉了人類境況，就不可能在互相理解、互相關愛的關係中種下分裂與紛爭。而人類境況之所以被翻轉，是因為它不再處於人的層面，不再藉由人與人之間的互惠關係網絡來定義，而是由每個人與上帝之間的內在關係來定義的。既然人的境況建立於他與上帝的關係之上，人與人之間的關係就不再遵循那些所謂人性的標準和規矩了，因為這些規矩的源頭，即所謂的人類本性，已經不復存在了。人的本性經歷了質變（transsubstantiation），從人的本性轉變為從上帝而生的本性，從而從根本上來說是神性的。從今以後，這樣一個人的行為也只能出於這一神性的源頭和原則了。下面這段高度凝練的經文表達的就是這個意思：「……要借給人不指望償還……你們也必作至高者的兒子」；「為迫害你們的人禱告。這樣，你們才可以作天父的兒女」（路 6:35；太 5:44-45；強調為本書作者所加）。

「論福」中的悖論衍生出了一系列悖論，都涉及對人類關係的顛覆。現在，解釋它們的原則從中顯露出來了，這也是基督教的中心論點：「你們是上帝的兒子」。這樣一種對人類境況全新的定義不同於一切屬世界的人本主義理解，在《路加福音》和《馬太福音》的經文中，也與某種轉變的過程（un devenir）相關，取決於轉變的完成。兒子（Fils）的身份要求我們這一方付出行動，這很困難，因為它與我們直覺的本能反應是相反的。不過，

這類行為的價值並不來自它的困難，也不取決於它所要跨越的謎一般的障礙，而是早已蘊含在上帝對待我們的行為方式中了：上帝不懂得斤斤計較的互惠性，卻恩待  
46 那忘恩的和作惡的。那麼，我們是不是由此得出結論說，上帝的行為方式應當成為我們對待同類的模範呢？我們是不是要本着效法上帝（*imitatio Dei*）的原則在日常生活中要求更高、做得更好，以這些努力來配得上「至高者的兒子」這一稱呼？

這樣去理解，就仍然沒有充分領會臨到我們的聖言有着怎樣的意義。上帝對待我們的行為絕不僅限於成為我們對待他人的模範。若僅在人的層面上去理解非互惠性，就似乎只是單純否定自然關係中的互惠性，好像要我們不再愛那些愛我們的人，而是要求自己變得敵視他們，或者要我們不再對我們的敵人有敵意，而是要求自己奇蹟般地變得愛他們。但上帝行為的非互惠性絕非如此。將我們與上帝聯結起來的內在關係具有非互惠性，指的是在人與人之間的關係中，介入了另一種關係。前者的起點在人身上，其變化交替的原因也在人身上。非互惠性指的卻是，我們有限的生命在上帝無限的生命內部出生（*la génération immanente*）。只有從上帝自身那絕對且無限的生命的內部進程來考慮，非互惠性才有意義。正是在這一無限生命的內部進程中，每一個有生命者自身的生命得到了供應。在這個意義上，有生命者與賦予他生命的絕對生命（*Vie*）\*之間的確不可能存在任何

---

\* 作者用首字母大寫的“*Vie*”來表達絕對的、作為一切生命源頭的生命本身。日前中文中還未找到合適的區分方式，故將首字母大寫的“*Vie*”暫譯為「絕對生命」，以區別於一般意義上的「生命」，即小寫的“*vie*”。後文中，作者有時也使用“*Vie absolue*”這一片語，直譯亦為「絕對生命」。鑑於“*Vie absolue*”與“*Vie*”的含義相同，便統一譯為「絕對生命」。——譯注

互惠性。整部福音書不斷給我們頒發的「上帝之子」的稱號，並不是個比喻，它界定的是我們的真實境況。剛才提到，兒子的身份同時也是一種轉變的過程，而且對這種轉變的條件有着清晰確切的規定。這是因為我們必須重新找回原初的境況，它遭到扭曲、遺忘，但卻從未被廢除。

因此，我們應當在這個意義上理解基督不留餘地的宣告：「也不要稱呼地上的人為父，因為只有一位是你們的父，就是在天上的父。」（太 23:9）地上沒有一個人能夠稱另一個人為自己的父親，全然不是因為父親的人選有疑問，而是權利的問題：地上沒有一個人能夠要求這個頭銜，因為確確實實只有一位父親，就是天上的那一位：上帝。所有人都是上帝的兒子，而且只是他的兒子。這一處境是「根本性的」（radicale），因為它關涉的是人的根本（racine）。之所以只有一位父，是因為任何一個有生命者都沒有能力在生命中自給自足，也無法維繫一個同類的生命，他們都同樣貧乏，同樣沒有能力賦予自己生命。只有那全能的絕對生命，也就是上帝獨一旦絕對的生命，擁有賦予自己生命的能力。也只有他能夠將自己的氣息賦予人，使他們得到生命，而人則在真正且絕對的意義上成為了上帝的「兒子」。

倘若地上的任何人都不能將另一個人視為父親，那麼也沒有人能夠成為另一個人的父親。也就是說，沒有人能夠在真正意義上被稱為父親或兒子。這樣一來，以家庭關係為首，地上一切關係的實質（substance）都被掏空了，它們都不再具有通常所認為的真實性。接下來，每個有生命者都毫無準備地被帶到了一個奇特的問題面前，涉及到他全部關係的實在或有效性。他不僅要問誰

是他的父親，而且還要問誰是他的母親，誰是他的兄弟姐妹，可能還要問誰是他的兒子或女兒。更奇特的是，這個問題已經不再有可能的答案。當人們告訴基督他的母親和兄弟來找他的時候，基督提出的正是這個令人瞠目結舌的問題：「有許多人在耶穌周圍坐着，他們就告訴他說：『看哪，你母親和你弟兄在外邊找你。』耶穌回答說：『誰是我的母親？誰是我的弟兄？』就四面觀看那周圍坐着的人，說：『看哪，我的母親，我的弟兄。凡遵行上帝旨意的人就是我的弟兄姊妹和母親了』」（可 3:32-35；參見太 12:48-50；路 8:19-21）

- 48 正是家庭關係的瓦解使得同一家庭中不同成員之間的分裂成為可能。乍一看來，這樣的結果令人十分反感，但在前文已經提到的一段經文中，基督已經承認這就是他的使命：「我來並不是叫地上太平，乃是叫地上動刀兵。因為我來是叫人與父親生疏，女兒與母親生疏……」（太 10:34）上一章已經提到，這樣的分裂叫人難以接受，或者應該說是難以理解，因而也成了眾多悖論中的一個。但是，一旦家庭關係的實在遭到挑戰，甚至遭到否定，這也就可以想象了。既然人的神性家譜（la *généalogie divine*）才是唯一真實的，每個人都是上帝的兒子，那麼人的自然家譜（la *généalogie naturelle*）也就順理成章地失效了。這樣一來，家庭關係的分裂的確從根本上是可以理解的。

以世界的眼光、理解和解釋，一個人就這樣與他的父親分離了，同樣也與母親、兄弟、姐妹、兒子或女兒分離了。但事實上，他並不會因此而被放逐，失去一切身份，脫離一切牽絆，像羅塞里尼（Roberto Rossellini）的電影《老鄉》（*Païsa*）中被綁在木筏上的無名游擊隊

隊員屍體一樣，沿着波河（la Pô）河谷順流漂向大海。家庭關係被粗暴地打破，人際關係亦普遍瓦解，但隨之而來的則是它們在屬神秩序中的重組。這一新秩序從原則上只承認一位父親，因此，所有人都是他的兒子。在這裏，唯一真實的關係就是兄弟姐妹的關係，排除了一切區別、分隔與對立。

基督在用人的語言對人講論他們自己時，帶來的第一個重要啟示即在於此：你們是上帝的兒子，你們有同一位父親。你們之間的關係就是將所有同有一位父親的人聯結起來的那種關係，那就是兄弟關係。這樣的關係絕不是甚麼理想，也不是出於某種必須遵行、不可違背的法則，更不可視為單純的比喻。基督在這裏向人們揭示的，乃是所有人類關係的既成實在（*réalité effective*）。此外，也不能根據人們為自身製造出的形象來理解這種關係。那些形象來自世界中可見的法則，每個人都是根據自己所受的教育、所屬的文化或文明來投射出某種自我形象的。但是，人與人之間的兄弟關係才是他們真實的關係，因為每個人的實在就在於他是上帝的兒子，但凡稱得上是人的，莫不是如此。他們都是獨一上帝的兒子，上帝則是所有人的父親。 49

上帝絕對的生命賦予每個有生命者以生命，他自己成為了他們的生命。上帝與人之間這樣一種非互惠性不就在人與人之間創造了一種新的互惠性嗎？它不再源於互惠雙方共同的本性，或者說人性，而是來自每個有生命者與他賴以生存的絕對生命之間的內在關係。在這個絕對生命中，每個有生命者與他人也處於一種內在關係之中，因為他們都要從這同一個絕對生命中汲取自己的生命。生命既是他的，也是別人的，這是所有人的生命。

所有人的生命都依賴同一個絕對生命，它也活在每個人的身上：一切有生命者之間的關係正是由基督奠定的新的互惠性，它使得每個男人、每個女人都彼此成為兄弟姐妹。

在這裏依然值得強調的是，基督建立的新的互惠性與自然關係中的互惠性毫無干係。後者涉及的只是人的層面，我們也提到，在此基礎上建立起來的關係系統可以理解為人性系統。但人性系統其實遠不像通常描述的那樣詩意，甚至在家庭這種關係特別緊密的小範圍群體當中，也不例外。僅限於人的互惠性通常不都是以各種形式的敵意表現出來的嗎？競爭、敵對、野心與利益之間的衝突、詭計、陰謀、謊言、怨恨、仇恨、暴力、攻擊，最終則是戰爭。而當這些衝突性的關係耗盡之後，

50 不就讓位於無動於衷了嗎？就算是激情，也一樣會變成無動於衷。而且我們還要指出，這些人類關係並不是由金融、經濟或其他甚麼客觀條件決定的，相反，它們是「從心裏出來的」，因此就正落在基督的審判之下：「惡是從心裏發出來的」。但這一審判同樣也針對愛，因為只要愛還受制於互惠性的人性法則，就會使我們局限於愛那些愛我們的人。

基督還一再重申：「外邦人也這樣行」，以此將宣判推向極致，同時也顯明了其終極的動機。外邦人不認識上帝。若沒有上帝在場，我的愛就依賴另一個人的愛，但他對我的愛又依賴我對他的愛，愛的短暫存在就來自這種靠不住的互惠性，因此也同樣靠不住。從真正的意義上說，愛已經完全煙消雲散了。其實，它只是生命的另一個名字，它就是我們的自愛，我們自己的生命。可是我自己的生命無法建立在另一個人生命的基礎之上，

另一個人的生命也不可能建立在我生命的基礎之上；同樣的，我的自愛不可能建立在他的自愛之上，反之亦然。當我們一一去考察這些現實的時候，就會發現它們雖然是相互的，但沒有任何一種現實是自足的，也沒有任何一種現實包含了自已的根基。這樣一來，一切愛的根基、一切生命的根基都消失了。在這裏，互惠性就是虛無（néant）的標誌。倘若人類關係僅關涉人類自身，就會走向荒謬。這種荒謬性不是別的，正是對上帝的否定，是一種瀆神，所以才會激起基督的憤怒。在他口中，「論福」的悖論就相當於那聲熱切的呼喊：阿爸，父！

這也就是為甚麼悖論的產生與認可都與上帝的國有關。「你們貧窮的人有福了！因為上帝的國是你們的。」

（路 6:20）「為義受逼迫的人有福了！因為天國是他們的。」（太 5:10）「恨惡你們，拒絕你們，辱罵你們，棄掉你們的名，以為是惡，你們就有福了！……因為你們在天上的賞賜是大的。」（路 6:22-23）「人若……辱罵你們，逼迫你們，捏造各樣壞話毀謗你們，你們就有福了！應當歡喜快樂，因為你們在天上的賞賜是大的。」

51

（太 5:11-12）可見，悖論與天國有着持續的關係，即使沒有特別指出天國的時候，也因着天國的某種特性而與之相關。這裏的特性不是神學在傳統意義上討論的上帝屬性，但它遠比後者更能激發我們對天國的想象。「飽足」、「喜笑」、「安慰」、「憐恤」、「得見上帝」、「歡喜」、「快樂」，這些都是天國所賜的，它們將滿足人極深的渴望，使人與上帝的關係得以完整。

值得注意的是，人因着與上帝的內在關係而成為上帝之子，這一事實顛覆的不僅是人與人之間的關係。它在每一個人生命的內部也產生了新的悖論。「論福」對

此有明確的表達，但我們尚未給予足夠的注意。根據前文給出的定義，生命就是自我體驗（s'éprouve soi-même），這種體驗是即刻的，毫無距離的。生命自己啟示出來（se révèle soi-même），也向自己啟示（se révèle à soi），或者用哲學術語來說，生命就是一種自我啟示（auto-révélation）。生命的這一本質特徵體現在它的每種情態中。例如，痛苦的獨有之處就是自我體驗。如果我們問：是甚麼讓我們認識我們的痛苦？就得回答：是它自己。如果我們問：我們的痛苦讓我們認識到了甚麼？還是得回答：是它自己。正是在它獨有的情感性（affectivité）中，在它感受性的肉身（sa chair impressionnelle）中，痛苦向我們顯現。每個愉悅、難過、慾望或無聊、焦慮或  
52 期盼，也都是如此。在我們真實體驗到的範圍之內，每種感受都有着不可動搖的確定性。一旦我們真實地感受到了疼痛或快感，就不可能質疑它們。「論福」最具悖論性的地方也正是由此而來，它帶來的衝擊如此強烈，以致當人第一次讀到這些不同尋常的文字時，就能感受得到。說到底，一個人在飢餓的時候、哀哭的時候，在受到辱罵和逼迫的時候，是如何感受到幸福的？更進一步來講，讓我們哀哭的苦難本身怎麼會是令人喜笑的快樂？這與我們和上帝的關係有關嗎？會不會因為這種關係存在於我們的每一個痛苦中，存在於我們遭受的每一個冒犯之中，所以就能以某種不可理解的方式改變那種感受的性質？比如用魔術般的手法讓痛苦轉變為愉悅？

我們暫時還沒有辦法回答這些問題。也許在此之前，還應當更多地了解我們與上帝的關係，應當多多地考察基督其他的言語，看看它們如何解釋我們與上帝的關係。在進一步的研究之前，讓我們先回顧一下導論中

的一個要點。基督用人的語言對人所說的言語並不全都是關於人自身的。他最重要、最令人震驚的言語都是在對人們講論他自己，都是要告訴他們，對他們說話的那一位乃是基督。前文已經指出，我們與上帝的關係顛覆了一切人類關係，首先更是顛覆了我們作為人的境況，一切都取決於我們與上帝的關係。而我們與上帝的關係本身則取決於基督關於自己所說的話，以及他自己的境況。現在就應當來考察基督講論自己的言語了。

## 第四章

# 基督用人的語言對人說話， 但不再講論人們，而是講論他自己： 基督對其神性的宣告

53

至此，我們只不過考察了基督之言中的一部分，但這些已經足夠帶來人際關係的深刻變化，甚至可以稱得上是一種顛覆。同時，人類境況本身也被顛覆。之所以會有這種普遍性的顛覆，是因為在人類關係中發生作用的互惠性原則（*réciprocité*）遭到質疑。然而基督宣告廢除互惠性，還有一個更深層的原因。互惠性建立於丈夫、妻子、父親、母親、兒子、女兒之間，他們都是人類。互惠性使這些人類成為人際網絡的真正支柱，而這一網絡則構成了「人性世界」（*le monde humain*）。這個世界的根基便是人和他的本性，也就是人性。根據這樣一種看待世界的方式，人類境況是自主的、自足的。在此基礎之上發展出了世界或「社會」，它們正是這種自足性和自主性的表達。

基督充滿激情地肯定了非互惠性（*non-réciprocité*），它是人與上帝之關係的特徵，因為上帝恩待那忘恩的和作惡的。這樣一來，基督也就無條件地肯定了人與上帝的關係。由此可見，人遠非處於自主的境況中，而是由與上帝的內在關係構成的，只有在這樣的關係之中才存

54

在人類境況，它也只能由這一關係來解釋。非互惠性的意義就在於此。絕對生命（*Vie absolue*）內在於每個有生命者。只有這個生命才有能力賦予自己以生命，並因此將生命賦予一切有生命者。基督所稱為父的，正是這一全能的生命。這就是為甚麼他對人們說：「只有一位是你們的父，就是在天上的父。」（太 23:6）「天上」顯然不是指星際空間，不是宇航員探索的天體學宇宙。他們從飛船的舷窗往外望的時候，並沒有看到上帝。「在天上」指的是：在那個不可見的生命中。所有的有生命者都活在其中，因此與它一樣也是不可見的。對人及其真實境況的新定義便在於此：他是在上帝那絕對而不可見的生命中出生（*engendré*）的有生命者。只要他活着一天，就要在這個生命當中存在一天，沒有任何有生命者能夠在它之外存活。這就是為甚麼人被稱為「上帝的兒子」，他是這個絕對生命的兒子，絕對生命不斷地將生（*vivre*）賦予他。

根據這一對人類境況的新定義，所有人都是上帝的兒子，所有人都只有同一位父親。由此，所有的人類關係，包括家庭關係、職業關係、社會關係等等，也被全然翻轉，讓位於全新的關係。人若是自主的存在，只會聽任自己的自然衝動而行，那麼他就只會愛那些愛他的人，恨那些恨他的人。現在，每個人都根據他與上帝的內在關係來定義。每個人既然限定於與上帝的關係中，也必然以同樣的方式與另一個如此被限定的人發生關聯。我們已經看到，這就是新的互惠性，同一位父親的兒女們原本就是兄弟姐妹，即使他們之間還存在着互相吸引和排斥的衝動，即使舊的法則還會隱秘地發生作用。

當基督重新定義了人類境況以及它暗含的人類關係

之後，就用神性家譜（la généalogie divine）替代了自然家譜（la généalogie naturelle），這就是基督的聖言（Parole）在此所成就的。這種替代涉及人，也涉及來教導他們這些事的那一位。他的教導是如此根本，以致稱之為啟示更為恰當。他啟示了人們是誰：同一位上帝的兒子。他也啟示了他們當做的事：彼此相愛，就像同有一位父親的孩子們該做的一樣。這一啟示不僅只是像前文提到的那樣顛覆了人類本性的定義，更確切地說，它廢除了這一定義。按照人一直以來的理解，人擁有獨特的屬性，這一屬性也為人所獨有，這種屬性就是「人的本性」。不，並沒有甚麼「人的本性」，人單單是上帝的兒子。他的本源繫於上帝，他的本性來源於上帝的本性。上帝生出（engendrant）了人，使之成為了有生命者，將只存在於自己身上的生命賦予人，因此也就賦予人與自己相同的本性，即生命的本性。正是在這個意義上，上帝按着自己的形象和樣式造人（創 1:26）。

讓我們插入一段簡短的插曲。根據基督教神學，基督具有雙重本性，即同時具有神性和人性。然而考慮他的人性時，不應在通常意義上去理解，而應當理解為有生命者的本性，也就是由神性的絕對生命所生出、所維繫的那種本性。換言之，既然基督向人們啟示了構成人類真正本性的神性家譜，那麼對於作為人的基督來說，用神性家譜替代其自然家譜，也是必不可少的。這樣一來，基督對人們講論他們自身的言語就轉而指向了他自己，轉向了向人們說話的那一位。但我們在此僅初步提及這一問題。

在這裏，還有一個疑問不能延遲，亟需解決。「論

56 福」可以被稱為「耶穌的開場演說」，<sup>1</sup>在此，基督給出了不同尋常的啟示，向人們揭示他們真正的實在，那是直至彼時尚無人想到過的。基督由此亦得出了同樣不同尋常的結論，宣告廢除了最自然、最可貴的人類聯繫。他還對每個人的生命本身作出了不可理喻的斷言，將受苦的人稱為有福的，將喜悅等同困苦，歡笑等同淚水。然而，這一切宣告都不是勸勉，不是警告，不是倫理學意義上的誡命，更不是一個智者為了安慰受苦的可憐人類而說出的警句或建議。它們的表述是決然的，它們的語氣是不容置疑的，它們的語境是如此莊嚴，不再像是佈道，而儼然是神聖啟示。所有這一切都使這些聞所未聞的言語聽上去如同絕對真理一般。

由此，問題不可避免地翻轉了，讓我們的目光從接受啟示的人轉向發出啟示的那一位：他是從哪裏知道這一切的？他是誰，竟然擁有這樣的知識？這樣一來，基督對人們談論他們自己的言語就不可避免地指向基督自己，嚴厲地質疑他，要求他證明這些令人不安的話的正當性，而要做到這一點，也就必須證明他這個人本身的正當性。當基督在分析人類境況的時候，越是深入到人與上帝之間隱藏的關係，他所說的話就越是遠離人們通常對人性的了解，無論是受過教育的人還是未受過教育的人都一樣。基督所顯明的奧秘，關乎神性生命，是與整個人類生存交織在一起的。然而這一奧秘越顯明，關於基督自己的問題，也就是他聲稱自己擁有的知識和自己的身份問題，也就顯得越發迫切而緊急，將他陷於危機之中。

---

1. 參見 M. J. Lagrange & C. Lavergnen, *Synopse des quatre évangiles* (Paris: Librairie Lecoffre / J. Gabaldo et Cie Éd., 1999), pp. 67-76: "Index suivant l'ordre chronologique".

基督所知道的，對於一個人來說會不會太多了？就算只考慮此前已經分析過的言語，它們也不像僅僅出自一個接受天啟者（initié）或先知之口。細想起來，我們要問，接受天啟者或者先知，甚至先知中最大的，是否有能力說出這樣的話來。若有人宣稱貧窮的人會得到天國，他不得知道天國是甚麼嗎？然而，天國不斷地出現在「論福」及其對應的詛咒中。明顯的說法有：清心的人「必得見上帝」，使人和睦的人「必稱為上帝的兒子」，為義受逼迫的人，「天國是他們的」。隱含的表達方式則像拉格朗日神父（père Lagrange）所說的，「在聖經文體中，絕對被動語態的動詞通常指向上帝的行為」。<sup>2</sup>「論福」當中，「他們必得飽足」就是說「他們必被上帝餵飽」，「他們必得安慰」就是說「他們必被上帝安慰」。基督除了必須知道天國是甚麼之外，還要知道人的生命與天國的關係，了解能夠引向天國的生命模式（貧窮、清心、溫和、飢餓、饑渴慕義等等）。如果是這些生命模式能夠使救恩成為可能，基督還要了解它們與救恩之間的關聯。

「論福」的那一位知道這一切，他知道天國的本質是甚麼，也知道當我們的生活方式不同，就會與天國有不同的關係：如果照着上面所說的方式生活，我們就是被天國接納的，相反，如果又富有，又飽足，又有來自世界的榮耀，則是被天國排除外在的。然而基督不僅知道這一切，而且他自己也介入了這一關係。若有人認出了基督，為他的緣故而承受仇恨、辱罵和逼迫，正是基督為他們打開了天國的門：「人為子恨惡你們，拒絕你們，辱罵你們，棄掉你們的名，以為是惡，你們就有

2. 同上，頁 69，註 57。

福了！當那日，你們要歡喜跳躍，因為你們在天上的賞賜是大的……」 「人若因我辱罵你們，逼迫你們，捏造各樣壞話毀謗你們，你們就有福了！應當歡喜快樂，因為你們在天上的賞賜是大的」（路 6:22-23；太 5:11-12，  
58 強調為本書作者所加）。人若承認他，在人前宣告他的名，基督就為他打開天國的門，人若以他和他的名為恥，並且棄絕他，基督就關上天國的門，這難道不恰恰是因為他自己就是天國的入口嗎？難道不恰恰是因為天國的大門就是與上帝之關係本身嗎？然而誰有膽量宣稱自己有能力將人引向上帝？這是甚麼人？將人引向上帝，開出一條通往天國的道路，這不就是成就了上帝的啟示嗎？而除了上帝自己，還有誰能成就上帝的啟示？

「論福」的中心存在着一個決定性的區分，將基督教導中兩個緊密相聯的要點分開，它們同樣重要，但也彼此區別。第一點修正了對人的理解，人不再是屬世界或屬自然的存在，而是上帝的兒子。由此，人的神性家譜替代了其自然家譜。這就是基督在其言語中向人們指明的第一點，即人類境況的實在與真相。

第二個要點使得基督的教導在一切宗教歷史中成為獨一無二的教導。它已經隱含在第一個要點中了，是其前提。拋棄人的自然家譜，就必然導向神性家譜的淵深問題。如果人的存在——也就是讓人成其為人者——再也不能由自然或自然中的元素來解釋，而單單只能由上帝來解釋，那麼單單肯定神性家譜是不夠的，還要說明它到底是甚麼，進而說明它如何可能，這就需要認識上帝，了解上帝在自己裏面生出人這麼一種存在的過程。這的確是個深淵般的問題，也是基督不得不面對的。

「論福」對人類境況作出的宣告並不是最令人震驚

的，也不是它唯一令人震驚之處。在這一系列悖論的背後，最震懾我們的是說出這些悖論的聖言，是它所承載的知識。這是我們不曾了解的知識，但卻能擊中我們的內心，激起疑問。我們不會問：他說的是甚麼？為甚麼我得停止愛我的親人？為甚麼要愛我的仇敵？即使我願意，又如何能夠做到？我們會問的是：誰這麼說話？這個人到底是誰？

這是福音書的核心問題。在這裏要注意兩個事實。第一，基督同時代的人在聽過他的言語之後，有人驚訝、恐懼、忿怒或慌亂，有人追隨他的腳步穿過小鎮，進到會堂，有些成了他的朋友，有些成了他的敵人，有些是他的門徒，還有些人將要逼迫他。無論是誰，他們或堂而皇之，或居心叵測，或假意詢問，或真設陷阱，都曾在某個時刻對他提出過這個問題：你是誰？你說你自己是誰？你有甚麼權柄說這樣的話、做這樣的事？

第二個事實是，基督倒從來不認為這個問題不合時宜或毫無來由。相反，他與其他人一樣，認為這是個決定性的問題，是唯一重要的問題。他有時拒絕或逃避回答這個問題，是出於策略上或情勢上的原因。時辰還沒有到，那些聽他說話的人還沒有能力理解他的話。文士與法利賽人太早就對他撒下了網，想要抓住他，但他的使命還沒有完成。即便如此，基督也同所有人一樣，認為這個問題是正當的，甚至是無法迴避的，因為他自己也向門徒提出過這個問題。門徒們沒有問過他這個問題，或者不敢問他，畢竟這個問題的分量太重了。歸根到底，如果他既不是人，也不是先知，甚至不是先知中最大的，那麼他還能是誰？

於是基督自己要來啟示他是誰。出於剛才已提及的

原因，這一啟示是漸進的，但如果回到聖經文本，就會發現它是不容置疑的。與十九世紀虛謊的釋經學相反，這一啟示並非只是在晚期的文本中才出現。在對觀福音所保留的耶穌語錄中，在約翰早期的段落中，還有在保羅書信中記錄下來的早期口傳傳統中，這一啟示都無處不在。讓我們簡要地指明它的步驟。

基督剛開始公開傳道的時候，人們就因他言語的語氣和權柄而驚異。「耶穌講完了這些話，眾人都希奇他的教訓；因為他教訓他們，正像有權柄的人，不像他們的文士。」（太 7:28-29）然而，他所說的話也使得他自己作為人的特性成為疑問，因為他的話似乎使他與人們之間產生了無限的距離：「你們雖然不好……」「你們這些作惡的人，離開我去吧……」（太 7:11, 23）。邪惡的人與完全沒有作惡的那一位之間拉開了距離，然而他們之間還有一個更為本質的區別。基督已經否定了人的自然家譜，以肯定其神性家譜，人們因此而成為獨一上帝的兒子。因此，現在就要在神性家譜的內部來把握基督與人的差別了。我們在分析「論福」的時候已經看到，基督突然將自己置於每個人與上帝關係之內，並斷言，對於所有那些為了他的緣故而遭受辱罵和逼迫的人來說，這一關係將得以完成，而且天國的歡喜快樂是屬於他們的（參見路 6:22-23；太 5:11-12）。與上帝的關係在基督裏完成，關於這一點，下面這些激進的經文說得很清楚：「凡在這淫亂罪惡的世代，把我和我的道當作可恥的，人子在他父的榮耀裏，同聖天使降臨的時候，也要把那人當作可恥的。」「凡把我和我的道當作可恥的，人子在自己的榮耀裏，並天父與聖天使的榮耀裏降臨的時候，也要把那人當作可恥的。」（可 8:38；路 9:26）

人的命運依賴於他同基督的關係，因為這涉及對人唯一重要的事，即末後要來的審判。而且人與基督的關係就是人與上帝的關係，前者就是後者的實現，並具體表現為天國的福分。審判就是父在暗中察看所作的判斷，在它面前，世界的審判都要全然失效。它與每個人的命運有關。多處同樣的經文以極其激烈的口吻表達了這一點，將悖論推向極致：「凡要救自己生命的，必喪掉生命；凡為我喪掉生命的，必救了生命。」「凡要救自己生命的，必喪掉生命；凡為我和福音喪掉生命的，必救了生命。」「因為，凡要救自己生命的，必喪掉生命；凡為我喪掉生命的，必得着生命。」（路 9:24；可 8:35；太 16:25，強調為本書作者所加。）

如果基督就在人與上帝的內在關係之中，以致他自己就等同這種關係，並因此而規定了通往天國的道路，那麼對於每一個尋求天國的人來說，要做的就是跟隨基督，並因此而棄絕自己的生命、享樂和世界的榮耀，還要接受這種棄絕所包含的苦難。基督的生命為這種苦難提供了奧秘般的範例。我們剛才思想過的經文所處的直接語境中，有一個反覆出現的命令便是由此而來：「若有人要跟從我，就當捨己，天天背起他的十字架來跟從我。」（路 9:23；類似的說法，見太 16:24，可 8:34。）

基督介入了人與上帝的關係，成為這一關係的條件，這就解釋了他對人類關係之解體給出的新奇說法。正因為基督介入了人類關係，他對這些關係的批評就更容易理解了，從某種意義上來說，更能讓人接受，也更加人性化。正如我們將要更清楚地看到的，正是他讓每個有生命者與他人聯結，他就是人與人之間關係的實質（substance），由此便確立了基督在人類關係內部的優

先性。因着這種優先性，下面的宣告便完全合乎邏輯了：  
「愛父母過於愛我的，不配作我的門徒；愛兒女過於愛  
62 我的，不配作我的門徒。」（太 10:37）這段經文將基督  
置於人與他人之間關係的中心。不知是巧合還是作者有意為之，《馬太福音》中這些決然的宣告後面緊跟着兩個根本性的教導，在其他對觀福音中也都出現過。在第一個教導中，基督邀請他的門徒在受苦的道路上跟隨他，因為這就是通往天國的道路。「不背着他的十字架跟從我的，也不配作我的門徒。」（太 10:38）第二個教導則指明，「配得基督」到底指的是甚麼：不求為自己保存生命，而是為着基督的緣故將生命交給他，就會領受永不死亡的生命。極致的悖論就是要失去生命以得到生命，它極為清晰地表達了基督那令人難以置信的宣告，即他與上帝是同一的。

基督對人們所說、關於人類境況的言語就這樣回溯到了他自己身上。他和人們都屬於神性家譜，但他們中間再次劃出了一條界線，將基督與人截然區分開來。兒子們同有一位父親，都依賴父所賜的生命。但基督不是眾多兒子中的一位。我們剛才討論的那些言語，以及許多此前已經反思過的言語，說到底應該都帶有同樣的奇特意圖：說話的那一位乃是與父同等的，他是永存生命的擁有者，他就是上帝之道。

基督不僅有他所教導的那種人性，而且還有神性。我們現在就要來深入研究這一宣告。

## 第五章

63

### 基督講論自己的言語： 再度肯定其神性

在福音書中，基督數次突兀地揭示了自己的神性，與撒馬利亞婦人相遇的篇章就是其中之一。故事的場景令人玩味。接受啟示的是一個外族人，事情發生在一片對猶太人抱有敵意的土地上，而且這種敵意正是出於宗教上的原因：撒馬利亞人有他們自己的聖殿和獻祭。因此我們得明白，對於官方的猶太教來說，即使有了過去幾個世紀的預言，還是難以接受這一啟示。對此，應當注意到這個情節在《約翰福音》中是緊接在施洗約翰的預言之後的。更有甚者，接受啟示的不僅是個外族人，而且還是個罪人，很顯然，這個婦人也是個平民。而將要宣稱自己就是彌賽亞的那一位在這裏看起來顯然是一個人，與婦人構成了引人注目的對照。

「耶穌因走路困乏，就坐在井旁。」有個婦人到這口雅各井來打水，耶穌便向她要水喝。以下是他們的對話：「你既是猶太人，怎麼向我一個撒馬利亞婦人要水喝呢？」耶穌回答她說：「你若知道上帝的恩賜，和對你說『給我水喝』的是誰，你必早求他，他也必早給了  
64  
你活水。」婦人說：「先生，沒有打水的器具，井又深，你從哪裏得活水呢？我們的祖宗雅各將這井留給我

們……，難道你比他還大嗎？」耶穌回答說：「凡喝這水的還要再渴；人若喝我所賜的水就永遠不渴……」（約 4:6-13）。這是一段奇特的對話，我們還無法完全理解它的意義。它以信仰的宣告結束，婦人宣稱知道「彌賽亞（就是那稱為基督的）要來……」耶穌說：「這和你說話的就是他！」（約 4:25-26）

「渴」和「飢餓」這些詞在福音書中經常出現，尤見於「論福」。它們的意義之所以如此重大，是因為它們描述了一個有限的生命，就是我們作為肉身（chair）的生命。它沒有能力自足，無法為自己供給生命，它總是在需要中渴望並受苦。或者用哲學的語言來說，這個生命並不是它自身的根基。與此相對的是上帝無限的生命，能夠在生命與生之愉悅中供給自己。它擁有這種全能，因此永遠不會死亡。「我所賜的水要在他裏頭成為泉源，直湧到永生。」（約 4:14）基督所指的彌賽亞正是那位永恆生命的持有者，能夠隨己意將生命賜給人。

這一宣告分量極重，且不可能有任何歧義。有人因為它出現在晚期文本或所謂的晚期文本之中，就不接受它，這是沒有意義的。《約翰福音》中反復出現過這一宣告，但絕不單是《約翰福音》將基督等同上帝的道。對觀福音書中也隨處可見這種對等，要麼是明顯宣告出來的，要麼可以直接從基督的言語或行為中推導出來。

「論福」及隨後的展開都證實了這一點。我們已經承認，只有認識天國的人才能向人們揭示進入天國的方法，才能告訴他們在生命中為此而必須接受的犧牲，以此打碎生命中一切形式的偶像崇拜與自我中心，使它能夠完全向神性生命敞開，任由它佔據自己的生命。因為天國就是這一神性生命的王國，對它來說，不再因有限性和消

亡而痛苦。此外，我們也提到，基督既認識這一生命的王國，也認識這一王國與所有有限生命之間的關係，他自己就構成了這一關係，即人與上帝的關係。也只有他才能成為救主。而這也是貫穿福音書始終的結論。

《馬太福音》十一章 27 節寫道：「一切所有的，都是我父交付我的；除了父，沒有人知道子；除了子和子所願意指示的，沒有人知道父。」《路加福音》十章 22 節寫道：「一切所有的都是我父交付我的；除了父，沒有人知道子是誰；除了子和子所願意指示的，沒有人知道父是誰。」從這些宣告中，怎麼可能看不到基督與人類——甚至是先知——之間的鴻溝？怎麼可能看不到他作為獨生子而等同父？這種等同體現在父與子之間的彼此認識，而且這是專屬於他們的彼此認識。在這樣扣人心弦的場景中，亦出現了其他同樣具有決定性意義的宣言，這又有甚麼奇怪的？「耶穌轉身暗暗地對門徒說：『看見你們所看見的，那眼睛就有福了。我告訴你們，從前有許多先知和君王要看你們所看的，卻沒有看見，要聽你們所聽的，卻沒有聽見』」（路 10:23-24；亦參見太 13:16-17）。基督是唯一認識父的人，因他是父的獨生子，知道天國和通往天國的道路。只有這樣的人才能將趕鬼的權柄賜給門徒。門徒們回到他那裏之後，將他們所做的事情告訴了他，也只有他才能對他們說：「不要因鬼服了你們就歡喜，要因你們的名記錄在天上歡喜。」（路 10:20）

與父等同的那一位與所有人區別開來，與所有其他的兒子區別開來，因為只有他認識父。這樣一來，前文所引用的《馬太福音》及《路加福音》經文當中「子」這個稱呼便具有了絕對獨特的含義：它只用於基督。我 66

們若還是限於考察《約翰福音》之外的經文，那麼首先可以注意到下面這句話，它與「論福」接近：「接待我就是接待那差我來的。」（太 10:40）這個短句不是清清楚楚地將基督與父之間的等同關係說出來了嗎？當然，我們現在還無法理解這種關係。基督不受歡迎，反被棄絕，不止是被跟隨他的人當中的一個或幾個人棄絕，而是被整個世代棄絕，基督因此便定了這個世代的罪。這不也以同樣的力度肯定了基督與父之間的等同關係嗎？「耶穌快到耶路撒冷，看見城，就為它哀哭，說：『巴不得你在這日子知道關係你平安的事；無奈這事現在是隱藏的，叫你的眼看不出來。因為日子將到，你的仇敵必築起土壘，周圍環繞你，四面困住你……連一塊石頭也不留在石頭上，因你沒有認出上帝眷顧你的時候』」（路 19:41-44，強調為本書作者所加）。在這裏也發生了奇妙的翻轉。有一個人靠近了耶路撒冷，用他肉身的眼睛觀察這座城市，在那個特定的地點、特定的時刻啟示了他自己的身份，然而這對世界的眼睛來說仍是隱藏的。這個人不是別人，正是世世代代掌權的全能力量，是唯一能賜下平安的力量，也就是上帝自己。

基督對幾座城市的斥責也呼應着這一點。基督大部分的神蹟都行在這幾座城市，但它們並未歸向他：「哥拉汛哪，你有禍了！伯賽大啊，你有禍了！……迦百農啊，你將要升到天上嗎？將來必墜落陰間；因為在你那裏所行的異能，若行在所多瑪，它還可以存到今日。但我告訴你們，當審判的日子，所多瑪所受的，比你還容易受呢！」（太 11:21-24）

這些可怕的言語表明，說話的那一位清楚知道上帝的審判。他就是「論福」的那一位，他來到世間，打破

了人類關係中的人性特徵，將自己置於人類關係內部， 67  
使自己成為這些關係的生命本身，使它們成為可能。這樣一來，此前提到的一段話便漸漸向我們顯明其中的奧秘：「人到我這裏來，若不愛我勝過愛自己的父母、妻子、兒女、弟兄、姊妹，和自己的性命，就不能作我的門徒。」（路 14:26，強調為本書作者所加。）能讓我愛到勝過愛自己生命的，除了我生命中蘊含的絕對生命之外，還能有甚麼？正是它賜予我生命，使我成為一個有生命者。然而這樣一來，不僅一切所能想象得到的人本主義都要破產，而且福音書中許多看似只有倫理學意義的格言也有了新的意涵。的確，誰能對人發出「愛你的仇敵」這種聞所未聞的誠命？這不是意味着這個人必須突然從自身深處被改變嗎？他要攆走那個被仇恨侵蝕的自我，才會頓時臣服於愛，因此也就不再有敵人了。然而誰能製造這樣的改變？

人類關係一旦離棄了世界的規則，就驟然變成了悖論。對此，基督給出了回應：「你們裏頭為大的，倒要像年幼的，為首領的，倒要像服事人的。是誰為大？是坐席的呢？是服事人的呢？不是坐席的大嗎？然而，我在你們中間如同服事人的」（路 22:26-27）。這裏仍然不是要給出一個有教益的榜樣或行為的模範。基督介入了人類關係，但他不是其中任何一方，既不是為首領的，也不是服事人的，而是藏在每一個人生命當中的道。他釋放了每一個人的生命，並賜予他們兒子的身份。從此以後，他們當中任何人都不再從屬於人類關係，不再藉由他在世界上的位置來定義。既然他不再是社會秩序中某個職位的任職者，便不能再要求這一秩序所賦予的任何特權。對兒子這一身份起決定性作用的只有一位，即

賦予生命的那一位：「然而，我在你們中間如同服事人的」。

- 68 由此可見，這一命令並不是要糾正某種社會結構，它反對的是整個世界。雖然基督披戴着人的樣式，比狐狸和飛鳥更貧窮，在地上沒有任何地位，但隱藏在這種絕對貧窮之下的，卻是上帝的道。人看似只能活在世界中，然而誰能賜給人另一種命運？誰能向人指明另一種歸宿？基督曾對一個人說：「跟從我來！」隨後則粗暴地宣告，要這麼做就必須捨棄地上的目標和掛慮。那人回答說：「主，容我先回去埋葬我的父親。」但耶穌對他說：「任憑死人埋葬他們的死人，你只管去傳揚上帝國的道。」又有一人對他說：「主，我要跟從你，但容我先去辭別我家裏的人。」耶穌對他說：「手扶着犁向後看的，不配進上帝的國。」（路 9:57-62）

這類奇特的言論每一次響起，都宣告着世界秩序的失效。讓我們暫時撇開它們，轉向另一些言語。在那些不可思議的言語中，基督或直接，或幾乎不加掩飾地啟示了他的神性。福音書中其實處處散落着這樣的言語。我們今天的社會正在逐步脫離法治國家，幾乎不再有法律（loi），也不再尊重法律、遵守法律，因此也很難衡量基督批判律法帶來的影響。他生活的世界從本質上來說是宗教性的，而那時的宗教正是律法（Loi）的宗教。質疑律法必然意味着質疑整個社會，質疑這個社會得以存續的根基。正因如此，法利賽人曾提過的一個問題才會顯得那麼嚴重：「有人問耶穌說：『安息日治病可不可以？』意思是要控告他。」（太 12:10）基督自己也問過這個問題：「（他）又問眾人說：『在安息日行善行惡，救命害命，哪樣是可以的呢？』他們都不作聲。」

(可 3:4) 在這句話所處的場景中，基督治好了一個右手癱瘓的人，被法利賽人視為極大的醜聞。他們出了會堂，遲疑了一會兒之後，決定要除滅基督。由於他們不能在大祭司面前傳訊他，所以找到了希律一黨的人，看希律能不能像對待施洗約翰一樣把基督關進牢裏。 69

還有一個情節是三部對觀福音書都有記載的，提出了同樣的問題：「那時，耶穌在安息日從麥地經過。他的門徒餓了，就掐起麥穗來吃。法利賽人看見，就對耶穌說：『看哪，你的門徒做安息日不可做的事了！』」

(太 12:1-2) 耶穌回答說，大衛和跟從他的人飢餓的時候吃了陳設餅，而這餅只有祭司才能吃。此外，祭司自己干犯了安息日也沒有任何罪。接下來爆出的宣告對猶太世界來說是無法入耳的。這一宣告不但撼動了這個世界的根基，而且反過來指向基督，將他置於一切已知宗教準則之外，置於罪人、義人和律法之上。它指出，這一切準則的作者擁有上帝的能力，並全然與之等同：「但我告訴你們，在這裏有一人比殿更大。『我喜愛憐恤，不喜愛祭祀。』你們若明白這話的意思，就不將無罪的當作有罪的了。因為人子是安息日的主。」(太 12:6-8，強調為本書作者所加。)

他比聖殿、律法和安息日更大，也「比約拿更大」，「比所羅門更大」。當邪惡的世代向基督求神蹟的時候，他就曾如此控告：「當審判的時候，南方的女王要起來定這世代的罪；因為她從地極而來，要聽所羅門的智慧話。看哪，在這裏有一人比所羅門更大。當審判的時候，尼尼微人要起來定這世代的罪，因為尼尼微人聽了約拿所傳的就悔改了。看哪，在這裏有一人比約拿更大。」

(路 11:31-32；亦參見太 12:41-42)

關於自己的身份，基督不也對門徒提出過這一問題  
70 嗎？三部對觀福音書都記載了這件事。《馬太福音》的  
版本是這樣的（16:13-20）：「耶穌到了凱撒利亞·腓立  
比的境內，就問門徒說：『人說人子是誰？』他們說：  
『有人說是施洗的約翰；有人說是以利亞；又有人說是  
耶利米或是先知裏的一位。』耶穌說：『你們說我是誰？』  
西門·彼得回答說：『你是基督，是永生上帝的兒子。』……  
當下，耶穌囑咐門徒，不可對人說他是基督（參見路  
9:18-21；可 8:27-30）。

由此我們便來到了基督受審的時刻，他在那時給出了關於自己的終極宣告。根據猶太人事先的商定，基督首先被帶到公會面前：「祭司長和全公會尋找假見證控告耶穌，要治死他。雖有好些人來作假見證，總得不着實據。末後有兩個人前來，說：『這個人曾說：我能拆毀上帝的殿，三日內又建造起來。』大祭司就站起來，對耶穌說：『你甚麼都不回答嗎？這些人作見證告你的是甚麼呢？』耶穌卻不言語。大祭司對他說：『我指着永生上帝叫你起誓告訴我們，你是上帝的兒子基督不是？』耶穌對他說：『是你說的……』」（太 26:59-64；\*亦參見可 15:1-39；路 22:66-70）。在公會看來，這樣的瀆神是要判死罪的，但他們無權判處死刑，即使是宗教罪也不行。於是基督又被帶到彼拉多那裏受他的審問。「耶穌站在巡撫面前；巡撫問他說：『你是猶太人的王嗎？』耶穌說：『是你說的。』」（太 27:11；亦參見可 15:2-3；路 23:2-3）\*\*

基督講論自己的全部言語的至高點就在於宣告他是

---

\* 按原書的經文翻譯，對《新標點和合本》做輕微改動。——譯注

\*\* 按原書的經文翻譯，對《新標點和合本》做輕微改動。——譯注

基督，是彌賽亞。所有的福音書都同樣記錄了這個情節，都有着同樣的戲劇性場景。這一宣告的含義沒有任何疑點，對於說話者和聽者來說都一樣。耶穌就是基督，是彌賽亞，就相當於說他就是上帝的兒子，而這便意味着他就是上帝自己。這一激進的含義就是審訊的真正焦點。最後幾個證人所轉述的言論聽起來雖然很嚴重，但他們自己並不明白其意義：「這個人曾說：我能拆毀上帝的殿，三日內又建造起來。」這句話本身沒有成為基督的罪名。重要的是，這句話隱含了一個眾人都聽得出來的意思，即說話人將自己等同上帝的全能。大祭司馬上抓住了這一點，要求基督對此作出解釋。對於審訊者和受審者來說，指控的內容是一樣的。而且，儘管基督的回答並不直接，甚至有些隱晦，但他自己和那些要定他罪的人對這一回答的意義都有着同樣的理解。這就是其不同尋常之處。

「事件本身」及其含義都無可反駁，也沒有任何模稜兩可之處。然而無論是今天的讀者，還是過去兩千年來一代又一代的人，至少還有一個縈繞於心的問題：若耶穌就是基督，也就是上帝自己，對於如此不同尋常的身份，能夠提出甚麼證明嗎？基督對此作出了如此絕對的肯定，但他能夠證實其正當性嗎？換句話說，他對人們講論他自己的言語，還有他自稱為基督的言語，是可信的嗎？

對於所有嚴肅對待這個問題的人來說，面前有兩條道路。我們已經走過了第一條道路。我們已經看到，基督講論人們自己的言語已經顛覆了他們之間本能產生的自然關係，基督命令他們要愛自己的仇敵。而這一顛覆則來自對人類境況的顛覆。關於人的一切都無法再根據

其自然家譜去理解，而要根據其神性家譜去理解。人的行動與情感（*affections*）都要來自他的本原，即他與上帝的關係。

72 根據人的神性家譜重新定義人類境況，在世界看來，這會令人手足無措，更確切地說，這會帶來毀滅性的後果，因為世界不再是人類境況的根基了。如果人與人之間的關係不再出於他們那自主的、屬世的本性，又意味着甚麼？如果人類活動在世界中所追求的目標都失去了價值，會變成甚麼？這裏我們看到的正是「人性系統」（*le système humain*）的瓦解。

這不正是已經發生的事情嗎？我們面臨災難性的後果，並不是因為聽了基督的言語，而恰恰是因為遺忘了它，甚至今天以禁止來打擊它，人們難道看不到這一點嗎？世界是建立在人性的基礎之上的，人性則有着神性根基，而一旦人將神性根基從人性和世界中抽離之後，就發現自己被拋向物質性的自然，陷入一個由盲目進程所構成的網絡，一切內在的正當性都被掏空了。自然關係中的互惠性（*réciprocité*）不再是一種愛的互惠性。如我們所見，它們已經成為敵對的關係，人們在其中為了物質利益、金錢、權力和聲望而鬥爭。它們是偽裝、詭詐、謊言、通姦、嫉妒、仇恨和暴力的領域，最終成為所有人對所有人的戰爭。除了拉幫結派之外，個體將無法在現代性的叢林中生存。基督要求人們愛那些惡待他們的人，一旦這一悖論性的要求失去了其效力，就會導致這樣的結果。只有這條誠命能夠打破報復與仇恨的惡性循環。由此可見，基督對人們講論人們自己的言語一旦照着其真實意義被理解，其真實性（*vérité*）就必然會顯現出來：「我留下平安給你們；我將我的平安賜給你

們。」(約 14:27) 人類經驗就會顯明為這一真理 (vérité) 的證據。基督之言基於一系列悖論，也與我們的經驗之間存在着悖論性的對應，由此便有可能為基督教構想出一種帕斯卡爾式 (à la manière de Pascal) 的護教學。

然而，只有證明了基督關於自己的言語是真實的，才能推導出基督關於人的言語的真實性，後者完全依賴 73 前者。這便將我們引向第二條道路。現在的問題在於，基督宣告自己是上帝之子、進而與上帝等同的言語是否具有真實性。接下來單單要考察的就是這一真實性，考察它究竟能否被證實，如何被證實，被誰證實。

## 第六章

75

### 基督講論自己的言語： 證明其正當性的問題

耶穌宣稱自己就是基督，是上帝的兒子，因而就是上帝自己。我們已經看到，這樣的宣告反復出現，而且越來越不留餘地，但這單純只是個宣稱嗎？如果他真的是基督，不是必須得證實這一點嗎？他不是得證明所聲稱的身份是真實的嗎？可見，「你說你是誰？」這個問題不可避免地包含着另一個問題：「你有甚麼權柄這麼說？」

基督在會堂裏教導時多次遭遇的，正是這樣的反駁。一旦教導的內容指向教導者自身，並以各種方式直接或間接地指明這位教導者比人更大、而且不止是人的時候，就會遭遇這樣的反問。

由此便不可避免地產生了雙重的對立。一方面，他的聽眾分裂了。文士、法利賽人、祭司或大祭司們是宗教規條的看守者，他們一旦發現耶穌的言行中有甚麼古怪之處，或是有與宗教規條背道而馳的地方，就馬上指出這些言行背後隱含的結論。而另一些人則多半是些普通老百姓，他們被耶穌的言語和他人格中透出的權柄所吸引，跟隨了他，成了他的門徒。其中有些人一聽到傳言說耶穌來了，就跑去那裏，跟着他從一個城鎮走到另

76

一個城鎮。有些人因着某次相遇或看到了某個神蹟（signe）而找到了一條道路，去到耶穌指引他們去的地方。可以想見，一邊是承認耶穌是基督的人，另一邊是拒絕承認他是基督、反而認為他是瀆神者的人，他們之間肯定會有許多衝突。無論情境如何，衝突會如此激烈，其真正原因只有一個：那個自詡為彌賽亞的人到底是甚麼身份。

我們可以看看《約翰福音》的一個段落，基督治好了一個天生的瞎子，此後發生了一系列事件（約 9:8-34）。「他的鄰舍和那素常見他是討飯的，就說：『這不是那從前坐着討飯的人嗎？』有人說：『是他』；又有人說：『不是，卻是像他。』他自己說：『是我。』他們對他說：『你的眼睛是怎麼開的呢？』他回答說：『有一個人，名叫耶穌，他和泥抹我的眼睛，對我說：你往西羅亞池子去洗。我……就看見了。』」

法利賽人嚴密監控着基督，這類事件一發生，他的身份便又成了焦點，因此他們總要盤問一番：「他們把從前瞎眼的人帶到法利賽人那裏。耶穌和泥開他眼睛的日子是安息日……法利賽人中有的說：『這個人不是從上帝來的，因為他不守安息日。』又有人說：『一個罪人怎能行這樣的神蹟呢？』他們就起了紛爭……猶太人不信他從前是瞎眼，後來能看見的，等到叫了他的父母來……」

我們知道，瞎子的父母害怕被趕出會堂，於是藉口說自己的兒子必能回答，叫盤問的人回去問他自己。「他們就問他說：『他向你做甚麼？是怎麼開了你的眼睛呢？』他回答說：『我方才告訴你們，你們不聽，為甚麼又要聽呢？莫非你們也要作他的門徒嗎？』他們就罵

他說：『你是他的門徒；我們是摩西的門徒。上帝對摩西說話是我們知道的；只是這個人，我們不知道他從哪裏來！』那人回答說：『他開了我的眼睛，你們竟不知道他從哪裏來，這真是奇怪！……從創世以來，未曾聽見有人把生來是瞎子的眼睛開了。這人若不是從上帝來的，甚麼也不能做。』他們回答說：『你全然生在罪孽中，還要教訓我們嗎？』於是把他趕出去了。」

法利賽人與門徒——這次是個瞎眼的乞丐——之間的緊張只不過是一個更根本的衝突所帶來的後果，那就是法利賽人和基督自己之間的衝突。事件本身的奇妙並不能掩蓋衝突的真正焦點，即基督的身份。他又一次將自己置於律法之上，凌駕於以律法為基礎的宗教系統之上。他那些看似瀆神的言行所激起的就是其正當性問題。

這一關鍵問題也在三部對觀福音中以類似的字眼出現。「耶穌進了殿，正教訓人的時候，祭司長和民間的長老來問他說：『你仗着甚麼權柄做這些事？給你這權柄的是誰呢？』耶穌回答說：『我也要問你們一句話，你們若告訴我，我就告訴你們我仗着甚麼權柄做這些事。約翰的洗禮是從哪裏來的？是從天上來的？是從人間來的呢？』他們彼此商議說：『我們若說「從天上來」，他必對我們說：「這樣，你們為甚麼不信他呢？」若說「從人間來」，我們又怕百姓，因為他們都以約翰為先知。』於是回答耶穌說：『我們不知道。』耶穌說：『我也不告訴你們我仗着甚麼權柄做這些事。』」（太 21:23-27；參見可 11:27-33；路 20:1-8）

這個故事似乎在說基督如何逃避一個令人難堪的問題，而且還不失幽默。然而如果單純這樣理解，就遠遠沒有領會其精髓。在這裏，耶穌保持了自己的權柄不受

損害，他從哪裏來的問題仍然是個深深的奧秘，同時卻使他的挑戰者們失掉了權威，被迫承認他們的無知。同樣的權柄翻轉也發生在行淫婦人的著名故事中，雖然在那裏似乎並不涉及基督身份的問題。我們知道，文士和法利賽人又一次想在律法的問題上捉住基督的把柄，他卻將問題拋回給他們。「夫子，這婦人是正行淫之時被拿的。摩西在律法上吩咐我們把這樣的婦人用石頭打死。你說該把她怎麼樣呢？」基督一邊在地上劃着舊律法與新律法的符號——那新律法是他們所不知道的——一邊迸出了那個鞭笞人心的回答，時至今日依然迴響在這個已經失去靈魂的世界裏：「『你們中間誰是沒有罪的，誰就可以先拿石頭打她。』……他們聽見這話，就從老到少，一個一個地都出去了，只剩下耶穌一人，還有那婦人仍然站在當中……『婦人，那些人在哪裏呢？沒有人定你的罪嗎？』」（約 8:3-11）。那些人在哪裏？沒有人……那些人退去後的空曠正表明，他們自以為擁有知識，可以倚仗道德的律法，但都潰敗了。此時便發生了某種轉換。基督的形象所籠罩的權力是任何人都不可能擁有的：他藉着赦罪，可以使那存在的或曾經存在的變為無，這樣的權力所隱藏的另一面，則是能讓已不再有的、已死的活過來。

然而基督在與法利賽人的交鋒中，並不只以這種隱晦的方式來暗示自己的身份。有一個故事，它雖然遮蓋着比喻的面紗，但其實是關於上帝被人所殺的預言，它像一道可怕的閃電撕裂了世界的黑夜。在三部對觀福音中，這個比喻都緊接着法利賽人對耶穌的反問，問他有甚麼權柄做這樣那樣的事。這難道是個巧合嗎？

79 「有個家主栽了一個葡萄園……租給園戶……收果

子的時候近了，就打發僕人到園戶那裏去收果子。園戶拿住僕人，打了一個，殺了一個，用石頭打死一個。主人又打發別的僕人去，比先前更多；園戶還是照樣待他們。後來打發他的兒子到他們那裏去，意思說：『他們必尊敬我的兒子。』不料，園戶看見他兒子，就彼此說：『這是承受產業的。來吧，我們殺他，佔他的產業！』」（太 21:33-38；參見可 12:1-9；路 20:9-16，強調為本書作者所加。）殺掉繼承人之後，殺人者就佔有了世界。這樣的謀殺每發生一次，就催生出人本主義（humanisme）。人將世界和自身視為他們自己的佔有物，操縱着周遭的一切，也操縱着自身，就着這個世界和他們自身所提供的林林總總的可能性。

但這個比喻的結尾卻講述了這場預言中的謀殺將要帶來的後果。基督問眾人當園主回來之後要怎樣處置這些園戶，眾人回答道：「『要下毒手除滅那些惡人，將葡萄園另租給那按着時候交果子的園戶。』耶穌說：『經上寫着：匠人所棄的石頭，已作了房角的頭塊石頭……這經你們沒有念過嗎？所以我告訴你們，上帝的國必從你們奪去，賜給那能結果子的百姓。誰掉在這石頭上，必要跌碎；這石頭掉在誰的身上，就要把誰砸得稀爛。』祭司長和法利賽人聽見他的比喻，就看出他是指着他們說的。他們想要捉拿他，只是怕眾人……」（太 21:41-46）

這樣一來，在基督的教導中，關於他是上帝之子的宣告變得越來越清晰了。現在是他自己拋出他是誰的問題，而且這一次，他問的不再是他的門徒，而是那些要  
80  
除滅他的人。這一關鍵的章節同樣也被三部對觀福音記錄下來了。「法利賽人聚集的時候，耶穌問他們說：『論到基督，你們的意見如何？他是誰的子孫呢？』他們回

答說：『是大衛的子孫。』耶穌說：『這樣，大衛被聖靈感動，怎麼還稱他為主，說：主對我主說：你坐在我的右邊，等我把你仇敵放在你的腳下。大衛既稱他為主，他怎麼又是大衛的子孫呢？』他們沒有一個人能回答一言。從那日以後，也沒有人敢再問他甚麼。」(太 22:41-46；參見可 12:35-37；路 20:41-44)

從那日以後，沒有人敢再問基督甚麼，但基督自己是主、也就是上帝的問題依然不斷激起人們對其正當性的質疑。我們已經考察了這一問題在對觀福音書中的演進。《約翰福音》顯然也記載了在聖殿發生的那些爭論，也正是在那裏，基督神性身份的正當性問題得到了最完備的展開，最終導向了一個深不可測的答案。約翰同樣記錄了那些最終將基督引向定罪和受難的衝突，重現了其悲劇性的張力。然而他不滿足於此。面對基督關於自己是上帝之子的宣告，他的設想乃是進入這一宣告的內部，與其思路合一，以這樣的方式來證明它的正當性。更徹底地說，他想要置身於基督的境況之中，與之合一。乍一看來，這樣的設想是不可能實現的，但我們會看到，它絕不是癡人說夢，反而讓基督的言語得以完全。

我們還沒有能力理解這些終極的真理，因為我們還無法明白到底哪種理解能讓我們把握這些真理。我們接下來要來討論《約翰福音》的這些陳述，但它們是用人的語言來表述的，即人與人之間說話時使用的語言。我們所知的一切文本，尤其是福音書，也是用這種語言寫成的。我們還強調過，基督亦是用這一語言對人們說話的，至少在他以人的身份說話時是如此。我們馬上就會意識到，人的語言並不是上帝的語言。然而根據《約翰福音》，基督不是別的，正是上帝之道（Verbe），亦即

上帝的聖言（Parole）。因此，至少目前看來，只有當我們認識了聖言的性質之後，才能夠真正把握它要對我們說的，理解它透過人的語言要對我們說的。因此，接下來關於經文的一些簡短評論只是初步的領會。對基督神性身份的完全證明只可能來自上帝的言語，只有當人活在上帝之言的本原真理中時才能夠領會這一證明。完全的證明只能來自道。

基督宣稱自己等同道，到底有誰能夠證明這樣一個奇特的斷言是正當的？或者用他敵對者的語言來說——基督自己也承認並使用這樣的語言——到底有甚麼見證可以支持這樣的斷言？而這正是律法提出的要求。如果「沒有人能為自己作見證」，耶穌又如何能夠免於這一不可繞開的律例？更何況他如此僭越地自稱為上帝。

我們注意到，從哲學的角度來看，那些以律法為依據的人其實是在循環論證。律法是針對人的。<sup>1</sup>那麼，如果基督是人，他就要伏在律法之下，但他是不是人，正是爭論的焦點。耶穌難道不是個人嗎？「……你是個人，反將自己當作上帝。」（約 10:33）基督將自己等同道，律法的擁護者們則不斷以人的身份加以反駁，這種身份是由每個人的出生地和父母來定義的。「我們知道這個人從哪裏來；只是基督來的時候，沒有人知道他從哪裏來。」（約 7:27）律法只針對擁有這樣身份的人，他的身份是按照人性世界中的標準來確定的：出生日期與地

82

1. 這就是為甚麼這條法律雖然起源於宗教，卻被地球上所有的民法所繼承。至少，此處討論的這條原則是這樣的。它非常簡單，在下面這個例子中很容易闡明。假設我被懷疑在索米爾（Saumur [一個距離巴黎約三百公里的小鎮——譯注]）犯下了一樁罪行，而我卻宣稱這一天的這一時刻我在巴黎。倘若沒有另一個人在這一天的這一時刻日擊我在巴黎，我的宣告就是無效的。那些律法專家想要用來反對基督關於自己身份的宣稱的，正是這一關於人類事務的條文。

點、雙親的名字和職業等等。這樣一個人沒有資格為自己作見證。法利賽人的話就是針對這樣一個人、針對作為人的耶穌而說的：「你是為自己作見證，你的見證不真。」（約 8:13）

基督在回應其控告者的反對時，一開始似乎認同了其中的兩點：他是個人；因此，根據律法，他不能為自己作見證。「你們也知道我，也知道我從哪裏來」（約 7:28）；「我若為自己作見證，我的見證就不真」（約 5:31）。然而這一最初的回應顯然是個假象，它與基督一直以來關於人自身的教導背道而馳，我們怎能忽略這一點呢？「不要稱呼地上的人為父。」（太 23:9）祭司、文士、法利賽人及他們的門徒指出他是木匠約瑟和馬利亞的兒子，自以為戳到了痛處，但這種普遍的觀念認定的是人的自然家譜；它與基督反復宣告的人的神性家譜恰恰相反。就算基督是個人，是眾多兒子中的一位，這一觀念也不適用於他。更不要說他乃是獨生子，是首生的（Premier-Né），是與道等同的。

83 基督正是因着首生兒子（le Fils Premier-Né）的身份而拒絕將自己置於人的境況之下。所有反對他的人都在他奇妙的言語中失去了權柄，這一權柄本來就出於他們自己，他們也感到隨時會失去它。因此，他們的反對根本沒有資格被加以考慮。而且他們也完全錯誤地理解了人性，因為他們只知道從世界及其屬性來理解人，按照我們今天的說法，就是空間、時間、因果律等等。耶穌用疑問的語氣說出這句話：「你們知道我？知道我從哪裏來？」（約 7:28），其實指的是相反的意思：你們自以為知道我，你們自信知道我是誰，但你們對我一無所知。你們恰恰不知道我從哪裏來，你們不認識我的父。

因此，基督不僅毫無歧義地肯定自己的神性，而且每次都透過清晰的宣告，可以說以絕對的方式來證明他那令人震驚的身份告白。「你們真的知道我，也知道我從哪裏來嗎？我來並不是由於自己。但那差我來的是真的。你們不認識他，我卻認識他；因為我是從他來的，他也是差了我來。」（約 7:28-29）\*以及幾節之後：「我還有不多的時候和你們同在，以後就回到差我來的那裏去。你們要找我，卻找不着；我所在的地方你們不能到。」（約 7:33-34）

律法主義者針對見證的反駁因而被粉碎了。從某種意義上說，基督有許多見證。有聖經的見證：「給我作見證的就是這經。」有摩西的見證：「你們如果信摩西，也必信我，因為他書上有指着我寫的話。」（約 5:39, 46）最後還有施洗約翰的見證，只是法利賽人並不相信他。這些見證固然很重要，尤其還有施洗約翰的見證，但基督並沒有期待從它們那裏得到對自己言語的終極證明。「我所受的見證不是從人來的」（約 5:34）。接下來則是對一切人類見證的批判，因為後者是在世界的真理中產生的，約翰稱之為世界的「光」或「榮耀」。在世界中，總是能夠去看、去聽，能夠要求某人重複他說過的話。前文已經分析過，根據基督的教導，一切人類行為若是依據外部世界中的表象來辨識，都包含着偽裝和謊言的可能性，禁食、施捨或禱告是如此，作見證的行為也是如此。在這個世界裏，所有的見證都是潛在的假見證。正因一切人類言語這一固有的缺陷，律法才會要求有多個見證人，以試圖加以克服。也正因為這一缺陷，

84

\* 按原書的經文翻譯，對《新標點和合本》做輕微改動。——譯注

基督在關於他自己的事上否定一切人類見證。<sup>2</sup>

既然基督不期待從任何人那裏獲得關於自己身份的見證，那麼他的見證能從哪裏來？只能從他自己而來。對於律法的擁護者們來講，這相當於一個無效的見證。但正如我們已經指出的，基督單純只是在表面上要滿足律法的要求：他並非真的同意臣服在律法之下，而是又一次極其清晰地宣稱自己不屬於律法，他的源頭乃是在高處，那是無限高於律法的。他是奉上帝的差遣而來的，關於這一點，他並不是唯一的見證人，因為差遣他的那一位也與他一起，為他作見證，而且他與那一位是一體的。由此便有了那些鋒芒逼人的呼告：「我若為自己作見證，我的見證就不真。另有一位給我作見證，我也知道他給我作的見證是真的。」（約 5:31-32）那「另一位」是誰？「差我來的父也為我作過見證。你們從來沒有聽見他的聲音，也沒有看見他的形像。你們並沒有他的道存在心裏；因為你們不信我，就是他所差來的那一位。」（約 5:37-38）\*

85 還有：「我雖然為自己作見證，我的見證還是真的；因我知道我從哪裏來，往哪裏去；你們卻不知道我從哪裏來，往哪裏去。你們是以凡人的標準判斷人，我卻不判斷人。就是判斷人，我的判斷也是真的；因為不是我

---

2. 這一批判還有一個更深層的原因：如果基督是上帝之言，那麼他如何能夠真正受制於人的言語的脆弱性？一個人要有多自負、淺薄和盲目；才能像人本主義的某位公認代言人那樣敢於宣稱：「如果有個聲音向我說話，它是否天使的聲音還得由我自己來決定」？〔中文譯文來自讓-保羅·薩特著，周煦良譯，《存在主義是一種人本主義》（上海：上海譯文，1988），頁 11。——譯注〕一個有生命者總是已經被賦予生命了，他在自己身上聽到的只可能是生命之言，絕不可能是別的甚麼。他的存在只可能是一種聆聽。這樣的一個人能夠判斷、驗證或否定那總是已經先於他的聲音嗎？然而現在還沒有到作出這些評論的時候。

\* 按原書的經文翻譯，對《新標點和合本》做輕微改動。——譯注

獨自在這裏，還有差我來的父與我同在。你們的律法上也記着說：『兩個人的見證是真的。』我是為自己作見證，還有差我來的父也是為我作見證。」（約 8:14-18，強調為本書作者所加）\*

這樣一來，那些被絆倒的法利賽人實際上已經驚慌失措，自己反倒被逼進了褻瀆上帝、否定上帝的絕境。因為一旦基督否認了自己與任何人性家譜的關聯，他就提出了那位唯一的父的問題，也是所有人共有的父親。這位真正的父就是上帝自己。基督聲稱自己是這位父的繼承人，他認識這位父，這位父也為他作見證，法利賽人卻顯然對這位父一無所知。他們對基督說：「你的父在哪裏？」耶穌回答說：「你們不認識我，也不認識我的父；若是認識我，也就認識我的父。」（約 8:19）

這些極度凝練的言語中包含了對基督神性的證明，我們還需對之作出進一步的闡明。有兩種方法進行下去。我們可以嘗試從《約翰福音》的語境出發，根據基督其他的臨終言語（*paroles ultimes*）\*\*來理解它們根本性的意義。然而我們最初還提出過幾個要點，在分析過程中也曾不斷提起，如果依循這些要點，那麼我們還有第二種途徑。我們說到，如果基督有着雙重本性，即人性與神性，那麼他不是也應該有着雙重言語嗎？一種是人類特有的言語，另一種則是神性言語。基督擁有後者，因為他是上帝之道，即上帝自己的言語。要理解基督臨終言語的深層含義，不就是要在那些他作為上帝之道所說的言語中去尋找嗎？但那是怎樣的言語？現在是時候提出這個決定性的問題了。

\* 按原書的經文翻譯，對《新標點和合本》做輕微改動。——譯注

\*\* 關於這說法的含義，請參見作者在下文的說明，頁 104（邊碼）。——譯注

## 第七章

87

### 世界的言語，生命的言語

我們方才已將接下來要面對的問題界定為決定性的，然而吊詭的是，哲學上從未提出過這一問題。如果它真的如我們預感的那般重要，那麼也許應該作出以下觀察：將某些基本的宗教主題納入考慮之後，我們能夠發現一片廣大領域，是所謂的理性思想所未知的。基督教遠非對立於真正的自由反思，反而顯明了傳統哲學及其正統文本的盲區，或者至少顯明了其界限。

這個問題就是：除了人們通常為了互相交流而使用的言語之外，是否還存在着另一種言語？我們曾經簡短地提及人類言語的特徵，現在必須再次回到這個問題，因為聖經在試圖將它所包含的神性啟示傳達給我們時，使用的不正是這種語言嗎？

也許應當在《新約》的文本中區分兩種類型的言語。一種是福音書作者馬太、馬可、約翰和路加自己的言語，用以講述基督在歷史上的存在前後發生的事件。當然，還有許多事件並未流傳至今。這些事件性質各異，但全部都具有重大的意義。它們標誌着基督逐步啟示自己使命的不同步驟：選立門徒，顯出神蹟；這些神蹟有些啟示了他的使命，有些則啟示了將要完成這一使命之人的身份；他在所到之處受到迎接，在會堂和聖殿中進行辯論等等。與這些構成敘事框架的情節相比，另一系列的

88

言語便不可避免地突顯出來了。後者明顯與前者不同，它們所呈現的不再是真正意義上的敘事，不再經由他人或見證人轉述關於基督的事實或他的行動。現在是基督自己在說話，我們聽到的是他自己的言語。就這樣，文本持續地被引語打斷。具有連續性的故事是每個人都跟得上，因為它發生在熟悉的時空中。但故事中一旦插入了這些令人不安的話（*propos*），這一時空就在行文上炸裂開來。着實沒有人聽過這樣的話，也許它們是無法入耳的。

不過，無論這些話是關乎人的境況還是關乎基督自己的身份，它們即使再奇特，仍是用同一種語言來表達的，即人們所說的語言，這也是聖經使用的語言。基督之言被置於語境中，被其同化，看起來與構成故事的其他說法相似，因此就重新成為它們一直所是的「人性」言語，因為它們是用通行的語言來表達的。於是，基督之言不可避免地借用了這一通行語言的形式與結構，簡言之，借用了它的性質。

我們將這種語言定義為世界的語言。這是出於兩個原因。一方面，這種語言指示的是這個世界的事物，無論是無生命的自然物、動物，還是文化性的事物。文化性事物是在最廣泛的意義上說的：它指的是一切與人有關、有人干預的事物。一艘漁船會讓人想到它的主人、正在使用它的人或是建造它的人。當人看到一塊田地或一片葡萄園時，不可能不浮現出可能產出的麥子或麵包，葡萄與葡萄酒，想到那些享用這些出產與果實的人，還有為此而勞作的農民和葡萄園戶。「人類世界」就是由這樣的現實構成的。它們在某種意義上是物質性的，但如果沒有人，沒有它們體現出來的人類需要和人類勞

動，這些現實就無法理解。就連動物也因為受到馴養而在歷史中成為人類世界的基本組成部分。在福音書中，當基督對人談論他們自己時，總是提到這些具體的現實，因為它們與人的日常生活是無法分割的。「你們中間誰有驢或有牛，在安息日掉在井裏，不立時拉它上來呢？」（路 14:5）<sup>1</sup>

然而，我們用來指示周圍林林總總之現實的語言之所以被稱為「世界的語言」，還有第二個原因：不管所指的是甚麼，只有當它們向我們顯現了，我們才能談論它們。不僅這些現實本身是如此，而且它們的一切屬性也是如此，我們總是在對它們的直接感知或判斷中賦予它們這些屬性的。

由此就出現了一個問題：它們是怎樣向我們顯現的？在現代性所屬的哲學傳統中，答案要在最原初的經驗中去尋找的：無論是石頭、花、大地與天空，土地的出產、工具與機器，還是人們自己，所有這些現實都是在世界中向我們顯現的。由此便產生了一個廣為流傳的信念，成為了所謂的「常識」，即世界就是一切可能的顯現（manifestation）之所在。換言之，可見的世界是唯一存在的世界，它界定了實在（réalité）的領域。

如果我們能談論的只有向我們顯現之物，而且一切

---

1. 我們引用過的這節經文從多種角度來看都很有意思。它與基督幾乎所有的言語一樣，具有「多義性」，每次分析都能發現新的含義。這節經文不單能說明基督所用的例子有多麼具體，也不單是對律法主義的泛泛批評。它直接與公義教師（Maître de Justice，昆蘭[Qumran]社區傳說中的創建者與領袖，死海古卷記錄了他的一些言論。——譯注）的一條言論針鋒相對，讓我們能夠拒絕那種假說，認為基督教只是愛色尼派（essénisme）一個變種，是「一個成功的愛色尼派」。誠然，當福音書提到施洗約翰，提到他與基督在「曠野」的時候，指的就是昆蘭社區，這是無可辯駁的。但這更突顯出了基督教和新約（la Nouvelle Alliance）較之於猶太教世界，具有徹底的原創性。眾所周知，昆蘭社區的靈性生活要求嚴格遵行律法，在這一點上達到完全。基督卻用一個全然不同的律法代替了它，即愛的誡命。

向我們顯現之物都是在世界中顯現的，那麼一切言語與世界之間都存在着一種不可超越的聯結。我們只能談論在世界中向我們顯現之物。首先是感官對象，如石頭、山嶺、樹木、房屋、田野、工廠，甚至人類。這一切事物，我們都能實實在在地用眼睛看到的，用全部感官感知其屬性、味道和聲音。然而顯現之物不限於此，還包括「知性的」（intelligibles）和非感性的事物，例如幾何屬性、數學及邏輯關係等等。對於這些對象，我們能用心智的眼睛「看到」它們，能夠在一系列「明證」（évidence）中領會它們。也就是說，藉由某種抽離（une mise à distance），我們也以同樣的方式將它們置於我們的心智面前，呈現於「世界」的外在性（extériorité）中。它們在外在性的亮光中向我們顯現，使得我們能夠描述它們，分析它們，而首先就是為它們命名、談論它們。

因此，「世界的言語」就是指：談論在世界的外在性中向我們顯現之物的言語。這樣一來，倘若只有向我們顯現之物才能成為言語談論的對象，那麼顯現（apparaître）就成為一切言語之所以可能的具體條件。顯現作為言語之所以可能的條件，不是別的，就是古希臘人所說的邏各斯。既然言語的可能性繫於顯現，那麼這一言語的屬性不也取決於顯現的屬性嗎？顯現就是在世界中的顯現（l'apparaître du monde），\*即一種抽離，一種外在性，正是在外在性的亮光中我們才得以看見一切所能談論的事物。如果是這樣，那麼世界之言語的屬

---

\* “L'apparaître du monde” 直譯應為「世界的顯現」，但這一中文片語容易被理解「世界自身的顯現」。然而作者在這裏想要表達的意思更接近於「在世界中顯現的那種顯現方式」，即世界是一種顯現方式，而非世界本身成為顯現的對象。因此，在此將 “l'apparaître du monde” 譯為「在世界中的顯現」，以強調「世界作為顯現方式」的意涵。——譯注

性不就必然取決於世界本身的屬性嗎？

的確是這樣。讓我們簡短地列出在世界中的顯現所具有的三個基本特徵。首先，由於顯現是純粹外在性的領域，一切顯現並成為可見的事物都呈現為外在的、不與我們一體的（*autre*）、與我們有差別的（*différent*）。組成可見世界的一切事物，無論是感性的還是知性的，都是如此。

第二，不但一切在世界中顯現的事物都是外在的、他異的且有差別的，而且在世界中的顯現對這些顯現之物完全是漠不關心的。無論它照亮的是乾涸的河床還是水量豐沛的大河，是肥沃的田野或是荒蕪的土地，是其樂融融的聚會還是血腥的戰鬥，對它來說都無關緊要。在世界這個帳幕之下，在歷史的舞台之上，顯現過充滿仁愛的生物，也顯現過殘忍的怪物；有慈善之行，也有種族滅絕；有可供沉思的修道院及其珍貴的圖書館，也有毀掉它們的大火；有無可取代的城市、文明和文化，也有將它們全然毀滅的入侵。所有這一切都以同樣的方式向我們顯現，呈現出令人毛骨悚然的中立性。在客觀性中，它們全都是事實，都是等價的，而這種客觀性正是現代性及其科學引以為傲的。

第三，在世界中的顯現之所以對其中顯現之物無動於衷，是出於一個更深層的原因：世界沒有能力使事物存在，無法創造它。世界一旦被還原為外在性，就只不過是個空蕩蕩的場域，是被掏空了內容的視界（*horizon*）。它讓人在這個空蕩場域的亮光中看到一切，但完全無法決定在裏面看到的是甚麼。就像火車上坐在窗邊看風景的旅人，能看到的只是那些在他無力的視線前依次經過的事物。

92 這些便是世界的言語從在世界中的顯現繼承而來的特徵。後者是純粹外在性的場域，其中顯現的一切都呈現為外在的、他異的、與人有差別的。而世界的言語只能談論它在世界中所見之物，因此談論的必然就是外在於它、不與它一體、與它有差別的事物。它對這些事物全然漠不關心，也毫無對它們施以影響的能力。

語言理論在現代思想中佔據了極其重要的地位。當我們對之加以考察，就會發現，這些理論有意或無意地，都認為語言的基礎就是在世界中的顯現，是可見的世界，常識會將其等同全部的實在。這些理論只不過從在世界中的顯現直接推導出了一些屬性，並運用在了語言身上。所有這些屬性中，最明顯的就是語言的指涉性（le caractère référentiel du langage）。它的意思是說，所有語言、所有詞語都關聯於某個外在於它、異於它的內容。因此，詞語本身並不是它所指涉的現實，而僅限於讓人看到現實。「狗」這個詞指向真實的狗，並且表示（signifie）它，但它作為詞語本身，則不是真實的狗。它「空空地」指向或表示真實的狗。詞語是「空的指涉」（signification vide）。它沒有能力使指稱的對象成為現實，這就是這種語言最普遍的特徵。如果我說：「我的口袋裏有張百元鈔票」，也不會因此就擁有一張。這種貧乏（indigence）就是人們所使用語言的特徵，基於上述種種原因，我們稱之為「世界的語言」。

如果更進一步反思這些語言理論，就會看到，它們的缺陷並不在於將不屬於語言的屬性加給了語言，而在於將這種語言視為唯一存在的語言。這些理論也為那種天真的信念所蒙蔽，以為可見世界就是唯一的、真正的現實，因此就是知識和語言的唯一對象。於是我們的文

化出現了一個巨大的空白：另有一種言語，它比世界的言語更原初、更根本，卻全然被掩蓋了。

讓我們回顧基督的教導，尤其是那些關於我們自己、關於人的教導。他多次多方要抗議的，就是這種觀念，它視我們為屬於這個世界的存在，認為我們要用世界來解釋，因世界而得以理解。誠然，我們在這個世界的亮光中顯現，而且也是在這樣的亮光中，我們向世界和一切在其中顯現之物敞開。這樣的光，基督稱之為世界的「榮耀」。但這個可見的世界並不會展現我們真正的實在，我們的實在只存在於我們的「秘密」之中，就是上帝看到我們的地方。這就是為甚麼基督在關於人類境況的教訓中，持續地用神性家譜取代世界的家譜。根據人的神性家譜，他是在生命中出生（engendré）的有生命者（vivant）。這是唯一存在的生命，是獨一無二的，它就是上帝的生命。人是上帝的兒子。

因此，要考察言語的問題，也應當到它與我們這些有生命者的關係中去考察，更確切地說，要將言語置於它與絕對生命（Vie）的關係中，因為正是絕對生命使我們成其為有生命者的。根據我們此前的研究，生命並不是一個物體、一個存在物，也不是存在的某一特定種屬。它也不是所謂「生物性」現象的總和，今天的生物學已經把這類現象化約為了沒有感知力、沒有主動性的物質性進程。我們所體驗的生命，即我們自己的生命，本身就是一種啟示（révélation）。在這種獨特的啟示中，啟示者和被啟示者是同一的。我們因此稱之為「自我啟示」（auto-révélation）。這一模式為生命所獨有，也是生命的本質所在。生（vivre）其實就是「自我體驗」（s'éprouver soi-même）、「向自我啟示」（se révéler a soi）。這便

是人類境況無可辯駁的決定性特徵，它使人確定無疑地區別於其他一切。

94 如果言語與顯現之間存在着本質性的聯繫，如果只有以某種方式對其顯現的事物才能在言語中得到言說，我們就面臨了一個新問題：絕對生命是一種啟示，那麼它不是應當擁有某種專屬於自己的言語嗎？生命所獨有的啟示是自我啟示，因此，這言語要對我們言說的內容不就已然確定了嗎？生命向自己啟示的過程就是在對我們言說它自己。我們已經看到，古希臘人把言語的可能性稱為邏各斯。他們認為這一可能性存在於顯現當中。一切能言說之物都要以顯現的方式向我們顯現。他們把顯現理解為世界或「自然」之光，它是一種外在性，因為正是在「外面」，所有的視線，無論是感性的還是知性的，才能看到每次對之顯現的事物，後者便成為放置在視線中的某種內容，成為「對象」（objet）或「眼前之物」。

隨着基督教的出現，產生了對另一種邏各斯的直覺，這是前所未有的。它仍然是一種顯現（révélation），但不再是世界的可見性，而是絕對生命的自我啟示（auto-révélation）。另一種言語正因絕對生命自身而成為可能。在這言語中，生命藉着向自己啟示而言說自己，也不斷地向我們言說着我們自己的生命。在此迴蕩着約翰那些深不可測的宣言：「生命之邏各斯」，「生命之道（Verbe）」（約壹 1:1）；\*以及《約翰福音》著名的序言：「太初有道，道與上帝同在，道就是上帝……生命在他裏頭。」（約 1:1, 4）

---

\* 作者在這裏引用的是同一句經文的兩種表述。希臘文中的“logos”音譯為「邏各斯」，譯為法語就是“Verbe”，中文則譯為「道」。——譯注

這一絕對生命的聖言 (Parole) 可以讓我們理解基督所有的言語，尤其是那些關於他自己就是絕對生命之聖言的宣稱，絕對生命的聖言就是上帝的聖言，是上帝的道。在更深入分析這一聖言之前，我們還要先回到言語與生命之間的關聯。這一關聯並不是思辨得出的結論，也不是一種理論。一切理論知識都是可反駁的，但這種關聯是一種不可辯駁的經驗。在我們自己的生命，在它的每種情態中，都存在着這種關聯，所以怎麼可能辨認不出它來？例如在痛苦中，痛苦自己體驗自己，這就是為甚麼只有痛苦能讓我們認識痛苦。痛苦只會這樣對我們言說，它在痛苦中對我們言說。它如此向我們言說之時，所說的就是它的痛苦，即它就是痛苦。這樣一來，這一言語在極致的單純性中向我們顯明出來了。各式語言理論雖然精緻複雜，卻從未對這一言語給予任何注意。然而這一最單純的言語同時也是最獨特的，因為它與它對我們所說的是同一的。 95

這一言語與其所言之事之間有着不可撼動的同—性，也可以說言說動作 (Dire) 與言說內容 (dit) 之間有着同一性。這並不限於痛苦。生命的所有情態都以這種方式對我們說話。歡愉與悲傷、焦慮或絕望、未得滿足的慾望、努力及隨之而來的充實感：所有這些情緒 (tonalités) 就是我們生命的實質 (substance)。不過，在其中言說的並不是單個的情緒，而是一種全能的能力 (puissance toute-puissante)，只有在它裏面，每種情緒才得以存在，體驗自己，向自己啟示。這便是生命的自我啟示。它是原初的啟示，在此基礎之上便有了原初的言語，即約翰稱為上帝之道的，也就是上帝的聖言。

現在我們能夠系統地呈現這一聖言的特徵了。世界

之言之特徵依賴在世界中的顯現，同樣的，絕對生命之言之特徵不也應該依賴絕對生命的特徵嗎？我們已經看到，世界的言語在談論顯現於世界中的事物時，所說的乃是外在於自身的內容，而且它無法創造這一內容。然而，它雖然無法讓所說之事成為現實，卻還是保留了一個權力，即當某種現實並不存在時，肯定它是存在的。這便是說謊的權力。所以約翰才會暗示，這樣的言語所做的見證是潛在的假見證。律法也才會要求有多個見證人。在律法看來，基督對自己所作的見證是一個人單獨的見證，因此是無效的。

96 雅各的書信中有一個驚人的段落，也認定世界的言語具有這種欺騙性的力量。詞語不同於現實，也不包含任何現實的屬性；它能用同一個名字稱呼兩個不同的事物，也能把多個名字指派給同一個事物；它能夠偽裝成現實，與現實等同，與現實具有同樣的效力，也能為了自己而扭曲現實，讓現實服從於自己的慾望或妄想。因此，它的力量令人驚懼，它試圖將自己的法則加在現實之上，讓現實屈從於自己反復無常的慾望。「我們若把嚼環放在馬嘴裏，叫牠順服，就能調動牠的全身。看哪，船隻雖然甚大，又被大風催逼，只用小小的舵就隨着掌舵的意思轉動……看哪，最小的火能點着最大的樹林！舌頭就是火，……是個罪惡的世界。」（雅 3:3-6）接下來的經文呈現的則是同一言語如何在頌讚主的同時也詛咒照他形象被造的人。它一會兒祝福，一會兒詛咒，對象卻是同一現實，即上帝和他的作品：人。

絕對生命的聖言就是上帝的聖言。由此我們便能夠辨認出這一聖言的特徵，它們與世界之言之特徵正好一相反。上帝之言能夠與《雅各書》中加以清晰描述的

世界之言截然區分開來，就在於上帝之言是真理的言語。世界的言語總是會陷入假裝和偽善，能夠肯定不存在之物、否定存在之物，或者對同一種現實時而祝福、時而詛咒。但絕對生命的言語是不可能說謊的。它最單純、最平常的表現形式就可以證明這一點，例如剛才所分析的痛苦的言語。

當然，一個人可以在並不痛苦的時候說「我痛苦」，也可以在只感受到無聊的時候說「這是多麼美妙的時刻！」但這是世界的言語在說話。它指涉某個外在於它的事物，指涉偽裝的痛苦或並不存在的幸福。「我痛苦」這個陳述涉及的痛苦只是「作為含義的痛苦」，是不真實的表徵 (représentation)，是意識所指向的心理性內容 (un contenu mental)。心智中形成的這一含義只是痛苦的表徵，而非痛苦本身。這一表徵性的內容本身並不會痛苦，就像「狗」這個概念不會吠一樣。世界的言語是關於痛苦的。它談論痛苦就像談論某個外在於它的事物，與它有差別，而且完全對之無動於衷。它可以宣稱要學着接受痛苦，因為這是人類境遇的一部分。或者相反，它宣稱痛苦是一種惡，最終能被我們所掌握的科學及技術手段所消滅。這類言論可以無休止地持續下去，而不涉及任何真實的痛苦。 97

痛苦的言語則全然不同。它不會針對痛苦長篇大論，不會使用任何詞語、聲音符號或文字符號，不使用任何含義，也不會用動詞、連詞等這類恰當的語言結構將全然非真實的含義聯結起來。痛苦在它的痛苦中言說，也用痛苦來言說。它與它所言說的內容是同一的，它們同為一個受苦的肉身。痛苦受制於這個肉身，無法從中逃脫，也無法擺脫它。因此，痛苦的言語不存在表

裏不一的問題。它就在自己身上、在它實實在在的痛苦中為自己作見證，無須任何其他見證。它絕對是真的，它的言語乃是真話。

不過，痛苦的言語並不是憑着自己而為真的。只有在生命的自我啟示中，痛苦才體驗自身，並對我們言說自身，它的言語才和它所言說的成為一體。痛苦之言的可能性繫於絕對生命的言語。因此，在努力帶來的快樂中，在絕望的焦慮中，在我們體驗到的一切其他情緒中，都是絕對生命在向我們言說。我們的生存隨着這些情緒而不斷變化，這就是生命向我們啟示、向我們說話的不同方式。

98 我們生存中不斷變化着的情緒不斷向我們言說，每種情緒的真實性 (vérité) 就是絕對生命的真理 (Vérité)。這裏有一個本質性的關係是基督教所獨有的，是它極端的獨特性之所在：真理與絕對生命的關係。這一關係構成了那些最重要的早期文本的基礎，尤其是《約翰福音》，我們之後還必須回到這一點。現在我們馬上要指出的是為甚麼真理就是絕對生命，且從屬於它。絕對生命就是真理，因為它向自己啟示，也就是自我啟示。這是一切真理之所以可能的基礎。只有向我們顯現之物對我們才是存在的，但其前提是顯現本身能夠顯現，啟示本身能夠啟示。自我啟示就是這樣的，而它恰恰定義了生命的本質。人們認為真理有其特殊的屬性，比如真理是自身的標準 (verum index sui)，比如真理是一種自我證明 (auto-attestation)，比如見證真理的只有真理本身。所有這些屬性都是自我啟示的不同表述方式，而自我啟示只有在絕對生命中才能完成，它就是絕對生命的言語，從來都不會說謊。

我們已經考察了這一自我啟示是如何完成的，即生命如何在自我啟示中言說自身、亦不斷言說着自己真實之所是。世界的言語談論的是與自己無關緊要的事物，顯明於外在性中。生命的言語卻是在情感（sentiment）中言說，在它每次體驗到的情感中，以「感動」（pathétique）的方式言說。關於這種感動式的啟示，我們已經有了不少結論。最初是痛苦讓我們發現生命對我們言說，而且它的言語與世界的言語——也就是語言科學的對象——沒有一絲共同之處。痛苦藐視一切含義，以及作為其「載體」的一切書面符號或口頭符號。它在自己裏面對我們言說，從不抽離於自身。留在自身之中，從不抽離，這就是哲學上稱為「內在性」（immanence）的狀態。然而，內在性不是含義，也不是概念。它與人的語言所使用的含義或概念相反，乃是一種原初的情感性（Affectivité primitive）。絕對生命在其中直接體驗自身，從不置入世界。情感性乃是關乎感受（impressionnelle）與情感（affective）的，它是會感動的肉身（chair）。絕對生命唯獨因為活在內在的原初情感性中、以感動的方式體驗自身並向自身啟示，它才是聖言，是言說自身的聖言。反過來，每一種帶有情感色彩的情緒（tonalité affective）之所以能在痛苦或歡愉中向我們言說，唯獨因為它在絕對生命感動式的自我啟示中被賦予自身，使絕對生命的言語得以在它身上言說。情緒之言的全部特性都依賴絕對生命之言的特性。

現在我們就要來專注地考察絕對生命的言語了。如果絕對生命的聖言真的是上帝的聖言，是上帝之道，那麼這一任務就是急迫的。基督在那些令人驚異的言語中宣稱自己就是上帝的聖言，是上帝之道。將要證明他所

基督之言

說的一切的，正是上帝的聖言，也就是作為上帝之道的  
基督自己。

## 第八章

101

### 上帝之道：

#### 基督講論自己身份之言語的自證

絕對生命的聖言就是上帝之道。要理解這一言語，就要理解在何種意義上絕對生命是一種言語。我們在這條道路上已經取得了重大的進展，讓我們回顧一下。我們說到古希臘人的深刻直覺，認為一切言語的前提都是所言之物的顯現。我們已指出有那偏見使得原本豐富的古希臘思想受到了損害，未能得以充分發展。一切言語的前提都是所言之物的顯現，而這種顯現被單一地理解為在世界中的顯現。由此便推導出了那些通常的語言概念，既包括古典的，也包括當代的。根據這些概念，語言與其所言之物有着根本的區別，因此，根據它與所說之事實符合與否，它可以為真或為假。由此而衍生出的整個文化便建立在兩個基本情況的基礎上：一方面，它直覺到言語的基礎是顯現；另一方面則是將作為言語之基礎的顯現等同在世界中的顯現，即外在性。外在性帶來的結果之一便是將言語與其所言之物分離開來，或者說，將言說的動作和其內容分離開來。

然而，除了在世界中的顯現之外，還存在另一種顯現方式，即絕對生命的顯現。例如我們所獨有的生命，其獨特性便在於向自己啟示（*se révéler à soi*）。如果真

102

是這樣，那麼也存在着另一種言語，它之所以可能，正是因為生命是一種自我啟示（*auto-révélation*）。我們曾數次提到，我們生命的每一種情態都是言語，言說着自身，痛苦言說着它的痛苦，歡愉言說着它的歡愉。而之所以如此，乃是因為每一種情緒都在生命的自我啟示中體驗自身。

絕對生命的言語是實在（*réalité*）的核心，是實在原初的啟示。這是當代思想與傳統哲學一個嚴重的忽略。絕對生命的言語同樣也催生出了一個偉大的文明，比希臘文明更加古老，也許也更為重要，即我們稱為猶太—基督教（*judéo-christianisme*）的宗教性文化。這一稱呼曾因着一些論戰性質的膚淺理由而遭到反對，但猶太文化與基督教文化在一個決定性的問題上有着高度的統一性，因而可以證明這一稱呼的正當性。若考察《舊約》和《新約》就會發現，如果說《舊約》和《新約》的經文構成了某種倫理學，給出了某種關於人類境況的描述，那麼其中心和原則總是上帝的聖言。在一切情況下，人都是根據他與聖言的關係來界定的，這種關係表現為兩種形式：他要麼是上帝說話的對象，要麼本有聽到這一言語的本性，但作為已扭曲、已失落的兒子，他不再聽這一言語了。無論是哪種情況，這一言語都是絕對生命的聖言。

這一言語曾不斷介入《舊約》。讓我們提示幾處特別意味深長的經文。在《舊約》中，上帝的言語有時看起來並不說給任何人聽，而只是在虛空中迴響，「上帝說：『要有光』，就有了光」（創 1:3）。它與人的言語具有相似之處，因為它也與外在性存在着一种本質性的關係。但它截然不同於人言之處在於它創造的力量。事

實上，它造出了外在性及一切在其中顯現之物。上帝正是藉着他的言語創造了世界和其中的一切。「上帝說：『諸水之間要有空氣……』上帝就造出空氣。」（創 1:6-7）「上帝說：『天下的水要聚在一處……』事就這樣成了。」（創 1:9）

不過，《舊約》中絕大部分言語還是對人說的，其中主要是對先知所說的。先知聽到之後便隨即宣講這一言語，人們也能辨認出這是上帝的言語。人與上帝的聯結要透過另一些人的中介，他們因着這樣的職分而特別尊貴。然而上帝也直接對人說話，包括最普通的人，甚至殺人者。「主對該隱說：『你兄弟亞伯在哪裏？』」（創 4:9）此外，當上帝透過先知對人說話時，通常都是為了揭露人的罪惡，預言他們的厄運，藉此糾正他們偶像崇拜的行為，竭力帶領他們歸向自己。摩西律法便屬於這類情況。

在《新約》當中，情況便完全不同了。基督並不是先知。當然，許多人遇到他之後，被他的言行所震撼，一上來都傾向於把他看作先知。「先生，我看出你是先知。」（約 4:19）但這一表象很快就消散了。基督的言語並沒有像先知的言語那樣得到接納，反而引起了疑問，最終激起爭執和憤怒。這是因為說話者宣稱自己就是上帝的聖言，因而就是上帝自己。我們將再次回頭來分析這些言語，因為正是它們才能證實基督關於自己就是上帝之道的宣告。因此，我們首先得把握到底甚麼是道，這個任務已經不容再推遲了。

在這個問題上，我們發現《約翰福音》的序言是有用的。這段經文帶有入教儀式味道的（initiatique），但它實際上位於《舊約》與《新約》的接合處，能夠同時

顯明兩約的意義。這一序言並非孤立存在，並非源於某個不知名之處，它嵌於我們現在看到的位置也並非出於偶然。它也不是某個天才神學家為了讓我們理解甚麼是上帝之道而附加上的個人解釋。事實上，序言是整卷《約翰福音》的概要和總結。無論它最後的編撰完成於何時，這卷福音書與其他福音書一樣，都是早期文本彙編而成的文集，甚至很可能包含了最早的文本。它收錄了一位門徒的一系列記錄，講述了他親身從基督那裏聽到的言語。基督在地上最後的幾個月裏，這位門徒都陪伴着他的老師。「基督所愛的門徒」應該就是緊接着基督受難、死亡之後寫下這些記錄的。《約翰福音》匯集的是基督臨終的言語（*paroles ultimes*），序言則是對這些言語的概括，使它們得以闡明。從語言學和歷史學的角度去注解序言中經節的排序，這樣的任務就留給解經家們罷。我們在這裏僅限於提示幾個最核心的結論。

首先，上帝是絕對生命。我們分析了基督的言語之後也得到了這個結論。這樣便證實了序言與基督直接的教導之間的聯繫。我們馬上能夠意識到，這其中蘊含着一個意義重大的結論：在這裏，哲學和思辨神學所關注的上帝存在問題被排除在外了。《約翰福音》開篇的宣言完全沒有關注這個問題。它一上來就深深浸入神性隱藏的本性之中，並告訴我們神性是甚麼：絕對生命。隨之而來的是兩個決定性的結論：首先，我們認識上帝是誰。我們並不是靠着我們的思想來認識上帝的。也不知為甚麼，我們的理解力總會思考上帝，會試圖用有缺陷的理性把握他的某個面向，但事實上甚麼也看不到。我們認識上帝，是因為我們是有生命者，而有生命者既然是有生命的，他所承載的絕對生命對他來說就不可能是

他所不了解的秘密。他不斷體驗到絕對生命，在其中體驗自身，他知道絕對生命是他的本質（*propre essence*），也是他的實在本身。如果上帝是絕對生命，我們每個人是活在生命中的有生命者，那麼就像埃克哈特大師（*Maître Eckhart*）所說的：人是「認識上帝的人」（*ein Gott wissender Mensch*）。<sup>1</sup>在《約翰福音》中，基督也曾數次表達過這個獨特的斷言：「以後我不再稱你們為僕人，因僕人不知道主人所做的事。我乃稱你們為朋友；因我從我父所聽見的，已經都告訴你們了。」（約 15:15）基督更是宣告一切在他裏面的人將是合一的，與他也是合一的，就像他與父為一一樣。這些經文更加強烈地肯定人是認識上帝的，而且這種認識徹底地內在於人（參見下文第十章，頁 139）。\*

105

然而我們不能忘記，此前的思考中有一個始終無法忽略的區分：我們有限的生命不同於上帝無限的生命。一個有限的生命沒有能力賦予自己以生命，它在作為有生命者而存在的奇妙境地中是無法自給自足的。我們的生命並不是它自己的根基。我們也看到，我們的肉身活在有限的生命中時，被打上了缺乏的烙印，會被反復生出的需要和慾望不停傾軋。沒有哪一種水可以平息我們的乾渴。由此我們便面臨着一個嚴重的問題：一個自身並不具備能力活下去的人如何能夠好好地活着？如果把一個有限的生命丟給它自己，它就不可能活下去。正因為我們的生命本身並沒有活下去的能力，它就只能活在無限的生命中，由後者不斷供給它生命。一切有限的生

1. Maître Eckhart, *Traité et sermons* (trad. F. A et J. M.; Paris: Aubier Montaigne, 1942), sermon n° 10, p. 169.

\* 此處為原文頁碼，即本書邊碼。下同，不贅。——譯注

106 命都活在這一全能的生命中，不可能與之分離，否則就會崩潰消失。上帝無限的生命如何將生命賦予一切有限的生命，賦予我們這樣的有生命者，這個問題將留待稍後來解決。要解決這個問題，就意味着首先要解決另一個困難得多的問題，而且似乎已經超過了我們理解力的界限：既然無限的生命是全能的，能夠在生命中供給自己，這樣的生命如何完成那賦予自己以生命的永恆工作？畢竟只有這樣，生命才能以它的全能賦予一切有生命者以生命。

序言要回答的正是這個問題。約翰將上帝等同絕對生命，他理解的絕對生命 (la Vie absolue) 就是一種永恆的運動，它在其中成為自身，即生出自身 (s'engendrer)。生命的自我生衍 (auto-génération) 便意味着生命進入到專屬於它的境況之中，即自我體驗 (s'éprouver soi-même)。不過，如果生命不具有某種自性 (Ipséité)，便不可能有任何自我體驗，生命正是在自性中向自我啟示的。它正是在這種對自我的啟示 (révélation de soi) 和自我啟示 (auto-révélation) 之中才成為絕對生命的。但是，絕對生命並不是一種概念或抽象，而是真實的生命，在真實地體驗着自身。因此，生命在其中自我體驗着的自性也是真實鮮活的自性：這是真實的自我，是首位有生命的自我 (le Premier Soi Vivant)。在這一自我中，絕對生命鮮活地體驗自身，也向自己啟示。正因為自我啟示完成於首位有生命的自我中，後者便是自我啟示的道，是它的聖言。絕對生命無盡的自我生衍便意味着在自身中生出自己的道來的，道便是「首生的獨生子」 (le Fils unique premier-né)。在子身上，生命體驗自身，永恆地愛着自身。同樣的，子也在這個生命中體驗自身、

永恆地愛着自身，因為生命以生衍自身的方式生出了子。用更簡短的話來說，就是上帝生出自身，那就是他的道，上帝生出他的道，那就是他自身。用約翰的話來說，就是「生命〔上帝〕在他〔道〕裏頭」（約 1:4）。

因此，道並非出現在絕對生命運動的終點，因此也不是它產生出來（produit）的。恰恰相反，絕對生命成為自身的永恆運動就完成於生出它的道的過程中，也是藉此來完成的，正是在道中，它體驗自身，將自己啟示給自己，因而成為絕對生命。上帝在他的道中啟示。道並非出現於絕對生命之後，因為後者正是在道中才得以成為自身、向自身啟示、為自身而歡愉的。因此，道與生命是同質（consubstantiel）、同時的，與生命同樣古老。 107

「太初有道。」

「太初有道，道與上帝同在，道就是上帝……生命在他裏頭」（約 1:1, 4）。讓我們對這段過於凝練的文字作一些必不可少的說明。「與上帝同在」就是說：在上帝中。絕對生命自我生衍的過程就是在自身中生出道的過程，這一過程是徹底內在性的（immanent）。這一運動即使在完成之時，仍然在自身之中，它從不走出自身，從不離開自身。正因為道在它存在的每一刻都觸及自己，它才能持續不斷地在這個自我（Soi）中體驗自身（soi-même）。正因為道不斷地生出自我，所以生命才得以成為對自我的啟示，後者便構成了一切真實生命的「生」（vivre）。

在此，生衍（génération）過程與創造過程之間的根本區別便顯明出來了。創造是對世界的創造，它打開了外在性的視界，在這個「外面」，所有的事物都變得可見，因為它們在我們之外向我們顯現，顯明為外在於我

們、與我們不同的事物，是我們的他者。創造總是外生的創造，它將所造之物置於自身之外。無論是藝術創造、手工藝創造或工業創造，在一切形式的創造中都可以辨認出這種外在化（extériorisation）的結構，這也正是上帝創造世界的結構。

生命與這樣的結構無關，也與一切外在性無關，沒有甚麼能將生命與自身分離。生命從不在自身之外，因為一旦如此，它就不再體驗自身，也就不再是生命了。這就是為甚麼生命從根本上說就不可能與創造有關。生命不是受造的。能夠賦予絕對生命的進程都與創造無關，與世界無關，只要是能賦予生命的進程，都屬於生衍。這是內在性的過程，在這個過程中，絕對生命留在它所生的有生命者當中，從不將其置於自身之外。因此，絕對生命的自我生衍過程就是在它身上生出道的過程，

108 它留在道裏面。它就是在道中體驗自身、向自身啟示、為自身而歡愉的。在這樣的進程中，既不存在創造，也不存在世界，沒有被置於自身之外的事物，一切都在自身之中，一切都是內在的。因此可以說，就像絕對生命持守在它的道中、在道中體驗自身一樣，道也持守在絕對生命中，在其中體驗自身。因此，父在子裏面，也就是說，全能的絕對生命得以在它的道中以體驗自身、向自身啟示的方式自我生衍。同樣地，子也在絕對生命裏面，也就是說絕對生命在子裏面體驗自身，無限地愛着自身，就像道在生命中體驗自身一樣。這樣一來，父在子裏面，子在父裏面，內在於彼此（每一方都在另一方中體驗自身，活在生命中，並愛着自身）。這就是愛的內在性，也是他們共有的愛，即他們的靈（Esprit）。

我們說過，《約翰福音》的序言位於《舊約》與《新

約》的接合處，能夠同時闡明兩者。在此，我們僅簡短地說明它如何回溯性地帶來了對《創世記》的正確理解。人們對《創世記》的理解其實時常是非常天真的。首先，人們以為這是對地球上人類物種起源的實證性描述，而且它並不知曉今天科學所告訴我們的一切。但事實上，《創世記》要告訴我們的完全是另一回事：它最早對人類境況作出了真實且嚴格的分析。它不是對事實的外部呈現，而是深入到人這種存在的內在可能性。不過當我們更仔細地考察這一分析時，就會發現它是雙重的：理解人有兩種不同的方式，可以從創造的觀念理解，但也可以從生衍的觀念理解。一方面，上帝創造了外在於他的世界，在這個世界中，所有事物都在其外在性中顯現，人也不例外。因此，就像現代的客觀主義（objectivisme）那樣，人被解釋為一種事實，這可以是通常意義上的事實或科學意義上的事實。無論如何，事實都是屬世界的存在（être-du-monde），也藉由屬世界的存在來解釋。

然而無法忽略的是，這一看似自然而然的理解卻與另一種完全不同的理解交疊在一起。根據《創世記》奠基性的宣告，上帝按着自己的形象和樣式造人（創1:26）。這樣一來，構成人之實在的實質（substance）的其實是上帝的實在本身。上帝是絕對生命，人是有生命者。要理解作為有生命者的人，就要把他與世界之間的外在性關係替換為另一種世界全然不知曉的關係，即絕對生命與有生命者之間的內在性關係。序言描述的便是絕對生命與有生命者之間的內在性關係。它追溯到這一關係最初產生的地方：絕對生命生衍自己，同時也生出首位有生命者（le Premier Vivant）。而且，這一過程就是生命向自身啟示的過程，因此，約翰把首位有生命者

理解為絕對生命藉以說出自己之所是的那一位，即上帝之道，或上帝的聖言。在這一言語中，絕對生命完成了內在於自身的自我啟示，這就是為甚麼它與世界的言語截然不同。我們再一次發現，哲學家、語言學家和許多解經家們都沒有認識到這一言語，這不能不令人困惑。

但我們也提到，序言是對《約翰福音》的概括。這部福音書是一部超越時間的回憶錄，記錄了基督的言語，序言所表述的命題就是對這些言語的總結。一方面，序言證實了基督那些以明確或隱晦的方式宣告自己是上帝之言的言語。另一方面，我們也可以反過來說福音書記載的基督之言證實了序言的真實性。《約翰福音》記載的基督之言證明，序言的來源絕不是初代基督教文本所陌生的，這裏面沒有哪一段讚歌或哲學論述來自外部，並偶然被置於整卷書開頭。序言與福音書後面的部分之間明顯存在關聯，這不單是個重要的歷史觀察。在兩者之間的循環關係中，它們共同闡述的真理也令人驚異地得到強化。由此，理解這些關鍵文本的可能性也得到了有力的強化。

不過，這一新的理解到底在於甚麼？只是單單讓我們的理性以它要求的方式認識得更加清楚嗎？如果對我們言說的言語已經不再是世界的言語，那麼這裏涉及的與其說是某種進展，難道不應該是某種本質的轉換，使我們轉向徹底不同的理解嗎？根據序言第 14 節，道成了肉身，成為了基督的肉身，<sup>2</sup>這不就是在說，在接下來的福音書中，說話的基督就是絕對生命的聖言本身嗎？是

---

2. 筆者近期有部作品《道成肉身：肉身的哲學》（*Incarnation, une philosophie de la chair*, Paris : Seuil, 2000）討論的就是道成肉身這一關鍵問題。本書因篇幅所限，無法包含這部作品中所作的分析。

基督自己告訴我們，他的聖言就是上帝的聖言，來自作為絕對生命的上帝。基督以多種方式表述了這一宣告，但它們恰恰不是單純的斷言。它們鑲嵌在一個意義網絡之中，共同構成了基督關於自己的陳述，就如我們先前所稱的，它們就是基督給出的對於他自己是誰的定義。

基督之聖言就是上帝之聖言，其第一個證明建立在下列事實之上。人談論散落在世界和歷史中的種種事物時，只能基於一些不完全的、暫時的，或者乾脆就是錯誤的證據，因而與上帝的絕對生命無關。基督卻不同，他認識絕對生命，認識上帝：「我卻認識他；因為我是從他來的……」（約 7:29）他認識上帝的原因也隨即得以顯明：那是他的源頭。「我本是出於上帝，也是從上帝而來。」（約 8:42）「那差我來者」這一短語反復出現，每次都指向上帝（參見約 4:34，5:24，30，6:29，39，57，7:16，18 等）。然而這一源頭並不是一個單純的起點，可以與從它所出的存在物分離。對於基督來說，天上始終是他真正的居所，他是唯一認識那個地方的人，他從那裏來，也要回到那裏去。他持守在這個源頭中，在那裏，他與絕對生命同質，是這個生命的自我啟示，正因為如此，他才是絕對生命的言語。

這樣一來，關於基督所作之見證和教導的問題就變得清楚了。律法要求必須有多個見證人，因為人的言語總是潛在的謊言。但這一要求在這裏失效了，因為這裏涉及的不再是人的言語，而是絕對生命的聖言，它見證自身，因為它本來就不是別的，正是自我證實（auto-attestation）。由此，也確實如法利賽人所要求的，基督有了第二個見證人：父。「……父也是為我作見證。」

（約 8:18）因為父就是絕對生命，他在自我啟示中藉着

基督說話，所以基督的言語說的是真理。「那差我來的是真的，我在他那裏所聽見的，我就傳給世人。」(約 8:26)

這樣一來，基督之教導的性質便得到了清晰的界定。「我的教訓不是我自己的，乃是那差我來者的」(約 7:16)。「我說這些話乃是照着父所教訓我的」(約 8:28)。由此，基督也給出了他的審判之所以公平的根據。他的教導和審判是公平的，是因為它們不是出於某個個人的意志，而是出於上帝的意志。「我怎麼聽見就怎麼審判。我的審判也是公平的；因為我不求自己的意思，只求那差我來者的意思。」(約 5:30)關於基督之言來源於上帝，還有一個證據，同樣是由基督之教導的源頭推導出來的。他的教導不是出於他自己，而是出於上帝：「人若立志遵着他的旨意行，就必曉得這教訓或是出於上帝，或是我憑着自己說的。」(約 7:17)我們之後還會對此充分地加以討論，因為這個證據關乎人自己(參見下文「結論」一章，頁 153)。

112 由此可以看到，基督揭示自己就是上帝之聖言的過程是複雜的。但從某種意義上說，那只是表面上的複雜，因為正如我們多次看到的，基督要遵循某種策略。他要對人說的話是如此令人震驚，讓人如此難以接受(無論對猶太人還是希臘人來說都是如此)，所以他要採用迂迴的方式。他沒有一上來就肯定自己是上帝的聖言，這位上帝本身就是絕對生命和自我啟示，因此就是本原的聖言。基督起初在他自己的言語和上帝的言語之間做了某種區分：他說的話只是在重複他從上帝那裏聽來的話。我們適才引用的經文中不斷出現這種區分：「我的教訓不是我自己的……」、「我說這些話乃是照着

父……」、「我說的是真的，因為那差我來的……」\*等等。但歸根結底，他與差他來的那一位之間是甚麼關係？他僅僅只是一個先知嗎？他只是受了聖靈的感動，卻不同於聖靈嗎？但又有哪個先知曾經領受過要成為上帝的意圖？

然而還有一段經文，已經不止是奇怪了。它們看似又一次指明基督之言與上帝之言的區分，同時卻突然取消了這一區分。基督宣稱，他來不是要審判世界，而是要拯救世界。這在我們心裏激起的基督形象是充滿憐憫的，是令人動容的，他赦免人，而且不斷地赦免。接下來的話卻毫不留情：「若有人聽見我的話不遵守，我不審判他。……棄絕我、不領受我話的人，有審判他的——就是我所講的道在末日要審判他。」（約 12:47-48，強調為本書作者所加。）基督這句話不再是憐憫之人的言語，也不再是從另一個人那裏聽來之後轉述的言語。在這裏，基督將自己的聖言等同上帝的聖言，因為他自己就是與上帝等同的。

基督之聖言與上帝之聖言的等同反映了基督與上帝自身的等同。我們知道這同一性通常以合一的主題出現，貫穿了所有對觀福音。約翰則好像是在反復錘煉這一主題，他不僅反復宣告這樣的合一——「我與父原為一」（約 10:30）——而且還解釋了合一產生的方式。合一產生於內在性之中，由此帶來了內在於彼此的關係，使得子在父裏面，父在子裏面。只不過這一內在於彼此的關係並不是約翰事後作出的某種澄清或解釋。他只是記載了基督自己的言語。基督對腓力說：「我在父裏面，

113

\* 分別出自《約翰福音》七章 16 節、八章 28 節，最後一句出處不明。——譯注

父在我裏面，你不信嗎？」「正如你父在我裏面，我在你裏面。」（約 14:10，17:21）正因着這一內在於彼此的關係，父與子之間的合一才不是一種出離自身的（extatique）抽象合一，而是一種強烈的本原之愛，雙方都在對方身上找到自己的實在與歡愉，且全然不涉及任何外在性。有句關鍵的經文：「創立世界以前，你已經愛我了」（約 17:24），就是表明，他們的合一全然在內在性中，不存在任何會束縛生命的分割。基督臨終的言語表達的就是自身在父當中的喜樂，正是這種在另一方中對自我的歡愉（jouissance de soi）定義了絕對生命與首位有生命者之間本原的關係。也正是這樣的喜樂才能解釋子在父面前極致的謙卑。合一必然的結果之一便是：屬於父的一切都屬於子，包括生命和捨棄生命的權力（參見下文第十章，頁 139-140）。

於是，我們此前一直在尋找基督關於自身之言語的終極證明，在此便找到了。只要這些言語還被理解為世界的言語，只能指涉某個外部的所指（réfèrent），卻沒有能力使之存在，那麼疑問就不可能消除。然而，基督作為上帝的聖言，說的是另一種言語，即絕對生命的聖言。他就是這一聖言。這樣一來，這一言語的真理性就不再成問題了。它所說的現實絕不外在於它，因此不再是某個異於它、它無法使之存在的所指之物。就像痛苦所言說的就只可能是痛苦一樣，絕對生命之道所說的現實也只能是絕對生命本身。絕對生命之道就是它的自我  
114 114 啟示，是其活生生的實在：「生命在他裏頭。」（約 1:4）

基督宣稱自己是彌賽亞，是道，對此，他的論敵提出了種種反對。由於他就是上帝之道，這些反對意見便失去了一切可能的意義。對於這些人，基督只能直接加

以駁斥：「……你們所說是你們的上帝，你們未曾認識他，我卻認識他；我若說不認識他，我就是說謊的，像你們一樣；但我認識他……」（約 8:54-55）基督就是道，所以他不是別的，而正是上帝對自身的認識，或者用我們試圖堅持使用的嚴格術語來說，他就是絕對生命的自我啟示。由此，基督關於他自己的言語得到了絕對的證明，就像他之為自我啟示的絕對生命一樣絕對。

基督作為上帝之道，就是自己證實自己（s'atteste elle-même）的自我啟示，除他自己之外並不需要任何見證人。然而我們還是要面對一個尚未解答的問題：對我們來說，基督自身擁有的終極證明到底在於甚麼？我們這些只能活在有限生命當中的有生命者能把握住甚麼見證？能把握住甚麼關於他的事和言語的見證？我們這些人既然不是基督，怎麼能知道他就是道、他的言語就是真理的言語呢？換言之，如何在聽到上帝言語的時候知道這就是上帝的聖言、知道說話者就是上帝的道？

毫無疑問，這裏會產生一些困難。它們來自我們自身的境況：我們是有限的生命，並不擁有關於自身的證明。明白這一點，就更能理解這些困難。

## 第九章

115

### 基督講論人們聽懂他聖言的困難

人們聽懂（entendre）上帝之聖言的困難是基督教導中一個持續的主題。無論是基督對人們講論人自身，還是講論他自己，都出現過這個主題。有誰能比他更清楚這困難？基督了解人——「但我知道……」（約 5:42）——同時也與他來到世上要宣講的聖言合而為一，為要使人脫離偶像崇拜，重新回到聖約之中。基督在公開傳道的生涯中，不斷遭遇到他的聽眾不理解他。這不僅來自那些更狡詐、更偽善的人，當然，這些人對基督的敵意很快轉變為仇恨，直到將他置於死地。基督最具決定意義的啟示是給平民百姓的，甚至是給其中最單純的人的，但他們顯然也很難理解基督對他們說的話。在基督與撒馬利亞婦人的對話中，他宣告說：「你若知道上帝的恩賜，和對你說『給我水喝』的是誰，你必早求他，他也必早給了你活水。」我們能夠回想起那個婦人惱人的回答：「先生，沒有打水的器具，井又深，你從哪裏得活水呢？」（約 4:10-11）說實話，就連尼哥德慕這樣有教

116

基督使用比喻（parabole）這種非常特殊的文體，並

不是為了適應其聽眾或高或低的智力水平。真正顛覆我們慣常思維模式的，乃是他所要教導的那個現實的本質。我們的思維緊跟着可見的世界，追隨並複製這個世界的結構。我們已經看到，通行的語言依賴在這個世界中的顯現，它能夠命名的一切事物都要在這個世界中顯現。這樣的偏見在今天比任何時候都要根深蒂固。而基督講論的卻是不可見的生命，是他所擁有的永恆的絕對生命，也是分享給一切有生命者的生命。這樣一來，我們就能完全清楚地理解那些比喻要完成的使命了。比喻講述的故事通常都很短，簡潔得令人驚訝，它們發生在世界中，用世界的語言講述出來，它們暗示的法則與關係卻不再屬於這個世界，而是屬於生命。這裏的「生命」有雙重含義：既是我們在自己身上體驗到的生命，即我們自己的生命，同時也是在自身中不斷將生命賦予自身、讓自己活着的生命，即永恆的絕對生命。比喻的目的就在於，在可見的世界與不可見的世界之間，在有限的世界與無限的世界之間，建立起相似性，使得在第一個世界中所發生的一系列事件能夠啟發我們瞥見後面那個世界，即上帝的國。

有些比喻直接用短語表明這種相似的結構：「上帝的國如同……」。「上帝的國如同人把種撒在地上。黑夜睡覺，白日起來，這種就發芽漸長，那人卻不曉得如何這樣。」（可 4:26-27）「天國好像一粒芥菜種……」（太 13:31-32；參見路 13:18-19；可 4:30-31）「天國好像麵酵，有婦人拿來，藏在三斗麵裏……」（太 13:33；參見路 13:20）「天國好像寶貝藏在地裏，人遇見了就把它藏起來，歡歡喜喜地去變賣一切所有的，買這塊地。」（太 13:44）

另一些比喻則沒有明確說出這種比較，但仍然預設了這種相似性。它們總是從尋常經驗中涉及的情況或現象出發，指向人們不了解或尚未看到的事物，或者只能隔着一層面紗看到的事物，就像保羅所說的「仿佛對着鏡子觀看，模糊不清」（林前 13:12）。基督的教導從未失去其目標：要提升人的心靈（esprit），使他們從世界的事務中解脫出來，因為這些事務都是短暫的、虛空的，使人的心靈向着唯一重要的事情敞開。

然而有一個比喻不同於其他比喻，它並不是要漸進式地啟示上帝的國，也不是要啟示進入上帝國的方法。它要解釋的是作為前提的可能性，也恰恰是我們研究的對象，即明白上帝之聖言的可能性。由於基督是透過比喻來試圖讓我們看到上帝國度的奧秘，因此這裏涉及的就是明白所有比喻的可能性。我們在這裏看到的是基督對比喻本身的反思，他思考比喻的效用，歸根結底，就是我們把握住比喻之含義的能力（aptitude）。基督選擇通過一個比喻來揭示理解上帝之聖言的可能性以及遇到的障礙，絕不是偶然的。

這就是著名的撒種的比喻，它極其簡單，然而如果真的只有理解了這個比喻才能理解其他一切比喻，那它也是關鍵性的。《馬可福音》的版本明確地肯定了這一點：「你們不明白這比喻嗎？這樣怎能明白一切的比喻呢？」（可 4:13）因此，基督對此作出了悉心的解釋。 118  
三部對觀福音都記載了他的解釋，其表面上的清晰並不能掩蓋它深遠的意義。

撒種的人所撒的就是上帝的聖言。「撒種之人所撒的就是道。」（可 4:14）《路加福音》也說：「種子就是上帝的道。」（路 8:11）「凡聽見天國道理……的」

（太 13:19）。比喻中種子落下的地面依次被說成路邊（被人踐踏，無法生根，飛鳥來吃）、石頭地（得不着滋潤，就枯乾死掉了）、荊棘裏（被荊棘擠住了），最後是好土，種子得以長大結實。若種子是上帝的聖言，接受它的地方就是我們的「心」。不同的土質代表的是心對於聖言的種種反應，它乃是心之存在的核心。如果心是由言語塑造的，它就注定能夠接受言語。好土指的是處於原初狀態的心，它是潔淨的，這便是子在生命的自我啟示（*auto-révélation*）中出生時的狀態。比喻提到的其他情況描述了各種形式的惡，它們扭曲了心的原初狀態，使得原本是聖言產生效用的地方卻無法接受聖言，反而拒絕它。

基督自己以令人驚異的簡潔定義了惡的幾種不同表現。第一種表現實在是可怕，在那些人聽到聖言的那一刻，就馬上有一種惡消滅了他們的理解。就好像這言語從來沒有說過，也從來人沒有聽到過，就像道到自己的地方來，卻不被接待。惡在這裏並不是某種匿名的、非人格的原則，而是某個人，他因着自己的意志而行事，追求着一個特定的目標：阻擋救恩。他埋藏在我們心中，與我們一樣自由，很可能就是我們自己。

119 第二種表現就是有些人聽到了聖言，歡喜領受了，卻沒能持守住。他們自身並不擁有聖言的力量，所以沒有能力抵抗患難（*épreuve*），患難一來，「立刻就跌倒了」（太 13:21）。跌倒（*se scandaliser*）指的是一旦發現有患難，一旦發現是他們要遭受這患難，就反叛了。因為很顯然，患難是一種惡，而這種惡肯定不是來自那個跌倒之人的。那它是從哪裏來的？從別人來的？但別人也與自己處於同樣的狀況，他們也跌倒了。那麼只剷

下一種可能性，患難和惡來自上帝。無法接受之事（scandale）在此達到了極點。上帝怎麼可能想要這樣的事情發生？或者至少怎麼可能允許？奧斯維辛之後，要怎樣相信上帝？那麼上帝就是不存在的。於是，人只能將不幸、惡和奧斯維辛攬在自己懷裏。沒有第三方可以指控了！沒有誰或甚麼東西可以讓人無法接受了，除了人自己。確實是這樣的。南特教區一位低微的神父斷言，上帝不照管人的事務，他只對人心說話。在基督這一意味深長的比喻當中，「跌倒」意味着：人指控他者，任由自己心中狂暴的恨意發洩出來，對他者發出詛咒，這個他者正是不存在的上帝，此時，人就不再聽上帝的言語了！

我們來到惡的第三種表現，它是最本能、最普遍的，也最能讓人看清它是根植於人心的。絕對生命是在自我賦予（auto-donation）當中將我們自己的生命賦予我們的。它的自我啟示發生在我們的自我中，即我們的心中，因此，所賦予的生命就成為了我們自己的生命，屬於這個獨特的自我，也就是「我的」、「你的」。這一生命將永遠屬於我，我將永遠是這一生命的所有者。「你若知道上帝的恩賜……」（約 4:10）

這一恩賜是如此特別，如此奇妙，以致我們需要在它最簡單、最具體的形式中將它辨認出來。例如，讓我們考慮人的肉身所擁有的能力，這是我們在日常生活中就會經歷到的。主體性的能力包括攥握的能力——拿起一個物體、將它舉起、投擲出去——還有移動、站起、走路等等的能力。每種能力實施的時候，都以客觀移動的形式表現出來，例如我的手向我想抓住的物體移動，但這只是它在世界的「外面」呈現出的表象。任何一種

身體機能的踐行就其本身而言是一種主體性的活動，能夠被內在地感受並經歷為一種用力的感覺，它完成於我們的肉身之內，屬於肉身。只有一個自由而行的人能夠踐行這種能力，擁有踐行能力的的能力，就像基爾克果（Søren Kierkegaard）所說的，「能夠有能力」（*pouvoir pouvoir*）。所謂自由而行，指的是身在這種能力之內，與這種能力合而為一，因而每次只要他願意，就能夠將這種能力變為行動，即自由地行動。自由並不是一種抽象的觀念，不是無端的選擇（*une affirmation gratuite*），而是一種能夠具體地把我們擁有的全部能力使出來的能力，人是能夠實實在在地體會它、經歷它的。我們肉身和心智（例如形成一種形象、一種概念，打亂某種觀念的聯合等等）的每一種能力中都蘊含着根本的「我能」（*Je Peux*），這就是自由。各種能力之間的區別僅在於它們特殊的內容，但是每種能力都同樣包含變為行動的能力。

我擁有種種能力，在此之上，還擁有行使這些能力的的能力。然而它們是如何被賦予我，使得它們為我所擁有、屬於我自己生命？這個問題絕不是裝模作樣的，尤其是在以下這個無可辯駁的情形中：我雖然擁有這些能力，能夠睜開眼睛、伸出手、移動我自己，但並不是我自己將這些能力賦予自己的，就像我的自我或生命都不是我賦予自己的。因此我就不得不承認，如果它們真的是獨立於我的能力和意志而賦予我的，那麼我面對這些我能夠運用的基本能力，是全然無能的。它們是如何賦予我的？與我自己的生命和自我一樣，是在絕對生命的自我賦予中賦予我的。

121 即使人能夠運用並體驗到自己的能力，他對此仍是

徹底無力的：這就是基督絕對的斷言。在某個悲劇性的場合中，它更蒙上了莊嚴的色彩，其普世性的意義得到了強調。我們知道，基督在最後的審判中固執地沉默，彼拉多為了引導基督說話，可能也是為了救他，就威脅到：「你豈不知我有權柄釋放你，也有權柄把你釘十字架嗎？」基督的回答是犀利的：「若不是從上頭賜給你的，你就毫無權柄辦我。」（約 19:10-11）然而基督還毫不留情地提醒我們，我們對之無能為力的，並不只是帝王的權力，而且還有所有的能力，包括支配我們最簡單動作的能力：「離了我，你們就不能做甚麼。」（約 15:5）保羅也數次觸及基督教的這一基本主題：「因為你們立志行事，都是上帝在你們心裏運行，為要成就他的美意。」（腓 2:13）

人實際行出「我能」的同時仍是無力的，這就說明了他作為兒子的身份。他的每種能力，他的自我與生命，都只能在絕對生命的自我賦予中才被賦予自身，才成其所是。這不是一種假象，而是真實的，所賦予的是真實的生命、真實的自我和真實的能力。當人自由地運用自己的能力時，就活在對這些能力確定無疑的體驗中，他體驗到自己能自由地運用這些能力，他也能是自由的。一旦自我持續地活在運用每種能力的奇妙能力中，它就很容易把自己當成這些能力的源頭。自我以為是自己將這些能力賦予自己的，以為每次運用這些能力的時候，它們都出自它自己。如果自我是那些能力的源頭和根基，而正是這些能力構成了它的存在，最後它便認為自己是自己存在的源頭和根基了。由此便產生了一個嚴重的幻覺：本來這個自我相對於自己來說是被動的，在生命中總是已經被賦予自身了，它是獨立於自己的意願

而被置於生命之中的，這是它不可超越的境況，但它現在卻在自己眼中成了全能的主體（Sujet），是它自己的主宰。它之所以是有生命者，是一個「我」，擁有它全部的能力和天份，其根源幾乎絕對就是它自己。「我的生命是我自己的」，或者像今天的人所說的：「我的身體是我自己的，所以我想對它做甚麼就做甚麼。」保羅的警告也白說了：「你有甚麼不是領受的呢？若是領受的，為何自誇，彷彿不是領受的呢？」（林前 4:7）人不僅以為自己擁有的能力來自自我，而且還以為自我有能力賦予自己所有這些能力，最終能夠在這個自我中、在自己的生命中供給自身。這恰恰是個瘋狂的信念。保羅也曾對此加以斥責：「人若無有，自己還以為有，就是自欺了。」（加 6:3）

在這樣的幻覺中，自我（ego）以為它就自己的根基，這不僅扭曲了人對自身的印象，進而也扭曲了他與世界、與事物的關係，還徹徹底底地破壞了絕對生命將我們自己賦予我們的所在，那就是我們的「心」。人是由神性生命生出的，而且只要他活着，就活在神性生命當中。一旦人與神性生命的內在關係被掩蓋了，心就對關於自己的事變得盲目了。絕對生命的言語本來不斷地對心言說着生命本身，也言說着人自己有限的生命。但心不再聽得到這一言語，不再感受得到這一言語在將愛的脈動傳達給它。它變得剛硬，只剩下自己，封閉在這個單子一般的自我（l'ego monadique）中，從此，這就是它唯一的實在。這個自我從此佔據了中心的位置，發生在它身上的一切、所有的體驗都只能屬於這個有限的自我了。這顆心對真理盲目，聽不到絕對生命的言語，滿心剛硬，單單只在意自己，自認為是它一切經驗、一切行

動的起點和終點。惡就是從這顆心出來的。

如果我們仔細去讀《馬可福音》和《馬太福音》中關於從心出來的惡的列表，就會驚奇地發現，它們全部都屬於我們所說的「人性系統」(le système de l'humain)，後者實質上就是一個自我中心(égoïsme)的體系。兇殺、123 姦淫、偷盜、妄證、謗讟……這裏的每一種惡都屬於我們此前提到的互惠性(réciprocité)，它並不具有任何內在的價值，因為它既可以是互相的善意與愛，也可以是互相的仇恨、怨毒或嫉妒。然而為甚麼這些經文中提到的所有生存方式都屬於惡？我們對敗壞人心的分析就能回答這一點。當自我無視自己與生成它的生命之間的內在關係時，就以為自己是一個自我—主體(ego-sujet)，靠自己而存在，不欠任何人的。它將自己置於一切經驗的中心，無論是對自己的經驗，還是對它的身體、對他人的經驗。它當然可以將自己投射到自身之外的事物上，投射在世界中那些所操煩的事情上，將它們變成自己的偶像。然而這實質上是將一切都與自我相關聯，它在一切事上尋求的都是自己的快感，所以它是將自己變成了偶像。在一切事情上都是如此，例如在情慾中，對自我來說，這只不過是兩個人進行的自我情慾(auto-érotisme)，這裏的互惠性只是一種表象。即使自我在性受虐中降卑、受辱，唯一重要的還是它自己，還是自我那骯髒的快感。只要每個人都如此行為舉止，自我中心就不只是單純的性格特徵，而是屬於惡的體系，自我中心只是其重要表現之一。

然而惡會無度地增長。讓我們看看何以如此。自我在對自我的幻覺中以為自己就是它所運用之能力的源頭，但這並不能改變事實，那就是它的能力如同它的自

我和生命一樣，只能在絕對生命的自我賦予中被賜予自身。這種自我賦予是一種自我啟示，也是絕對的。它是不可見的光，是絕對的真理，能夠照亮心最細微的隱秘角落。它最特別的待徵就是強力（violence），面對這種強力，心無法有任何防衛。

124 關於這一生命的真理，基督告訴了我們一些決定性的待徵，也將它們運用在他自己身上。正因為絕對生命是自我啟示的強力，沒有退縮，沒有保留，沒有遲疑，沒有說辭，所以當它向自己啟示的時候，就是一種超越時間的來臨（Parousie），本身是敞亮的（fulguration），因此，它直接就是對自己的見證。然而絕對生命的真理不僅是一切絕對見證的條件，使得它們不再需要任何其他見證，它也是審判的條件。在絕對生命的真理中，在它不可抗拒的自我啟示中，每個自我都在心中被啟示出來。如果真是如此，那麼這就是上帝的審判，沒有人能夠逃脫。可以這麼說：審判與每個自我成為自身（la venue de chaque Soi en lui-même）是一回事，而且只要自我活着，審判就伴隨着它。絕對生命的自我啟示存在於每個有生命者的自我中，也就是蘊含於生命的每個情態中，蘊含於它的歡愉與傷痕中，也蘊含於由之而來的行動中。這樣一來，每一個行動在完成之時就已經被上帝知道了，它的動機是否可嘉，也已經被上帝知道了。這就是為甚麼這一無人可逃脫的審判是不可平息的。該隱相對於我們今人的優點就在於他知道這審判，也許這就是為甚麼他配得那樣的恩典，得到了不可思議的赦免。當他從上帝的怒氣面前轉過頭去的時候，他知道上帝的審判。因為他也是光明之子，而不是亞當和夏娃的兒子。

基督有些言語斥責的是對真理的憎恨，這類言語最

為可怕。這種憎恨到底在於甚麼，我們剛才已經理解了。如果我們生命的每一種情態、心的每一個起伏都會在絕對生命的自我啟示中向我們自己啟示，那麼所有的惡念、嫉妒、敵意或犯罪之意，所有由此而出的行為，都會被揭穿。仍是約翰記錄了基督在與尼哥德慕會面時所說的言語，這話毫無迴旋的餘地：「凡作惡的便恨光，並不來就光，恐怕他的行為受責備。」（約 3:20）這光便是絕對生命的真理，它作見證，也帶來審判。然而這光不正是絕對生命在道中的自我啟示嗎？序言論到上帝的道說：「那光是真光，照亮一切生在世上的人。他在世界，世界也是藉着他造的，世界卻不認識他。他到自己的地方來，自己的人倒不接待他。」（約 1:9-11）正因為道是毫無保留的啟示，照亮了人心的秘密，所以定意作惡的人們就憎恨這道，憎恨這原本要把真光帶給世界並拯救世界的道。對於那些拒絕這光的人，救恩就反過來定了他們的罪。與尼哥德慕會面時的經文說的便是這一點：「光來到世間，世人因自己的行為是惡的，不愛光，倒愛黑暗，定他們的罪就是在此。凡作惡的便恨光……」（約 3:19-20）

125

人們憎恨為了拯救世界而來到世界的道。《約翰福音》反復提起這種憎恨，好像它是個持續讓人煎熬的主題。我們知道，當基督使拉撒路復活之後，第一次被定了死罪。他開始隱藏自己的行蹤，退回到加利利，避開猶太地，因為猶太人的領袖想抓住他殺掉。他的親屬並不信他，所以反而催促他顯揚名聲，將自己顯明給眾人看。這就意味着到耶路撒冷去找死。就在此時，基督完全清晰地界定了自己和世界的關係：「我的時候還沒有到；你們的時候常是方便的。世人不能恨你們，卻是恨

我，因為我指證他們所做的是惡的。」（約 7:6-7）約翰同樣還記載，對作為真光的基督的憎恨也延伸到所有的門徒，他們接受了基督，成為了光明之子，並且為真光作見證：「世人若恨你們，你們該知道，恨你們以先已經恨我了。你們若屬世界，世界必愛屬自己的；只因你們不屬世界，乃是我從世界中揀選了你們，所以世界就恨你們。」（約 15:18-19）對基督的憎恨、進而對所有接受基督之人的憎恨，實際上就是對真光的憎恨，基督就是這光的聖言。接下來的經文肯定了這一點：「恨我的，也恨我的父。我若沒有在他們中間行過別人未曾行的事，他們就沒有罪；但如今連我與我的父，他們也看見也恨惡了。這要應驗他們律法上所寫的話，說：『他們無故地恨我。』」（約 15:23-25）

因此，惡一旦進入了真理的光，就變成了罪（péché）。從某種意義上說，惡在罪中加倍了。在這吞噬一切的光中，惡不但不承認自己是惡，反而怨恨光。這就是在跌倒（scandale）中發生的事情。跌倒翻轉了指控，不允許這不可阻擋的光揭穿自己，反而將惡推到極致，成為最高的罪，這已經不再是單純的惡，而是在指控光，否定上帝。

光就像一塊永不熄滅的炭火，持續地在該隱心中灼燒。在它熾熱的光芒中，不再只有自我被燒盡，乃是光自己在永恆來臨的光輝中熊熊燃燒。道是為了拯救那些迷失的人而成為肉身的。即使有惡存在，人還有可能跨越惡、穿越惡，聽到道的聖言嗎？

## 第十章

127

### 基督講論人們聽懂他聖言的可能性

基督最令人震驚的言語就是說他自己等同他的天父，這樣的言語向我們提出了其正當性的問題，基督的反對者們也曾不斷地提出這個問題。對此，我們選擇了暫時擱置對其內容的分析。面對這樣一個看似無法跨越的困難，與其考察這些被認為是瀆神之語的內容，不是首先應當詢問，說出這些內容的聖言本身是甚麼性質嗎？聖言不是首先顯明為一種徹底不同的言語嗎？它來自別處，是上帝的聖言。基督宣稱自己就是上帝之道，是上帝的聖言，能證實這一點的，不就是這一聖言本身嗎？

當我們去反思聖言本身的性質時，已經看到它如何在傳統中被理解為「世界的言語」，以及為甚麼會有這樣的理解。這一「世界的言語」在大多數人眼中就是他們從一開始學習說話時所說的那種言語。他們認為這就是能讓他們彼此溝通的言語。我們此前試圖駁斥的，就是將人類言語等同世界之言的觀念。如果人是在生命中出生的有生命者，如果他是生命之子，那麼他除了擁有言說屬世之物的能力之外，必然還承載了一種更古老的

128

言語在我們身上的在場？人們不是持續地言說他們自身嗎？例如這樣一句話：「發生了這樣的事情之後，我感到越來越沮喪。」這個陳述如果按照其客觀性來理解，當然可以算作世界的語言。它由詞語構成，詞語承載着含義（significations），同時關聯於外部的所指（réfèrent）：一方面是這句話所指涉的事件，另一方面則是這個說話的個體，他站在房間裏，對他的妻子或朋友講述他自己的沮喪。

但我們也不得不提出下面的問題：這些含義是從哪裏來的？如果在「世界」之外沒有某個類似沮喪的事物已經在生命的自我啟示中體驗它自己，而且這一啟示是一種內在於生命的感動（pathétique），又如何能夠形成「沮喪」這樣一種含義？同樣，這個自稱沮喪的「自我」，這個「我」，又是從哪裏來的？難道不應該像《約翰福音》序言所指出的那樣，只有當絕對生命在自我生衍的內在運動中生成了首位自我（le Premier Soi）、並在這個自我中體驗自身，生命、有生命者或「自我」才是可以想象的嗎？因此，當世界的言語滔滔不絕地表達那些含義的時候，另一種言語已經在我們身上言說了，那就是生命的言語。它不斷地對每個人言說着他自己的生命，無論此人日後會否用日常的語言將它表達出來，日常的語言也是書寫文字使用的語言，是書的語言，即聖經的語言。\*

然而，不僅只有當人談論自身的時候才辨認得出生命之言語的優先性來。更通常的情況是，人們專注於這個世界的事件，以致他們的言論開始模擬後者，並與後者的各樣動向相混淆，但即便在這樣的時候，生命的言

---

\* 「聖經」一詞的希臘語原文是“ta biblia”，即「諸書」的意思。——譯注

語仍然不斷在這世界的言論底下言說，隱秘地支撐着後者。再來看看另一個陳述：「屋子門口的這條路完全被挖穿了，將無法通行。」這句話所說之事絕不是一個「東西」（chose），不是世界中的東西，而是生命之事，是某種工作的對象，是對某種需要的回應。世界的言語確實會成為可見世界的囚徒，可見世界提供了林林總總的財富和好處，想要在我們的需要面前炫耀，引誘我們，使我們陷入麻木。我們若想對人的日常活動以及他們對此的言談有一點了解，就必須回到人的需要。

129

世界的言語持續地指向某種先於它的言語，它只是那種言語的表達，而且通常都是歪曲的表達。這一點已經足以打破對語言最古老的偏見。人的言語絕不能化約為世界的言語，它首先是生命的言語。這樣一來，我們理解基督臨終之言的第一個困難就消除了，他正是藉着這些言語宣稱自己等同道的。讓我們重申一點：根據基督的教導，說人是上帝之子，就是在說他作為有生命者，乃是依賴在生命中的出生。他是活在生命中的有生命者，在各樣的感受（impressions）、情感（émotions）、行動和思想中體驗自身，這些情態在絕對生命的自我啟示中成為自身，這自我啟示就是絕對生命的道。生命的言語在有生命者體驗到的一切當中運行，無論他是在言說自身，言說世界之物，或是沉默。因此，有生命者怎麼可能不承載着這一生命之言？

因此，基督的聖言，尤其是他藉以肯定自己是道的聖言，和在我們身上言說的言語之間就不再隔着一道深淵了。恰恰相反，它們彼此之間有着決定性的親緣性，因為兩者都是絕對生命的言語。這種親緣性不就是將有生命者與生命聯結起來的親緣性嗎？生命活在有生命者

之中，不斷地賦予他們以生命。因此這也就是上帝之子與上帝之間的親緣性。這樣的親緣性並不是在我們的歷史進程中逐步建立起來的，不是我們努力的結果，而恰恰是它使我們的努力成為可能。這樣的親緣性深植於我們超越時間的出生（*naissance intemporelle*）中，深植於每個人回到自身的過程中，這一過程就是他在生命的自我啟示中向自身的啟示。在生命中出生的人聽得到生命的聖言。保羅那段帶有入教儀式味道的（*initiatique*）經文所揭示的就是這一點，每個人的出生就已經預定了他能夠聽到聖言：「因為他預先所知道的人，就預先定下效法他兒子的模樣，使他兒子在許多弟兄中作長子。預先所定下的人又召他們來……」（羅 8:29，強調為本書作者所加。）

兒子的身份與聽到聖言之間從一開始就存在着親緣性，這就可以解釋為甚麼當這種親緣性尚未在基督的聖言中得到完全的啟示之時，它就已經貫穿了《舊約》。上帝與該隱之間不同尋常的對話就是一個例子：「你兄弟亞伯在哪裏？」上帝知道該隱做了甚麼，知道他怎樣殺死亞伯、在哪裏掩埋尸體。正是在絕對生命的自我啟示當中，該隱的「心」才得以自我啟示，這一自我啟示便構成了該隱的「心」，使得該隱成為一個知道自己所行、所感、所體驗的人。因此，該隱知道的一切，即他所行、所感知、所體驗的一切，上帝同樣也知道。用神秘主義的方式來表述，就是上帝看該隱的眼睛和該隱得以看見自己的眼睛是同一隻眼睛。基督那句不可磨滅的簡短警語肯定的就是這一點：「上帝在暗中察看。」該隱知道的，上帝都知道，這正是因為該隱對自己的認識不是別的，就是上帝對該隱的認識。也正因如此，該隱

清楚這一點。上帝那令人震駭的言語擊中的實實在在就是該隱的心，所以他才變了臉色。慌亂中，他冒出了極度蠻橫的回答：「我豈是看守我兄弟的嗎？」（創 4:9）然而他要如何逃離構成他存在的真理？該隱蒙住自己的臉，為了逃離上帝的真相，亦即他自己的真相，他剝奪了自己與天上和地上的一切關聯，開始了無盡的漂泊，他所經之處沒有別的名字，只被稱為「外邊的黑暗」。

該隱立刻就明白了上帝揭示他罪行的聖言，這與他對自己的理解是同一回事。這一同一性絕對有着普遍的意義。這說明人從根本上是能夠理解上帝之聖言的。只不過「理解」（*compréhension*）這個詞在這裏並不恰當，因為這裏指的並不是通常意義上的認知（*connaissance*）。理解發生於對一系列觀念和含義的連貫性把握中，只有當這些觀念和意義能夠在明證（*évidence*）中被把握時，它們才成為有效的，而這種明證乃是屬於看的範疇，即世界之言的範疇。人聽到上帝聖言的可能性則全然不同。這種可能性來自人作為上帝之子的身份，或者像我們所說的，來自他超越時間的出生。它意味着，人要成為有生命者，能夠體驗自己、向自己啟示，只有在絕對生命在其道中自我啟示的過程中才能完成。換言之，人聽到上帝聖言的可能性與聖言是同質的（*consubstantielle*）。這首先關涉的是基督作為上帝之道所說的聖言，在這一絕對生命的聖言中，一切有生命者才成為自己。這樣一來，基督談論自己、宣稱自己就是上帝之道的聖言，其正當性是建立於他作為上帝之道的身份之上的，這不僅對他自己來講是如此，對於所有上帝之子來說也是如此，因為這一聖言也在他們所有人身上言說。

此前在我們看來不可跨越的困難在此就被排除了。然而它只是讓位給了另一個困難。每一個兒子超越時間的出生之地乃是他的心，在這裏，在絕對生命在它道中的自我啟示中，每個兒子向自己啟示。惡也是從這顆心而來。關於惡的種種比喻，尤其是撒種的比喻，描述了惡的不同形態（modalités）。它的極端形態被明確稱為罪，在此發生了一個奇怪的翻轉。言語的真理照亮了心，構成了心與上帝的內在關係，但心卻驟然反對這種關係。這就是基督回敬他的反對者時提出的奇特二律背反：「我將真理告訴你們，你們就因此不信我。」（約 8:45，強調為本書作者所加。）

132 關於這段難懂的經文，我們已經分析過基督自己所作的解讀。因為真理揭露了惡，所以惡離棄真理。現在讓我們再補充一個觀察：就算是惡走到了恨惡真理的地步，它還是無法斷絕與真理的聯繫，相反，正是真理激起了恨惡。因此，即便在深淵的深處，心與真理的關聯也持續存在着。現在假設這關係回到了其原初的潔淨狀態，即心在絕對生命的聖言中超越時間地出生之時。在一切情況下，無論惡在心中挑撥着恨意，還是心重新找回了出生時的潔淨，有生命者與生命的關係、以及心與生出它的聖言之間的關係，都取決於這言語的性質，因為一切都是在它裏面做成的。我們現在要進一步挖掘的就是這聖言。

讓我們又一次回到絕對生命的聖言與世界的言語之間的對立。世界的言語談論的是在世界的外在性中向它顯現之物，它指涉某個外在的內容，但無力使之存在。絕對生命的聖言則相反，它不欠世界任何東西。它所仰賴的啟示的力量來自生命：絕對生命的聖言不是別的，

就是它的自我啟示，也就是絕對生命的道。因此，絕對生命的聖言所言說的就不是事物或世界，而是絕對生命本身。或者更好的說法是，它傾吐着生命（*parle la vie*），\* 它從來不將所言的置於它之外，而是保守在它身上，就像一個從不鬆手的寶物，因為這個寶物就是它自己的生命。

這一獨特的處境既關涉上帝的絕對生命，也關涉我們自己有限的生命。絕對生命在首位有生命的自我（*le Premier Soi vivant*）中體驗自身，以致絕對生命活在首位有生命的自我中，它也活在絕對生命中。同樣，只有在絕對生命在它道中的自我啟示中，每個有生命者才成為自我，因此，他持守在絕對生命中，就像絕對生命持守在他裏面一樣。只要有生命者活着，絕對生命內在於每個有生命者中的狀態就不可能中斷。每個有生命者都發現自己乃是這樣構成的，從他超越時間的出生開始，只要他活着，就能夠在自己身上聽到絕對生命的聖言，後者不斷地將有生命者賦予他自己，因此也不斷向他傾吐着他自己的生命。

有人也許會反駁到，有哪個人在他身上聽到了這樣的言語？他會像聖女貞德那樣嗎，據說「她聽到了聲音」？這一諷刺性的問題還有其他更激烈的提法，例如法利賽人問基督：「你的父在哪裏？」（約 8:19）它在當代更富悲劇性的宣稱中表現為純粹的觀察，就像卡夫卡所說的：「天空是沉默的，它只是沉默（*mutisme*）的迴響。」這些問題都只是忘記了一件事，這一聖言的性

\* 在法語中，一般使用“*parler de ...*”表示「談論某事」，介詞“*de*”後面的名詞是談論的內容或對象。若說“*parler ...*”，不使用介詞“*de*”，後面的名詞則表示說話的方式，例如“*parler le français*”就是「講法語」的意思。作者在這裏用“*parler la vie*”，意圖更進一步反對對象性的思維方式，表示絕對生命的言語並不是以生命為言說的對象，強調這種言語的言說本身與生命是一體的。——譯注

質。被他們斥為沉默的聖言仍然在說話，只是與他們想象的方式全然不同，以致他們實在甚麼也聽不到。

「聽到」(entendre)、「傾聽」(écouter)，我們理解這些詞語的時候，一上來會賦予它們以天真的意義，限制了它們。對我們來講，它們指的是用我們的耳朵、聽覺去聽。聽覺能聽到的只有那些在我們外面迴響的聲音，即世界中的聲音，包括世界中的聲響、喧囂，或者人與人之間交換的詞語，後者本身也是聲音的混合體，能在世界中被感知。視覺也是一樣，我們也只能看到在我們面前可見的東西，也就是世界中的事物。對於觸覺來講，我們能觸碰到的東西都位於我們之外，在世界中讓我們感知、觸碰。我們的知覺就是這些將我們拋入世界的能力，它們使我們向着世界和一切在世界中顯現的外在之物敞開。這個意義下的「聽到」和「傾聽」就是世界之言的模式，它向我們談論着在世界中向我們顯現的外在之物。在我們能聽到它如此所言之物以先，世界的言語首先要言說，要讓所言之物得以在世界中被聽到。在這種情況下，言說就是指用發聲器官發出聲音。只有當我們或其他人發出了這樣的聲音之後，我們才有可能聽到它們，並有可能聆聽。在這裏，言說與聽到、聆聽一樣，是世界之言的一種模式。言說就是開始發言，提高音調，讓所發出的聲音在世界中迴蕩，只有它在世界中響起了，並迴蕩其中，才能夠被聽見。無論在甚麼情況下，無論是在言說的言語，還是能夠被聽到、傾聽的言語，言語的條件都是顯現 (apparaître)，而這種顯現不是別的，就是在世界中的顯現 (l'apparaître du monde)。

絕對生命的聖言卻是截然不同的。在生命的自我啟示中，它言說着自身，就像我們已經提到的，這體現於

它每種情態 (modalité) 中。痛苦說着它的痛苦，焦慮說着它的焦慮。它說的是它自身，從不是別的東西，從不是世界。不過首先，它不在世界中言說。因此也就不可能在世界中聽到它。生命的言語是無聲的。從來沒有人像聽到世界中迴蕩的聲響那樣聽到生命的言語。從來沒有人用他的耳朵和聽覺聽到生命的言語。誰曾用聽覺聽到過自己的痛苦或歡愉？人不可能用感官觸碰到生命，無論是自己的生命、他人的生命還是上帝的生命。有人進入修道院，期望更好地聆聽上帝之言，但這不同於聽到院中噴泉的聲音或是噴泉停止時的靜默。修道院迴廊中的靜默只不過要讓世界的聲響都閉嘴，成為聽到另一種靜默的時機，那一種靜默並不取決於分貝的降低或缺場。那不是一種沒有聲響的靜默，而是不可能有聲響的靜默，因為當它在場時，沒有任何知覺或聽覺能夠起作用，也就不再可能存在任何聲響。然而那並不是沉默 (mutisme)，而是生命的完滿在其中不間斷、無瑕疵地言說着的靜默 (silence)。

生命在哪裏言說？在心中。如何言說？透過生命直接的、感動式的 (pathétique) 自我啟示。人自身所發生的一切都存在心中：感受、慾望、感情 (émotions)、意願、情感 (sentiments)、行動、思想等等。這一切乃因着自我啟示的結構而成為可能，也正是這一結構定義了人類實在。「心」是對人唯一適恰的定義。所有與這一自我啟示的現象性結構無關的，例如各種形式、各種結構的物質，都不屬於人的範疇。

然而，所有這些集聚於心中的感情、慾望、行動，卻並不因此而構成一個獨立的整體。基督的教導不斷地重申着這一點。我們的生命在這些情緒中起伏，但它們

135 並沒有能力賦予自己生命。居住於其中的自我也沒有能力在這個自我中自給自足。這一天生的無能可以在每一種能力中被辨認出來，每一種能力都沒有賦予自己行使這能力的力量。「若不是從上頭賜給你的，你就毫無權柄辦我……」（約 19:11）我們的生命、我們的自我、以及自我的一切能力都是有限的。它們只有在絕對生命的自我賦予中，也就是它的聖言中，才被賦予自身：我們不僅知道這句話的含義，而且也能體驗到它。

絕對生命在它感動式的自我啟示中讓我們的生命成為生命，讓我們的自我成為自我，這對於絕對生命來說，就是生出（engendrer）它們。神性生命在每個有生命者裏面重複着它為自己所成就的工作，即生成首位自我（le Premier Soi），並在這個自我中以自我體驗的方式向自己啟示，這一自我啟示就是它的聖言。這樣一來，言語向我們顯現出一個新的特徵：它的全能。道的聖言具有這個決定性特徵，它闡明了基督整個生命，單單這點就可以解釋為甚麼在基督的言語和行為之間沒有任何差別。由於這種全能，基督的每句話都同樣是一個行動，同時，他的每個行動即便沒有加上任何評論，也發揮着啟示的作用。

在俯伏於基督腳前的麻風病人的故事中，言語和行動就是這樣交織在一起的。「耶穌伸手摸他，說：『我肯，你潔淨了吧！』」（路 5:13；參見可 1:41；太 8:3）當在迦百農有個大臣求基督去醫治他快要死的兒子時，基督只用了言語。「耶穌對他說：『回去吧，你的兒子活了！』那人信耶穌所說的話……」（約 4:46-53，強調為本書作者所加。）言語單獨的能力在醫治百夫長僕人的故事當中體現得更為明顯：「主啊，你到我舍下，我

不敢當；只要你說一句話……」（太 8:8；參見路 7:7，強調為本書作者所加。）在其他的場合，如迦拿的婚宴上，言語的作用僅表現為一些簡短的操作指示。「把缸倒滿了水……現在可以舀出來，送給管筵席的。」（約 2:7-8）而有些時候，例如給門徒洗腳時，這一本身簡單到極致的行動似乎就已經足夠了。不過它後面還是接續了一段先知性和奧秘性的教導。在這段話的最後，聖言突然回溯到了自身，提及了說話者的全能：「如今事情還沒有成就，我要先告訴你們，叫你們到事情成就的時候可以信我是我所是的。」（約 13:19，強調為本書作者所加。）\*

這一全能為基督所擁有，因為它為道所擁有。正因如此，基督之聖言徹底地與世界之言對立。我們已經看到，後者的特點乃是無法使它所指涉的外在內容變為存在，它能夠向世界敞開，能夠談論世界之物，但卻無法創造它們。然而基督之言作為道的言語，不僅僅對立於世界的言語。我們其實已經看到，人的言語並不能化約為世界的言語，而首先是生命的言語。在最簡單的用法中，例如當我們說「我餓了」、「我很無聊」、「我害怕」的時候，我們的語言都運用着來自生命的各種含義。只是我們的生命是有限的，沒有能力賦予自己以生命。正因如此，它的言語也是有限的，無法賦予它所說之事以現實。一個說「我是、我存在、我活着」的人誠然是個有生命者，活在這一奇妙境況當中，但他不是使得自己如此存在的那一位。恰恰相反，他必須首先已經在生命中了，然後才有能力說出關於生命的一切陳述，就如剛才所舉的例子那樣。因此必須承認，我們的生命所說

\* 按原書的經文翻譯，對《新標點和合本》做輕微改動。——譯注

的言語在生命自身面前也是無力的，就像世界的言語在世界中的事物面前一樣。

相反，基督的言語每次響起時都環繞着無限的能力，因此，他所到之處都激起了驚異。當基督命令風暴平息的時候，這一能力顯明為與宇宙性的力量有關。就像「論福」（les Béatitudes）奇妙的內容讓聽到的人驚奇說話者是誰，竟然擁有超越一切人類知識的全知，在這裏，言語所顯明的能力也同樣奇妙，使人轉向擁有這般能力的那一位。「他們就……彼此說：『這到底是誰，連風和海也聽從他了？』」（可 4:41；參見太 8:27）彼得行走於海面上，眼看要沉入浪中的時候，呼求主的幫助（太 14:25-33）。還有在迦拿將水變成酒、分餅等重要「神蹟」（signes）。這些故事顯明的，同樣也是對於事物隱藏的本質所擁有的神秘能力。

然而最常見的還是基督改變人心的能力，他能夠在心中產生一種徹底的轉變，即「潔淨」（purification）。他能夠消滅惡，同時在有生命者心中重建與上帝之間原初的關係。這也是為甚麼基督對於事物層面的改變——疾病、殘疾甚至死亡的突然中止——都只是基督全能的「記號」（signe）。這種全能說到底指向的是道不可或缺的中介作用，它參與了一切有生命者在生命中出生的過程。生命只有在它在自身生出的首位有生命的自我中才成為自我，這一首位有生命的自我就是生命的道。因此，每個有生命者也只有在道的自我中才能體驗自身。這就是序言中所說的：「萬物是藉着他造的；凡被造的，沒有一樣不是藉着他造的。」（約 1:3）

福音書中有個關鍵的情節，就是基督對一個癱子說「你的罪赦了」。由此可以看到，對事物的改變被置於

對心的潔淨之下，而對心的潔淨又被置於有生命者的出生之下，後者發生於上帝之道的全能中。法利賽人指責基督說僭妄的話：「除了上帝以外，誰能赦罪呢？」對此，我們都知道那流傳了數個世紀的回答：「或說『你的罪赦了』，或說『你起來行走』，哪一樣容易呢？」因此，治好癱子只不過是另一項更為根本之作為的記號，即赦罪：「但要叫你們知道，人子在地上有赦罪的權柄。」這時基督才對癱子說：「我吩咐你，起來。」

138

（路 5:20-24；參見可 2:5-11；太 9:2-6）赦罪就是讓曾經發生的事情成為未發生過的，或者讓曾經不存在、或已經不再存在的事情存在，恢復其最初的華美。正如法利賽人反對的那樣，赦罪乃是上帝所獨有的權力。而基督卻顯明為擁有這樣的權力，能夠賦予生命，讓它在被扭曲或失落的時候得以恢復。

在這裏，基督與上帝全能的聖言等同，宣告自己擁有這樣的能力，不留任何質疑的餘地。也是在這裏，他的聖言完成了對生命的賦予，讓人看到它擁有不可想象的能力，那是任何人都不曾擁有的。他的宣告絲毫不留餘地：「那聽我話……的，就有永生。」（約 5:24）「時候將到，現在就是了，死人要聽見上帝兒子的聲音，聽見的人就要活了。」（約 5:25）「人若遵守我的道，就永遠不見死。」（約 8:51）在好牧人的比喻中，他論到羊群說：「我又賜給他們永生。」（約 10:28）由於絕對生命的聖言擁有賦予生命這一不可想象的能力，所以它就是行動，是賦予生命的行動，在一切有生命者超越時間的出生中生出生命，在生命消失的地方讓它復活。因此，基督能夠讓拿因寡婦的兒子復活，也能讓管會堂的睚魯的女兒復活，結果激起了極大的恐懼。最後就是讓

拉撒路復活，並對馬大說出了不朽的言語：「復活在我，生命也在我。信我的人雖然死了，也必復活；凡活着信我的人必永遠不死。」（約 11:25-26）這樣，耶穌在歷史中的一生中，一直在重複着他給撒馬利亞婦人的應許：這是生命的言語從時間之始就在完成的應許，即賜下擺脫了一切有限性的生命：「人若喝我所賜的水就永遠不渴。我所賜的水要在他裏頭成為泉源，直湧到永生。」（約 4:14）

- 139 道是絕對生命的聖言，它從不會與絕對生命分離。道與上帝是一體的，這是基督講論自己的那些言語的核心主題之一，每次當他運用那令人震驚的能力賦予生命的時候，都再次肯定了道與上帝的合一。因為這種能力不是別的，正是絕對生命成為生命的能力，也就是它藉着生出子而生衍自身的能力。子所行使的能力就是父在他身上所行使的能力，他們都參與了生命於永恆中的生衍。基督對於法利賽人可笑的律法主義給出的嚴厲回應說的就是這個意思。這些法利賽人指責基督在安息日治好了一个癱子，而此前他們還指責這個癱子在安息日拿了自己的褥子！「耶穌就對他們說：『我父做事直到如今，我也做事。』」（約 5:17）這是約翰傳達給我們的基督最重要的啟示之一：當他在極致的謙卑中完全地順服父之時，他就與父成為一體，那就是他完全的神性。「我實實在在地告訴你們，子憑着自己不能做甚麼，惟有看見父所做的，子才能做；父所做的事，子也照樣做。……父怎樣叫死人起來，使他們活着，子也照樣隨自己的意思使人活着。」（約 5:19-21）前面引述的第 24 節，其完整版本便是：「那聽我話、又信差我來者的，就有永生」，然後加上 25 節：「死人要聽見上帝兒子的

聲音，聽見的人就要活了」，以及第 26 節：「父怎樣在自己有生命，就賜給他兒子也照樣在自己有生命」（約 5:24-26，強調為本書作者所加）。在其他經文中，基督也多次重申，自己乃是全然內在於父全能的生命中的：「我憑着自己不能做甚麼。」（約 5:30）只有這樣，他才宣告自己擁有父全部的能力，他的言語也越來越顯明為與道的言語等同：「凡是我的，都是你的；你的也是我的。」（約 17:10）緊接着便是一系列偉大的詩意宣告，此前已經引述。這些宣告頌讚全能的絕對生命在道中的內在性，它在道中體驗自身，永恆地愛着自身，基督就是道，他在父裏面體驗自身，永恆地愛着自身。這一內在於彼此的愛就是一切生命的源頭和基礎。 140

不過福音書並不是闡述神性生命之內在動力的形而上學著作，它面對的是人。道是為了人而成了肉身的，上帝的聖言要對人宣講。的確，有些人聽懂了基督對他們所說的言語，尤其是那些關於他自己，而非關於人們的言語。這些話實在非常奇怪，然而有人能聽懂，乃是因為基督有責任證實自己對人們所說的話。但最核心的原因在於，這些言語關乎人們的得救。這又是因為基督自己就是救贖，他要與一切有生命者分享沒有限制的喜樂，這喜樂就來自絕對生命與首位有生命者之間內在於彼此的關係。

基督在他最後向父的禱告中所祈求的，就是將父與子之間內在的愛的關係擴展到一切有生命者：基督祈求他與父之間愛的相交能夠包含所有那些被呼召重生的人，他們在絕對生命中出生，也被呼召進入有生命者在生命中出生的永恆進程。這樣，兒子的身份才得以完成，就像十三個世紀之後埃克哈特大師（Maitre Eckhart）在

他那明光照耀的異像中所看見的：「上帝生成自己如我」，「上帝生成我如他自己」（講章第六號）。

讓我們回顧一下這最後的禱告中的一些片段：「聖父啊，求你因你所賜給我的名保守他們，叫他們合而為一像我們一樣……」「我不但為這些人祈求，也為那些因他們的話信我的人祈求，使他們都合而為一。正如你父在我裏面，我在你裏面，使他們也在我們裏面……你所賜給我的榮耀，我已賜給他們，使他們合而為一，像我們合而為一。我在他們裏面，你在我裏面，使他們完完全全地合而為一。」（約 17:11, 20-23）

141 因為死期將近，基督的言語帶上了悲愴的色彩，而且是以禱告的形式說出的。他言語的全能在這裏失效了嗎？一切言語，包括上帝的言語，難道不都需要被聽到嗎？人能夠聽到上帝的聖言，是出於他兒子的身份，他在超越時間的出生中就已經向這一言語敞開了。在人身身上，妨礙人聽到這一言語的當然是惡，然而也是因為他被賦予生命時，也同時被賦予了自由。我們已經看到，基督對於人們聽懂他言語的可能性絕不抱有幻想：「被召的人多，選上的人少。」（太 22:14）在最後的結論中，我們要探詢的就是人對上帝聖言的傾聽（écoute）。

## 結論

143

### 聽從聖言：

## 基督在迦百農會堂所說的話

基督作出了關於自己的奇妙宣告，肯定了自己的神性，也證實了這些宣告。他的神性以多種方式體現出來，其中尤為重要的是，他的言語顯明為上帝的言語。用約翰的語言來說，基督就是道（Verbe）。這也就肯定了他與上帝是一體的。基督不是作為一個人在說話，也不尋求自己的榮耀，他是上帝之道，所說的是上帝的聖言。因此，他也參與在絕對生命的永恆進程中，在這一進程中，絕對生命在它的聖言中向自身啟示，以這樣的方式成為自身。簡言之，基督講論自己的言語中，正是絕對生命的聖言在言說它之所是。

因此，基督要證明那些肯定自己神性身份的言語，所依賴的絕不是人的言語，因為後者總是可疑的。基督說「我在父裏面，父也在我裏面」，所使用的是我們每天在自己的語言中使用的詞語，但並不是因為基督這麼說了，這句陳述就在上帝絕對的實在中為真。恰恰相反，基督在神性本質的絕對實在中就是如此，永遠如此。絕對生命在自己裏面生出了首位有生命者（le Premier Vivant），在他裏面體驗自身，向自身啟示，而這種自我啟示本身就是絕對生命的道，是它的聖言。唯獨因為這 144

一點，聖言作為神性生命的首要啟示（Archi-révélation），本身就是真理，它是原初的絕對真理，其他一切真理都依賴它而存在。

基督的聖言是生命的言語，在結構上與一切世界的言語相對：它與世界無關，沒有外部的所指，它談論的是自己，它所說的都保留於自身之中，它言說生命就像痛苦言說痛苦、歡愉言說歡愉一樣。但基督的聖言不止於此。它是道的聖言，因此也是絕對生命的聖言：絕對生命正是在聖言中完成了它的首要啟示，擁抱自身，生出自身，成為絕對生命。生命（Vie）的聖言、生命（Vie）的自我啟示、生命（Vie）的道、生命（Vie）的邏各斯：約翰的這些說法概括了序言之後所記述的基督所作的種種宣告。

在此，我們又回到了我們的終極問題。基督關於自己的言語並不是關於生命的言語，還須證實所說的內容，而是絕對生命在啟示自身，在它的道中言說。基督之言作為絕對生命的言語和啟示，就是絕對真理，為自己作見證。既然如此，這一上帝的言語對我們來說是甚麼呢？我們與這一言語的關係是甚麼？它在哪裏言說？如何言說？我們如何才能聽到它？我們已經思考過的所有基督之言不都是通過寫下來的文字、以一系列陳述的形式流傳到今天的嗎？當基督說出這些言語的時候，用的無論是亞蘭語或希伯來語，不也總是用人的語言來表達的嗎？然而那些聽到的人並不總能意識到自己的特權。這樣一來，所有的疑問不是又一次出現在這裏了嗎？聖經所使用的是人的語言，那麼它不是也要向外指向它無法使之存在的所指（réfèrent）嗎？在這樣的語言中，只有那些看起來像真的、與日常經驗相符的陳述才能得

到我們的認可。然而當基督發出那些令人驚愕的宣告時——「我實實在在地告訴你們，人若遵守我的道，就永遠不見死」（約 8:51）——「猶太人」把他視為「被鬼附的」，不是很有道理嗎？而當基督超越了一切的界限、脫離了人的身份，將自己置於時間之外、歷史之前的時候——「還沒有亞伯拉罕就有了我」（約 8:58）——那些律法的狂熱遵行者們除了要拿石頭打他以外，還能做甚麼？

「凡屬真理的人就聽我的話。」（約 18:37，強調為本書作者所加。）彼拉多為了檢驗宗教領袖們的指控，就問基督是不是王。基督卻陡然修正了這個詞語的含義，解釋了他的王國到底在於甚麼：為真理作見證，讓上帝的聖言成為主宰。正是在這一特定的情境下，人能夠聽到言語的條件被突兀地提出來了。這一條件就是：人屬真理的身份與他要聽的聖言——即基督的聲音——之性質之間存在着決定性的一致性（*convenance*）。這種一致性就來自於基督自己的言語，不然就很難理解其決定性的地位。基督的教導有的講論人們是誰，有的逐漸向人們揭示出他自己的神性，我們在分析的過程中不是注意到這兩類教導之間建立了一致性麼？既然這樣，那麼「屬真理」如何能讓人聽懂基督的話？如何讓人能夠將這一言語當做道的聖言、即上帝自己的聖言來接受？

對人來說，屬真理就意味着在絕對生命中出生，絕對生命是唯一存在的生命，是全能的，自己生衍自己（*s'engendre elle-même*）。只有這獨一的絕對生命才能賦予生命，而人就是這一絕對生命的兒子：「只有一位是你們的父。」（太 23:9）由於生命是自我啟示，所以它就是真理，是原初的絕對真理，與之相比，其他一切真

理都是次生的。絕對生命就是真理，人是這一生命的兒子，因此，人屬於真理。

146 但是人所屬的這個真理是基督教所認為的真理。它並不是現代人認為的那種匿名且無人格的理性，更不是世界空洞的外在性，讓事物在其中變得可見。這是絕對生命的真理，是絕對生命在自身中前行的推動力，它不斷從自身中湧出，在首位自我（le Premier Soi）中擁抱自身，愛着自身，首位自我也在生命中愛着自身。絕對生命以這樣的方式向自我啟示，它的來臨（parousie）充滿了豐盛與光芒。

每次當一個有生命者藉着超越時間的出生來到生命中時，就重複了這一過程。每個自我的出生都完成於絕對生命的自我中，也就是絕對生命的道：「萬物是藉着他造的。」（約 1:3）人屬於絕對生命的真理，因為他是在絕對生命的道中出生的。任何在道中出生的人都屬於道的真理，都能聽到上帝的言語。

來自上帝的人聽到上帝之言的地方就是他的心。在這裏，聽到聖言和人的出生是同一件事。在這裏，絕對生命在它的道中自我啟示，人也在這個過程中完成自我啟示，這就是人成其為人的獨有之處。聽到聖言與人的本性是同質的（consubstantiel）。人在心中啟示自己與上帝在他的道中啟示自己是同一件事，這就解釋了為甚麼上帝能夠看到人心中的秘密。基督給人的教導中一個重要主題就在於此。我們已經看到，這一主題具有決定性的意義。那些天真的表徵（représentations）將人置於世界之中，使人受制於世界的法則，淪為經驗性的個體（l'individu empirique）。定義他真正實質的本是他感動式的內在（l'intériorité pathétique），然而這一內在卻被

掏空了。人因而成為了各色化約論的對象，正如今天可以看到的心理學、社會學、政治學、生物學、物理學等等對人的解釋。而基督的教導卻將人從這些天真的表徵中扯離出來，徹底轉移了真正的人所在之處。

人在心中啟示自己與上帝在他的道中啟示自己是同一回事，這不僅大大闡明了福音書關於人之本性的教導，而且能給我們的終極問題提供一個解決方法。人在心中聽到基督之言的可能性就是他理解聖經的可能性。我們剛剛重申過閱讀聖經可能會遇到的障礙。基督之言乃是通過書寫文字的媒介傳達給我們的，而一切人類言語，無論是書寫的還是口頭的，都會受到懷疑。那麼基督的言語不會因此而遭到懷疑嗎？人的語言不是指涉某個外部的所指，且沒有能力使之存在嗎？ 147

在聖經的問題上，這個困難大大加強了：在這裏，人類語言或多或少有問題的所指已經不在場了。假設福音書所記載的言語真是由那些人說出的，他們也已經不復存在了，他們的面容消失在了歷史的霧氣中。基督自己的言語曾經在猶大和加利利的天空下迴響，曾在他的聽眾中激起讚歎或怒氣，但這一切不是已經離我們遠去，屬於一個已消失的世界嗎？就算再一次假設這些言語就是按照它們講出來的樣子流傳到我們這裏的，它們所處的文明與我們所生活的文明之間又有着怎樣的聯繫？這些言語對我們來說還能有何種意義？

然而，曾經流傳於猶太地區的城鎮中、拿撒勒與迦百農的會堂裏、撒馬利亞的路上、或是耶路撒冷聖殿拱頂之下的，就是道的聖言，我們曾在這一聖言中出生。在聖言中，我們的生命成為生命，每個人得以向自我啟示，得以成為自我，永遠無法被化約為任何其他甚麼東

西。這言語在我們身上說話，對每個人傾吐着他獨有的生命，每個人都聽到了這言語。他並不像聽到世界中的聲響那樣聽到這言語，而是在任何聲響、任何目光都不可能存在的靜默中聽到的，那靜默就是心的隱秘處，上帝能夠看到，他的聖言也正是在那裏言說。每個人在自己的痛苦與歡愉中，在無聊中，在世上之物無法滿足的慾望中，都能聽到這聖言。這聖言並不是人的痛苦或歡愉本身，但在言語的擁抱中，人才得以體驗到這一切。在這些情緒中，人突然體驗到某種比自己更有力的擁抱，有無限的能力在他身上不斷地湧出來，將他賦予他自己，這就是他所聽到的上帝之聖言。

148 聖言在每個人超越時間的出生中對每個人說話，在那裏，每個人都是首生者（le Premier-né）的兄弟，也就是神性本質的像（Icône）的兄弟，每個人都在絕對生命在道中的自我啟示中被賦予自身。然而聖言不僅以這種方式說話，也用人語言表達。它在歷史中出現了兩次，首先藉着先知說話，隨後成為基督的聖言，翻轉了我們。

聖言首先藉由先知之口說出，這一點現在已經容易理解了。我們已經看到，人的語言不限於講論世界之物，後者只有在我們的生命中才有意義，人的語言講論的首先是生命。一個在受苦的人總能說「我痛苦」，他使用的語言由承載着含義的聲音（「音素」）構成，這些含義都來源於他自己的生命，是生命各種各樣的表徵。先知們也講論生命，但他們不是天真地把生命當做一系列「心理事實」來講論，後者是經驗性的偶然事實。他們的心為世界的偶像崇拜而憂傷，在他們心的深處，乃是真理的聖言在咆哮，審判着世界。先知們因為被這一言語的忿怒穿透而向人們呼喊他們的可恥行徑。

基督的聖言同樣是用人的語言對人說話的，無論是講論人們還是講論基督自己。不管是哪一種，他對人們所說的話都是多麼奇怪。如何能夠因為這種怪異性而相信這聖言？如何能夠知道基督對人們所說的言語是真的，而不是「被鬼附的人」口中念叨之辭？讓我們重申日常語言所遭遇的障礙。只要日常語言表述的陳述像是真的，與經驗相符，它們就是可信的，但並不因此就必然是真的。一旦涉及那些與日常經驗相反、甚至全然古怪的宣稱，就像基督關於人和他自己所作的那些斷言，就會出現疑問和懷疑。這是因為人的語言總是指向一個外在於它的內容，而且無法使之成為現實。一旦這一現實幾乎不可能是真的，而且人也看不到，又如何能夠相信它？

基督對人們說：你們是上帝的兒子，「只有一位是 149  
你們的父」（太 23:9）。這句斷言的所指（réfèrent）在哪裏？在我們身上。上帝的兒子就是我們之所是。上帝是絕對生命，我們是有生命者。有生命者身上有哪個部分不承載着生命？又有哪個部分不是被生命承載着的？這裏涉及的不是哲學思辨的命題。我們體驗並經歷到，我們身上的生命就是我們所活在其中的生命，然而，我們也體驗並經歷到，並不是我們自己將生命賦予自己的。我們得以被賦予自身、向我們自身啟示的過程就是自我啟示（auto-révélation）的過程，而自我啟示正是絕對生命的聖言，是它的道。這樣一來，我們就是聖言對我們所言之事無可辯駁的證據，因為它不斷對我們說着我們自己的生命。當聖言對我們說話時，傾聽它的人永遠都能聽到他自己出生的動靜。聖言正是對這樣一個人說：「我今日生你。」（詩 2:7）

基督用人的語言對人所說的言語和生命的言語之間存在着奇妙的一致性，後者在每個人心中生出他自己，並對他言說他自己的出生。因此，人一旦認出這一言語，內心就會激起強烈的情感。兩個門徒在以馬忤斯的路上體驗到的，正是這種情感。他們悲傷地走在去以馬忤斯的路上，為着基督而沮喪，那一位曾是他們的盼望，後來卻被釘於十字架而死亡。在昏暗的路上，有個人加入了他們，他對耶路撒冷所發生的事情似乎一無所知。他們與這個人分享了自己的不安。於是「耶穌對他們說：『無知的人哪，先知所說的一切話，你們的心信得太遲鈍了。基督這樣受害，又進入他的榮耀，豈不是應當的嗎？』於是從摩西和眾先知起，凡經上所指着的話都給他們講解明白了」。當門徒們在住處認出基督來，基督就從他們眼前消失了。這時，「他們彼此說：『在路上，他和我們說話，給我們講解聖經的時候，我們的心豈不是火熱的嗎？』」（路 24:25-32）

因此，我們得以明白《聖經》，基督關於自己的那些言語得到證實，兩者都是出於同樣的原因：道的聖言就在我們身上。是這聖言授意先知們向他們同時代的人宣講甚麼，也是它授意福音書作者將他們所聽到的言語寫成文字。基督的聖言就是道的聖言，這是唯一能讓我們向聖書的意義敞開的源泉。基督的言語是靈 (Esprit)，既造出了這些文字，也是它們可被理解的基礎。只有靈能讓我們認識靈。

在拿撒勒的會堂裏曾發生過一個不同尋常的事件，彼時閃現的便是聖書與靈之間的關係。有人把先知以賽亞的書交給基督，他就打開，找到了下面這段話：「主的靈在我身上，因為他用膏膏我，叫我傳福音給貧窮的

人；差遣我報告：被擄的得釋放，瞎眼的得看見……於是把書捲起來。……耶穌對他們說：『今天這經應驗在你們耳中了。』（路 4:18-21）在這裏，語言並不是在不真實且有問題的含義中指涉其所指的，這句話的所指就在那裏，明明白白地稱自己為主的靈。在這一盛大的場面中，「會堂裏的人都定睛看他」，然而也正是此時，基督與「猶太人」之間發生了最初的衝突。基督挑釁的話加劇了這一衝突，他宣稱以利亞沒有奉差去一個以色列的寡婦家，而是去了一個外邦的寡婦家，而且先知以利沙的時候，以色列中沒有一個長大癩瘋的得潔淨，只有一個敘利亞人得了潔淨。這些話也預示了他自己的命運和基督教的命運，即基督教轉向了外邦人。序言第 11 節也呼應着這些話：「他到自己的地方來，自己的人倒不接待他。」（約 1:11）

基督回到自己家鄉的時候，已經在整個地區出了名，為甚麼拿撒勒的居民卻無法認出這個人？不錯，他們打他小時候就認識他了：「沒有先知在自己家鄉被人悅納的。」（路 4:24）但這難道不是因為認識是在心中發生的嗎？只要心不受制於世界和它的偶像，就能持續對靈的聖言敞開，接受他們適才聽到的聖言。我們知道基督是如何解釋這種閉塞不聽的。「凡聽見父之教訓又學習的，就到我這裏來。」「出於上帝的，必聽上帝的話；你們不聽，因為你們不是出於上帝。」（約 6:45，8:47）基督在所有福音書中都提出過的答案在《約翰福音》的情境中推向了極致。在本該聽到聖言的地方出現了惡，攪擾或破壞了構成心的關係，即它與聖言的關係。惡佔據了這一位置，使得心的神性起源被另一個原則替代了，也就是另一位父，這就是基督要揭發的：「你們

是出於你們的父魔鬼，你們父的私慾你們偏要行。他從起初是殺人的，不守真理，因他心裏沒有真理。他說謊是出於自己；因他本來是說謊的，也是說謊之人的父。」

（約 8:44）這樣，人原本在道中的出生就突然好像消失了一樣，以致神性「創造」的作品被嚴重損壞了。

因此，對聖言的傾聽（écoute）關係到人的命運：「所以你們應當小心怎樣聽。」（路 8:18）的確，如果「聽」意味着人聽從（écoute）了聖言，他就是忠誠於上帝的賜予（don），這一賜予就是他在生命的自我啟示中成為自身。聽從聖言也意味着順服於生命在人身上完成的自我啟示。從某種意義上說，這賜予一直都存留在他心中，是某種已得之物，但直到聽到聖言的時候，他才開始動用這一賜予。

一旦他反過來以自己為其存在和行動的根基，他的行動就只剩下一個法則，即他的慾望，也就是他自己。他為世界和其中的事務而操煩，但這一切全都秘密地指向那個徹底的自我中心。這樣一來，人的境況就顛倒了。他身上生命的賜予，這個總是先於他的禮物，卻恰恰被他視為無有。這樣一來，下面這句經文的意義就變得明確了，它看起來神秘，但其實非常嚴謹：「凡有的，還要加給他；凡沒有的，連他自以為有的，也要奪去。」（路 8:18；參見可 4:25；太 13:12）

人若接受了絕對生命的賜予，而且沒有忘記它，在他身上保守聖言，並且聽從它，就會因此而不斷地「結果子」，聖言的豐富就會在他身上增長，使他得到更多。聖言就會成為對他的啟示。這句令人驚訝的經文在對觀福音中乃是在燈台的比喻中出現的，這語境消除了一切模糊：「耶穌又對他們說：『人拿燈來，豈是要放在斗

底下，床底下，不放在燈台上嗎？』」（可 4:21）接下來便是偉大的宣告，收錄於《耶穌語錄》（Logia），也能在偽經中找到痕跡：「因為掩藏的事沒有不顯出來的；隱瞞的事沒有不露出來被人知道的。」（路 8:17）

掩藏的事是如何顯出來的，啟示是如何實現的，這是不應該被忽略的。這一啟示就是絕對生命在我們有限的生命中的啟示，它的特徵都來源於絕對生命。因此，這一啟示不能理解為對象性的認識，不能理解為在世界之光中的顯現。因為這一啟示以生命的方式實現，也在生命中實現，它事實上貫穿於生命的每種情態中，尤其貫穿於我們的行動。基督的教導扯下了偽善者的面具，他認定，行動並不在可見的領域中真正得以完成，而是在心的隱秘處成形，是上帝看得見的。對於這一不可見的光來說，「露出來」意味着將心照亮。全部基督教倫理都不在於說（日常語言意義上的說），而在於做。「凡稱呼我『主啊，主啊』的人不能都進天國；惟獨遵行我天父旨意的人才能進去。」（太 7:21）

對心說話的聖言就是絕對生命的言語，是它生出了心，也正是它能徹底改變心，它有能力讓人重生，讓人重新回到起初作為兒子的榮美當中。 153

基督在與法利賽人、文士和宗教領袖反復的辯論中，曾對自己的神性給出了一個證據，提出了他的聖言與上帝聖言之間的一致性，這種一致性指認基督為上帝的道。現在是時候回到這一證據了。它是驚人的，因為基督在漸進地啟示他是誰的過程中，作出過種種宣告，這卻是唯一一次基督說人可以在自己身上體驗並經歷到基督關於自己之言語的真實性。這句話實在很奇怪：「人若立志遵着他的旨意行，就必曉得這教訓或是出於上

帝，或是我憑着自己說的。」（約 7:17）這一關鍵性的言語定義的乃是宗教經驗的現象，它是所有人都有可能擁有的經驗，而且是無可辯駁的。每次當人聽了聖言並順服了它，就是在遵行上帝的旨意，這時他就有了這樣的經驗。他在行出憐憫人的行為時，就忘記了自己，全然讓位於這一旨意，因此他就不再是別的，而單單只是這一旨意。一旦他的行為成為了父的旨意，人就會體驗到自己的心被奇妙地擴大了，從一切有限性和人類自我中心的重負之下解脫出來。他遵行了聖言給出的悖論性教導，便知道它不是來自人，而是來自上帝。這樣一來，他也更加經歷到基督應許的真實性：「你們若常常遵守我的道，就真是我的門徒；你們必曉得真理，真理必叫你們得以自由。」（約 8:31-32）

宗教經驗是一種關於自由的顛覆性經驗，只有聽從了聖言的人才有可能擁有。而聽從聖言的前提不就是一顆潔淨的心嗎？潔淨的心得以從惡中釋放，也從惡藉以包裹一切的創傷和謊言中釋放。「你裏頭的光若黑暗了，那黑暗是何等大呢！」（太 6:23；參見路 11:35）這樣一來，既然是宗教經驗讓人得以釋放，那麼它的可能性不就陷入了一種循環嗎？只有對聖言的傾聽才能將我們從惡中釋放出來，可是惡又使傾聽聖言成為不可能。

福音書所記載言語的說話者知道這一切。他想要拯救人們，將他們從罪的奴役中解救出來，也許他也沒有別的辦法，只能使用某種武力手段。因為人只有在自己心中已經擁有了絕對生命原初的聖言之後，才有可能聽到聖言，才有可能聽從它，忠誠於它，並因此而得救。那麼這言語不是得來到我們中間，自己將自己賜予我們嗎？道成了肉身，成為了基督的肉身，藉此，生命的聖

言進入了一個與我們相似的肉身。這樣一來，我們要切實地接受上帝的聖言，其條件不就是基督將他自己的肉身賜給我們嗎？他的肉身就是道的肉身。他在肉身中為我們捨棄自己，讓他的肉身與我們的聯合，使得他在我們裏面，我們也在他裏面，就像他在父裏面、父也在他裏面一樣。

對上帝的計劃演繹出類似的猜想，是不是有些傲慢？誰作過他的謀士？保羅大概會這麼問。然而這正是基督自己在迦百農的會堂裏所啟示的：「我就是生命的糧。你們的祖先在曠野吃了嗎哪，還是死了。那從天上降下來、讓人吃了而不死的糧，就在這裏。我就是從天上降下來的生命的糧。人如果吃了這糧，就將活着，直到永遠。我要賜的糧就是我的肉身，是為了世人的生命所賜的。」

「因此，猶太人彼此爭論說：『這個人怎能把他的肉給我們吃呢？』耶穌說：『我實實在在地告訴你們，你們若不吃人子的肉，不喝人子的血，就沒有生命在你們裏面。……吃我肉、喝我血的人常在我裏面，我也常在他裏面。永活的父怎樣差我來，我又因父活着；照樣，以我為食的人也要因我活着。』」（約 6:48-57）\*

這些言語也讓許多門徒跌倒了。然而它們已不再是 155 教導，而是救贖的言語。我們因此而得以最後一次對聖言進行默想。即使人的言語沒有說謊時，上帝的聖言仍然與人的言語對立，因後者實在是太有限了。我們的言語較之於我們的行動，更帶着有限性的記號。當一位暴君、獨裁者或主席說：「大會開幕了」，他不用提高聲音，下面的人就會遵行。然而同樣是這個人，明天可能

\* 按原書的經文翻譯，對《新標點和合本》做輕微改動。——譯注

就會被這群今天對他俯首稱臣的人消滅，而這群人也將遭遇同樣的命運。

相反，神性聖言的全能乃是絕對生命的全能。對觀福音記載的聖餐設立展示了這一能力：「這是我的身體。」數個世紀以來，對這一設立的記念從不曾間斷，每一次當神父重複這句話的時候，正是基督至高的言語為餅和杯祝聖。

在迦百農，救贖的大計全然清晰地展示出來了。聖言的全能就在於絕對生命在它的道中向自我啟示，從而不可阻擋地成為自身。因為道成為了基督的肉身，所以人若與基督的肉身成為一體，就是與道、與永恆的絕對生命成為一體。「吃我肉、喝我血的人就有永生，在末日我要叫他復活。」（約 6:54）

本書是法國哲學家亨利生前出版的最後一部著作，亦是他「基督教三部曲」的最後一部，濃縮了他哲學思考的精華。

亨利提出，道成肉身的基督必然具有雙重本性，他的言語應該也具有雙重性，即有時是用人的語言，有時則自顯為上帝的聖言。然而身在現代社會，我們要面對的問題是，如何確切無疑地知道基督之言着實是上帝的聖言，而非出自任何其他者？甚至我們要問，人有可能在自己的語言中聽到上帝的言語嗎？

亨利在本書中以生命現象學的方法給出了具體回答。無論對哲學家還是對神學家來說，本書都相當具有挑戰性。

## 譯者簡介

鄭全

法國斯特拉斯堡大學神學博士，現任中央民族大學哲學與宗教學學院講師，宗教研究院成員，主要研究方向為法國現象學和詮釋學、宗教哲學。已發表兩篇法語論文，譯作數篇。

ISBN 978-988-8165-41-4



9 789888 165414

**CNL**  
CENTRE  
NATIONAL  
DU LIVRE