Globethics Repository



上帝的指令是自由的形式

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	Luhmann, N.
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-11-01 18:41:05
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167217

上帝的指令是自由的形式

盧曼 (N. Luhmann，德國 Bielefeld 大學社會學系教授)
李秋零　譯

一、

為了能夠對這個題目預先有所瞭解，以一則寓言為開端，也許是恰當的。[1]一位園丁看到有人爬上他的一棵果樹偷吃水果，便斥責那人，而那人卻說：「如果沒有上帝的旨意，我既不會有吃水果的胃口，也不會爬上這棵樹。這一切都是憑藉上帝的旨意發生的。你沒有理由責備上帝。」聽了這些，園丁抄起「上帝的棍杖」，痛揍了那人一頓，直到他情願放棄自己的神學，並且承認那是他的自由決定。我們要補充和解釋的是：兩位當事人在有了這些糟糕的經驗之後，不再共同訴諸於一個意志，而是代之以一種區分，即合法與不合法的法典，它使人有可能對行為做出不同的 (而在文明的進程中也就是「有尺度的」，即公正的)鑑定。於是就產生了自由，它是對區分的一方有權做出抉擇的一種可能性。但就連這也可能是憑藉上帝的認知和旨意發生的。這一點我們可以接受。但問題是：如

1. 資料來自 J. Rumi，The Mathnawi-i ma'nawi，六卷本，卷六，R.A. Nicholson 編，London，1925-1940，頁 185-6。

果有了對這種接受的反思，即有了神學，則怎樣才能理解、解釋、把握和在理論上洗煉這一點呢？

只有在反思理論的層次上，我們——在宗教學或者社會學的意義上來看——才有理由觀察神學上的反思形態的時代局限性。即使可以假定，這「歸根結柢」總是涉及到同樣的東西(或者在社會學的意義上看，涉及到同一種功能)，但這種功能，尤其是它的反思，根據它試圖在甚麼樣的社會中獲得可信性，從而採取不同的語義學形式，也完全是可能的。就連標題中像「指令」、「上帝」、「形式」、「自由」這些概念，在不同的時代和不同的社會裏，對它們的理解也必定不同；例如，單是由於人們很可能設想出截然不同的反概念，就足以造成不同了。這樣，就提出了一種「現代」神學的問題。

二、

今日的社會面臨着一個事實，即它的分化形式再也不允許在社會之中體現社會的統一了。既不存在一個能勝任這一任務的社會上層 (例如貴族或者君主)，也不存在一個可以決定性地、無與匹敵地顯示整體統一的中心(例如與農村迥然不同的城市)。而且，甚至也沒有場所可以用來權威性地宣告知識，就像由此出發，並且僅僅由此出發，才能觀察現實並且報告給他人似的。利奧塔爾 (Lyotard) 刻劃了這種做出有約束力的整體表現的不可能，稱其為「後現代狀況」。[2]然而，如果我們留意與社會結構、尤其是與社會的分化形式的聯繫，那麼，就更容

2. J.-F. Lyotard，《後現代狀況，關於知識的報告》，Paris，1979。

易把這恰恰看作是現代獨特的自我經驗，這種經驗在這個世紀末擺脫了一切短暫的語意學，來觀察所發生的事。

與此相聯繫，分化理論的端倪贏得了重要性。也許最有影響力的例證是索緒爾 (Saussure) 的語言學。另一個例證可說是德里達 (Derrida) 的哲學。由此出發「解構」舊式的存在假定或者主體假定，決非偶然。但是，我們不要過分倉促地感到吃驚。眞正的福音是，所有的規定只有在一種區分的處境中才有意義；因此，我們隨時都必須區分是從甚麼樣的區分出發的。所以，我們也可以用京特 (G. Gunther) 的術語說：一元處境的思維被一種多元處境的思維取代了。[3]

迄今為止，認識論都是從同一公理出發的。也就是說，它迫使認識無論在哪裏遇到客體或者行動中有相反的性質，都要借助於重新安排命題——或者是借助於分析，或者是借助於相對化——來解決它們，這導致了認識有巨大的進步。而就行動而言，也導致了倫理學和合理化理論思想體系中的進步；而且也正因為此，不矛盾公理被視為穩固後盾，至少是在實用方面無可辯駁。另一方面，在物理學的最終客體中，如今存在有一些不順應這種優先地位的成分；很可能，認識論由此被迫另行定向，即定向於區分的必要性；這種必要性被作為指令引入，把每一次所採用的區分理解為由此而可能的規定的「盲點」；理解為盲點，或者不可照透的隱秘的悖論，使人從差異者的統一出發。

這種向分化理論思維轉變的最極端形式，是布朗

3. G. Gunther，〈作為多元處境的生活〉，《論可操作的辯證法的基礎》，卷二，Hamburg，1979，頁 283-306。

(G.S. Brown)在此基礎上重新表述傳統的算術，把它轉化為一種有同等效率的操作程序的嘗試。這一程序也考慮到了時間，因而也就能夠同時處理悖論。[4]我們的旨趣一點也不在邏輯，而是想利用這一構思。

在對肯定性 (聯結能力) 和否定性 (反思能力) 做出任何規定之前，必須區分並描述某種東西。因此，布朗是以這樣一個指令開始的：要進行區分 (draw a distinction)！其它一切都不需要我們操心。[5]一切操作都是強制性地開始的，是作為一個指令的實施開始的。問題可能是：誰給出指令？[6]但是，我們可以這樣問嗎？問題可以不提出，或者也可以由一種有條件化來取而代之：如果你要制訂一種形式的計算法，你就必須以一種區分為開端；而每一個要做這件事的人，都必須這樣描繪自己的活動。就此而言，計算法是借助一個匿名作者操作的。但是，在這樣一種有條件化中，已經包含着我們可以區分的東西，不管我們是否打算這樣做。這又回到了那個問題：誰強迫我做出區分？

如果我們這樣提問，並且尋找指令的一位作者，那麼，我們就已經對這一指令做出了區分，我們在追問作者時就已經以一種區分為前提。我們在這種情況下已經開始並且必須問自己：為甚麼是這樣而不是別的樣子？布朗的邏輯要求一個不可區分的區分作為開端，這是某種不是由它與其他區分的區別所規定的區分。否則，操作就不能眞

4. G.S. Brown，《形式的法則》，New York，1979。
5. 只是為了未雨綢繆才加以說明，肯定的和否定的被當做區分的結果(而不是被當做前提)，當做重複(凝縮的法則)，當做區分中從一方到另一方的過度(刪除的法則)。
6. 例如，R. Glanville 就是這麼提問的：〈在界限彼岸〉，R.F. Ericson 編，《改善人的條件》，Washington，1979，頁 70-4；德文譯本同上，《客體》，Berlin，1988，頁 149-66 (150-1)。

實地開始。只有當設定了一種區分，劃定了一條分界線之後，這一區分才能在自己這方面被區分(所有的理性化都是後理性化)。但是，如果這個「要進行區分！」被說出或者被寫下來，那麼，平靜就已經被打破，潔白的紙就已經被破壞，在此之後卻要問道：為甚麼可以這樣做？為甚麼必須這樣做？

三、

在這裏，神學家可能覺得自己負有使命接過回答的重負。指令的發出者在指令中沒有點明，也不能被區分，他可能是上帝。可見的世界恰恰不像人們常常假定的那樣，是為了讚美和認識上帝被創造的，而是作為做出區分和描繪的機會而被創造的。因此，創造利用了言詞，賦予事物以名稱，以便能夠區分它們。此處出現的不可區分的區分和無開端的開端的悖論，在這種情況下也就表現為一個為人熟知的問題；自有文字以來，這一問題就被人以各種各樣的解釋方法探討着。它用來作為開端的邏各斯，也許並不是一種潛能，並不是一種理性，甚至連作為言詞的言詞也不是，而是當一個言詞，某一個言詞被說出、從而表現出有聯結能力時，所做出的區分。[7] 自由是借助「要服從！」這個命令以及由此給出的不服從並且熟知不服從的後果的可能性而創造出來的。小偷和園丁的故事只能以如下方式得到解釋。上帝既沒有說：拿水果，也沒有說：拿棍杖。他的指令是：做出區分。當然，小偷區分的是水

7. 就連這裏也可以追溯到 Lyotard，特別是追溯到他把「語句」(phrase) 和「連貫」(enchainement)視為程序的方式；這程序造成了一種差異，並且不可能是別的樣子。J.-F. Lyotard，《論分歧》，Paris，1983。

果，而圖丁區分的是棍杖。否則，兩個人都不可能去抓拿。但是，此時他們做出的是不同的區分，(而且只有在這種情況下才)造成了可區分的區分，這一區分就自身而言可說是此後做出特殊區分的機緣，例如法與不法連同所有規範和違背、規則和例外之間的區分。

上帝能夠被還原為區分的誡命，從而被還原為一種不幸的確立嗎？——這種不幸就在於，不能區分就不能觀看，而且盲目的行動對於觀察它的人來說總是造成了一種區分。作為區分，這樣就產生了自由和約束，即在選擇這一方或者那一方時的自由，和做出作為選擇基礎的區分的約束之間的有限聯繫。此外，由此也就規定了，凡是人做的，就都保持為可區分的、保持為可觀察的。用布朗的術語來說，這就可以叫做：世界的創造就是對「未損狀態」(unmarked state) 的損害。每當我們開始，都會重新造成這種損害。而自由和必然的古老聯繫無非就是這樣一種洞見，即描述 (indication) 和區分 (distinction) 是唯一一個操作的組成部分，它們只能被一個觀察者如此區分（！）。

因此，對於能夠做出區分和必須做出區分的人來說，依然可見的東西，始終僅僅是他在任何時候都能做出的區分。對於他來說，世界的東西，始終僅僅建構自己為差異中的同一性；它或者是悖謬的公式，必然說善與惡的統一就其自身而言是善的 (例如，在先驗者學說的意義上)；或者是在量子物理學基礎方程的一種物質性連續體的意義上說，存在着一些計算，一個觀察者可以利用它們來計算另一位觀察者的計算結果。[8]

---

8. 物理學家談論非決定性，該不會引人誤入歧途。因為非常清楚，他們所說的東西，

就區分標誌着一個界限，其結果是只有通過逾越界限才能從一邊到達另一邊而言，區分也就是一種形式（而且，並不存在另一種形式的形式）。這一術語也就允許接續古代對上帝概念的思考。既然上帝給予形式，上帝自身就是形式和非形式：他既是沒有任何形式的，又不是沒有任何形式的。用愛留根納 (J.S. Eriugena) 的話來說：「他是形式，他不是形式；他是無形式，他不是無形式」。[9]進步就在於對說明「形式」者的解釋並不是把形式理解為存在的特殊化，而是理解為區分。因此，我們並不需要走得如此之遠，把上帝還原為區分的誡命，或者甚至說，區分的進行就是做出區分者的實存。[10]毋寧說，我們可以這樣回溯到上帝，即一切區分都包含着一種區分的區分，但卻沒有可能證實這種預設的區分。因此，上帝不可避免地臨在於巴雷拉 (F. Varela) 稱之為區分的「自我描述」(selfindication) 的事物之中。[11]

就上帝概念而言，這並不會走出多遠，尤其是並無助於闡明上帝的自我理解。這一解釋的一種結論是神學家耳熟能詳的，例如出自愛留根納的。上帝自己也不能認識他自己，因為他不能把自己與任何東西相區分。即便是對於他自己來說，他也是不可定義的、不可分解的、不可規定的。[12]由此可以得出，無論是一種肯定神學還是一種否定

可能並不是非決定的，因為否定的東西始終只是在語言上才作為思維或者交流這種操作方式的一個樣式而存在。

9.《論自然的區分》，卷一，I.P. Sheldon-Williams 版，Dublin，1978，頁 166-7。

10. Glanville，《客體》，上引書，頁 152。

11. F. Varela，〈一種自我證明的計算法〉，*International Journal of General Systems 2* (1975)，頁 5-24。

12.「因此，由於屬上帝的本性甚麼也不是，它怎麼能夠認識自己是甚麼呢」？「所以，上帝不知道自己是甚麼，因為他不是甚麼，他在任何一方面都是不可把握的，無論是對他自己還是對任何一種理智都一樣」。J.S. Eriugena，上引書，卷二，Dublin，1972，頁 142。

神學，都不能令人滿意，因為這種區分是從哪裏來的？只有區分的必要性自身才是可理解的，從而上帝也只有在「要進行區分！」的指令中才是可理解的。

因此，即使借助這一切並沒有得到上帝自身關係的澄清，但對他的世界的關係卻獲得澄清（幾乎可以說是「現代化」）。神學家必然會說：上帝發出了「要進行區分！」的指令，從而使世界成為可能。其結果是，他自己必然停留在不可區分者的領域裏，在世界上只能作為所有區分實踐的盲點、作為每次運用的區分之統一性的不可區分性而臨在。但是，世界由此並不被理解為有形體事物和無形體事物的堆積，而是被理解為一種區分實踐的凝聚物。區分實踐作為實踐，即使不是在其實施的時刻，也是可以觀察和描繪、可以區分和刻劃的。

四、

觀看上帝（Visio Dei）作為得救的體驗，是已經得到許諾的。但是，神學家（某些神學家、許多神學家）尚在他們的有生之年就已經觀看到上帝，就好像他們知道上帝是按照甚麼標準做出判斷似的；新近是按照生態學標準做出判斷的。對小牛犢進行激素處理的醜聞不脛而走——神學家已經宣佈，上帝創造小牛犢，並不是為了把牠們塞滿牛圈餵肥。在世界上，要為人們規定行為的準繩，是越來越困難，但儘管如此還應該嘗試——即使不是為所有人規定，但至少也要為受教會約束的人規定。區分並不是不偏不倚地、而是借助於選擇權而建議做出的。但是，我們必須對一種區分的選擇和這種區分內部的選擇權之間做出區分；我們應該能夠對二者負責。

即使是神學家，也許由於受儀式化和禁忌化的束縛，否認神聖與世俗的區分，但他們卻常常使人產生這樣的印象，就好像存在有特別的時間和空間，上帝在其中要比在別的時間和空間中離人們更近。這一點尤其適用於安息日、星期日，適用於宗教節日，適用於在預定的時間裏前往我們通常稱之為教堂的建築物那種願望。但是，就聖化即挑選安息日和星期日的誡命而言，也許問題僅僅在於做出一種區分，因為只有這樣，上帝才在區分的雙方都是並且彷彿是同等地可經驗的。

我們借助這些思考所獲得的與傳統思維前提的距離，由於根據對傳統所做的特別重要的區分來檢驗這些思維前提，而變得極其清晰。「要進行區分」這一指令責成人的，並不是任何特定的區分，而只是區分本身。區分要求有足夠的規定性，以便能夠確認，作為進一步操作的出發點，我們是處在這一邊還是那一邊；並且如果我們從一邊過渡到另一邊（布朗所謂的橫越），則也能夠確認這一點。從區分中產生的秩序，是產生自可以相互連接的操作的順序，而不是產生自區分自身的內容。或者換句話說：我們作為出發點的區分，既不是秩序的原則，也不是它的根據。[13]因此，任何特定的區分都已經是一種抉擇，已經是偶然的，因而也就有另一種可能。沒有任何一個是由指令強加的，或者是被它贊揚為正確的（本質性的、自然的、上帝喜悅的等等）。毋寧說關鍵在於我們從哪裏開始，以及我們達到了甚麼地方。這一點甚至也適用於那些乍看似乎不可避免的、非做不可的區分。

13. 以回溯的方式，我們輕而易舉地就會看到，作為諸如原則和根據這些終極概念基礎的統一性的隱喻技巧。而且還會看到，我們必須把追溯（metapherein）和區分（diapherein）區分開來。

這肯定不是存在與不存在之間的區分。[14]後一種區分導致了本體論。[15]本體論把不存在從存在中排斥了出去，從而把它留給了借助於一種只有名稱價值和反思價值的二值邏輯，這種邏輯精通於監控失誤、並最終完全萎縮成為物質世界之外的主體，或者成為烏有的觀察者。這無可置疑地是一個成功的圖式；但是，鑑於某些(特別是邏輯上的) 困難，人們卻對把「要進行區分」的指令解釋成為「要像巴門尼德 (按照神的指令，並且決不是作為輕率的實驗智者) 那樣從存在與不存在的區分開始」猶豫不決。

這也肯定不是好與壞或者善與惡的區分。如果人們選擇了這種區分 (從而吃了知識之樹的果子)，也就達到了道德。而這與本體論不同，是被禁止的。但是，禁令必須作為區分的指令才能建立起來。對於上帝來說，和對於魔鬼一樣，區分造成了一個成果，即，使人有能力進行區分；而一個天使接過了魔鬼的角色，提供區分作為名稱的善與惡的可能性。[16]選擇這種區分也就是罪 (即便不是作

---

14. 至於這一區分在宗教上沒有必要，看一看道家就能說明問題。例如R.M. Smullyan，《道是寂靜的》，New York，1977。一個上帝概念是否迫使人提出存在與不存在的問題，並且借助這個問題堅定對上帝的信仰，顯然取決於對這個概念的理解。
15. 參見拙文，《同一性——是甚麼或者是怎樣的？》。
16. 有時，這一場合被說成是愛上帝的極端事例——例如在魔鬼易卜利斯 (Iblis) 的例子中。無論如何，這個魔鬼還懂得這種區分操作的統一性，並且知道他對上帝的愛苦於距離。至少，J. Rumi的解釋是這樣的：The Mathnawi-i，R.A. Nicholson編，卷三，London，1926，例如頁360。「雖然這對雙生子——善和惡——各不相同，但卻從事這同一個工作」。與此相應，上帝並不接受亞當的悔罪，因為上帝自己迫使他做出區分：「在他表示悔罪之後，上帝對他說，哦，亞當，我不是在你身上創造了罪和苦難嗎？那不是我的預定和命運嗎？你怎能在推辭的時候隱蔽了這些呢？」(Rumi，上引書，頁82)。似乎很清楚，這種不透明性是通過計謀利用魔鬼造成的。但在這種情況下，上帝怎麼還能指摘亞當呢？這方面的詳細論述請參見P.J. Awn，《撒旦的悲劇和補贖：蘇菲心理學中的易卜利斯》，Leiden，1983，特別是第三章；關於這些題目的猶太教處境和基督教處境，請參見L. Jung，〈猶太教、基督教和回教中的墮落天使：一項比較民俗學研究〉，*The Jewish Quarterly Review* 15 (1925)，頁467-502；16 (1926)，頁45-88、171-205、287-336。S.M. Zwemer，《亞當的天使崇拜》(附《希伯來書》1，6注釋)，*The Moslem World* 27 (1937)，頁115-27。

為罪責，也是作為品性)。善與惡的統一雖然有一個悠久的傳統，但也不是善的，而是惡的；[17]如果人們如此使用選擇權，則無論如何也應該學習的東西是：忍耐他人。[18]長期以來，根據道德所做的約束已經夠讓宗教不堪重負了，[19]直到就靈魂得救和詛咒都患上恐懼性神經機能症，直到除了受歧視者之外，宗教與道德的整合功能有着一種密切結合，包括現代早期流行的國家理論也要求宗教是一個道德法庭。即使是今天，在涉及到國家使命的時候，神學家仍被召進道德委員會。但是，在以這種方式把宗教譯成道德信碼時，必須表現出它作為拯救罪人的先決條件，從而也就是作為恩寵證明的特徵；其結果是，要想使所有的人都能夠分享恩寵，必須每一個人都是罪人。因此，神學的形式決定相對直接地取決於在衆多可能的區分中選取某一個的初始抉擇權。今天，秩序的結構為甚麼恰恰必須利用這種順序，不再是無條件地清楚明白的。

倘若某個時候抉擇作為認識論或者規範性問題的原初區分落到本體論和道德頭上，就會產生出每次區分的統一性問題、存在和不存在或者善和惡之間的「和」的意義問題的結論。明顯地是在於積極的方面作出強調。人們不是在差異中尋找統一，而是把區分的積極的方面組裝為統一體：存在者、眞和善被匯聚在一起。在這種情況下，誰要是還想觀察，即區分這種不可超越的統一，他就會成為魔鬼。因為對先驗統一的觀察要求有一個界限，這個界限把

17. 請注意：這當然不是說，善不是善的，惡不是惡的！問題在於這種區分的統一性，從而在於把這種區分與其他區分區分開來。問題在於道德化。
18. 十六世紀宗教動亂時代的一位作者就是這樣認為的。J. de Marconvile (Marconville)，《女人的善與惡》，Paris，1564，vol. 6 v.（保護夏娃）。
19. 在這方面還請參見拙文，N. Luhmann，〈宗教的分化〉，《社會結構與語義學》，卷三，Frankfurt，1989，頁 259-357。

觀察者排除在外。這一觀察者的獨特尊嚴依然是值得注意的。他永遠具有最高程度的高貴，永遠受他想要觀察的東西的預定所約束。他是最強烈地在愛着的人。[20]他成為一個觀察者必然覺得是悖論的東西的犧牲品（在伊斯蘭教中，作為易卜利斯 [Iblis] ，甚至還是安拉（Allah）的悖謬指令的犧牲品），從而成為一個不能確定他自己地位的觀察者。如果把原始的魔鬼學說的影響忽略不計，則魔鬼就是佔支配地位的區分關卡的悲劇角色；他執行着自己的捕捉靈魂和可以稱之為對罪人的公正的任務，[21]然而卻不無憂傷。也許，上帝恰恰是賞識這樣的觀察者，他不是簡單地照搬，而是至少還試圖接近界限，由此望出去：上帝以永恆的放逐——以他作為觀察者的地位的永久性來獎賞他。

最後，就連純粹的愛的行動用來規定自己的那種區分——拯救罪人，或者從你所寫的冊上塗抹我的名（出32:32）——作為即便是魔鬼也不能勝任的苛求，也同樣只不過是許多區分中的一種。[22]如果遊戲是以本體論－道德的方式進行的，則這種類型的極端立場就成了問題。如

---

20. Awn，上引書，頁124。Awn把這個觀察者也描繪為「十足的一神論者」。

21. 魔鬼的行事正當性特別出現在中世紀的文獻中（對此，見J.B. Russel，《Lucifer：中世紀的魔鬼》，Ithaca，1984，例如頁80以下，頁104-5；P.-M. Spangenberg，《瑪利亞無時無處不在：中世紀晚期奇蹟的日常世界》，Frankfurt，1987，特別是頁233以下。與此相應，甚至現代早期的文獻有時也把解脫描述為從法得到解脫——因而也就是從這種區分得到解脫。E. Reynold說：「把我們從……法的嚴苛，公正和詛咒解救出來」；《論人的靈魂的激情和能力》，London，1640，Gainesville重印，Fla.，1971，頁422。

22. 神學通常把這一段解釋為提供一個無辜者的補贖犧牲，其目的在於讚賞這種犧牲精神，但恰恰因此掩蓋了上帝包含在這一苛求之中的挑逗。關於把這解釋作提供補贖。H. Gese，《論聖經神學：舊約的報告》，München，1977，頁87-8；B. Janowski，〈作為救恩事業的補贖：對神職人員的補贖神學和古代東方和舊約中KPR這一詞根的研究〉，Neukirchen，1982，頁142以下（感謝M. Welker給我這些指點）。

果不是，那就沒有問題。本體論－道德的遊戲只要求每次走出正確的一步。[23]

但在這種情況下，還有甚麼可觀察的？在馬克・吐溫的《人間來鴻》中，上帝（為了讓撒旦吃驚）宣佈自然法則是「自動的法則」。撒旦、加百利和米迦勒，即觀察者，解釋（在某種意義上是出自一個罪惡的角落）說：「我們目睹了一件神奇的事情；因而我們必然贊同。至於它的價值——假如它有某種價值的話——那和我們沒有切身關係。我們對它若有多少意見，就可以有多少意見；那是我們的界限。我們沒有表決權」。在創世之後，上帝自己也只不過還是一種修正的可能性，即創造另一種裝備有道德上的複雜性的自動裝置，也就是人——這是一種按照撒旦在地上的觀察頗為成問題的試驗。[24]

五

有時，哲理的傳統神學接近了其界限，從而使自己面臨着超越所有區分的問題。無論如何，神學比傳統的認識論更能夠把存在和不存在的一切追溯到命名，即追溯到區分 (differentia或者distinctio)，因為它在上帝的概念中擁有一個確實超越了這一點的原則。這在尼古拉・庫薩 (Nicholaus Cusanus) 這個實例中表現得特別清楚。

尼古拉對上帝的概念在所有區分的彼岸，既在上帝自

23. 再次引用 Rumi 關於 Iblis 的話說：「除非在他的棋盤上，否則沒法玩；而他說『走』，我又有甚麼辦法？我就走了那麼一步，做出痛苦的樣子。在痛苦中我可以體會他的欣喜：我被他將了一軍，被他將了一軍，被他將了一軍！」（同上書，頁358）。

24. M. Twain，《人間來鴻》，New York，1962，引文出自頁3。

己的區分的彼岸，也在區分與不區分的區分的彼岸。據《論智慧的追逐》說，上帝在一切有差別的事物之先。[25]因此，這上帝裏面，區分和不區分並不被理解為矛盾：區分就是不區分。[26]在區分中，每一方都是作為另一方的它方發揮作用的。但與此相反，區分自身卻必須被理解為被區分者的非它物（Nicht-Andere）。既然被區分者參與了區分，它也就與每次的它物沒有分別。對於尼古拉來說，非它物就是絕對者。[27]

在區分中，一方與另一方之間有一個界限。要從一方到另一方，就需要時間。在這種意義上，布朗的邏輯是一種非靜態的、包含時間的邏輯。與此相反，區分自身是一種雙面形式（Zwei-Seiten-Form），它是被區分者的同時性。而只有在我們要對它本身進行區分和描述的時候，才必須返回到時間中去，但不能避開如今運用的區分與各種區分的同時性。

借助超越存在與不存在的區分，尼古拉也超越了本體論和附屬於本體論的「某物存在或不存在」的邏輯的基礎。[28]神學所保留的地方就牢固地建立在差異的界限旁，

---

25. 引文據 L. Gabriel，《哲學神學文選》，卷一，Wien，1964，頁 56。在下面的解釋中說：「他在任何區別之先、在事實與可能的區別之先、在能夠產生（Werden-Können）與能夠創作（Machen-Können）的區別之先、在光明與黑暗的區別之先，也在存在與不存在、某物與無的區別之先、在無區別與有區別、相同與不相同的區別之先，等等」。但是，在這個「等等」之中，也蘊含着前善與惡的區別嗎？
26. 在《有學問的無知》（卷一，章 19）的三位一體學說的聯繫中就是這樣說的。同上，頁 260。
27. 〈論非它物〉，引文根據《哲學神學文選》，卷二，Wien，1966，頁 443-565。
28. 《為有學問的無知作辯》，上引書，頁 546；還請參見《論有學問的無知》，卷一，章 5，上引書，頁 212：「因此，無論說那個單純的極大存在還是不存在，還是既存在又不存在，還是既不存在又不不存在，都是極正確的；既不能說也不能想更多的東西」。在這種情況下，結論當然就是：神學並非是在一種規範性的、邏輯上可靠的知識的意義上可能的；相反，神學僅僅存在於有學問的無知中，也就是說，存在於心領神會的洞見中，即這是（以及為何是）不可能的。

即使這些界限只能被認作是差異的界限(特別是被認作是可擴大和可縮小的界限)。在《有學問的無知》中，理智使自己經受那認知的、但並非目標明確的(規定好界限的)刺激，以榮耀上帝為動機。

儘管如此，這種神學依然是受前提制約的。對於尼古拉來說，上帝的活動是給予存在，不是「要進行區分」的根本性指令；因此，上帝自身不可以被理解為與不存在有別的存在。[29]從不被區分者過度到被區分者(或者從不可規定的總體性到可規定的總體性)，從而過度到包容(complicatio)與展開(explicatio)的區別的統一，被理解為流溢(Emanation)，或者被理解為創造。這樣，不被區分者就被解釋為統一，解釋為在任何區分中都必須作為前提條件的統一。只有這種統一才使區分成為可能，它又被證明為三位一體的創造者。這些結論表現在前現代的世界觀中。從不被區分者中，以確定的、美妙的、和諧的、音樂的、數學的形式派生出被區分者。只有在它的被創造的形式內部，它才能夠變化，並在離棄這種形式的時候轉入另一種形式。世界是井然有序的。因此，就連世界的「善」也是不言而喻的。它是被創造為善的(不是為惡的)，只有魔鬼才會懷疑這一點。

創造出來的世界被理解為限定(contratio)，被理解為各種事物的總匯——不是某種借助於「要進行區分」的純粹初始指令而自己展開(根據觀察者的不同)為善或者展開為惡的東西。尼古拉很可能已經注意到了各種可能，

29.《為有學問的無知作辯》，上引書，頁536：「他給予所有的存在」(dat omne esse)以及「絕對不必把上帝設想為擁有存在」。

因而也包括區分的各種可能，始終只是在一個限定的世界裏才是可能的（在這種情況下，康德 [I. Kant] 有權利追問可能的各種條件），從而人們必須在區分的可能與作為其根據的無區別之間做出區分。[30]因此，在尼古拉看來，所有區分的最終根據是唯一的，而取決於它的區分可能卻有許多個。

然而，如果區分的各種極端立場自身拒絕被區分，則人們可以把它們理解為統一；這一點，絕對不是確定無疑的。在這裏，區分的結果是一些悖論，它要求有區分的開端和終結這種區分。但再讓我們問：如果某種東西是一個悖論，它就是一種統一嗎？或者，就我們總是必須追問它根據哪些區分（或者換句話說，對於哪個觀察者來說）是一個悖論而言，它就不再是一種區別。布朗的邏輯在這個位置上建議了一些不同於神學的道路，特別是為建構充足的總體性而建議時間的道路、一種「自我證明」的第三價值的道路和「重新進入」的道路，即區分重新進入由它所區分的東西之中的道路。由於這一切，它的結論將是，所有的區分都是一個觀察者的操作。[31]但是，這並沒有超出那些用每次不同的區分觀察其他觀察者能夠觀察甚麼、以及不能觀察甚麼的觀察者的「後現代」角色。恰恰就是這個答案在宗教上不能令人滿意。另一方面，對宗教的神學解釋不能退回到中世紀的觀察秩序（定義＝定位）上，在那個秩序中，高級存在者與低級存在者的區分是前提條

30. 關於這個問題，請參見《論有學問的無知》中關於現實 (actus) 和可能 (potentia) 的段落；卷二，章 7，上引書，頁 361 以下。只有在上帝裏面，可能才是現實 (possest) 的。

31. 參見這個問題上的重要文章，Ranulph Glanville/Francixco Varela，〈你的內就是外，外就是內〉，Beatles，1968，George E. Lasker 編，《應用系統論和控制論》，卷二，New York，1981，頁 638-41。

件，只有高級的存在者才可以定義低級的存在者。[32]

六、

如今，我們且讓神學自己去處理自己的憂慮吧，我們要轉向解說區分起源的另一種可能性：吉拉爾(R. Girard)的理論。[33]這一理論的獨特性在於，它不是把原初的無區別 (淨土) 簡單地當做前提，而是從其自身出發，還試圖把它解說為原初的無區別化。[34]這是借助模仿產生的，惟有模仿才使欲求某物成為可能。某些區別由於受他人的欲求支配去欲求同樣的東西而萎縮。由此就產生了一種模仿的競爭，必須借助強力 (violence) 來使它有秩序、有區別。所有的秩序彷彿都已經是「非無區別化」。所有的危機都是重複原初的無區別化。而所有的立法都是罪 (區分)，從而就要求一種犧牲品：立法者的犧牲。

起初可以自我理解為一種晚期佛洛伊德學派的、起碼是一種人類學的機械論的東西，在吉拉爾後來的作品中越來越表現為一個封閉的、自我證明的體系的獨有動力。任何生物學上既定的差異都必須被揚棄，必須被無區別化，以便一種典型社會的秩序得以成為可能。在這種情況下，就只剩下了社會地引起的、社會地制約的欲求。社會雖然沒有揚棄自己的生物學基礎，但卻通過自己確立自己的獨

32. 例如J.S. Eriugena (《論自然的區分》，1；引文根據I.P. Sheldon-Williams版本，卷一，Dubin，1978，頁132以下) 還有進一步的區分：天使和人雖然能夠區分自己是存在着的，但卻不能夠區分自己是作為甚麼存在的。「沒有一種本性，無論是知性的本性還是理性的本性，不知道自己是存在着的，雖然它不知道自己是甚麼」，頁144。

33.《聖物的強力》，Paris，1972；《自創世以來的隱秘事物》，Paris，1978；《替罪羊》，Paris，1982。

34.《替罪羊》，上引書，頁48。

有動力而脫離了它。

在最古老的神話中，這被描述為集體的謀殺，並且特別被記在諸般神靈的帳上。[35]謀殺消滅了生命，從而象徵着另一種秩序的出現。角色在神話發展 (社會發展) 中逐漸地文明化，與作為善的標誌的諸神／單一神的道德品質一致起來。同時，人和社會都越來越多地參與解說區別的產生，至少是參與了原罪 (雖然照密爾頓 [Milton] 的說法是相當無辜的)、參與了對犧牲品的謀殺。基督教關於上帝自殺的神話構成了暫時的終結點；在這一神話中，作案者與犧牲者是同一個，而只剩下猶大和其他猶太人應該承擔起的罪責。[36]對於區分的開端來說不可避免地是一種謀殺的東西，如今終於被遺忘了。善行與謀殺、聖化與詛咒的前道德的統一找到了一種形式，這種形式與善惡的社會區分是可以兼容並存的，並且只是還必然遙遙地提醒人們，不能確切地知道世界的裁判者是按照甚麼標準(如果一定要按照標準、從而按照區分的話) 來做出判斷的。

現在，神學自身超出吉拉爾的說法，可以把自己解釋為模仿的衝突。它的追求集中於永福 (beatitudo) 。它希望能夠找到這種作為觀察上帝的永福，並且把觀察按照傳統理解為模仿 (assimilatio) 。就像對於任何一種欲求一樣，在這方面也必須有一種人們模仿的模式。模式就是首

35. Girard 為這種觀點提出了一種排他性要求。不過，我們完全可以承認，可能存在有這方面的功能上的等價物(例如在生育的神話中)，但在這種情況下，這些等價物很少明確地象徵着對生物學上既定秩序的消滅。

36. 人們可能會和Girard一樣認為，犧牲者的無辜、從而神話的虛構性由此最終固定下來了。然而還有猶大呢！惟有猶大，人們不能說他不知道自己在做甚麼 (路 23：24) ，而且他也是唯一一個確實試圖去檢驗 (去觀察) 這個所謂的上帝是否真是上帝，並在這件事上失敗了的人。他是謀殺者，所有的一切都集中在他身上。因此，人們必然得出結論並且承認，耶穌只是一個推到前台的犧牲者，事實上猶大才是基督。J. Luis，〈猶大的三種形象〉，見 Gesammelte Werke，Erzählungen 1，München，1981，頁 215-21。

次做磁場嘗試的天使。的確，這種嘗試和任何觀察一樣，是以劃定界限為前提的。這必然適用於任何場合，必然也適用於抉擇 (electi)。但密爾頓認為，在模仿衝突中產生了競爭。這種競爭要求做出區分，而區分又要求強力。這樣，在神學看來，天使被驅逐出天界，從而成為魔鬼 (Diabolos)。解釋這一事件的區分有一種似乎是封建的背景。通常，這就是傲慢與恭敬、反叛與順從、自私與效勞、出列與入列的區分。借助於這樣一種區分，神學家解說墮落，解說人被誘惑犯罪，進而解說善惡之別的產生，即道德的產生。在這種情況下，問題僅僅在於站在正確的一方。教誨遺忘了其起源。它在現代初期變成了迫切的敦促，即不要忽視靈魂得救，並且重視為此必不可少的規則。[37]

當然，作為效力為區分、掩蓋起源的論證形式，這一答案依然受宗教的約束。宗教在很大的程度上雖然不被經濟所取代，但卻由經濟作注解，現代社會在多大程度上在其自己的結構方面成為有形的，模仿的競爭也就在多大程度上擺脫了監控。[38]無論如何，一個中央銀行是無法承擔起這一功能的。貨幣機制釋放出一切形式的欲求競爭(性慾尾隨着這種機制，這一點蘇格蘭道德哲學家已經試圖指出過了[39])，而秩序在這種情況下也只能採取回溯的方

37. 在極簡單的例子中，沒有這一點也不行。耶穌會士從北京報道，那裏每年大約有二至三萬新生兒被遺棄，任其死亡。修會盡其所能，但由於人手短缺，也只能及時施洗從而拯救這些兒童中的三千名。參見P.E. Noel，《中國傳教回憶錄》(1703)，24 Bde.，nouv. ed.，Paris，1780-1，頁160-83 (166-7)。

38. P. Dumouchel / J.-P. Dupuy，《事物的地獄：吉拉爾的經濟邏輯》，Paris，1979；M. Aglietta / A. Orlean，《貨幣的強力》，第二版，Paris，1984。

39. H. Home，L. Kames，《人類史綱》，四卷本，卷二，第二版，Edinburgh，1788，頁1以下，論在奢侈日益增長的情況下，騎士對婦女的敬重的發展、高潮和衰落(「一種更為實質性的騎士風度出現了，雖然並不總是純潔的」，頁87)。

式，從而只能歷史性地從作為社會交往而自由操作每次的結果來產生。

七、

如果我們可以假定，從傳統的社會形態到現代社會的過度造成了一種徹底的結構上的決裂和所有傳統語義學的根絕，那麼，人們就再也不能信賴任何舊歐洲的規定，從而既不能信賴本體論，也不能信賴倫理學。但是，「要進行區分」這一指令依然有效。沒有區分和描繪，甚麼都無法運行，根本沒有東西能夠運行。

生活在現代裏，意味着在一個多元處境的世界裏遊刃有餘。也就是說，認可對某些區分和描繪的權威規定的放棄。在社會中，沒有一個人擁有一個地位，從這個地位出發就可以勉強他人接受自己的區分是正確的和有約束力的。或者換句話說，某人用來進行觀察和描述的任何一種區分，都就其自身而言是可觀察的；對於一個觀察者的這樣一種觀察，總是能夠看到他借助自己的區分能夠看到甚麼，他借助自己的區分不能看到甚麼——如果着眼於借助對他清楚明白的和對他隱秘的之間的區分來觀察他的話。沒有必要去斷言，所有日常的交往都提出了如此複雜的要求。但是，如果忽視了自現代小說、浪漫主義、馬克思和佛洛伊德出現以來，就存在着這種可能，那就不能恰如其分地描述我們的社會了。第二系列的控制論，即對觀察體系的觀察的控制論，為此提供了迄今為止最為抽象的表述。[40]

---

40. H. von Foerster，《觀察的體系》，Seaside，Cal. 1981。德文譯本見同一作者，

很容易就可以說明，這決不會導致任性和隨心所欲，導致「隨機濫施」。任何出自任性的猜測對於這一觀察方式來說，都具有一種僅僅暫時性的品性。由於在經驗上不存在一種隨心所欲，所以任性始終僅僅意味着：觀察觀察者，你將會認識到，任性並不是任性。這就是現代的旨趣概念的意義。因此，主權學說需要一位君主，而馬克思則需要一種社會階級的理論。我們只需要知道，在甚麼樣的處境中必須觀察誰的觀察、必須區分誰的區分。我們將會看到，猜測的任性僅僅證明一種決定結構的秩序。要我們懼怕「相對主義」，也許是魔鬼最後的詭計——在總是再次超越單一處境的觀察的嘗試方面的最後努力。在一個沒有上層和沒有中層的社會中，這已經是毫無意義的了。[41]

神學在塵世中如何與這個社會相處，絕不會因此而確定無疑。問題有許多方面。社會學意義上最迫切的也許是，神學必須知道自己是被觀察的；雖然它可以借助於信或不信的圖式反觀察那些觀察它的人，但是，它由此再也不能確切地領悟，其他人 (例如社會學家) 是借助於甚麼樣的區分來觀察它的。在一門自己決定自己要如何觀察觀察者的神學領導下，宗教體系將是一個通過自己的區分再生產自己的封閉體系——只要這是可行的。

如果我們接受這一點，就總是還存在着一個問題：甚麼樣的區分技術允許神學在既定的條件下反思宗教。人們怎樣才能觀察上帝，這一古老的問題顯然是提錯了的(而且早已如此)，因為這導致了區分不被區分者的悖論。但

《識見與洞見：一種操作認識論研究》，Braunschweig，1985。

41. 與此相關的有 M. Gauchet 的極權主義詮釋，《極權試驗與政治思維》，Esprit Juli/August 1976，頁 3-28。

是，我們可以反思這樣一個指令，它要求我們進行區分，其結果是我們利用甚麼樣的區分。任何區分一旦進入操作，都將造成一種差異。它是這一種區分，而不是另一種區分，如果我們把它與其他區分 (例如把道德與利潤) 區分開來，同樣的道理也適用於這一區分。我們已經提到過了問題的古典措辭，即自由的必然性。可能有人還會說，責任已經蘊含在區分的抉擇之中了，例如已經蘊含在道德化或者合理性的尋求之中了。沒有一種區分形式的狂熱可以為了自己推卸責任而求助於自然，但也不能求助於上帝。

很可能這也就意味着：理解上帝的指令，並且認可自己責任是不可推卸的。在基督教的處境中，把這看作是借助愛所給予的自由，這一步並不很大。

一個如此理解的上帝在進行計算。他不利用任何形式。

無論誰要計算，他就已經遵循了布朗的計算法所描繪和實施的那些指令。如果他這樣做了，他就可以進行計算；否則就不能。他不需要任何作者、任何其他根據、任何上帝。如果他想達成某種東西，操作次序的必然性對他來說就夠了；而邏輯也為他提供了保障：任何人，只要他這樣做，就能達到類似的結果。只是如果有人如此做，將造成差別的問題，以及每一個人在對一種區分與其他區分相區別做出評估時的「動機」問題 (就像在布朗稱之為背叛的一樣)，並沒有因此而被排除。而就對這一問題的回答而言，並且僅僅就對這一問題的回答而言，在我們的傳統中有上帝的暗示。