Globethics Repository



價值闕如之真理——基督教反對「價值的僭政」的真理經驗

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	Jüngel, Eberhard
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-10-31 13:26:52
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167037

價值闕如之真理*

——基督教反對「價值的僭政」的真理經驗

雲格爾（Eberhard Jüngel）
張憲 譯

基督教信仰就其追問人類生活的目的來說，感奮點在於生活之真理。真理是這樣一種範疇，憑藉它人類生活才可在神學上得以把握。對於《聖經》的語言使用來說，真理確實是幫助人類明確自己存在之力量。《約翰福音》說，「真理必叫你們得以自由」(8:32)。然而，真理要解放的自由恰好是活活潑潑地與上帝一起的生命團契。由此，人類生活才有定所。因此，真理經驗是基督認信的頭等大事。

相反，今天對人類生活之目的通常另有所問。人們追問生活之意義，尤其追問人類所為之意義。與追問意義緊密相聯的是，追問指導人類生活和行動之價值，追問所謂的應通過我們的行為才可實現的人類生活之根本價值。由於未及深思，神學本身也熱衷於使用這樣的一些語言。由此，神學不得不自問一下，對於意義和價值的追問，是否與基督認信對生活真理的確實應有的感奮相匹配。以下我

---

* 本文經授權譯自：Wertlose Wahrheit, Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die "Tyrannei der Werte"。譯自Sepp Schelz編，《價值的僭政》(*Die Tyrannei der Werte*，Hamburg，Lutherisches Verlagshaus，1979)，頁45-75。該文的思考基於一九七八／七九年冬季學期在波鴻魯爾大學福音神學系研究班所作的客座講演。——譯注

將考量這個明顯與價值概念相關的問題。價值概念與關於生活真理的問題相違背嗎？或者說，前者表明只是與後者對峙，而沒有帶來不利之處嗎？

絕對帶來不利——我要在這篇短文指出的就是這點。為了讓這個論點得以展開，我將在本文第一部分表述關於價值真理的思考，然後考量與之截然相反的價值闕如之真理的基督教的理解。

A.價值之真理

一　思維依賴真理得以進行，並且為着真理而存活。然而，不僅僅是思維！甚至所有思維的結果都希望、而且應該真。不錯，人本身——其生存決不可還原為某種「我思」——恰好與其思維一樣具有獲得真理的能力，而且需要真理。

根據一個古老的定義，當思想與其要求思考和認識的事物關係 (Sachverhalt) 相一致時，這個思想便是真的：真理是思想與實際的符合 (veritas est adaequatio intellectus et rei)。*思想因此不應只是滿足於與自身的相一致，而且也不能有矛盾。這雖然在形式上是必要的，但決不是成為真理的足夠條件。康德說過，思想與被思想之事物的關係——如果正在思維的思想要認識它的話——必須同樣有可能「根據對其實在性經驗的證明，或者先天地通過理性……加以證實」。[1]

當然，這只是一種——正好是那種——康德的真理論。事實上，直至今天，哲學還在爭論真理究竟是甚麼。

---

* 這句話出自托馬斯·阿奎那的《論真理》。——譯注

1. I. Kant，《純粹理性批判》(*Kritik der reinen Vernunft*)，載於W. Weischedel編，《康德著作集》(*Werke in sechs Bänden*，六卷本，第二卷，1966年，第2版)，B XXVI注解。

每種答案總是就整個哲學大廈進行裁決。從根本上說，那些關於真理本質問題的答案，不過是當其時哲學理論的匆匆記錄。[2]例如，最古老的哲學設定這樣的前提，作為思想與實際相符的真理之所以可能，完全因為在有關本然所是的整個認識之前，在者(Seiende)中已經存在某種像真理那樣的東西：一種先於存在之真理並且使這得以可能被認識之真理，人們把它理解為在者公然的自我展示。[3]從亞里士多德開始，人們才說，真實的和虛假的東西處於邏各斯的「生活之中」，處於作出判斷的語句，尤其處於思維中。[4]

這個經典的問題爭論——當一種思想，或者更確切地說，一個表述這個思想的句子為真的時候——被康德以後的哲學家用相當不同的方式繼續加以探討。然而，也產生了對問題的新提法和洞見。比如，有人說：「真理的本質……是自由」。[5]與此相似，最近那篇德語論文對問題提供了這樣的答案：所謂真就是造成自由的東西。如果西蒙(Josef Simon)那部題為《作為自由之真理》(*Wahrheit als Freiheit*)[6]的著作不算是典型的當代哲學大作的話，那末，其中的論點卻值得神學注意。因為，這部著作的標題使神學家記起《新約聖經》裏一句相當重要的話：「真理必叫你們得以自由。」(約8:32)

《約翰福音》的話當然知道，真理其實還有別的意思，

---

2. 參見G. Gawlick，*RGG*，第三版，第六卷，1518。
3. 同上，頁1519。
4. 例如，參見Aristoteles，《形而上學》(*Metaphysik*)，卷E，1027 b 25以下。
5. M. Heidegger，《論真理之本質》(*Vom Wesen der Wahrheit*)，載於《論文集》1(*GA* 1，第9卷)，頁177-202，186。
6. J. Simon，《作為自由之真理——關於在新近哲學中真理問題的展開》(*Wahrheit als Freiheit. Zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Philosophie*，1978)。

並不僅僅是思想與實際的一致。根據約翰對這句話的使用——自然還有保羅自己所寫以及保羅間接致他人的書信——不僅思維，而且正是人本身，依賴真理才得以維持，並且為着真理而存活。信仰記得《約翰一書》三章19節說的那句話：「我們是屬真理的」，正因為他們是屬真理的，依照《約翰福音》十八章37節，他們必得傾聽耶穌基督的聲音。《約翰福音》把耶穌視為「真理的見證」，[7]甚至就是「真理」本身(約14:6)。與耶穌基督一起的人是屬真理的。然而，不論是約翰的著作還是保羅書信，其中的解釋都表明，「屬真理的」意味着生存在愛中。「凡有世上財物的，看見弟兄窮乏，卻塞住憐恤的心」(約壹3:17)的人，均不屬真理。就此而言，愛屬於真理。保羅致他人的信寫道：「惟用愛心說誠實話，凡事長進，連於元首基督」(弗4:15)。

簡略回顧一下《新約聖經》有關真理論述的有決定性意義的重點，足以清楚地說明，神學不僅僅把真理看成認識論的和語言邏輯的主管，而且也是用語言表達出基督認信的中心和信仰者生存的一個概念。令人感到不可思議的自然就是，真理在當今的神學中成了頗受冷落的概念。今天，在神學方面執着於追問真理的人，冒着會被看成有點食古不化的危險。今天彷彿無人會對施勒格爾(Schlegel)更具諷刺意味的斥責——那些更聰明的神學教授把赤裸的真理變成面紗——感興趣，因為大部分神學家完全不在乎真理是赤裸的抑或披上了迷人的面紗，或者是更為受用的東西。

---

7. 彼拉多的問題是「真理是甚麼呢？」(約18:37)，是由《約翰福音》中基督的自我理解——即特為給真理作見證——而引起的。(在《聖經》中文和合本則記載於《約翰福音》十八章38節——編注)

當然不僅在神學上如此，這裏特別令人痛心的恰恰就是，在神學上竟也會如此。確實，當代神學在這方面至少有點像其時代的一面鏡子。真理在我們的社會生活中幾乎不是一種關係重大的範疇。人們感興趣的不是真的東西，而是適用、有效、有價值的東西。最近有一種關於所謂基本價值的討論，其本身絕對值得尊重，並恰好說明這種情況。其中對真理的追問起到如此良好的作用，就跟沒有起作用一樣。這也不是好的可能。因為，以基本價值概念為前提的價值概念，根本不可以通向真理概念。

我試圖在下面對這稍加解釋，不僅為了——正如剛剛提及的——揭露本身是政黨有關所謂基本價值最有可能實現的受人尊重的討論的真相，而且為了指出一種以價值思考的討論為基礎而具有的內在危險。新教神學尤其需要知道，如果它自己參與這個可以說真正具有大公主義(erzkatholisch)味道的計劃，那末，就會扯上這種危險。

所以，下面的考量不再為價值作辯護。總之，在神學的本文中不再在範疇方面使用價值這個概念，取而代之的也就是在行為理論的領域中，即是通過試圖回答「我們應該做甚麼」這個問題，恢復真理的聲望。

二　基督教的真理經驗與基督教對「我們應該做甚麼」這個問題的回答有關聯嗎？

我不是在自康德以來一直流行的「我應該做甚麼？」這一形式中提出這個被意識到的倫理問題，因為基督教對這個倫理問題的回答，在任何情況下都必須是為基督教團契所接受的一個答案。就此而言，它也可以是作為這個團契成員的單個基督徒所接受的答案。如果一個基督徒只把上帝作為「我的父」來祈求，而不是首先已經把他作為「我們

的父」來祈求的話，他就很少以孤立而莊嚴的態度去詢問「我應該做甚麼？」。如果不是在與整個團契有關聯的形式中認識到這個問題的話，那個*我*也有並且正好在基督教生活的聯繫中具有一種原本的權利。相反，應該這樣說，正是在*我們*之中，那個處在自由中的*我*才學會說*我*。因此，這個為信仰者所接受的倫理問題，本身更原本地在「我們應該做甚麼？」的形式中提出。

在這個問題與基督教的真理經驗之間有甚麼關聯呢？我們首先應該注意這種關聯的*問題所在*。

人們應該談論問題所在，因為人的行為並不是如此地「善的」。我們的所作所為決不會天生地「正確」的；總之，不會總是如此。相反，人特別需要提出有關自己行為的正確性和道德性的問題。當他這樣做的時候，便從這個行為的維度中凸顯出來，審察自己本來的——可以說——自己做出來的行為。就我們的行為來說*稱之為善*的東西，這個行為者一定得首先經驗到。行為本身沒有告訴我們這一點。然而，誰或者甚麼東西會把這告訴我們呢？在甚麼地方「我們應該做甚麼？」這個問題才得到倫理學上恰當的回答呢？

所謂善是那種實現某種價值的活動，這是所謂質料的價值倫理學的論點。為了理解這個論點，人們必須從其與所謂康德的形式倫理學這個對立面來把握它。

三　康德堅決地把在那裏有可能回答的帶有善惡的倫理問題的現實世界排除掉。根據他的論證，如果行為的善（或醜）應該依賴一種作為現實世界中現存的善（即是惡）的話，那麼，就世界本身及其中善惡的變化無常來說，人的行為只能多少是偶然的善。而且，當其時世界所形成的善（例如文化或社會）在倫理學上就不再可加以批評。「我

們也許得立即委身於世界中所形成的每個任意的善，獻身於那種當其時也許在這個善的世界中出現的『發展趨勢』」。[8]康德因此令對倫理問題的回答成為完全不依賴一種必須被擔待的現實性——就是說——不依賴擔待的現實性的東西。這就是實踐理性的絕對道德律令，它告訴我應該做甚麼。

這個絕對律令雖然完全是形式的，卻恰好在其形式性中完全獨立地審定與之相對的那種只具有偶然性的生活現實性。這是唯一要求它確實這樣去做，行為意志的準則由此同樣隨時被提升為一種普遍立法的原則。所以，只有當人的意志符合在自由中的一種道德立法者的「純粹意志」時，我們說的善才是人的行為。在自由中！「因為，憑藉應該在道德方面善的東西，還不足以成為道德的法則，它也還一定失去這同樣的意志」。[9]但是，這個法則本身「因為它應該在道德方面起作用，就是說，應該作為約束的基礎，一定通過自己導致絕對的必然性」，所以，這裏約束的基礎不應在人的本性或者世界環境中尋找，而「必須先天地……在純粹理性的把握中」尋找。[10]

因此，善不過是意志的稱謂。意志想使「自己的準則成為一種普遍的法則」，或者說得更確切些，「能夠作為原則適合任何可能普遍的立法」。[11]所以，「在世界中全然沒有任何東西，在這同一個世界之外也同樣如此，有可能想像沒有限制地被視為善的東西，被視為本身是一種善的意

8. M. Scheler，《倫理學中的形式主義與質料的價值倫理學》(*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*，Bern，1966，第五版)，頁32以下。
9. I. Kant，《道德形而上學之基礎》(*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*)，載於W. Weischedel編，《康德著作集》(*Werke in sechs Bänden*，六卷本，第四卷，1932，第二版)，BA X。
10. 同上，BA VIII。
11. 同上，BA 20。

志」——這種善的意志「並不是由於那種它所引起或造成的東西……而僅僅由於意志行為，也就是說，自在地是善的」。如果這樣一種意志「由於命運的特別不利，或者由於冷漠的自然欠缺安排……完全沒有能力看透自己的意圖；如果憑藉自己更大的努力仍然一無所獲，而且剩下的只是善的意志（無疑並不是某種單純的願望，而是用盡一切包括在我們暴力中會使用的手段），那麼，這種善的意志仍然會像一顆寶石那樣為自己本身發光，作為某種在自己本身中具有自己全部價值的東西」。[12]

對這樣的答覆不感滿意者，確實將不無某種憂傷地告別這個哲學的「由鋼和銅鑄成的巨塑」。[13]他如果對康德的嚴厲無情（至少是徹底性）——憑藉它，這裏所謂道德上善的東西的約束才可想像——不表尊重的話，也就將不可能做到這一點。當然，人們現在確實不容否認，康德對「我們應該做甚麼？」這個問題回答的形式性，恰好提供了水，而不是麵包——假如不是石頭的話。帶着自身善惡的具體世界和處於這個世界中的具體的人成了倫理學的抽象。

在我們這個世紀中，與康德形式主義相對（但同樣要求先天的約束），出現了所謂質料的價值倫理學（Wertethik）。這樣，我們才可能來談論根本價值（Grundwert）。舍勒那部討論哲學的奠基性著作的首頁，已經——固然是附帶的——出現這種表達。哈特曼（Nicolai Hartmann）隨後把它強化為專門的術語。

四　質料的價值倫理學讓倫理方面負責行事的人，

12. 同上，BA 1以下。
13. M. Scheler，《倫理學中的形式主義與質料的價值倫理學》，同前，頁30。

重新獲得具體的、生活的多樣性——它關係到各種各樣的道德意義，關係到道德的豐富價值，即關係到從道德價值來看完全多樣化的生活。它把「倫理的人」理解為恰好不僅是處於形式的絕對命令之下的那個實現義務的我，而且還是「最先在字面意義上的智人 (homo sapiens)」——他是一個「品味者」，「那個具有品嘗豐富的生活價值的器官的人」。「他是價值的明悟者」。[14]如果生活的豐富是充滿價值的話，那麼，生活本身也是充滿價值的。所以，倫理學的任務就是使這種價值在其嚴格的約束中產生作用。

然而，價值因此完全不依賴人的價值意識的主體性。「價值成了可能的價值直觀的對象，但它們恰好不是在直觀中形成的」。[15]價值有「與某種自在物的特性相對的」主體。[16]同樣，價值來自它使之充滿價值並在本體論上嚴格區分開來的生活。如果質料的價值倫理學確實應該像康德倫理學一樣嚴格要求先天約束的話，那麼，有關現實生活世界偶然性的價值領域就必須要這樣地加以取消，由此價值本身才分有倫理學的先天主義的必然性。哈特曼寫道，「質料的價值倫理學使倫理先天主義具有自己原本豐富的內容，使價值意識具有在人的評價相對性中不變含義的確定性。」[17]為了這個目的，價值必須被宣佈是*實在的存在* (reales Sein)，即是這樣一種存在，它相當於「整個『現實的東西』，整個具有實存性的東西」。另一種說法是，價值相當於「理想的自在物」，即那種也適合作為「純數學和邏輯的事物」的存在，它「由此超出所有種類的本質性，因為這些本質性存

14. N. Hartmann，《倫理學》(*Ethik*，1962，第四版)，頁17。
15. 同上，頁149。
16. 同上。
17. 同上，頁VI。

在於個體此在的變換之上，而且本身使人注意到這種被取消的先天性」。[18]哈特曼清楚明確地評判道，「價值沒有真實性的自在物……價值真正的存在方式顯然是一種理想自在物的存在方式。它們本來是一種倫理理想範圍的，一種具有自身結構、自身法則、自身秩序的領域的事物」，類似數學邏輯的領域。[19]例如，愛或者誠實的價值特性並不依賴「是否有這樣一個人，在他真實的舉動中這種價值特性才能得以實現或者不能實現」。[20]

然而，現在為了能夠使價值與人的行為在倫理上發生關聯，價值「必須超越理想自在物的……範圍，並且嵌入到倫理活動中變化多端的世界中」。[21]只有這樣，才會成為人的「價值意識」；然後，這種價值意識又決定了「道德的價值判斷」。只有這樣，價值才獲得倫理的現實性，成為道德行為的原則。在哈特曼看來，這樣一種事實上從理想範圍超越到真實性存在的範圍，表明人的良心。「良心的現象清楚地證明價值的現實性」。[22]

就是說，價值必須且應該在倫理上與真實的存在發生關聯，「被實現」即「被現實化」。更確切地說，實現自己和把自己現實化。但是，因此而導致不同的價值憑藉其實現而擠入現實的生活情形中，這並不罕見。儘管這些價值由於真實存在的結構而不能夠同時被實現。這些在理想存在範圍內容易共處的價值，在現實生活中很難碰到一起。這樣就出現了價值的衝突。

---

18. 同上，頁150。
19. 同上，頁151。
20. 同上。
21. 同上，頁163。
22. 同上，頁163以下。

例如，就出現了真誠的價值和別的生活價值之間的價值衝突，因為在這確定的情況下，這種生活完全可以由於某個被俘士兵的真誠所破壞。這裏應該強調：「不是如此作為在其純粹理想性中的價值處於衝突；在如此地要求真誠和士兵的……(義務)要求之間決沒有價值的二律背反。衝突只是由於情形的結構而產生」。[23]

在這種情形下，由於人們的生活紛繁複雜，當時的價值全然只寧願提出無情的要求，試圖將其他價值排除出去；然而，這些價值不一定與這種價值發生衝突，而只是要像這種價值一樣共同確定這種情形。不是價值的存在，毋寧說是價值的實現，往往導致了某種特別價值的嚴厲；不錯，就是對這種價值的盲目信仰。在這方面，對宗教和政治的狂熱提供了尤其可怕的事例。「每一種價值，一旦取得了支配個人的權力，就傾向於把自己封為人類普遍特質(Ethos)之唯一代表，而且要犧牲其他價值為代價」。[24]哈特曼用「價值的僭政」這個概念來表明這種「把其他價值從價值感情中排擠出去的傾向」。[25]

五　這個概念曾滋養了法學家施米特(Carl Schmitt)，因為他以哈特曼處借來的標題《價值的僭政》(*Die Tyrannei der Werte*)為名，向倫理學對價值概念的篡奪發動了一場出色的批判。

施米特認為，有必要談論倫理學對價值概念的篡奪，因為「價值」通常佔有了整個經濟領域內的生活。至少，「德國上百年迅速的工業化使價值成了具有實質意義的經

23. 同上，頁463以下。
24. 同上，頁576。
25. 同上。

濟範疇」。[26]價值是確定價格的基礎，它本身根據一件商品滿足其使用這樣的意義加以度量。說物品具有一種價值，也就是說它們具有一種交換價值，或者貿易價值；勞動在其作為商品的異化的形式中對勞動者具有交換價值，此外又對生產資料佔有者具有使用價值，他由此造出剩餘價值並實現自己的利潤。然而，個人沒有價值，只有尊嚴。尊嚴恰好是不可利用的。

概念處處浸潤着經濟，「使自己不再能恢復原樣」。[27]一方面，「價值概念在交換公平 (justitia commutativa) 領域中具有自己正面的意義」，而且，「經濟的價值概念的邏輯」在此領域中，本身能夠「在一種穩定貨幣的前提下」富有意義地展開；[28]另一方面，「價值的邏輯一旦離開自己固有的經濟的和交換公平的領域，本身很快就扭曲了，變成在價值中另外的不再是經濟的商品、利益、目標和理想那樣的東西，為人們所利用」。[29]

由於這個概念在非經濟領域的使用，施米特把其在哲學上獲得的「價值的重新評價」，解釋成精神力量的一種命定的自我欺騙，因為它們相信，可以借助價值王國來克服十九世紀的虛無主義危機。施米特同意海德格爾說，在十九世紀中「談論價值和用價值來思維」之所以流行，因為「價值和有價值的東西……成了在實證主義方面取代形而上學的東西」。[30]因此，施米特斷言，因為一種「因果律因

26. C. Schmitt，〈價值的僭政〉(Die Tyrannei der Werte)，頁14。(雲格爾的文章與施米特的文章在同一本文集《價值的僭政》中，這裏提到的頁碼為原書的頁碼。——編注)
27. 同上。
28. 同上，頁15。
29. 同上，頁21。
30. M. Heidegger，〈尼采的話「上帝死了」〉(Nietzsches Wort "Gott ist tot")，載於《論文集》I (*GA* I，第5卷)，頁209-267，227。

而價值中立的科學……威脅了人的自由和他的宗教－倫理－法理的責任」，[31]人們企圖借助價值決定來證明人類生存意義的合理。事實上，根據德國西南部(尤其是韋伯)的價值哲學，「正是人的個體才帶着完全純粹主體的抉擇自由來決定價值」。然而，恰恰是這種「純粹主體自由的價值確定，導致了關於價值和世界觀延綿不斷的戰爭；相比之下，古時那種一切人反對一切人的戰爭，甚至霍布斯國家哲學所描述的兇殘的自然狀態，倒真正是田園生活般的。古時的諸神從他們的墓穴走出來，再次投入他們原來的戰爭，然而不再具有魔力……他們用以進行的新的戰爭手段不再是武器，而是駭人的破壞手段和滅絕行為，是由價值中立之科學和工業技術所提供的可怕的事物」。[32]價值確定只是加強了那種由於它們人自己恰好要去加以防範的威脅。

在韋伯看來，「不能正視時代命運嚴峻的面孔」[33]是一種軟弱。事實上，價值判斷恰好不是價值中立的科學研究。但是，對其進行澄清卻是科學的事情，也就是洞觀那種「根本的事實關係」(Grundsachverhalt)：只要生活依賴自己本身，從自己本身出發得以理解，它知道的只是那些神祇相互之間延綿不斷的戰爭。這將叫作人的最後全然可能的生活立場的戰爭的不可調解性，因此，對於人來說，「必然」要在「這些生活立場之間作出抉擇」。[34]

六　舍勒和哈特曼建立了他們質料的價值倫理學的

31. C. Schmitt，〈價值的僭政〉，同前，頁31。
32. 同上，頁32。
33. M. Weber，〈作為志業的科學〉(Wissenschaft als Beruf)，載於《關於科學理論的論文集》(*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*，1968，第三版)，頁582-613、605。
34. 同上，頁608。

臆想客觀性來反對這種「評價的主觀性」。然而，施米特反駁說，不管「主觀的還是客觀的，形式的還是質料的，一旦價值出現，一種特殊的思維接駁 (Denk-Schaltung) 將不可避免」，即讓價值成為有效的東西。「談論價值的人要使它有效並可實現——人們實踐美德、運用規範、發出命令，但價值卻是被確定和實現……誰說價值有效而不是有人使它有效，那他一定在騙人」。[35]

價值思維徹頭徹尾地是好鬥的。當價值相互衝突，或者同樣的價值 (例如基督教民主聯盟和社會民主黨*具有相同的「根本價值」) 的不同實現相互競爭，這變得再清楚不過。「由於價值的結構是武斷地確定的」，其結構因而從自身給予，並且「通過價值的具體實行而一再翻新」，成為一種「內在的攻擊性」，然而，這「仍然是『價值的命定的反面』」。[36]所以，所謂質料價值倫理學的「客觀價值」，斷然走不出虛無主義的危機。

因此，施米特認為，根據價值的「客觀特性的斷定」，只不過把「一種自我武裝的新因素——一種只是更加激起和增強戰爭的固執己見的新手段——引入評價戰中」。客觀價值的斷定根本上只會導致說，「人們遮掩主體而價值擔當者保持沉默，其興趣在於提供評價的立場、觀點和攻擊點。沒有人不在貶低、提高和利用價值的情況下能夠作出評價。確定了價值的人，自己由此就已經把無價值的東西擱在一邊」，[37]因為它們不再具有「與價值相對的權利」。確實，「對於最高價值而言，沒有一種代價會過

35. C. Schmitt，〈價值的僭政〉，同前，頁33。
* 均為德國現代政黨——譯注。
36. C. Schmitt，〈價值的僭政〉，同前，頁34。
37. 同上，頁35-36。

高」。[38]施米特不無嘲諷地在以下的背謬中使自己的分析達到頂點：「一種否定的價值的否定是一種肯定的價值……舍勒的這句話允許以怨報怨，而且，用這種方式允許我們的地球變成一座地獄——然而，這座地獄又變成一座價值的天堂。」[39]

B.價值闕如之真理

基督教之真理經驗就是徹底追問有關價值的談論和依靠價值的思維。我要首先通過處理基督教對真理的理解來使這個斷定清楚易明，以便表明，基督教之真理經驗如何與倫理問題相關。

一　與傳統上把真理理解為心智與事物的一致有所不同，基督教對真理的理解基本上着眼於一致的對立面。在這點上，《約翰福音》中基督的自我稱謂是意味深長的：「我就是真理」。整句話是這樣說的：「我就是道路、真理、生命，若不藉着我，沒有人能到父那裏去。」(約14:6)

「我就是生命」這一斷定有個前提，明白它的人本身把自己看成是異化了的生命。他恰好不能在自己的生命中懂得真正的生命。為了學會懂得真正的生命，他首先必須在自己的生命中停下來。「我就是道路」這一斷定也類似地有個前提，在自己多樣生命運動中的人最後無路可走——沒有出路：如安提哥尼 (Antigone) 的合唱所歌，儘管處處有路，卻無路可走 (παντοπόρος ἄπορος) [處處有路，然而根本沒有出路 (Überall ein Weg und trotzdem ausweglos.)]。

---

38. 同上，頁39。
39. 同上。

為了找到道路，他必須首先開闢它，因此他必須在自己無路可走的途中再次停下來。

這種人的生命連續性的中斷，就是《約翰福音》中基督所言之是的真理。作為父上帝的啟示者，他是這個初始地中斷人的生命連續性的真理。初始的中斷是一個把生命帶進危機的事件。這個基督教的真理概念隱含着危機的概念。然而，被中斷的生命在危機中並沒有被摧毀；相反，在危機中卻惟有一條道路，給無路可走的人來到上帝跟前，打開了一種能夠抵抗死亡的生命。

因此，正如《約翰福音》中的危機概念一樣，中斷的概念幾乎不可以被認為僅僅表明一個否定性的事件。只有當危機是某種人從來不能夠走出的東西時，它才被稱作是否定的。如果向前延伸的生命連續性仍然是中斷的，那麼，生命連續性的初始中斷就是否定性的了。幸好，我們的情況不在此列。通過真理的中斷反而高揚生命的連續性，給中斷帶來新的質素。作為真理，《約翰福音》的基督既是使人的生命不斷往前向上帝延伸的道路，也是那種使我們陳舊的生命無窮更新的恆久生命。

我現在就來澄清與基督教之真理經驗相關的真理理解。畢竟，我只能從生命連續性的初始中斷的經驗開始。我們在着迷狀態出現時會產生這樣一種經驗，例如，當專注劇痛或者再次沉浸在歡樂中。甚至「美」的經驗也是我們生命連續性的一種中斷。當自己的生命連續性遭遇「美」的時候，發生了一種中斷，於是有明白無誤的標誌出現，就是疼痛時喊叫，即着迷的宣示！或者那種（並也會談及的）震驚的沉默，這的的確確就是面向內心的感歎，面向內心的呼喊。這樣的宣示和這樣的沉默就是感歎，這裏的那個我——時而大叫，時而不語——把自己分裂了；就是說，

在我與我自己之間插進入了某種東西。不管是歡樂的感歎還是痛苦的喊叫或悔恨的嚎啕，都表明了一種關係——作為人的我本身與自己發生的關係——發生了一種類似的初始中斷。

二　人在本體論上展示了自己生命的初始中斷，而且生存地直接面對它，但這從根本上是與人的真理能力(Wahrheitsfähigkeit)有關。為了弄清這一點，人們全然可以從認為真理是心靈與事物的一致這樣一種傳統的理解出發。

把真理理解為一致，就給它自己提出了帶有根本性的問題，因為某種像思想與實際一致的東西絕不能從自己本身得到理解。惟有當一個心靈面對上帝的時候，一致才能從自己本身得到理解，因為這個神的心靈事先就把他賦予存在和本質的造出之物(res creatae)考慮為要造出之物(res creandae)。相反，那個造成實在世界的關聯、有限存在者的關聯恰好是這樣一種情況，在所有存在者中，只有一種存在者——就是人——能夠認識其他的存在者，因為他能夠把自己的思維、心靈，與要認識的存在者即事物(res)帶到一致之中——同樣也帶到一種初始的中斷之中。因此，為了能夠達到思想與實際的一致，就有必要首先造成思想與實際、要認識的此在(Dasein)與被認識的存在者之間的一種對立。沒有這樣的對立，存在者興許全然不會作為他自己被揭開的(es selbst entdeckt)，而揭開則興許只能在動物(例如一隻貓去蔽〔發現〕一隻老鼠)的意義上發生。[40]

---

40. 那種導致對存在者的認識的去蔽，本身之所以不同於這種去蔽的經過，恰好因為由於存在連續性的中斷而出現一種對立。「主體」自己可以在存在連續性中與「客體」發生關係，並且對象性地把它確認為另一個東西，但因此也就把它看成是異於自己的

人本質上與存在者是對立的。人生來就處在這種對立中，或者更確切地說，他造成這種對立。但是，這種對立是存在連續性的一種初始中斷。在這樣一種中斷裏，可以說存在者的關係——借用自古以來就使用，最近又由海德格爾重新闡發的比喻——本身得到澄明。

人在這樣的中斷中具有自己的位置。中斷使一個人成為要加以揭開的本質。本來意義上的真理是作為使去蔽成為可能的中斷。當古代的思想家承認一種先於認識真理的更為本源的存在真理時，他們意謂的也就是某種類似的東西。我們正是不得不試圖把這種更本源的真理，理解成那種使人成為人的存在連續性的中斷。*

然而，存在連續性的中斷同時意味着由於非存在(Nicht-Sein)的可能性而產生它自己的危險。初始的中斷是這樣的否定，它加深了被中斷東西的危險，使存在者有可能非存在。但是，恰好非存在的可能性是最富創造力的。它才使人成為要加以去蔽的本質。黑格爾曾以他特有的深刻性表述了這一點：精神「只有在絕對的內在矛盾中發現自己的時候，才能獲得自己的真理」，所以，死亡恰好可以被看作是「思想的活力」。[41]讓我們更小心一點地說：人處在那裏(da)，存在連續性如此被中斷，由於非存在的可能性，存在者的去蔽的對立通過人而出現了。正是由於這種對立，人才開始言說和思維；正是由於這種對立，實

東西(Fremdheit)。「所以，真理是這樣的，它本身不能在對象性中作為一種異己的東西看待」。(G.W.F. Hegel，《宗教哲學講演錄》[*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*，卷2，格羅戈尼本，卷16]，頁207)。

* 最本源的真理就是我們發現(去蔽)自己的存在不是自然物的存在，而是作為人的存在。——譯注

41. G.W.F. Hegel，《精神現象學》(*Phänomenologie des Geistes*，格羅戈尼本，卷2)，頁34。

在的東西才全然可感知、可認識和可表達。這種情況的出現離不開人的生存，所以，自古以來人就被稱為擁有語言的動物（ζῷον λόγον ἔχον）。基於存在連續性中斷的去蔽的對立，人成了理性的動物（animal rationale）。這種能思維能認識的東西，造成自己的心靈與事物（也由此是事物與心靈）的一種一致。所以，作為一致的真理的可能性條件就是作為中斷的真理更根本的發生。

三　自然由此也就已經意味着，中斷並不是自己的目的（Selbstzweck）。因着思想與實際相符，中斷確實成就了一致，它現在使被中斷的存在連續性比自己先前更新穎與豐富。真理的連續性被中斷，因而得以提升。

這不僅只適用於存在連續性——由此人才會處於在那裏出現要去蔽的和可去蔽的存在者的對立之中。而且，這也再次恰當不過地適用於人的此在，因為他就自己方面而言一定是一再被中斷，以便就他自己而言真的成為作為真理的此在的有能力的本質。只有當這裏也出現被中斷的生命連續性的提升時，人的生命連續性的如此中斷才使人變得真實。疼痛和歡樂確實也能夠以這種方式使人中斷，他由此變得不真實——不僅惘然若失，而且完全被毀掉。席勒那篇寓言《瑟西朦朧的雕像》（*verschleierten Bild zu Sais*）已經思考過，如何在與真理的相遇中出現同樣的事情。

四　當我們現在要切入特別的基督教的真理經驗時，我們將不得不關注這種可能性。通過上帝的生命連續性的中斷造成了獨特的基督教的真理經驗。當然，這只是就非常一般而言的某種東西。如果我們把基督教的真理視為這樣一種中斷，人通過它而意識到自己的非存在（用保

羅的話說——作為自己罪的報應的死亡），並且由此也意識到一般的非存在的可能性（用《啟示錄》的話說——世界的末日），那麼，基督教的真理經驗就會被描述得更為具體。由於這種可能性，出現了一種我在其中再次經驗所有實然的東西，再次經驗所有迄今為止的自我經驗和世界經驗。如果非存在的可能性被排除，我就有了一種帶有經驗的經驗。這種帶有經驗的經驗的結構，確定所有宗教行為（例如信仰、愛、希望、祈禱等等）。但即使在這裏，我們也只是開始描述一種宗教的經驗，還不是獨特的基督教的經驗。

這樣被描述的宗教經驗，本身不同於基督教的經驗——這種具有矛盾意義的獨特的基督教經驗，是因着上帝的緣故，生命產生了中斷而出現的。當然，我們必須說，每種宗教經驗事實上都初始地中斷人，而且是如此地初始，人因此而自我忘形。但是，這樣被中斷的人同時更深地處於危險中。宗教是危險的——否則它就不是宗教。不過，一種這樣的中斷既然是如此令人舒適，它也可以是如此毀人。

五. 與剛剛所說的相反，基督教的真理經驗具有這樣的特性，它中斷那種毫不掩飾對自己有好處的人的生活。這裏，人還造成那種帶有經驗的經驗，用謝林的話來說，它迫使「我面對那個最後的充滿絕望的問題：為何要問存在甚麼？為何不問不存在甚麼？……如果我不能回答那個最後的問題，對於我來說，所有其他的一切都落入無底的虛無深淵中」。[42]但是，對於基督教信仰來說，每個

42. F.W.J. Schelling，《啟示的哲學》（*Philosophie der Offenbarung*），載於K.F.A. Schelling編，《全集》（*Sämmtliche Werke*，卷II/3），頁7以下。

問題都可以使自己——可以說——處於其答案的背後。人們用各種各樣的方式來表述這個答案。但是，作為對每個問題的回答，所有表述都說出同樣的事件：上帝為人的自我獻身，正如它曾在耶穌基督的死中所發生的那樣。

上帝的自我獻身——耶穌基督的十字架——表明，就上帝方面來說，上帝為了那些受到非存在的可能性威脅的人，以一種初始的方式讓自己受到中斷，以便與人一起具有一種共同的歷史。但是，對於在自己生活中被初始地中斷的人來說，這意味着，人忘形地與那個正是為了他自己本身走了進來的上帝在一起。那個處於忘形中的我——那個放棄自己的我——本身能夠依賴上帝。因此，用《聖經》的語言來說就是，上帝是真實的。

基督教的真理經驗恰好在於人對上帝的依賴，因此非常樂意讓上帝來中斷自己的生存。那個處於這樣一種忘卻自己的人，一定獲得新的力量——「必如鷹展翅上騰」(賽40:31)——那種單靠人自己找不到的力量。這樣一種忘卻自己並且也由於非存在的可能性而依賴上帝的人，能夠憑藉新的力量回返到已被中斷的生命連續性中：「他們奔跑卻不困倦，行走卻不疲乏。」(賽40:31)由於被上帝中斷，人將處於一種與他自己去蔽的對立中。然後，這種對立又使他獲得一種新的與他自己的一致。他被造成為真，於是——《約翰福音》說——現在屬真理的。他因為忘卻自己，從而與那個完全的他者，與上帝在一起——正是依賴上帝，他本身從上帝那裏才重新作為個人得以接受。他生存着，但作為另樣的人而存在(ab alio ek-sistere)。由他那裏，我才以更新、提升得更高的方式作為我自己。可能的非存在的經驗確實變成一種被提升的存在的經驗。

六　如果我們以這樣的認識轉回去追問就倫理問題而言的基督教真理經驗的意義，我們可得出以下的結論：憑藉上帝的人的中斷，同時是對於一切指導人行動的所謂價值的一種徹底的追問。基督教信仰所理解的稱義，是指人與使自己進入真理的上帝相遇，使墮入虛無的罪人得到救拔。憑藉上帝的中斷和非存在可能性的展示，萬事對於那個從自己罪過中解脫的罪人來說變得無價值了（腓3:8）。但是，這種情況反過來又會以這樣的方式出現，人生存的初始中斷有利於人的道德交往。不錯，正如我在開始時指出的那樣，屬真理的生活意味着生存在愛中。

但是，這種規定恰好表明，基督教的普遍特質絕不應符合一種價值倫理學。如果帶着愛的生存被理解為屬於使有罪的人得以自由的真理的一種生活結果，那麼，基於這樣的理解，一種價值倫理學的方向就被排除了。價值倫理學根本不可能思考罪人存在的合理性，因此，根本不可能思考擺脫罪的真理。所以，哈特曼認為：「如果只譴責罪的價值存在，罪就必然持續下去……相反，拿掉罪……在倫理學上是錯誤的；它不是人要意願的那種罪，不是人能意願作為道德本質的那種罪。它也許是，儘管它也許是可能的——據說這本身通過上帝的恩寵——一種惡，而且比之承擔罪的必然性是更大的惡」。[43]價值倫理學與基督教的普遍特質是相互敵對的。

所以，通過基督教的真理經驗來「重估一切價值」，這也許不是一次就談得妥當的事情。相反，這涉及從一個層面到另一個層面的不被許可的過渡（γετάβασις εἰς ἄλλο γένος）。不是價值，而是來自真理的愛本身——它像真理

43. N. Hartmann，《倫理學》，同前，頁819。

那樣既不具有也不表現價值——指導基督徒的行動。真理和愛是價值闕如的，共同反對價值的專橫。當奧古斯丁把人類行為的絕對命令歸結為這樣一句簡潔的箴言——「愛而且做你要做的事情」(Dilige et quod vis fac)[44]時，他極其出色地表達了這一點。有愛心的人作為愛心者所做的，恰好可以稱為善的事情。他那屬真理的摯愛同樣表明，造物主完全有理由讚美自己的一切作品：「上帝看着一切所造的都甚好。」(創1:31) 如果這個判斷適用於造物主的一切作品和愛的一切作品，那麼，在充滿價值的和價值闕如的東西之間作出區別就是完全不可能了。

《新約聖經》提及的一系列美德，恰好使我們想到，對於屬真理而生活在愛中的人來說，這些美德是不言自喻的、或者確實應該是不言自喻的事情。就基督教的真理經驗而言，倫理學的問題首要表現為追問那些不言而喻的事情。但是，人們特別地追問那種不言而喻的自明之事，這看來無疑又是悖論。我至少要在結尾部分再花些筆墨來處理這個悖論。

七　在一般情況下，只有當一方面善的東西不再是不言自喻的，而另一方面我們應該為善又是不言自喻的時候，「我們應該做甚麼？」這個問題才會提出來。我們應該為善，這對於倫理學研究來說自然不成問題。引起爭論的是，到底甚麼是善？事實上，質料的價值倫理學斷言，善本身是「道德的根本價值」。[45]但是，它同時又承認善不可以被定義。相應地，一切價值在原則上是不可定義的。哈

44. A. Augustinus，《約翰一書宣道》(*In epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem*，卷VII，8，載於《尼西亞與後尼西亞教父文獻》[*SC*，75])，頁328。
45. N. Hartmann，《倫理學》，同前，頁373。

特曼認為：「善是不可定義的；……嚴格地說……一切價值都是不可定義的；……它本身獨特的價值特質，本來的價值痛苦，人們一向只能夠讓價值情感(Wertgefühl)本身被活生生地感覺到」。[46]

因此，有理由認為，善本來應該是不言而喻的。但是，它事實上並不如此。庫特(Hermann Kutter)已經中肯地說明，道德律本身包括「一種處於忘形的不言自喻性質的」尊嚴。[47]所以，整個倫理學依賴這樣的背謬，不言自喻的事情不再從自己本身得以理解。人們必須特別作出追問，必須回憶起它是有約束的東西並且特別這樣來要求。當人們這樣來要求它的時候，就把它確立為「根本的價值」。

不言自喻的事情——如果這種情況出現——直接來自直陳的無知，並且被轉變成絕對律令的無情的約束。順便說一下，這是類似小孩成長的一個過程。由於不言自喻的事情，那種「本來應該從自身得以理解」的東西，成為一個應該如此者。現在，「你應該」這樣一個範疇，必定特別地要求應該發生的事情。

但嚴格說來，這樣一種絕對的命令是對一種「遲來的」無奈。例如，當人們要求：你不應該殺人，殺人的事情已經發生了。每個「你應該」都隱含着「我們早就應該」。在一個原本的意義上說，那種要求的律令總是來得太遲。它充其量阻延某種更糟糕的事情。保羅寫道，這是為過犯添上的(加3:19)。但是，因着罪過而必須添上的律法，使得不可能認識到造物主對自己所有作品的評判——「一切所造的都甚好」。所以，相比起上帝的創造行為，人的行為絕

46. 同上，頁374。
47. H. Kutter，《直接的東西：一個關於人性的問題》(*Das Unmittelbare. Eine Menschheitsfrage*，1902)，頁91。

對不可以稱為普遍的善。

另外，所謂的道德律和整個倫理訓令都源於不言自喻的事情的同樣的喪失，它從根本的不言自喻的事情中造成一個應該如此者，從善的行為的直陳中造成一種道德的絕對命令。這也全然適用於「摩西十誡」，因為這些誡律恰好囑咐那種對於信仰者——其次，對於所有人——來說，應該從自身得以理解的東西。至於通過道德絕對律令，或者通過根本價值的呼喚——就是說——通過人的道德性律法要求才被注意到的道德行為，恰好表明人面對自己的過犯錯和罪責。在西奈山上雷電交加的情況下立法並不是偶然的。威嚴的舞台佈置把人的異化從自己本身中凸顯了出來，用神學語言來表達：在個體和社會方面視而不見的罪與過失，意味着不能正確認識上帝和人立法的本來意義，就是說，不能正確認識那種至少滿足縮小看來無限多惡的人性的進步。由此假定了，只有當善被建立的時候，惡才能被消除。但是，善的建立並不使人善，既不使他自由，也不使他正義和與他人結成一體。

總之，對於基督教信仰者來說，人自己不可以通過律法和律法頒佈而變得更加善，或者完全變得善。帶有罪這個概念特徵的自我異化，既不能被絕對律令也不能被馴服的人類行為所克服。換言之，人的行為通過道德修養和道德的自我實現，並沒有重新獲得根本的不言而喻性。因為，在這樣的計劃中，人的行為正好涉及值得研究的不言自喻的事情，而且確實設定了它們的受約束的前提。如果應該重新獲得對人的行為所作的根本導向 (Grundorientierung) 的不言自喻性，那麼，這只可能通過那種在人的生存中再次出現的中斷才能獲得。因為，它用新的方式使人與他自己得以一致：在這種方式中，一個人才是與人交往的人

(homo homini homo)。*

八　我們已經分析了這種作為基督教真理經驗的初始中斷。它意味着，不言自喻的事情其整個維度均處於危機之中。上帝把自己啟示為人能夠依賴的真正的他者，所以就有了那種帶着經驗的經驗，使新的不言自喻的事情得以產生。在對其進行澄清時，舊的不言自喻的事情就能夠最終失去自己的不言自喻性，反過來也可以重新獲得之。總之，無論哪一種情況，基督徒要為善都是不言自喻的。這當然要更仔細的思考和反省，我們能夠如何、在哪裏、對誰為善。但是，它自己的道德性驟眼看卻完全是非反省的。在基督教真理經驗的視閾裏，善的行為對自己行為的善、對自己的價值全然不感興趣。它對善行的善沒有異議。

路德是這樣表達的：信仰者——即依賴上帝由此本身真正地成為人的人——「以喜悅」，「憑着愛和自由」，「自由地、快樂地並全副身心地」做令上帝高興的事情。[48]不錯，基督徒甚至不再需要「律法和摩西」，[49]以便能夠為善。他的行為是「創造性的」——的確就是這樣，甚至有能力創造新的誡命。這些新的誡命也許比摩西誡命更加清楚。畢竟，現實的道德行為「產生了……行為的形式和規則本身」。[50]它不僅做不言自喻的事情，而且還創造新的不言自喻的性質。

---

* 西方諺語說："homo homini aut deus aut lupus"（人與人交往，非神即狼），作者此處反其意而用之。——編注

48. M. Luther，《論基督徒的自由》（*Von der Freiheit eines Christenmenschen*，《馬丁·路德文集》（*WA* 7，35，34；34，32；37，4）。

49. 參M. Luther，《馬丁·路德文集》（*WA* 36，394，8以下）。

50. K. Holl，《道德性重建》（*Der Neubau der Sittlichkeit*），載於其《論文集》（*Ders., Gesammelte Aufsätze*，卷1，1948，第7版），頁155-287，226；223；226。

正是因為現實的連續性於初始時被中斷，基督教真理經驗的行為比恆常現實性造出的可能有更多的可能。類似上帝創世的效應，也是創造性的。恰如造物主上帝（deus creator）創世的行為一樣，它也是源於真理與愛的結合。沒有甚麼比真理更嚴格，沒有甚麼比愛更豐盈。但是，在真理的嚴格和愛的溢流結合的地方，人發現新的可能性去做必然的事情，做比必然的更多的事情。真理與愛的結合來自可能事情的提升，它證明自己是需要的。

甚麼時候出現這種情況，甚麼時候信仰者就有新的可能去反對世界無情的必然性，甚麼時候價值天國就終結了，因而，甚麼時候它也就開始——用一個來自波鴻的比喻來說——「告別沒有約束的東西」。[51]

51. 參見G. Brakelmann，《告別無法無天——一位基督徒對民主社會主義的思考》（*Abschied vom Unverbindlichen. Gedanken eines Christen zum Demokratischen Sozialismus*，1976）。

Blank Page

此頁為空白頁