Globethics Repository



神聖與世俗之間：讀薇依

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Lu, Meng
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-11-14 09:32:19
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167238

神聖與世俗之間：讀薇依

睿萌(中國海南大學社會科學中心副研究員)

讀書，或許會有一些字、詞、句子使你被擊中一樣黯然失聲，在寂靜中，它們悄無聲息地洞穿心靈，使外在的語言突然向心靈深處湧去。而心靈深處總是一片沒有邊界的開闊地。那裏並沒有甚麼本源的存在能支撐起語言，恰恰相反，語言混沌地、無意識地在那裏沉睡着，是湧入的語言在那裏立起邊界，激發出語言自身的隱喻的生動性，使反身的觀照成為可能。

一生中，是這樣遭遇的讀書的經歷使讀書成為祈禱，成為同懺悔關聯着的祈禱，只是後者往往隱蔽着，像一個捉摸不住的中介，它指引到祈禱，讓自己在祈禱中消逝。但這樣的遭遇並不是很多的。它已不是單純的讀書，而是在超驗的背景下發生的個人的語言事件，既是自由，也是自律，是對神性的領悟。

薇依的《期待上帝》是這樣一本能讓人懺悔或祈禱的書，她的用「期待」立起的拒絕的「門檻」；她的在中途的全神貫注的目光；她內心敏感的苦難和對「不幸」的愛的祝福；她對「摯愛」的相關性的揭示……使你無法拒絕懺悔和祈禱，無論你的經歷是單一還是豐富、是切近還是遙遠。尤其是豐富和遙遠。因為惟其豐富才更需要提純和淨化；惟其遙遠，才更容易在張力中形成參照的空間跨

度。

一、拒絕進入的期待

在歐陸宗教思想史上，薇依以拒絕洗禮、拒絕進入教會，用自己的生命和思想形塑成一種原型的基督信仰的基督徒著稱。但在不同的思想背景上，她的隱喻的指向卻是多方面的。

她的「期待上帝」用拒絕進入的門檻標示期待：

> 我一直停留在這確切的位置上，在教會的門檻上，一動也不動地ἐν ὑπομονη(期待着)，(這個詞比patienlia[耐心]優美多了！)。[1]

在這裏，「門檻」在直接性的意義上，已具有雙重的指向，既是對教會明確的否定性的指向，也是對上帝的肯定性的指向。這肯定性的指向是通過「期待」實現的。在這裏教會和上帝明確地被分離了，因而門檻即期待。這期待本身就包含着拒絕，拒絕對期待目的的設定，即拒絕對期待目的的任何實體化傾向。更具體地說，這裏拒絕就是期待，拒絕和期待本身就是一個悖論式的命題或悖論式的表達，它從拒絕的或期待的實體性的對象回到拒絕或期待自身。因而這拒絕進入的期待成為一個隱喻的起點。

這期待使上帝步入受苦和不幸者之中——上帝並不在教會用權力高高疊起的聖壇上，也不在彼岸的天國。上帝通過十字架的交叉點，通過靈魂，走向我們，成為我們中

1. S. Weil，《期待上帝》，杜小眞譯，香港，1994，頁38。

的居間者。

這我們，是我和你，是摯誠的友誼、親密無間的關係，是我和你貼己的貼心話，而不是集團的、集權主義的話語，甚至也不是集體的話語。因而這我們，恰恰不是主觀的意義之源，不是話語的先驗性前提，不是堅定的主體性。這我們不是握有眞理可能任意裁決他人的一群。正是他，作為眞正的他人的上帝，來到我們之間，鬆動了我們的堅固，阻止了我們上昇為主體的任性的傲慢與偏見，使集權者不敢假眞理或上帝之名，上帝由此成為「我」的自省的界限。

薇依反覆闡述的拒絕入教的思想，可以濃縮在這樣一句話中——「而集權主義的影響正是使用這兩個詞：amathema sit(逐出教門)。」[2]她公開宣稱，「我站在所有一切因為這兩個詞而不能進入教會 —— 這個普天下的滙合地——的事物那一邊。我站在那一邊，尤其因為我自己的才智也是這些事物之一」。而「才智是純粹地、嚴格地屬於個人的」。[3]

使我能通向上帝的，或使上帝能來到我身邊的，是我的虔誠的目光。因為信仰從來不是集體的、團體的事情，而是眞實的個人對愛、信念和智力這三個純粹個人的官能進行沉思。

對純粹個人的官能進行沉思，使沉思不是思某物，而且回到自身。它必須集中注意力，集中注意力就是回到思本身。用薇依的話說，「注意力是一種努力，也許是最大的努力，但是，這是一種否定性的努力。」[4]

2. 同上，頁34。
3. 同上，頁39。
4. 同上，頁72。

薇依對「注意力」作了雙重的、意義關聯但指向不同的闡釋。一是宗教意義的：

宗教不是他物，而僅存於目光中。要使自己的目光始終牢牢地注視着上帝。「這種目光首先是全神貫注的目光，在這目光中，靈魂排除了自己所有內涵，以在自身容納他所注視着的那個人和他的實際情況。只有全神貫注的人才能做到這一點。」[5]這裏「他人」本身就包括作為他人的上帝，因而他人和上帝是可以互相置換的。

一是純思意義的：

> 集中精神在於暫時停止思考、在於讓思想呈空閑狀態並且讓物滲透進去、在於把必須利用的各種已有的知識置於思想的邊緣，但又處於較低的層次上同思想脫離接觸。對各種特殊的已經形成的思想來說，思想應當像一個站在山上的人，他眺望着前方，同時又看見自己腳下的樹木和平原，但他並沒有正眼去看這些東西。尤其，思想應當是空閑的，它等待着，甚麼也不尋找，但隨時準備在自己赤裸的真理中接受將要進入之物。[6]

因而在中途的、全神貫注的目光，既是純粹個人的信仰形式，也是一種消除當下的在場性、還原生成性的語言方式。

但在薇依這裏，更重要的，還是一種個人的信仰形

---

5. 同上，頁76。
6. 同上，頁73。

式。

二、不幸與不幸的區分

在薇依的詞典裏，不幸成為一個本體論的範疇。不幸不是受苦，不是不義造成的因而也不是不義可以消除的，受苦是一種事實的描述，不義卻是對一種事實的價值判斷或道德評價。這兩種事實可能有聯繫，如不義造成受苦，但並不重疊，因為受苦並不一定是不義造成的。

在受苦與不義的關聯之外，使受苦成為不幸的是靈魂的傷害，或者反過來說，靈魂的傷害是不幸的特性。

「在受苦的領域裏，不幸是與衆不同的，特別的，不可挽回的事情，它同一般的受苦完全不同。不幸佔據靈魂並給它打下深深的烙印，這烙印是不幸所獨有的，是受奴役的印記。」因而，「不幸是一種生活的徹底否定，是一種僅次於死亡的東西」。[7]

不幸是本體論的，因為不幸是與生俱來的。它並不以社會層面上社會關係的變動而變動。不幸是人類通過任何手段，包括最美好的社會形態都不能消除的生存之偶然，它同不義並沒有必然的關係，如果有偶然的關聯發生，那是因為它原本就在偶然性的任何關聯之中——自然災害，歷史機遇的喪失，或個人經歷的失誤，這當然包括人被偶然地捲入社會不義所造成的災難性後果裏。

(我迷惑於這區分很久，我長時間地在這一區分前逗留，幾乎丟失了我能從不幸中引伸出來的眞正重要的問

7. 同上，頁78-9。

題。）

不幸總是個人的，因為不幸與靈魂相關。

不幸使個人的自我救治成為問題。

更尖銳的問題是不幸的個人的自我救治如何可能？靈魂喪失導致的不幸一定得用靈魂的復甦來救治麼？

薇依的不幸概念本來就隱含着它自身的解答：摯愛，因為不幸作為本體論範疇本身就是十字架上的上帝的現象層面的展開或引伸。否則不幸就是不幸，而不能取得本體論意義的地位，除非它作為結果就是原因，它才能成為所謂「終極的」原因或根據。

薇依的「不幸」概念引導着「期待」的理解，即這期待歸根究柢是對上帝的摯愛的期待。她的上帝就是摯愛本身。

在一系列區分中揭示不幸，在區分中將不幸作為本體論範疇確立起來，薇依確實是通過一種現象學描述的方法達到的。這種描述就是還原，即還原到個人作為肉身的人存在於世的基本生存的相關性狀態。在這種相關性狀態的還原中，隱藏着一個將靈魂安置在身體之中——而不是身體之外——的女性宗教哲學家進入宗教信仰的獨特方式。

「受苦」是一個相關詞，它不同於苦難，也不同於痛苦。苦難除社會的不義造成的災難性後果外，還包括一切非人力所能預測、提防的偶發事件所造成的災難性後果，它帶有向社會流佈的普遍性狀。並不特定地落到誰的身上，落到誰的身上都一樣，所以苦難有一種對人冷漠不關心的自然性。即便是一個社會的行為，如戰爭，也是社會的自然、社會化的自然。而受苦，已具體地落實到一個個人的身上，它總是一個具體的個人的身體性的承受。痛

苦，當然指精神性的痛苦，是個人的感覺，在個人的痛苦的感覺中，心理直抵精神的負重反省。受苦在這裏成為關聯苦難向痛苦沉積的或然性的中介環節。它有很大的可變性，或可指向性。但也可能就只是自我沉寂、自我消失着的。

薇依敏銳地抓住了受苦的可指向性，她區分了由受苦而指向心靈的兩種不幸。

一種不幸是這種受苦已經傷及靈魂，使靈魂受損。這種受損的程度非常寬泛，它可能有最強烈的心理形式，如冷峻、絕望乃至仇恨，或是逐漸減損而有怨恨、懊悔、消沉甚至麻木。

另一種不幸是受苦引起精神性反省而傾空肉體承受的世俗的積怨，讓靈魂空明以接納上帝的摯愛。

前一種不幸是塵世的、負面的。

後一種不幸是昇華的、面向上帝的。

但不管怎麼樣，歸根究柢，承受着各種偶然性的、終有一死的身體是不幸的，人在不幸中找到了自己的靈魂，或靈魂這樣地俯身於不幸，它或者成為不幸的同謀，使不幸者無可挽回的不幸；或者賜福於不幸，使人在痛苦中因摯愛的包容而歡愉。

這裏痛苦和歡愉的同時是以身、心斷裂為前提的，上帝即摯愛成為身－心的居間者。這裏上帝同樣可以置換為他、他人。上帝或他人如同瓦解「我們」一樣瓦解了我的「身心一體」的虛妄。即這裏身不能歸結為心，心也不能歸結為身，它們的區分是親密的，並正因為這種親密才構成眞正的區分。這就是不幸與不幸的區分。

當靈魂成為不幸的同謀時，人生活在過去的不幸留下的——纏繞着、窒息着當下生存的——絕望、仇恨、懊

悔、消沉、麻木中。過去的不幸比當下的不幸更難擺脫，因為這不幸已通過心理的中介而實體化而深深地陷落在過去時之中了。

當不幸傾空自己成為接納上帝摯愛的賜福的不幸時，這不幸在這一刻已擺脫了時間的羈絆成為無時間的、非實體的，它的命名，無論是不幸還是痛苦，也都可能成為非實指性的中介概念。亦即，它總是在轉換中的。

三、作為自我相關的中介的摯愛

(中止了多少日子，再回到這裏。

仍沒有把握說我是作好了充分準備才重新進入這個問題。但我有虔誠的目光，對上帝，也對你，薇依。多少日子了，我期待着我們在文字中遭遇。這文字不止是你的，也不止是我的，而是神性的啟示和召喚。

神性總是對「我」的固執的堅硬性的瓦解。

神性才是在相關性中摯愛着的。)

在不幸和不幸的區分中，或說體現着這不幸和不幸的區分的，是摯愛。

不幸與不幸的區分已達到了一種層次的轉換。這是現象學還原的徹底所打開的超出一般神學的眼界。在這種層次的轉換中，一個不幸瓦解了另一個曾作為生存本體論範疇的不幸。或更準確地說，那作為生存本體論範疇建立起來的不幸因另一個不幸——賜福的不幸——頃刻瓦解了。不幸由此成為不幸的悖論。當然並不是每一個人都能置身於不幸的悖論。而不能置身於不幸悖論的人，一定是被不幸的命運拖着走的人，不幸當然仍是他的本體論的規定，或不如說必然性的規定。

薇依對摯愛作了一種雙關的描述。

摯愛既是不幸傾空自己對上帝獻身的摯愛；又是通過我自己的不幸來顯示上帝對我的拯救的摯愛，在這種拯救中我並沒有失去自身而是得到。因而愛上帝就是上帝愛我的實現，因而拯救總是自我拯救。

他人的愛也必須通過上帝的摯愛這種轉換形式。「在眞正的愛之中，並不是我們以上帝的名義去愛不幸者，而是上帝降臨於我們之中去愛不幸者。當我們處於不幸者之中時，正是上帝降臨我們之中，去愛那些欲對我們行善的人。同情和感激降自上帝，當這兩者相互注視時，上帝便在它們目光相遇處顯靈。不幸者和他人以上帝為起點，並通過上帝而相愛，但這並不是為了上帝；他們為了愛對方而相愛。這是某種不可能的事情。因此，只有通過上帝才可實現。」[8]通常理解的上帝的實體性在這裏被瓦解了，上帝只是我和你(和他)的連接、轉換、生成的中介，上帝即相關的摯愛。

摯愛在這裏也已不再是單純經驗性的概念，即不再是發生在日常生活中，發生在人與人的關係中的對象性的概念。換一個角度，如果受苦的相關性是拘泥於世俗的生活即世界的沉淪性，或者說受苦的相關性是經驗層面的，它本身就像經驗一樣相關着事與心，那麼，摯愛相關的卻是經驗與超驗。它不僅表明對上帝之愛的承納、期待、祈禱；同時表明對上帝的懺悔、奉獻。世俗生活裏，愛雖然有愛和被愛的關係，但這關係並不必然相關，即有愛的給予不一定帶來愛的回報或被愛，反過來一樣。在摯愛的相關中，只要有愛，這愛同時就是被愛的。給予本身就是被

8. 同上，頁111。

給予。

問題在於，薇依雖然通過受苦進入兩種不幸的區分而達到摯愛的理解，即達到個人和上帝的溝通，但這種溝通有可能是不穩定的、沒保障的。一個人這樣溝通，決不能保證另一個人也能這樣溝通；或一個人此時的溝通同樣不能保證彼時的溝通。原因在於摯愛的體驗性和直覺的神秘性。這種體驗性和神秘性有可能走火入魔，即使個人陷入與上帝同一的幻想，一步完成本體論的致命飛躍或神學本體論的世俗重建。於是上帝被實證了——我的存在證明成為上帝的存在證明，這種「摯愛」或隱含着，或公然地就是，對上帝的謀殺。

也許正是意識到這種可能，薇依才明確地、反覆地闡述一個人必須「清除自身虛假的神聖，否定自身，拋棄在想象中成為世界中心的想法」。[9]同時薇依提出了「相似性」和「轉移」這兩個重要概念：「在各種領域裏，愛只有傾注在某個事物上才是眞實的愛：愛成為普遍的而不失為眞實的愛，僅僅由於相似性和轉移的結果。」[10]在這裏，在相似性和轉移中生成的愛肯定的是愛自身的當下的眞實性，而不是愛作為普遍者的「普遍」的實體化，彷彿有一個普遍的「愛」先驗地在着，成為一切的根據。因而這裏的「普遍」是一個被限定的「普遍」，或有限的「普遍」。

但這裏更重要的，是確立相關性先天的界限意識，即將現象學方法徹底到獲得語言問題的界限的保證。

因為儘管摯愛表明了個人與上帝的愛的相關性，然而

9. 同上，頁119。
10. 同上，頁146。

相關性決不是同一合一的。亦即在摯愛中，不管其形式如何，從懺悔到祈禱，個人與上帝其實是截然地、絕對地區分着的，只是這個區分不像一般的分離，而是親密的區分，如同海德格的天、地、人、上帝的四重根的親密的區分一樣。

四、個人參與意義的生成

現象學的「相關性先天」，在胡塞爾乃至他的追隨者那裏，長期有一個誤解，即把相關性先天當作同一的根據，當作先驗的本質，這種想法仍然受着德國傳統的浪漫哲學的影響，以為任何對應的相關中一定有一個更高的第三者同一。這種嚮往總是設定了本體論同一，從而掩蔽了相關性的悖論眞實，或悖論存在即存在悖論。它是「本體論差異」，在根本性上將形而上學的本體同一懸置了，這是人性的有限性的根本的界限。

因而更徹底的，摯愛作為一種相關詞，應該是建立在一種現象學相關先天的眼界之上。眞正的摯愛不是甚麼愛甚麼，而是在摯愛的相關性中同時瓦解愛和被愛的實體性所指，即愛者和被愛者都是非實體性的。

只有在這樣的相關性中，個人才可能成其為個人，亦即這個「個人」才是具有個體性的個人。所謂個體性，當然不是個人主義，恰恰相反，它是個人主義的眞正限制，是個人反省的或自我審視的有限性。從這一個角度，摯愛本身就是一個人的反省的、自我審視的眼界，它在界面上立起了超驗的限制。

相關性這個概念歸根究柢應該直抵悖論，親密的區分只能在悖論中建立。而悖論一定是語言的或語言轉換的。

在這裏，語言轉換是一個不能逃避的環節，轉換的當下性本身就阻止着任何實體化的傾向。亦即在摯愛的相關性中同時瓦解愛和被愛的實體性所指——它本身就是在語言轉換中的。

薇依的「拒絕進入的期待」是一個在受苦、不幸、摯愛的關聯中擴展着的隱喻。

這裏的關聯，即從感受着的苦難到不幸的區分——自我麻痺的、沉淪的不幸或傾空的即賜福的不幸，到顯示相關性的摯愛，並沒有必然性的因果關係可作為論證的根據。而就是一個人她這樣直覺了。她的獨特的秉賦、天性、氣質如此這般地——在她或賦予、或建立、或揭示的聯繫中——展示着她的作為個體存在的人的豐富性。

因為「傾空」和賜福的摯愛這二者之間很難說哪一個是眞正的原因，傾空才有愛即有空間性才有愛，或者有愛才傾空——這裏沒有確定的、可成定式的因果關係。不同的人可能有不同的聯繫方式，個體性是在這種聯繫中建立的。甚或，在個人和上帝相互注視的廣闊空間中，在超驗的背景上，這一個人在這一種情況下有這一種用問題拓展的聯繫方式，在另一種情況下有另一種聯繫方式，同一個人在多種聯繫的可能中用不同的問題關聯展現自己的個體的豐富性。個體性參與聯繫，取得意義，不同的聯繫即顯示不同的意義取向。所以個體性和意義同樣是相關生長的。

對於任何一個想成其為個體的個人來說，他無法回避的問題即是個人如何參與意義的生成？

「個人如何參與意義的生成」既是一個純粹的語言問題，也是一個期待非本體的超驗、期待神學的眼界和神性背景的遭遇問題。因為只有當個人的經驗、先驗、超驗作

為一個整體的存在狀態的時候，才可能進入語言的轉換，進而轉換中的意義生成才是可能的。

這裏的悖論在於，個人要進入語言轉換，它的前提恰恰是用問題將經驗從既定的，形成習慣思維、習慣語的超驗和先驗的前提中剝離出來、剝離成經驗的生動的差異性，剝離成詞語和句子的空集，剝離成無期待的期待。因而經驗並不是消逝在先驗或超驗之中，而是連同經驗者——眞實的個人——一起在超驗的背景中垂直站立起來的。

薇依用自己獨特的經歷和表達，主要是通過信仰轉換的形式，而不是通過直接清算西方形而上學史的形式，完成了將自己的身體連同意識降解到眞實個人的這樣一種轉換。

這種轉換或許沒有在語言轉向的背景上完成的轉換來得徹底、鮮明，具有問題的直接性和尖銳性，如在哲學領域中一些哲學家通過清算形而上學的語言轉換方式對個體性的揭示，但她對超驗一維的純然個人信仰的執着和敞開的姿態，卻使這一維度的補足成為人們不管是否意識到都彌足珍貴和不可或缺的，尤其在語言轉換的問題上。

在語言轉換的問題上，超驗既是一個維度的打開，又是一種眞正的限制。