Globethics Repository

後現代神學語境下對奧古斯丁《懺悔錄》之再闡釋 [Re-interpretation of Augustine’s Confessions in Postmodern Theology (Abstract)]

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	RUI, Xin
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-18 08:36:50
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/164545

後現代神學語境下對奧古斯丁《懺悔錄》之再闡釋

芮欣
廈門大學中文系助理教授
中國人民大學文學博士

> 至於我自己，我敢從心底直言：如果我要做任何具有權威性的著述，我寧願如此寫，使每人能夠在我的文字中看到他們每人對事物所具有的正確見解，而不願僅僅給出一種正確意義而排斥其他一切並不錯誤的見解。
>
> ——奧古斯丁，《懺悔錄》[1]，12:25

一八八二年尼采在《快樂的科學》（*The Gay Science*）一書中宣佈「上帝死了」，[2]這驚人的話語不僅斷言了帕斯

1. 奧古斯丁的《懺悔錄》英文名為“*Confessiones*”，古典拉丁文本作「承認、認罪」解，但在教會文學中，轉為承認神的偉大，有歌頌的意義。在歐洲，「懺悔錄」已成為自傳的另一個名稱。參見奧古斯丁著，周士良譯，《懺悔錄》（台灣：商務印書館，1998），頁 2。在本論文中，將遵循習慣將“confession”一詞翻譯為「懺悔」，這當中有兩層含義：一是「表白」、「坦白」，即將自身完全呈現在一個他者面前；二是「承認」，承認他者到來的不可預見和無法掌控。另文中所涉及有關《懺悔錄》的原文內容，中文參考周士良翻譯的版本，英文參考 Augustine，《懺悔錄》（*Confessions*; trans. William Watts; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970）。
2. 「上帝死了」這一名言，首次出現在尼采中期作品《快樂的科學》（也譯為《歡愉的智慧》）卷三的起始處，「上帝死了……而我們——我們仍然必須克服他的形象！」之後，在一篇題為「瘋子」的故事裏，可以看到謀殺上帝的戲劇性描寫，以及那不可避免的結局；在卷五開篇繼續寫到「最近發生的幾件大事，其中最重要的莫過於『上帝已死』；對於基督教上帝——已不值得信仰——的信念已開始拋棄其初次覆蓋在歐洲的陰影」。參見尼采著，余鴻榮譯，《歡愉的智慧》（台北：志文出版社，1991），頁 145、158-159、245。倘若我們將這名言重新置入尼采寫作的時代及尼采自身的思想框架內，可以發現，

卡（Blaise Pascal）那場上帝在與不在的打賭中「人」的勝利，[3]更描畫了轟轟烈烈的啟蒙運動之後，理性逐漸遭遇到的尷尬境域。在接下來的一個多世紀，人如何自處再次成為難題。面對一個個無法預知的事件的突然到來：二戰奧斯威辛（Auschwitz）的大屠殺、二〇〇一年震驚世界的九·一一恐怖襲擊、及二十世紀後半葉碎片化（fragmented）[4]的後現代快速蔓延帶來無法承受之輕的生命樣態等等，人們更期待看到那「隱蔽的上帝」在塵世顯現蹤跡（trace）。[5]

「上帝死了」並非對上帝存在的簡單否定。對此，可以參照那部被看作集中反對基督教的著作《敵基督》（*Der Antichrist*）來分析。基督教是尼采清算西方哲學過程中重要的一環。尼采認為，正因為沒有擺正基督教與哲學這兩者的關係，導致了西方哲學的虛無主義。因此，尼采並不是簡單武斷地否定基督教。在尼采心中存在一個真正的耶穌，這個耶穌本來是哲人的天性，但在福音書傳說中卻被變成了一個教士，一個靈魂低級的人。尼采認為，哲人的天性被現代啟蒙分子摧毀了。正是在這個意義上，尼采稱自己是敵基督者。參見尼采著，劉崎譯，《反基督》（台北：志文出版社，1981）。在尼采生活的時代，宗教的權威已經被打破，但理性主義同樣開始令人失望，因而「上帝死了」，那「空無」（nothingness）將乘虛而入。在這樣一個所有價值都有待重新評估的文化語境中，尼采主張「現在我們要使超人活起來」，但事實證明這種強力哲學並沒有帶來令人滿意的效果。而不可否認的是，尼采對形而上拆解的努力的確對二十世紀西方後現代思想家產生了深遠的影響，這使他們以多種角度重新思考人與上帝的關係成為可能。

3. 《思想錄》（*Pensées*，也譯為《沉思錄》）由法國思想家帕斯卡一六二三至一六六二年間一些重要的理論著作的手稿編排而成，在他身後出版，這本書集中反映了作者的神學與哲學思想。帕斯卡是一位身上充滿着濃重宗教色彩的思想家，但他也並不否定與貶斥人的理性。因而對於「上帝是否存在」這個問題，他認為理性不能證明，但卻同時指出，理性應該可以告訴我們選擇上帝存在，當然，也可以選擇「不在」。由此，他提出了關於信仰上帝存在的賭博論證。而這種上帝「在，又不在」的觀念，在法國二十世紀文藝批評家戈德曼（Lucien Goldmann）《隱蔽的上帝》（*Le dieu caché*）中被重新論述闡發。參見帕斯卡著，何兆武譯，《思想錄》（北京：商務印書館，1986）；戈德曼著，蔡鴻濱譯，《隱蔽的上帝》（天津：百花文藝出版社，1998）。本文對此的引用，意在說明當人們將「理性」高舉，把它看作生命的永恆之光時，上帝開始退隱到世俗場域之外。而這裏「人的勝利」，指的是「理性的人」的勝利，在信仰上帝與相信理性作為人生尺規的這場賭博中，人選擇了「理性」。

4. 雷克蘭（Paul Lakeland）論述，在我們當下的世界，後現代因素通過各種方式（藝術的、政治的、文學的、建築的、哲學的方式，等等）將以往那些已給定的（given）、穩固的、完整的、統一的經驗觀念擊碎，並由此表現自身，因而可以將之稱為「一個破碎的時代」。參見 Paul Lakeland，《後現代狀況：碎片化時代中的基督徒身份》（*Postmodernity: Christian Identity in a Fragmented Age*; Minneapolis: Augsburg Fortress, 1997）。

5. 「蹤跡／痕跡」（trace）是德里達思想中的幾個重要關鍵詞之一，其他如「差異」（différance）、「書寫」（writing）、「增補」（supplement）、「文本」（text）。索緒爾（Ferdinand de Saussure）的符號學主張符號由能指與所指構成，而每個符號系統都建立在差異運作的基礎上，由此才有意義的產生。這樣一來，符號二元結構的穩定性被

正如卡普托（John D. Caputo）所言，「最近十五年大陸哲學的反思，上帝正重新回到哲學家討論的主題中」。隨之而來的，則是那個「西方最充滿激情的，為上帝所充滿的人（God-filled man），希波的奧古斯丁（Augustine of Hippo）」再次走入人文學的視野中，他甚至被卡普托略帶頑皮地稱作「後現代的奧古斯丁」。[6]

一、奧古斯丁與後現代神學

> 通過將自己呈現給上帝的行動，通過呈現那作為終極真理的他者面容的上帝的不可呈現性的行動，一個主體呈現了自身。
>
> ——南希（Jean-luc Nancy）

差異所干擾，符號成為一個沒有統一性的單元（unit-without-unity）。德里達以「蹤跡」這個新的概念來解釋意義如何運作，認為「蹤跡」甚至是差異的起源，並以此瓦解符號形而上的確定性。以蹤跡為基礎，意味着有某些事物在符號之前來到；而蹤跡在它當中，意味着在符號被構成之後，有些事物被留存下來。「蹤跡」不僅僅是起源的未消失，更是起源的起源。詳細論述參見 Niall Lucy，《德里達詞典》（*A Derrida Dictionary*; Oxford: Blackwell, 2004），頁 144-146。本論文正是在德里達的意義上使用「蹤跡」一詞。在後現代的文化語境中，形而上的體系不再具有以往的穩固性與權威性，但這並不意味着無法談論那個原本被稱為最高存在的實體，如馬里昂（Jean-Luc Marion）的《沒有存在的上帝》（*God Without Being*; Chicago: Chicago University Press, 1998）就試圖從非形而上的路徑討論有關上帝的問題。而德里達的解構思想並沒有簡單地否定上帝的存在，恰恰通過這被留下的「蹤跡」，有可能觸碰到那「不可見者」的蹤跡。這也是本論文討論後現代學者重新關注奧古斯丁這一現象的思想進路。需要指出的是，早在中世紀的波納文圖拉（Bonaventure）那裏，就已提出過 "trace" 的概念，以此來區分上帝與肖像，參見 Etienne Gilson，《聖波那文圖拉哲學》（*The Philosophy of St. Bonaventure*; Paterson, NJ: St. Anthony Guild, 1963），頁 195。由此可以看到：一方面，德里達雖然解構形而上學，但並沒否定它，他的思想本身也無法避免形而上的痕跡，因為原初是永不可追回的，我們看到的只能是「蹤跡」；另一方面，可以證明後現代的學者為何熱衷於對奧古斯丁進行探討——試圖借用前現代的資源來重新思考那些一直為現代性所關注的重要問題，如真理、自我、時間等等，對此本論文中將進一步論述。

6. John D. Caputo & Micheal J. Scanlon 編，《奧古斯丁與後現代主義：懺悔與割禮懺悔》（*Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*; Bloomington, IN: Indiana University Press, 2005），頁 2-3。

的確，這是一個引人注目的現象。一九八九年德里達（Jacques Derrida）寫作《割禮懺悔》（*Circumfession*），[7]講述了他母親的去世及自己的割禮。這部著作不僅可以視為一篇奧古斯丁《懺悔錄》（*Confessions*）式的自傳，而且這當中包含了大量對《懺悔錄》的挪用。而《奧古斯丁的懺悔》（*The Confession of Augustine*）[8]則是利奧塔（Jean-François Lyotard）最後一篇著作，一九九七年他去世時還未完成，在這一年之後才編輯出版。利科（Paul Ricoeur）一直對奧古斯丁興趣頗濃，這集中體現在他的代表作《時間與敘事》（*Time and Narrative*）第一卷第一章「奧古斯丁《懺悔錄》第十一篇時間經驗的難題」，及一九九五年的一篇文章〈惡：對哲學與神學的挑戰〉當中。[9]南希（Jean-luc Nancy）則在討論肖像繪畫的過程中，將奧古斯丁《懺悔錄》作為文學肖像的經典例證。[10]一九九五年，海德格爾一九二

7. Jacques Derrida，〈割禮懺悔：五十九個時期與迂迴〉（Circumfession: Fifty-nine Periods and Periphrases），載 Geoffrey Bennington & Jacques Derrida，《德里達》（*Jacques Derrida*; Chicago: University of Chicago Press, 1993），頁 3-8。「Circumfession」是德里達將「Circumcision」（割禮）與「Confession」（懺悔）拼接組合的新詞，勉強直譯為「割禮懺悔」。但考慮到「Circumfession」集中表達的思想，並參考卡普托的解釋，懺悔是「An event is unpredictable and comes over me, like a defenseless infant being handed over to the mohel who leaves a scar on his body……an act, not of autonomy but of giving up this autonomy.」參見 John D. Caputo，「導論」（Introcution），《更激進的解釋學》（*The More Radical Hermeneutics*; Bloomington: Indiana University Press, 2000），譯為「徹底懺悔」也許更合適。
8. Jean-François Lyotard，《奧古斯丁的懺悔》（*The Confession of Augustine*; Stanford, CA: Stanford University Press, 2000）。
9. Paul Ricoeur，〈奧古斯丁《懺悔錄》第十一章中時間經驗的難題〉（The Aporias of the Experience of Time in Book XI of Augustine's *Confession*），載氏著，《時間與敘事》（*Time and Narrative*; Chicago: The University of Chicago Press, 1984），卷一；Paul Ricoeur，〈惡：對哲學與神學的挑戰〉（Evil: A Challenge to Philosophy and Theology），載氏者，《想象神聖》（*Figuring the Sacred*; Minneapolis: Fortress, 1995）。
10. Jean-Luc Nancy，〈肖像的面容〉（The Look of Portrait），載氏著，《多重藝術》（*Multiple Arts*; Stanford, CA: Standford University Press, 2006）。

一年夏季演講「奧古斯丁與新柏拉圖主義」[11]收錄在《全集》（*Gesamtausgabe*）中出版，對此最早的英文翻譯則出現在阿倫特（Hanna Arendt）題為《愛與聖奧古斯丁》[12]的博士論文當中，它於一九二九年在海德堡（Heidelberg）發表，上世紀五〇年代末六〇年代初被重新修訂，並於一九九六年正式出版。而一直致力於在後現代的文化語境中建立一個新神學的激進正統（Radical Orthodoxy）[13]的代表人物米爾班克（John Milbank）與沃德（Graham Ward）也對奧古斯丁寵愛有加，並對德里達與卡普托所闡釋的奧古斯丁進行討論，前者撰寫了〈後現代批判的奧古斯丁主義〉，[14]後者則寫作《真正的宗教》[15]與《上帝的諸城》，[16]以向他心目中的奧古斯丁致敬。如此密集地討論奧古斯丁並非偶然，其原因有待我們仔細探討，而這也呈現出了一個具有諸多面相的奧古斯丁。

---

11. Martin Heidegger，〈奧古斯丁與新柏拉圖主義〉（Augustine and Neoplatonism），載氏著，《宗教生活的現象學》（*The Phenomenology of Religious Life*; Bloomingtion, IN: Indiana University Press, 2004）。
12. Hannah Arendt，《愛與聖奧古斯丁》（*Love and Saint Augustine*; Chicago: University of Chicago Press, 1996）。
13. 「激進正統」（Radical Orthodoxy）：這稱呼主要源於米爾班克等人主編的《激進正統：一種新神學》（*Radical Orthodoxy: A New Theology*; London: Routledge, 1999），這是由米爾班克等人發起的後現代基督教神學思潮和運動，因不滿當前的神學對現代與後現代做出的回答，主張以基督教神學資源重新介入世俗世界，對政治、倫理、文化、藝術、科學、哲學、宗教等問題做出新的回應。代表人物為米爾班克、皮克斯多克（Catherine Pickstock）、沃德。目前有關「激進正統」的主要論著，包括John Milbank，《神學與社會理論》（*Theology and Social Theory*; 2nd ed.; Oxford: Blackwell, 2006）；James K. A. Smith，《激進正統導論：繪制一個後世俗神學》（*Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-secular Theology*; Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004）；Steven Shakespeare，《激進正統：批評導讀》（*Radical Orthodoxy: A Critical Introduction*; London: SPCK, 2007）；James K. A. Smith & James H.Olthuis編，《激進正統與改革傳統》（*Radical Orthodoxy and the Reformaed Tradition*; Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005），Graham Ward編，《後現代的上帝：神學讀本》（*The Postmodern God: A Theological Reader*; Oxford: Blackwell, 1997）。
14. Graham Ward，〈後現代批判的奧古斯丁主義〉（Postmodern Critical Augustinianism），載氏編，《後現代的上帝》，頁 265-278。
15. Graham Ward，《真正的宗教》（*True Religion*; Oxford: Blackwill, 2003）。
16. Graham Ward，《上帝的諸城》（*Cities of God*; London & New York: Routledge, 2000）。

「後現代神學」，是這些人文學思想家與學者對奧古斯丁進行討論時所處的具體文化語境。而自從「後現代」這個概念出現開始，對它的定義一直莫衷一是。事實上，「後現代」已經成為一個時髦的形容詞：後現代文學、後現代哲學、後現代建築、後現代藝術、後現代歷史、後現代神學……這個排列還可以無限延長。一九七九年，利奧塔出版了他的《後現代狀況：關於知識的報告》，[17]將「後現代」表述為一場獨特的知識、文化運動，一種新的時代「狀況」（condition）。而正如這個名稱所顯現的那樣，「後－現代」（post-modern）始終沒辦法與「現代」脫離關係，因此，利奧塔的報告始於對現代科學知識的討論以及我們該如何解釋它的權威。

「現代」意味着「任何一種依靠元話語（metadiscourse）使自身合法化的科學，而這元話語明顯地訴諸於某種宏大敘事（grand narrative）」。[18]在利奧塔看來，這種「元話語」、「元敘事」（metanarrative）好比一個「主故事」（master story），其意義與作用就在於為所有事物提供一個可理解的解釋框架。因而，可以說，現代性的話語就是那些正在講述啟蒙思想家如何克服了無知與迷信，利用現代科學將人類帶入了一個更加健康、豐富的生命的敘事。[19]與之相對的則是「後現代狀況」，它是對元敘事的懷疑與拆解。用利奧塔的話來講，「宏大敘事已經失去了它的可信性……無論它是一個遐想的敘事還是一個解放的敘事」，[20]在後現代的語境中，我們看到的只是眾多「微敘事」（mere

17. Jean-François Lyotard，《後現代狀況：關於知識的報告》（*The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*; Manchester: Manchester University Press, 1986）。
18. 同上，頁 xxiii。
19. Kevin J. Vanhoozer 編，《後現代神學》（*Postmodern Theology*; Cambridge: Cambridge University Press, 2003），頁 9。
20. Lyotard，《後現代狀況》，頁 37。

narrative），它們不再為那些所謂普適性的科學知識權威所控制。

利奧塔的精彩論述顯然集中於「後現代」與「現代」在知識上的某種斷裂，強調了「後」的意義，卻忽視了「後現代」對「現代」的依附性。正如哈貝馬斯（Jürgen Habermas）所表述的，現代性是一項尚未完成的事業，一些學者批評利奧塔有將現代性與啟蒙思想簡單等同的傾向，他對「現代」的解釋沒有更仔細地考慮社會現實的實際狀況。[21]的確，「現代」與「後現代」之間的關係遠比我們想象的更複雜。對此，史密斯（James K. A. Smith）指出，「『現代性死了』的消息被過度的誇大，啟蒙計劃還依然生機勃勃、有條不紊地進行着，籠罩在歐洲大地上並逐漸向北美擴張，尤其在努力開闢出『世俗』（secular）領域的政治運動中，這股啟蒙的力量更加明顯」。[22]這場世俗化的計劃，更激進地釋放了啟蒙運動的精神，將各種「限定的」（determinate）宗教告白形式看作是「教義式的」（dogmatic），並對其進行反對，即便是德里達與卡普托的解構計劃也正是在這思想脈絡中展開，因為他們對世俗中「人」的關心並不比傳統意義上的啟蒙思想家有所減弱。而我們所知道的上帝，僅僅是由人的理性製造出來的概念偶像，那個被尼采宣佈已死的上帝，同樣也只是現代「本體論神學」（ontotheology）的建構，那麼在這個意義上，後現代的解構與虛無觀念實際上是現代發展趨勢的邏輯至高點。[23]由此，我們也許可以說，「人們所認為的後現代來臨，事實上僅僅是一個現代性的加劇」。[24]

21. Steven Best & Douglas Kellner，《後現代轉向》（*The Postmodern Turn*; New York: The Guilford, 1997），頁 165。
22. Smith，《激進正統導論》，頁 31。
23. Vanhoozer 編，《後現代神學》，頁 21-22。
24. Smith，《激進正統導論》，頁 32。

基於後現代與現代之間的這種既斷裂又依附的弔詭關係，我們可以大致勾勒出後現代狀況的基本特徵。[25]第一，無家可歸的遊蕩者：支撐現代社會運轉的空間、時間、秩序被後現代抹平，因而，人經驗世界的方式發生了變化，不再是穩固、確定的，而是漂浮、變動的。第二，對「自然」的懷疑：沒有「自然秩序」、「自然法」、「自然觀念」，一切都是歷史、政治的敘事。第三，反偶像運動：破壞各種「主義」（如存在主義、結構主義、馬克思主義），將概念化偶像崇拜的最後殘餘清除出知識的聖殿，但後現代的反偶像不是拋棄理性，而是康德對理性進行限定的激進化表述。第四，被壓迫者的回歸：現代知識體系總是將不符合自身的事物排除出去，將其稱為非理性、非科學的，但這正是現代要求最大的自我矛盾之處——現代追求建立一個普適化、總體化的體系，進而排除、壓制在它之外的事物，恰恰在這一點上引起了我們對這種普適化、總體化要求的懷疑，因而，那些曾經被壓迫的「他者」（the other）成為後現代尊重的對象。第五，「彌賽亞的」（messianic）宗教復甦：在現代性當中，最受壓制的他者之一就是宗教，它被努力排除在公共領域之外，並被歸入個人喜好；而後現代不僅關注他者，更主張「超越」（beyond），譬如德里達在後期研究中開始討論超越解構的東西，而卡普托也指出，「解構的分析試圖在某些可以被確定的不可解構的東西中展開」；[26]但「彌賽亞的」與「彌賽亞主義」（messianism）不同，後者代表一個特定的彌賽亞已經來臨，而前者的到來則是無法預見的，它一直被渴望但從未被獲得，它為我們打開了一個面向未知未來的希望。

25. 後現代狀況基本特徵的具體論述，參見 Vanhoozer 編，《後現代神學》，頁 14-18。
26. John D. Caputo，《極限中的解構》（*Deconstruction in a Nutshell*; New York: Fordham University Press, 1997），頁 128。

因而，後現代神學是「一份關於上帝知識的報告」。[27]也即是說：那些對現代性的「自然法則」產生懷疑的、浮遊於現世的遊蕩者，如何以一種非概念化、反偶像的方式討論那個真實的、作為「絕對他者」（the Wholly Other）的彌賽亞，並與之重新發生關聯，為生命尋找意義與希望。在這條路徑上，那個對上帝充滿無限激情與熱愛的奧古斯丁出現了，他以一種非哲學化的個人經驗、充滿詩意的文學化語言講述了生命中與那絕對超驗者的相遇，而在這尋找的歷程中，他發現了真正自我的不斷生成。《懺悔錄》是一幅奧古斯丁的文學肖像，「通過將自己呈現給上帝的行動，通過呈現那作為終極真理的他者面容的上帝的不可呈現性的行動，一個主體呈現了自身」。[28]

二、海德格爾的奧古斯丁：真實自我的存在

「奧古斯丁與新柏拉圖主義」是年輕的海德格爾在一九二一年夏季學期針對奧古斯丁《懺悔錄》第十篇發表的演講，後被收錄在《宗教生活的現象學》（*The Phenomenology of Religious Life*）一書中。而在此之前，一九二〇至一九二一年的冬季學期，他剛剛完成了《宗教現象學導論》（*Introduction to the Phenomenology of Religion*），嘗試從現象學的視角將他對宗教生活的理解理論化，而這相當一部分思想資源來自《新約》。由此可見，一九二一年的海德格爾雖然已經正式與天主教信仰決裂，但他仍借用基督教的思想資源，尤其是新教神學[29]來思考他現象學中關注的

27. Vanhoozer 編，《後現代神學》，頁 19。
28. Nancy，〈肖像的面容〉，頁 236。轉引自耿幼壯，〈奧古斯丁的「自畫像」：作為文學自傳的《懺悔錄》〉，載《外國文學評論》4（2007），頁 82-91。
29. 新教神學不僅為年輕的海德格爾，還為成熟時期的海德格爾哲學提供有價值的資源。參見 Philippe Capelle，〈海德格爾：奧古斯丁的讀者〉（Heidegger: Reader of Augustine），載 Caputo & Scanlon 編，《奧古斯丁與後現代主義》，頁 119。

重要問題，而這些後來也都成為他那部巨著《存在與時間》（*Being and Time*）的胚胎。

在海德格爾對《懺悔錄》第十篇的闡釋過程中，他最感興趣的議題是「事實的生命」（factical life）。在他看來，這部偉大的作品並不是一篇有着濃重新柏拉圖色彩的形上論文，而是一個生命的懺悔，它深深扎根於奧古斯丁真實的基督教生活經驗當中。在這裏「形而上的」（metaphysical）與「事實的」（factical）區別接近於希臘人與基督徒的區分，但事實上這種區分在奧古斯丁身上卻很難做到。因為，在早期教父時代，這兩者已經互相纏繞無法清晰辨別了，而無論是對於身處這個歷史階段的奧古斯丁，還是擁有理性的現代學者都不可能任意地將這兩者割裂。那麼，對於海德格爾而言，該如何找到那個最真實的奧古斯丁？他發現了「靈魂」（soul），這是一個「困難之域」，[30]這也是一個「鬥爭（struggle）之地，一個存在自身成為問題，為煩惱與困難（molestation and difficulty）所攪擾」。[31]正是在這裏，海德格爾找到了生命的真實性（facticity），它也成為破壞（destroy）[32]《懺悔錄》中新柏拉圖主義形而上的陰影，重新發現基督徒真實生命體驗的中心。

海德格爾對「靈魂」的分析集中於「誘惑的現象學」（the phenomenon of temptation）。如奧古斯丁所說，「這

30. 奧古斯丁著，周士良譯，《懺悔錄》，頁 210；Augustine，《懺悔錄》，頁 118。
31. Merold Westphal，《後現代哲學與基督教思想》（*Postmodern Philosophy and Christian Thought*; Bloomington, IN: Indiana University Press, 1999），頁 205。
32. 「破壞」（德文“Destruktion”，英文“Destruction”）作為名詞使用首次出現在海德格爾一九二〇至一九二一年冬季學期的演講中，從路德所使用的拉丁文“destructio”而來，以此來表述基督教神學應採取何種態度對待那異教的代表阿里士多德。路德的破壞成為海德格爾瓦解希臘與經院形而上學、尋找基督教原初資源的範型。參見 John van Buren，《年輕的海德格爾：隱蔽之王的謠言》（*The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*; Bloomington, IN: Indiana University Press, 1994），頁 162-167，轉引自 Westphal，《後現代哲學與基督教思想》，頁 224。

是我目前的狀況，充滿了騷亂與不安。那些能夠在自身當中感覺到自我，心中有善而可以付諸實踐的人們，與我一起哭吧，為我哭吧。但是你，聖神，我的主，求你傾聽我，注視我，治癒我，在你眼中，我自身已經成為一個不解之謎」。[33]靈魂的生命充滿了磨難與誘惑，在「懺悔」的模式中，它並不是一個穩固、自我同一、處於安寧狀態的實體；而是一個對自我產生疑問的存在，它與自我爭吵，將自我向反方向拉扯。因而，在上帝面前，靈魂的生命呈現出它的真實性——自我的內在掙扎，海德格爾則將其概括為生命的「鬥爭」準則。

「誘惑」在海德格爾那裏被稱為“Vollzugsinn”，基謝爾（Theodore Kisiel）[34]將其翻譯為“actualization-sense”（實行意識），范布倫（John van Buren）譯為“fulfillment sense”（履行意識），[35]它不是一種直覺上的引力，而是行動上的要求，是在生命中一種攪擾的正式表達，只有遭遇到它時才能真正理解。《約翰一書》二章 16 節中「一切肉身的貪慾，眼目的貪慾以及人生的驕奢」構成了奧古斯丁《懺悔錄》（10:33）三個心靈鬥爭的領地，海德格爾認為三種誘惑模式真實地存在於我們的世界與生活之中，不能通過對它們進行簡單地形而上區分（如身體／靈魂、理性／感性）來分析，而是需要看到靈魂每天都必須與使它與自身相分離的趨勢進行鬥爭。前兩種誘惑的模式，是不得不處理我們與塵世中人與物的關聯，在這當中我們尋求感官的愉悅；而第三種誘惑的模式更直接地與存在自身發

33. 《懺悔錄》，10:33。譯文對照周士良版頁 228，William Watts 版頁 169，略有改動。下注「《懺悔錄》」專指奧古斯丁的同名著作。
34. Theodore Kisiel，《海德格爾〈存在與時間〉的創生》（*The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*; Berkeley, CA: University of California Press, 1993）。
35. Westphal，《後現代哲學與基督教思想》，頁 207。

生關聯，因為我們要從自身存在的合法性與重要性當中獲得滿足。這些誘惑是拉扯我們逃離自身的動力，但它們也成為構成真實生命的纖維組織，因為，真實的生命不是具有某種屬性的事物，而是一種「可能」，它有自由選擇墜入塵世還是在上帝面前將自身聚合。正如奧古斯丁所說，我為我自身施加重負，因為我在應該歡娛時哭泣，而在應該哭泣時感到喜樂；而當我在逆境中時，我渴望成長，但當我在成長中時，我害怕逆境；在希望與恐懼，喜樂與哀傷的交織中，每一個都在對抗着試圖超過另一個的界限；拉扯與反向的拉扯，散播與聚合的趨向，共屬於一個具有相對張力的統一體中。[36]人的整個生命充滿了誘惑，但只有在誘惑之中，人才知道它是怎樣的；而生命又是艱難的，為困苦所圍繞，為一個內在的力量牽引着與生命自我分離。這種狀態被海德格爾表述為「此在的在」（the Being of Dasein）是「煩」（care, Cura），[37]生命隨着這各種困苦、煩惱的增長而成長，而我們也從中更多地認識生命的限定與它的真實意義。因而，如果沒有與「誘惑」的「鬥爭」，沒有沉淪於世或重新聚合的可能，也就沒有活生生的生命與真實自我的存在。

《懺悔錄》另一個吸引海德格爾的議題是「時間」。在他看來，意志（mind）與自身的非一致性以及由此而產生的自我被拋離的不安全感，都與奧古斯丁對時間的討論密切相關。時間是甚麼？對於奧古斯丁而言，這個問題從一開始就充滿着悖論。「……有甚麼比時間更常見，更熟悉的？我們談到時間，當然了解，聽別人談到時間，我們

36. 同上。
37. 海德格爾在一九二一年將“Cura”翻譯為 Bekümmerung（「被困擾」、「焦慮」、「不安」），還不是《存在與時間》中的“Sorge”。參見 Westphal，《後現代哲學與基督教思想》，頁 206。

也領會。那麼時間究竟是甚麼？沒有人問我，我倒清楚，有人問我，我想說明，便茫然不解了。」[38]既然如此，我們該如何了解時間？經過一段思考之後，奧古斯丁發現，雖然我們無法度量時間，但「從小就有人教我們，時間分現在、過去和將來，我們也如此教兒童」。[39]由此看來，時間可以明確地分為這三類，然而「如作為將來而在那裏，則尚未存在，如作為過去，則已不存在。為此，它們無論在哪裏，無論怎樣，只能是現在」。[40]因而，在奧古斯丁看來「或許說：時間分過去的現在、現在的現在和將來的現在三類，比較確當」，[41]這即是他著名的三重現在時間模式。

對於海德格爾而言，奧古斯丁將物理時間轉化為心理時間的做法，為我們打開了一個從人的存在、人的靈魂理解和把握時間的維度，這無疑是一個重要的發現，然而這並沒有從本體論上解決時間這個難題。這主要表現在奧古斯丁對記憶與遺忘的討論中。在記憶的府庫中，「我把親身體驗到的或根據體驗而推定的事物形象，加以組合，或和過去聯繫，或計劃將來的行動、遭遇和希望，而不論瞻前顧後，都和在目前一樣」。[42]雖然依靠記憶，過去、現在與未來連接在一起，並可以呈現在心靈中，但這些不過是各種各樣的「影像」，甚至「我記憶所收藏的，不是意義的影像，而是意義本身」，這些「並非肉體的感官所能體味，除了我心靈外，別處都看不到」，[43]那麼，這些記憶中的意義與影像是否有着外部物質世界中的對應呈現？而當「我說『遺忘』，我知道說的是甚麼；可是不靠記憶，我

38. 《懺悔錄》，11:14。
39. 《懺悔錄》，11:17。
40. 《懺悔錄》，11:18。
41. 《懺悔錄》，11:20。
42. 《懺悔錄》，10:8。
43. 《懺悔錄》，10:10。

怎能知道？我說的不是遺忘二字的聲音，而是指聲音所表達的事物，如果我忘卻事物本身，便無從知道聲音的含義。……遺忘是甚麼？只是缺乏記憶。既然遺忘，便不能記憶，那麼遺忘怎麼會在我心中使我想見它？我們憑記憶來記住事物，如果我們不記住遺忘，那麼聽到遺忘二字，便不能知道二字的意義，因此記憶記憶着遺忘。這樣遺忘一定在場，否則我們便會忘掉，但有遺忘在場，我們便不能記憶了。」[44]最終，在人的心靈當中，時間的問題還是沒有最終解決，於是，奧古斯丁向上帝承認「我依舊不明了時間是甚麼」，並祈求「使我的燈發光，主，我的上帝，你將照明我的黑暗」。

奧古斯丁轉向上帝尋求解決問題的出路，而這並不被海德格爾所採納。因為，此時的他對「時間」的思考角度已經從神學轉向了哲學，努力根據時間本身來理解時間。於是，有了一九二四年《時間概念》（*The Concept of Time*）的問世。[45]「時間是甚麼？」這個問題指向我們如何對發生在一定空間與時間結構中的事件進行理解，「因為時間本身不是運動，它是以某種方式與運動發生關聯」。[46]由此，我們可以將這個問題更完美地表述為「時間是誰」，它指向短暫性（temporality）與此在（Dasein）之間原初的親緣關係，而在《懺悔錄》中可以發現奧古斯丁對此的關注，「我的心靈啊，我是在你裏面度量時間」。[47]但海德格爾認為，奧古斯丁最終將這個問題懸置在那，因而他提出了他的解決辦法

44. 《懺悔錄》，10:16。
45. 參 Martin Heidegger，《時間的概念》（*The Concept of Time*; trans. William MacNeil; Oxford: Blackwell, 1992）。
46. 同上，頁 3，轉引自 Caputo & Scanlon 編，《奧古斯丁與後現代主義》，頁 121。
47. Caputo & Scanlon 編，《奧古斯丁與後現代主義》，頁 121。

「向死而在」（being towards death），只有在這種狀況當中，存在才能與「短暫」自身最大的可能性達成一致。

海德格爾對奧古斯丁的解讀旨在闡發自己的哲學思想，他始終尋求突破新柏拉圖主義形而上的藩籬。因而，他找到了奧古斯丁在懺悔中開顯出來的靈魂鬥爭之地，在這裏他試圖使那個處於誘惑掙扎中的自我存在挺立出來。然而，正如在奧古斯丁身上無法真正地區分新柏拉圖主義和真實的基督徒經驗一樣，海德格爾也沒有將那個活生生的基督與至善（summum bonum）的差別看清楚；他否認了懺悔是柏拉圖式的靈魂提升，看到了懺悔中自我靈魂的鬥爭，但卻忽視了懺悔面對着的那個絕對他者，忘記了奧古斯丁的懺悔更是上帝對他的尋找。

三、一個哭泣着祈禱的人：德里達的懺悔

與海德格爾不同，德里達《割禮懺悔》是他晚期的作品，它不像〈奧古斯丁與新柏拉圖主義〉那樣是一篇充滿哲思的、探討人真實存在的論文，更像是一篇自傳體的文學作品。奧古斯丁的「懺悔」對於德里達而言，不是靈魂之地充滿喧囂的鬥爭，而是一個充滿着淚水與秘密祈禱的時刻。正如他自己所說，「我在想，那些閱讀我的人是否從中看到了淚水……他們是否猜想我的生命是一段長長的祈禱史」。[48]因而，德里達對《懺悔錄》的興趣並不像海德格爾那樣，只限於第十篇，而更為前面自傳的篇章、有關莫尼卡（Monica）與年輕時奧古斯丁的敘述所吸引。在《割禮懺悔》中，德里達記述了他正在垂死的母親與他幼年時的割禮，這是對他者的發現與自我的斷裂，而這些也構成了德里達所說的「事件」。

48. Bennington & Derrida，〈割禮懺悔〉，頁 38-39。

莫尼卡從未出現在海德格爾的演講中，但《割禮懺悔》通篇都瀰漫着母親的身影，「喬吉特（Georgette Safar Derrida，德里達母親）在她移居的房屋中正在死去，地中海另一邊的尼斯（Nice），正如奧斯蒂亞（Ostia）的莫尼卡」。[49]母親對德里達而言是一個「他者」，但這個他者是內在於我的他者，德里達在她的身上看到了自己的悲傷、淚水與祈禱。在德里達寫作這篇文章時，母親正躺在床上等待着死亡的來臨，生着褥瘡，記憶力與語言都在退化；而此時，德里達也正遭受着病痛的折磨，他的臉部癱瘓，起初並不知道病因，這成為一個警告性的預兆，也許有個更嚴重的、致命的疾病等着他。他也許會先於母親死去，也許在完成這篇《割禮懺悔》之前。因而，對於五十九歲的德里達來說，正如奧古斯丁在他母親去世後寫作了《懺悔錄》；利奧塔的《奧古斯丁的懺悔》在他身後出版，懺悔與死亡相關。德里達正在他的寫作中學習如何死亡，但這總是從他者的角度被看到。「看到我躺在我的背上」，「我哭泣，像那些在墳墓邊上的我的孩子們一樣」。[50]死亡是無法經歷的，當你正在經歷時，你已經死去，你所能體驗的只能是對他者死亡的悲傷。正因為如此，德里達害怕自己的生命，不是為他自己而是為她，……因為他害怕，也許她死後他將不害怕死亡了。[51]《割禮懺悔》是一篇關於德里達母親死亡的日記，是一個他者的死亡。

因而，德里達在對奧古斯丁的解讀中發現了一個「他者」的向度。「懺悔」並不是「我」懺悔，而是內在於我的那個「他者」的懺悔。面對卡佩勒（Philippe Capelle）關

49. 同上，頁 19。
50. 同上，頁 40。
51. 同上，頁 212。

於「我懺悔」的提問，[52]德里達回答，在《割禮懺悔》中「我」不是一個自主的責任人，而是一個受到他者影響而產生的效果（effect），任何帶着「我」的強力說「我懺悔」的人根本不是在懺悔，因為他已經將自己從罪中排除出去，被表述出的罪是一回事，而在做懺悔的我是另一回事。真正的懺悔是對「我」的放棄。在懺悔當中，可怕的是，我並不確定我就是那個能對做出的事負責任的人，我不是那個可以聲稱正在變好、開始悔悟的人。這就是為甚麼德里達在《割禮懺悔》中不斷地說，當一個人懺悔時，他正在懺悔另一個人（another one），甚至當我正在懺悔自己時，……我也是在懺悔另外一個人。[53]我不能懺悔我自己。我使他者（the other）懺悔罪行；否則，我不能懺悔。這是一個懺悔的分裂結構。一個懺悔從來不是「我的」，如果它是「我的」，它將不是一個懺悔。總有一個「他者」在「我」中（the other in me）作出懺悔。這就取消了懺悔任何通常的意義，因為如果懺悔受到「目的論」的引導，為了和解、贖罪、改變自己，那這樣的懺悔就變成了經濟學，一種治療，它可以成為任何你想要的東西。

對他者的發現伴隨着的是一個自我的斷裂。正如德里達自己所說，我在《割禮懺悔》中嘗試寫一些東西，它們不能為本寧頓（Geoffrey Bennington）文本所說的「德里達式的基礎」（Derridabase）所解釋。[54]他通過講述幼時的割禮，表達了精神與肉體上的斷裂為他帶來的痛苦與內疚，而正是這種分離的自我構成了他整個生命與事業的激情。

「割禮」對於德里達而言，是一個標記，因着這個記號，無論他是否願意，都被嵌刻進一個團體中。割禮發生

52. 參見 Caputo & Scanlon 編，《奧古斯丁與後現代主義》，頁 5。
53. 同上，頁 25。
54. 同上，頁 20。

在他身上，留下一個印記、一個傷疤、一個簽名，這是他無法否認的命運。這個標記表明了他作為上帝選民的猶太人身份，但這個身份是虛幻的。正如割禮象徵的那個疼痛，「我已經不記得了，但它的痕跡是確定無疑的，因而這是一個『虛幻的疼痛』。我們甚至可以專斷地認為，對於這個疼痛，嬰兒是不會太在意的。我們以一種幻想來安慰自己：嬰兒實行割禮儀式後，用菊花水洗澡可以起到鎮痛的作用。這些虛幻的疼痛，我已經不能記得，但可以確定的，是母親的疼痛。當整個儀式被實行時，她被隔離在另一間屋子裏，滿眼淚水，這當然也是莫尼卡與喬吉特的疼痛。因為割禮的疼痛留下的確定無誤的印記是他者的疼痛……但它對我而言總是虛幻的，正如割禮的痕跡，我看到它，但不能感覺到它，只能試着記住它。」[55]而隨着那個痕跡留下的，還有那個「罪」。而因為一個對其一無所知的罪而受到意外指控時，由此產生的絕望與痛苦使德里達與自身進行決裂。於是，德里達也將那個割禮看作是與猶太傳統斷裂的標誌（de-circumcision）。這種分離使他成了一個漂泊者，他也曾引用《懺悔錄》第十篇的那句話「與我一起哭吧，為我哭吧。但是你，聖靈，我的主，求你傾聽我，注視我，治癒我，在你眼中，我自身已經成為一個不解之謎」，但這不是指事實生命強烈的喧囂，而是德里達自身處境的寫照。他可以說法語、英語、拉丁語，但卻從未讀過希伯來文，在他的生命源頭是一個語言缺失之地，這也是為何《割禮懺悔》的原文為 *circonfession*，這是一個基督教的／拉丁文／法文構成的詞語。但正是這種無處棲居之感使他更渴望愛與希望，於是他不停重複着追問奧古斯丁

55. Westphal，《後現代哲學與基督教思想》，頁 218-219。

那句話「當我愛我的上帝時，我愛甚麼」，[56]他一直流着眼淚摸索向前。在《盲者的記憶》（*Memoirs of the Blind*）中，沃爾泰拉（Daniele da Volterra）的畫作《十字架下的女人》（*Woman at the Foot of Cross*）描繪了一個哭泣的女人。這個悲傷的女人不僅僅是對一個基督徒，更是對德里達，對普遍人類狀況的寫照。

德里達的《割禮懺悔》是一個他者的懺悔，一個傷口的懺悔（the confession of cut），[57]也是一個祈禱的事件。

人們通常認為，一個表述的言語行為構成了那正被說出的事件。但德里達認為，這種觀點過於簡單。事實上，事件（event）是不能被言語行為所表述的。原因在於：[58]第一，翻譯的問題。德里達指出本寧頓對他思想的概括無可挑剔、闡釋精到，但真正對本寧頓構成問題與挑戰的不是他正在寫的「德里達式的基礎」，而是他將把《割禮懺悔》翻譯為英文。「當然他的翻譯很精彩，但今天當我看它的時候，不得不說他不能翻譯一些東西」。如文章開始的那個詞「cru」，本寧頓譯為「天然的」（crude），但在法語中，這個詞有「酒」（vintage）的含義，也有「相信」的意思。這簡單的三個字母，其不同的發音保持了不可譯性與不可讀性。第二，表述使事件的事件性無效。事件是絕對不可預料的，它超出任何表述能力。這是德里達始終專

56. 《懺悔錄》，10:7。
57. 德里達與猶太人的關係是既連續又斷裂的，因而他不具有一個純粹的猶太特徵。參見 Caputo & Scanlon 編，《奧古斯丁與後現代主義》，頁 96。而相類似的觀念我們可以在利奧塔在《奧古斯丁的懺悔》中對時間的敘述中看到，在他看來，時間總是以我們不知道的方式表現出來，時間總是逃離當下。因而在最初的難以言語的經驗與後來形成的清晰表達之間，存在着一個結構的斷裂；同樣，在《懺悔錄》中，上帝對奧古斯丁的絕對到訪是不能直接在場的。因為斷裂是原初的，這之間的鴻溝無法化約。參見 Caputo & Scanlon 編，《奧古斯丁與後現代主義》，頁 7-8。
58. Jacques Derrida，〈創作割禮懺悔〉（Composing Circumfession），載 Caputo & Scanlon 編，《奧古斯丁與後現代主義》，頁 20-21。

注於「割禮」論述的原因。割禮是發生在一個無力的孩童身上的事情，此時他還不能說話、不會簽名，甚至還未擁有一個名字。而在德里達寫作時，他的母親正在走向死亡，但德里達始終不知道她的死何時會插入到自己所寫的句子當中。因而，在《割禮懺悔》中不能被闡釋的不是那些被德里達組織起來以挑戰本寧頓所說的「德里達式的基礎」的事物，而是在沒有任何可以預見的條件下發生在他身上的事物。

事件是一個無法預期的「到訪」（visitation）。在這裏，德里達區別了「邀請的好客」（hospitality of invitation）與「到訪的好客」（hospitality of visitation）。[59]當我邀請某人，我仍保持主人的身份，你是被歡迎的，但這有前提要求：你要尊重我的房子、我的語言、我的規則等等。而「到訪的好客」則不同，這是一種絕對的好客：不被期望的訪客突然到訪，沒有任何條件，沒有任何預兆，他甚至可以被看做是一個闖入者。而這即是事件的條件。在現象學、本體論及解釋學當中，一個必要的原則是「視閾」（horizon），但事件是不可預料的，不從任何視閾而來，沒有任何前提條件。因而，在德里達看來，事件是限制的限度（the limit of the limit），因為“horizon”在希臘語中是「限制」的意思。這樣一來，事件的結構打破了西方哲學所說的「短暫性」（temporality）——現在（nows）的線性的或非線性的連續（這意味着有一個「未來的」、「正在來臨」的視閾）。[60]那麼，懺悔如何處理這短暫性視閾的干擾？

59. 同上，頁 23。
60. 同上，頁 24。

「懺悔」是要求寬恕（forgiveness）。當我懺悔時，我不是在敘述某個事實，不是做了某些事情，然後再把這些說出來，因為上帝已經知道每一件事。僅僅當我要求寬恕時，它才成為懺悔。德里達認為，當某人要求寬恕、開始懺悔時，他不知道為甚麼、不知向誰要求寬恕和懺悔。因為假如我知道懺悔甚麼、向誰懺悔，那將沒有一個事件發生。本寧頓區分了被懺悔懺悔的事件（the event confessed by confession）與懺悔事件本身（the event of the confessing itself）。[61]現在如果有一個事件，有了「甚麼」（what）和「誰」（who），一個確定的主體與客體，那甚麼事情也沒發生。沒有懺悔，也沒有要求寬恕的事件發生。懺悔發生在我甚至不知道「向誰」、「為了甚麼」懺悔、要求寬恕的時候。

割禮將自我切斷，那個屬於自我的原初秘密被保存了，正如德里達將這部自傳作品看作他的一個秘密，他在思考母親的死亡時，懺悔了這個秘密，但他不知道那個秘密是甚麼，因為他已經與之決斷，但它仍留下了蹤跡（割禮的傷疤）。他不斷祈禱，希望可以找到那個答案，但它卻一再地延遲。而正因為與自身傳統的割斷，他又不知向誰祈禱，像那張無處投寄的「明信片」（The Post Card），[62]沒有一個明確的目的地。德里達尋求一個不受存在、真理、知識秩序規範的上帝，不為具體歷史信仰的教義標準所限定的上帝，因為這都存在將那個充滿無限激情的心靈理性化的危險。德里達為了祈禱本身而祈禱，這當中充滿了希望與害怕，「等待彌賽亞對他而言好比一個被告等待陪審團的宣判，這個審判在一個不可預見的未來突然到訪我

61. 同上，頁 25。
62. Jacques Derrida，《明信片：從蘇格拉底到弗洛伊德及之後》（*Post Card: From Scrates to Freud and Beyond*; Chicago: University of Chicago Press, 1987）。

們，就像一個死亡，因為未來包括死亡，而死亡也意味着那個我們等待着的未來」。[63]

因而，與奧古斯丁相比，德里達《割禮懺悔》是一個更加徹底的懺悔。

四、結語

海德格爾與德里達在各自的思想框架內對奧古斯丁進行了再闡釋，他們之所以對這位處於歷史另一端的希波主教產生濃厚的興趣，恰恰在於奧古斯丁面對上帝時提出的那些問題。前者在這當中發現了一個靈魂充滿鬥爭的真實自我存在，後者則期待在這問題中發現那個已經被割斷源頭的自我，充滿淚水地祈禱着等待那個不斷延遲的彌賽亞。但如史密斯指出的，「在後現代語境中，奧古斯丁獨特的貢獻不僅在於他的問題，更在於他那確定的回答：道成肉身是受造界中意義得以生成的條件」。[64]作為一個真實的基督徒，奧古斯丁在懺悔中充滿了鬥爭、不安、甚至恐懼，不斷追問「我是誰？」、「我愛上帝，究竟愛甚麼？」但這一切在奧古斯丁發現他自身是根據上帝的肖像所造，並在與上帝的關係中確定自身及意義時，找到了最終的答案，因為「你造我們是為了你，主啊，我們的心若不安歇在你的懷中，便不會安寧」（《懺悔錄》第一章）。與德里達心中那不斷延遲出現的、隱蔽的上帝不同，奧古斯丁的沉思總是不斷被「啟示」的驚喜所介入。[65]

63. Caputo & Scanlon 編，《奧古斯丁與後現代主義》，頁 102。
64. Smith，《激進正統導論》，頁 110。
65. 《懺悔錄》第七篇，《約翰福音》中道成肉身的這種非柏拉圖觀念是對奧古斯丁那些柏拉圖式思想的攪擾；而在第八篇皈依的高潮中，聖言則始終介入於這個過程；在第十篇中更是充滿了上帝啟示的痕跡。參見 Smith，《激進正統導論》，頁 113。

的確，德里達、卡普托有理由認為「堅持任何確定的、特定的懺悔總是包含暴力與非正義的危險」，[66]但取消了啟示的優先性，這種沒有啟示的奧古斯丁是否是真正的奧古斯丁？「沒有宗教的宗教」是否可以有效地處理他們一直擔心的以任何形式出現的「偶像崇拜」問題？面對「我愛上帝，究竟愛些甚麼？」這樣的提問時，我們如何在博愛（caritas）與貪慾（cupiditas）之間進行區分？在當下眾多後現代式奧古斯丁傳統的恢復中，激進正統正努力尋找另一種「後現代的奧古斯丁」，以強調那個以道成肉身的耶穌基督為中保的上帝啟示的特殊性，這也許需要另一篇專文繼續對此進行探討。

在後現代神學語境中，奧古斯丁倍受關注。史密斯分析了幾個原因：[67]第一，後現代意圖破壞神學對現代性的依賴，那麼對前現代思想資源的重新發現將為我們提供一個還未被世俗發明所浸染的世界觀，因而，奧古斯丁成為一個重要的人物。第二，奧古斯丁時代的文化境況折射出了當下後現代的困境。這裏史密斯借用沃德的論述，「對我而言，從文化的角度看，我們正在某種意義上與奧古斯丁的思想相關聯。正如他處在極端多元主義（奧古斯丁稱「多神教」）與基督教世界不斷上升的門檻上；我們處在歷史的另一端，基督教世界的衰落與極端多元主義的復興」。[68]第三，奧古斯丁思想的實質（尤其是他的認識論、文化分析、神學觀點），與後本質主義（postfoundationism）反對理性自治與社會政治領域自治的計劃形成了共振。

---

66. 同上，頁 116。
67. 引文略有改動，Smith，《激進正統導論》，頁 46-47。
68. Graham Ward，〈追問上帝〉（Questioning God），載 John D. Caputo, Michael Scanlon & Mark Dooley 編，《追問上帝》（*Questioning God*; Bloomington, IN: Indiana University Press, 2001），頁 277。轉引自 Smith，《激進正統導論》，頁 47。

二〇〇五年，由卡普托編輯的《奧古斯丁與後現代主義》（*Augustine and Postmodernism*）正式出版。該書開篇即聲明，這部作品是對所有九·一一事件當中遇難者的哀悼，同時也是我們這些倖存者對這事件及我們當下所處時代狀況的反思。十幾位學者在這裏重新對奧古斯丁進行闡釋，儘管他們思考的角度與關注的問題各不相同，但都不約而同地將目光轉向了人與那個絕對的他者的關係。

關鍵詞：後現代神學　奧古斯丁　懺悔

作者電郵地址：ruixin03@163.com

Re-interpretations of Augustine's *Confessions* in Postmodern Theology

RUI Xin
Ph.D., Renmin University of China
Assistant Professor
Department of Chinese Language and Literature
Xiamen University

Abstract

Confessions by Augustine of Hippo is a classic in the westen world. In the twentieth century, some important western scholars paid speical attentions to this work and reinterpreted it in the new context. Therefore profound discussions on some important themes were made. In view of the above-mentioned facts, with a close reading of the works by Martin Heidegger and Jacques Derrida, this paper intends to probe the significance of Augustine's "confessions" for the discussion on the relationship between the human being and the Wholly Other in postmodern theology.

Keywords: Postmodern Theology; Augustine of Hippo; Confession