

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

榮耀意見的發生——出於政治世界的聖經信仰

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	Lam, Jason
Publisher	People's Literature Publishing House
Rights	Institute of Biblical Literature Research at Henan University
Download date	2026-06-14 06:14:29
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167399

荣耀意见的发生

——出于政治世界的圣经信仰

林子淳

内容提要:犹太和基督教传统向来强调神人之别,这是产生自“荣耀(קֶדוּשָׁה)神学”之下的一个重要课题,但其前设应是神圣者的亲自临格,故导致既在场又遮蔽的状况。当“荣耀”这个母题从希伯来转进希腊语境后,与当时政治社会状况下的原初语意(δόξα)产生极大距离,从中反照出一些当代现象学的核心问题。更有趣的是,早期基督教信仰正是从这种文化碰撞中产生的,其中由荣耀神学带来的意义转化并非语意分析所能够解决。故此本文采用了现象学的生存论分析,来针对保罗所说之“在基督里”这种信仰生存状态,并揭示当时具有终末论色彩的早期基督教救赎观对政治世界的意蕴。

关键词:荣耀;意见;生存;契机;终末论

The Generation of a Glorious Opinion

——Biblical Faith from a Political World

Jason LAM

Abstract: The Jewish and Christian traditions have emphasized the difference between God and humans, which is also a theme developed from the theology of glory (ἰσχύς). But the presupposition of this is the self-presence of God, thus a paradoxical state of presence and concealment is resulted. When this theme entered the Greek context, it occasioned a contrast with the term δόξα, which means “opinion” but was used to translate the “glory” of God. The primitive Christian faith was generated in this cultural collision, thus some of the issues involved in this transition can hardly be explained solely by semantic analysis. In view of this, the existential analysis of the phenomenological tradition is employed in this article to deal with the believing status of “being in Christ” in Pauline letters. An eschatological dimension is explored in the primitive soteriology and the implication for the political world articulated as well.

Keywords: glory; opinion; being; kairos; eschatology

荣耀羞辱, 恶名美名; 似乎是诱惑人的, 却是诚实的; 似乎不为人所知, 却是人所共知的; 似乎要死, 却是活着的; 似乎受责罚, 却是不致丧命的; 似乎忧愁, 却是常常快乐的; 似乎贫穷, 却是叫许多人富足的; 似乎一无所有, 却是样样都有的。(林后 6:8—10)

“荣耀”显现与遮蔽的历史轨迹

“荣耀(כבוד)神学”是《希伯来圣经》中一个非常重要的母题。与荣耀的意思相关的词汇当然不止一个,可是כבוד单单作为名词在《希伯来圣经》中就出现达二百多次(在五经中出现24次,其中P典中出现13次;在《申命记》中7次、《历代志》18次、《以赛亚书》38次、《以西结书》19次),^①该词与许多古代西亚的闪族语互相关连,且与《新约》中耶稣基督的形象描述有紧密关系,发展出非常重要的神学概念。

以kbd(西闪族)或kbt(东闪族)为字根的词汇,最基本的意思为质量上之“重”,故也意味“权力”(赛16:14)、“能力”(诗24:8)、“财富”(创31:1)等,常转意为“荣誉”与“尊荣”。倘若应用于上帝、君王或显赫人物身上,便常解作“尊贵”和“荣耀”(诗29:3;赛42:12),因此上主也被称为“荣耀的上帝”(诗29:3)。倒过来看,当כבוד解作“荣耀”或“光芒”时,通常也是指上主,又或他的祭坛、城市或其他圣物。^②

由此不难看出,其中涉及神人同形式(anthropomorphic)的理解,维恩费尔德(Moshe Weinfeld)就指出,这种神圣荣耀的意象在祭司和以西结传统中达至高峰^③。祭典(Priestly code)常将上帝的荣耀与其住处挂钩,因此拥有人之样式的上帝便需要居所如会幕或圣殿,后来的犹太文学便可以从此转化为“舍金纳”(שכינה,即神圣的临格)的概念,^④这对《新约圣经》也产生影响。此词汇的字根שכן本就是“居住”之意,“会幕”(מִשְׁכָּן)一词也由此转

① G. Johannes Botterweck & Helmer Ringgren eds., *Theological Dictionary of the Old Testament Vol. VII*, John T. Willis trans. Grand Rapids: Eerdmans, 1974, 24; 该书随后缩写为 TDOT。

② TDOT VII, 23—27.

③ Moshe Weinfeld, *Deteronomy and the Deteronomic School*. Oxford: Clarendon, 1972, 191.

④ TDOT VII, 27.

变而来。更准确地说,上帝乃现身于约柜上两基路伯(מְקַרְבֵי)之间(撒上4:4;撒下6:2;诗80:1),而与基路伯同源的许多古代西亚语文词汇(如在阿卡德语[Akkadian]中),其意思正是“伟大”、“强力”等。

论到这种神圣意象,《希伯来圣经》的一个著名篇章当然是《以西结书》,它的描述与祭典的记载也非常相似,常把上帝的神圣临在与圣所相连。梅迪嘉(Tryggve N. D. Mettinger)指出,这与早期的皇室背景有关,^①但《以西结书》也把荣耀的概念应用于祭司体系。它同样伴随着云彩与光芒出现(结10:4;43:2),但随着犹大的失陷,上主的荣耀也可以移动、上升和临近(结9:3;10:18;11:23;43:4),^②离开圣殿和耶路撒冷,停在城东的山上,这似乎意味着其后便升到天上。

由于以色列和犹大王国相继覆亡,被掳与回归的经验深深影响着荣耀概念的发展。先知书和《诗篇》常把锡安众民的将来得赎视为荣耀的新启示,并照遍耶路撒冷(赛40:5;60:1;诗97:6;102:16)。回归以后的文本中谈及荣耀时,更出现了一种普世性的终末视野,不独以色列人能得见上帝的荣耀,“凡有血气的,必一同看见”(赛40:5)^③。

事实上,在古代西亚以至地中海地域,包括亚述、埃及、希腊等,也常有荣耀围绕诸神与君王的描述,但这种呈现却会造成民众的惊惧。与此相仿,在《希伯来圣经》中,上帝的荣耀也意味着他的权能,并经常联系于呼召与审判的场景,譬如上主于西奈山上显现(出20:18)。在奉献会幕(利9:23f)和圣殿(代下7:3)的情景中,民众便目睹雷轰和火焰,那雷轰和火焰甚至能把祭牲烧化。^④

不过有趣的是,不论是《希伯来圣经》抑或往后的犹太天启传统,总是

① Tryggve N. D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies*. Lund: Wallin & Dalholm, 1982, 116—117.

② TDOT VII, 27, 31—33.

③ TDOT VII, 27, 34—35.

④ TDOT VII, 29—31.

将上帝的形象隐藏于其荣耀的光中,免得受造众生能直接看见而造成伤害,譬如上帝在会幕中显现出其荣耀(出 29:43; 40:34f; 利 9:6, 23; 民 14:10; 16:19, 42; 20:6)时,经常伴随着云彩与烈火等情景出现(出 24:16f; 民 16:42),免得凡人在其显现时由于得见神圣容貌而毁灭。^①即使间接接触者,其面容、肢体、衣饰等皆可能被转变以至放光,典型的例子固然要数摩西在西奈山上与上帝相遇时的情景(出 34),伪经《以诺二书》第 37 章也提及以诺遇见上帝后出现类似的变像情形。《新约圣经》一定程度上仍承袭这种看法,故述及耶稣在山上变像(太 17:1—13; 可 9:2—13; 路 9:28—36)、上帝宣告耶稣为其爱子时同样有云彩遮盖。如此一来,当上主彰显其荣耀时,同时也必伴随着一种遮蔽,这是对被启示之人的保护。这种描述既肯定神圣的临在,又强调神人相隔,这正是“舍金纳”的基本特征。^②

“舍金纳”在《新约圣经》中最重要的显现就彰显于耶稣基督身上。除了在其降生时,牧羊人见到主的荣光外(路 2:9),圣道自身就成为了肉身,居住在众人中间(约 1:14);“寓居”(σκηνώω)一词正是转化自希伯来语的 קָנָה,犹如上帝在人间再次支搭会幕。因此,虽然从来没有人见过上帝,但透过隐于肉身中的圣子,人却能瞥见他的荣耀(约 1:18)。

到了保罗书信中,这种荣耀便停留于“在基督里”的人身上(罗 9:23; 弗 1:18; 3:16; 西 1:11, 27),“众人既然敞着脸得以看见主的荣光,好像从镜子里反照,就变成主的形状,荣上加荣,如同从主的灵变成的。”^③这种讨论不独反映于《新约圣经》中,更深深影响着早期教父的讨论,使荣耀的描述可变得内在化于个体当中,也让上帝的荣耀(δόξα)与其形象(εἰκὼν, μορφή)发生关系;譬如《哥林多后书》4:4 便提到“基督本是上帝的像”,但

① *TDOT VII*, 27.

② Geoffrey W. Bromley ed., *The International Standard Bible Encyclopedia Vol.4*. Grand Rapids: Eerdmans, 1988, 466.

③ *Ibid.*, 467.

不信者却“不叫基督荣耀福音的光照着他们”^①。

以上的讨论已从希伯来文化跨进了希腊语境中,在这转折的时代里出现了一个令人颇为意外的语言现象:次经作者和《七十士本》的译者选择了一个原来不太对应的希腊字汇 δόξα 来翻 דָּבָר。Δόξα 的动词 δοκέω 原来最通用于指“意见”或“声誉”。当然 δόξα 在《七十士本》中也并非每次皆对应于 דָּבָר,但在其约 280 次的出现中,竟有约 180 次是用来翻译 דָּבָר 的,使得原来的希腊语意“意见”给掏空了。到了《新约圣经》中,δόξα 一词可以说完全没有反映出“意见”之意思,成为了荣耀的专用术语,更应用在三—上帝(包括圣父、圣子、圣灵)、人类、上帝的子民及自然等当中。^②这种现象的出现不易解释,但接下去让我们先去了解原来希腊语境中 δόξα 的用法和意涵,再对其进行比较和推敲。

“意见”的流徙与共在世界

早在荷马和希罗多德的古希腊时期之前,δόξα 一字便与作为动词的 δοκέω 挂钩;譬如第欧根尼(Diogenes Laertius)称伊壁鸠鲁(Epicurus)把“意见视为假设并宣称其对错”(Lives of the Philosophers X 34),这或多或少反映出 δόξα 一字在希腊哲学作品中的通常意思,即一个需要认真求证的意见。因此苏格拉底便经常要揭露与其对话者“意见”的不稳定根基(Crito 46 E),柏拉图更指责诡辩派(Sophists)的“意见”与理性无干,无耻地以花言巧语在群众中取利,而人应当争取的乃为永恒不变的真“知识”

① Andrei Orlov & Alexander Golitzin, “Many Lamps are Lightened from the One: Paradigms of the Transformational Vision in Macarian Homilies”, *Vigiliae Christianae* 55 (2001), 285—286, 288—289.

② *TDOT VII*, 24—25; Gerhard Kittel ed., *Theological Dictionary of the New Testament Vol.3*, Geoffrey W. Bromiley trans. Grand Rapids: Eerdmans, 1964, 233—237, 242—245; 后文缩写为 *TDNT*。

(ἐπιστήμη)(*Gorgias* 482b)。这似乎是希腊哲学主流的见解,故亚里士多德也认为“假设与意见是可能有误的”(*Nic. Eth.* VI iii 1)。然而喜剧作家米南德(Menander)却不独把 δόξα 看作“意见”,也用作“备受赞同的”,即有“声誉”和受“尊崇”的,这便与《七十士本》和《新约圣经》的用法有一定相近之处。^①

由此可见,希腊一般作品与圣经对 δόξα 一字的用法在大部分情况下有着根本性差异。当然我们也可以猜想由 ἄρα 到 δόξα 这种意义负载变异的原因:“意见”就是“在我看来……”(δοκεῖ μοι...)的意思,照亮着某个思考方向。故此一个好的意见理应是“有分量的”,在群众中会得到“尊重”和“敬畏”(这些都是从 ἄρα “重量”之意的合理延伸),甚或可以引导未来的发展,^②是从上而来的启示。不过我们必须承认,这种说法没有很强的文本证据支持。

一个人的意见对他自己来说固然是正确的,因为“在他看来”正是如此,故此意见总是本己的(authentic; eigentlich)。可是这并不意味着 δόξα 必然是主观和任意的,因为在古希腊城邦(πόλις)中,不同意见是在一个公共或开放的空间中提出来的,让其他人能够聆听和作出判断,这正是政治(politics)的基础。虽然某些看法的确可能是一些人为求取一己私利的巧言令色,但阿伦特(Hannah Arendt)却认为意见并不一定每每比知识低劣,只是它反映出个体对现象世界的经验而已:

对苏格拉底,以及对他的雅典市民同胞而言,意见,是将

① A. Haire Forster, “The Meaning of Δόξα in the Greek Bible”, *Anglican Theological Review* 12: 4 (1930): 311.

② Cf. Felix Ó Murchadha, “Kairological Phenomenology: World, the Political and God in the Work of Klaus Held”, *International Journal of Philosophical Studies* 15:3 (2007), 406; Felix Ó Murchadha, *A Phenomenology of Christian Life*. Bloomington: Indiana University Press, 2013, 107.

δοκεῖ μοι——“向我所呈现的东西”——形诸言说。这个意见的重点不是亚里士多德所称的 *eikos*, 即或然, 或许多的可能事物 *verisimilia* (不同于单一真理 [*unum verum*], 也不同于无限的错误 [*falsa infinita*]), 而是对于世界“向我开展之形貌”的领会。因此它不是主观的幻想和武断, 但也不是某种绝对的、对所有人有效的东西。其假设在于, 世界向每个人开展的样貌, 会根据每个人在这世界的位置而各有不同; 而世界的“同”, 其共通性(如古希腊人所说, 所有人共通者)或“客观性”, 在于同样的世界会向每个人开展, 尽管人人不同, 而他们在世界中的位置也都有异——因此众议纷陈——但“你我都是人”, 这点是相同的。^①

简言之, 要坚持一种意见是要在公众中或公开地去作, 这便预设着人是活于一个社群或共同的“世界”之中, 以致其言说得到聆听, 并且得到判断。因此亚里士多德也指出, 人的本性就是活在共同体中, “凡隔离而自处于城邦的人……他如果不是一只野兽, 那就是一位神祇”(*Politics* 1253a 25—30)。这个共在的“世界”正是由希腊哲学至当代现象学的一个核心课题。

从现象学的角度, 阿伦特从城邦之意见出发而对公共世界的探讨深具卓见。她并不像海德格尔般直接讨论“在世存在”(*In-der-Welt-sein*) 或“操心”(*Sorge*) 等生存论范畴, 却从城邦的语境说明“公共”一词便是指向“世界”自身; 在《人的境况》(*The Human Condition*) 中她写道:

公共领域的实在性依赖于无数视角和方面的同时在场, 在其中, 一个公共世界自行呈现, 对此是无法用任何共同尺度或标尺预先设计

^① Hannah Arendt, *The Promise of Politics*. NY: Schocken, 2005, 14; 中译文参见汉娜·鄂兰: 《政治的承诺》, 蔡佩君译, 台北: 左岸文化, 2010年, 第44页。

的。……被他人看到或听到的意义来自于这个事实:每个人都是从不同角度来看和听的。^①

事实上,在德语中“公共”(öffentlich)一词本来就与“敞开”(offen)同出一源。与阿伦特相仿,黑尔德(Klaus Held)指出,一个社群世界得以奠立的关键正是一种相互共在(Miteinandersein)的空间,否则各人对同一事物的相互理解便不可能达致。^②故此当涉及意见交流时,这个“世界”便不仅意味地球或大自然等物理概念,亦论及人们交涉之际发生的事情;它既非主观的或客观的,却是一种“介于之间”(in-between)的共同视野,让人们能相互联系又彼此分开。^③

倘若现象学所关心的是事物之“显现”(Erscheinen),即从一个原未被照亮的背景中显露出来,那么其真正实事(die Sache selbst)不应该是其他的,而就是这个“世界”自身。黑尔德指出:

在一切显现中有某个共同特征,即不论一个人每每与何种存在者打交道,存在者身上的任何东西都不是完全孤立地与他照面的;而毋宁说,它是从一个未被照亮的背景中显露出来的,而由于这个背景,存在者在显现方面的一种多样性总是共属一体的。这个背景乃是转向其他存在者的各种可能性空间,并且因此总是为这样一些可能性构成一个视界、一个境域。由于各种可能性以常轨方式相互指引,所以,每一个此类境域都是一个指引联系。在每一个联系中,也都包含着对其他境域的指引(Verweisungen)。因此,所有这些指引都在一种惟一的

① Hannah Arendt, *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958, 57; 中译文参见汉娜·阿伦特:《人的境况》,王寅丽译,上海:人民出版社,2009年,第38页。

② 克劳斯·黑尔德:《世界现象学》,孙周兴编,倪梁康等译,北京:三联书店,2003年,第193页,第231页。

③ Hannah Arendt, *The Human Condition*, 52; 中译参见汉娜·阿伦特:《人的境况》,第34页。

对一切可能境域而言的指引联系中结合起来,那就是:世界(Welt)。①

顺此,一种具公共性的开放世界,其性质必然是“政治”的,因为其公共性正反映于可容下不同的意见。②由于人在行动中必须作出决断(Entscheidung),但又无法完全确保结果,故此其选择便呈现出多样可能性(Möglichkeit),可能性便成为了行动的特征,更构成了我们共在(Mitsein)的生活空间。

历来对“意见”的偏见无非源于担心各人只强调对一己看来是对的,而漠视其他人的意见以致拒绝聆听他者的声音。可是即使真有绝对的知识,一旦经人表述后,便会因其对“世界”之体验而化为众多意见中的一种,这正提醒人有其有限性,并需经常对意见提出质疑和修订。③如此一来,现象学“实事”之晦暗不明也是一个“政治的”问题,因为这乃是指到世界的世界性(Weltlichkeit)被蒙蔽,无法被启明出来,导致公共空间丧失了开放性,不同意见之间无法有效地作出辩解(λόγον διδόναι)。可是希腊哲学的本真状态,正是惊奇(θαυμάζειν)于这个(共在)世界的存在(*Theaetetus* 155d; *Metaphysica* 982b 12ff.)。这种共在之可能,恰恰在于城邦中个别的人愿意聆听他人的意见,以至放弃侵占他人也能够创始(Anfangenkönnen)的意图:

城邦通过诞生性的能够创始者间的互相承认而成为一个公共社群,而这个社群的惟一创建意义便在于,于共同存在里让“可能存在”能成为“能够创始”,复于共同存在里真实保存之。这个在世界历史上新型的和独一无二的社群形式合理对应于本真的政治现象,而自古

① 黑尔德:《世界现象学》,第99—100页。

② 同上,231。

③ 参见汪海:《行动:从身体的实践到文学的无为》,北京大学出版社,2013年,第38页。

希腊以来我们便称此社群形式为“民主”。^①

因此现代社会需要民主伦理,并非为了避免政治争论,反倒是为要保障它能够继续成为一种争论而进行。^②如此一来,政治的本质便在于人能够在—一个多元的公共或开放处境中言说本己的意见。当然理想的沟通状况并非时常出现,犹如赫拉克里特(Heraclitus)所说,“战争(πόλεμος;或译争论)就是一切之父与王”(Diels/Kranz 22 B53)。极权主义在古往今来没有停止过的诱惑,便是以规范—一个社会的伦理(ἔθος)之名去隐藏、侵占他者权利的企图。可是海德格尔却犹如他以前的许多思想家,把这个具有公共性的世界归之于常人(das Man)的非本真生存模式。黑尔德认为,这种对人与事务打交道的错误估算,正是他在政治世界里失陷的原因。^③

“在世而不属世”的生存模式

以上两节我们—方面讨论了关乎“荣耀”的神学,另一方面又进入到有关“意见”的现象学范畴。二者除了皆产生于历史的相约时段外,似乎没有太多关联性,然而这种主题的转移却又让我们发现了与 γνώμη / δόξα词意负载相关的神/哲学讨论,基督教信仰正是在这种背景下产生出来的。

人要在公共领域中作出意见辩解,便有—必要面对带着不同观点者的审视,这也构成他在这共—世界中彰显出的自我形象。然而他只能诉说“在我看来……”对的意见,却无法核管他人对其的评价,因此这种公众形象不是任由他全权控制的。这种形象的特质是“启示性”的(revelatory;能揭示言说者的自我),更有可能是“荣耀的”(glorious;能得到在该语境中之公众

① 黑尔德:《世界现象学》,第194页。

② 同上,第274页。

③ 同上,第129—130页,第218—219页。

认同),阿伦特形容这种进入公共领域的政治生命犹如一种“重生”(second birth)。①这种着重诞生性(natality)的看法与海德格尔在《存在与时间》(Sein und Zeit)中强调的向死存在(Sein-zum-Tod)相映成趣,二者虽然皆指向人的本己性(Eigentlichkeit),但前者不单关乎个体的命运,更看重与他者的关系。除了因为公众形象的构成不是个人能完全掌握外,人的言说与行动也是对公共世界的闯入并能作出改变,故此他在城邦中才能成为一种“能够创始”者。阿伦特甚至认为,耶稣在群众中的言说和行动正展示出一个典范,其关乎宽恕言说的创造性赋予人信心和希望并生出行动(例如太6:14—15; 18:35; 可11:25),可以改变这个世界。②

作为一个常人,拿撒勒人耶稣的言说与行动同样需要受到带着不同意见之群众的审视;同样地,他的言行除了带来认同也遭到反对,以致最终付上了政治代价——被钉于十字架上。故此,耶稣的创始性言行也只在一定情况下才会显为“荣耀”而超越一种个人“意见”,正如蒂利希(Paul Tillich)所说:

基督教并非随同那位被称为耶稣之人的降生而诞生,而是诞生于当他的门徒之一受到感动而对他说“你是基督”的那个瞬间,只要尚有人重述这个断语,基督教就能以存留不坠。③

在第1世纪曾与耶稣接触过的人并不都承认他为基督(如彼拉多!),也不都承认其十字架受难为一救赎事件,可见信仰耶稣为救主,也是生存论上的一种可能性模式而已,又或是众多意见中之一种。

① Arendt, *The Human Condition*, 176—178;阿伦特:《人的境况》,第138—140页。

② Arendt, *The Human Condition*, 247;阿伦特:《人的境况》,第192页。

③ 保罗·田立克(又译蒂利希):《系统神学(第二卷)》,郑华志译,台南:东南亚神学院协会,1971年,第123页。

倘若使用《新约圣经》的词汇,这种独特的在世存在方式于保罗书信里被称为“在基督里”(ἐν Χριστῷ εἶναι)。从语意学上,我们当然理解到“在基督里”一语在一些地方可以是纯工具性的用法(如林前 1:2; 帖前 4:1);但即使减去这些部分,单单在保罗的著作中也多次显示出一种具备参与性的生存意涵。邓雅各(James D. G. Dunn)尝试把其用法分为三大类,即(一)客观性:指靠赖因基督而有的救赎而来(如罗 3:24; 林后 5:19);(二)主观性:主动因着基督而有的行动和身份(如罗 6:11; 林前 4:17);(三)采纳一种独特的态度或行动之原因(如罗 9:1; 帖后 3:12)。总的来说,“在基督里”一语不独关乎对基督的一种信仰,也对应着与其复活和继续存活相关的经验,信徒在其一切生存环境中皆能体验到基督。^①难怪对这种生存状态的研究,在 20 世纪初曾带来一种神秘主义形式的理解。^②然而若按照以上不同类型的分析,“在基督里”并不仅是一种“神秘的”属灵经验,即或我们可说它是“出世/出神的”(ecstatic),却是源于对基督十字架受难的诠释,而这对于信仰者来说正是一宗荣耀的启示事件。

在众多与“在基督里”相关的经文中,最独特并引起兴趣的莫如《加拉太书》2:20 所说:“我已经与基督同钉十字架,现在活着的不再是我,乃是基督在我里面活着。并且如今我在肉身活着,是因信上帝儿子而活,他是爱我,为我舍己。”这里不单提到信徒活“在基督里”,并且倒过来“基督在他里面”(ἐν ἐμοὶ Χριστός)活着。在语法上保罗首先用了第一人称的“我活”(ζῶ),却又立即强调那“不再是我”(οὐκέτι ἐγώ),为要突出那行动主体的暧昧性。保罗固然认为那个真正的行动主体就是基督而非他自己,原因是

① James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids: Eerdmans, 2006, 396—401; 以上的三种分类似乎并没有很明晰的界线,但其总结却是有效的。

② 代表性著作包括 Wilhelm Bousset, *Kyrios Christos: A History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus*, trans. John E. Steely. Nashville: Abingdon Press, 1970; Adolf Deissmann, *Die neutestamentliche Formel "in Christo Jesu"*. Marburg: Elwert, 1892。

“我已经与基督同钉十字架”(Χριστῷ συνεσταυρωμαι),然而这个短语并不易解释,却又是关键之至。在客观历史上,被钉十字架的固然是拿撒勒人耶稣,这不单在今天,在保罗写作的当时也是已然过去了的事件,那怎么可能说成是“同”(συν)钉?

海德格尔为我们从现象学作了一个很精巧的分析,他在《现象学与神学》(*Phenomenologie und Theologie*)中说:“信仰乃是在通过十字架上的受难者启示出来的,即发生着的历史中以信仰方式领悟着的生存(Existieren)。”^①信仰作为此在(Dasein)的一种生存模式,其对“世界”的理解是受其所信仰、被启示的内容所制约的——核心即那被钉十字架的上帝。但特别的是,十字架的受难固然是历史中发生的(Geschehnis),但又不能单从历史学方法(historisch)来把握,却只能在信仰中才意识得到。基督信仰此种独特的生存模式,在此在中形成了一种特殊的历史性(Geschichlichkeit),信仰者犹如参与着十字架受难这发生性事件。这种所谓参与是在其生存中实现的,信仰者毋宁说是处身于上帝的启示面前,对十字架上的受难事件产生出一种理解的可能性。如此,信仰便成为了一种以上帝为主体的启示的据有过程(Offenbarungsaneignung),形成一种特殊的在世存在,因此保罗才能说自己是“与基督同钉十字架”。与后来阿伦特强调诞生性的说法相仿,海德格尔甚至以《新约圣经》的术语指出,这种作为生存模式的信仰就是一种“重生”(Wiedergeburt)。^②

这种主体变换的“出世 / 出神”现象确是独特的,可是海德格尔以上的分析也只能算是描述了此生存模式的一方面而已,因为保罗续称,这个主

① Martin Heidegger, “Phenomenology and Theology”, in James G. Hart & John C. Maraldo eds., *The Piety of Thinking*. Bloomington, IN & London: Indiana University Press, 1976, 9; 中译文参见海德格尔、奥特等:《海德格尔与神学》,刘小枫编,孙周兴等译,香港:汉语基督教文化研究所,1998年,第9页。

② Heidegger, “Phenomenology and Theology”, 10; 中译文参见海德格尔、奥特等:《海德格尔与神学》,第10页。

体仍“在肉身活着”(ζῶ ἐν σαρκί;加2:20)。恰恰是因这是一种“不完全”的出世/出神状态,海德格尔才能称这是一种“在世”存在。可是我们必须立即补充,这种“在世存在”已因着主体的变化而并非一种“属世存在”(being-in-the-world but not being-of-the-world),^①因此他即使在肉身中也能肯定上帝“荣耀”之显现,而不会以为其乃世间众多“意见”之一种。这是因为作为启示主体的上帝已藉复活战胜了死亡(林前15:20f.),故此在基督耶稣里的人便脱离了罪和死的律了(罗8:1—2)。顺此,保罗便以为信仰者的肉身虽然仍在世上,却又可以拥有一种不属此世的目光,因为他的“在世存在”已经被转化,现在站在主体位置上的乃是基督耶稣,信仰者已被救赎“脱离这罪恶的世代”(加1:4)。

倘是如此,“在基督里”这种在世存在模式便极具张力。他既“在肉身活着”,故必关注那在此世的诸事以及由此而出的多元“意见”;可是那活着的却“不再是我”,故又能瞥见那不属此世的“荣耀”。甚至连保罗自己也要承认:“但受造之物仍然指望脱离败坏的辖制,得享上帝儿女自由的荣耀。”(罗8:21)好像救赎仍未完成,故他续称:“我们知道一切受造之物一同叹息、劳苦,直到如今。”(罗8:22)顺此,赫拉克里特所说的“战争就是一切之父与王”在肉身看来是正确的,因为人仍沉浸于诸种“意见”的争执之中,而“在世存在”的最大议题确如希腊哲人所示,惊奇于一个共在世界能在社群中荣耀呈现。这如何可能呢?

荣耀显现的决断瞬间

从“政治”向度出发,世界作为现象学实事的一个重要性质,乃是它能

^① 虽然不能完全认同其论述的个中细节,但笔者必须承认这里的想法深受 Felix Ó Murchadha 的启发,参见“Kairological Phenomenology: World, the Political and God in the Work of Klaus Held”, 407-408; *A Phenomenology of Christian Life*, 101f.。

让人作出本真的决断,表述属乎自己的意见,也作出实践性回应。可是意见的多样性却又会造成冲突,于是吾人总是希望在商议过程中抓住成熟的“契机”(καιρός)。对此黑尔德称:

一个契机是某种新东西,它还隐藏在将来中,但又已经突入当前之中,因为它在作为可能性的共同行动中是“容易把握”的。如果一个共同体真正抓住这样一种可能性,那么,这个共同体的共同事务的世界藉此就获得了一个全新的形态;世界的自行开启之发生仿佛就得到了一个新的推动力。^①

一种合宜的决断似乎应以社群之共同性——伦理——为前提才“容易把握”,可是伦理却又往往是预先规划定了的,而本真的决断则意味着每一刻可重新再作,否则我们便不会由于它的共同性而产生惊奇,故此源于意见争论的政治世界便经常处于伦理与契机之间的张力中。吾人总希望能抓住一个“成熟”的时刻作出决断,却又深深知道可能会“错失”它。^②

“到底什么促使人们在努力贯彻自己的意见以及由此做出的行动,对他人放弃暴力?”^③这是黑尔德提出的合理疑问,他自己的答案为:一种尊重同样为“能够创始”之他者的伦理习性(habitus),而这种民主伦理的原始希腊根源乃在于“羞怯”(αἰδώς),促使人自我抑制自己在世界中的显现,以致为他人的显现提供了空间。^④然而在真实世界里,笔者对这种脆弱的实践根基确实很难投以信任,正如黑尔德自己也意识到,极权政体正是摆脱了畏怯,以消灭害虫为名对付他们认为不受欢迎的人。^⑤一种欲逃避契机

① 黑尔德:《世界现象学》,第130页。

② 同上,第234—235页。

③ 同上,第279页。

④ 同上,第278—279页。

⑤ 同上,第279—280页。

与伦理间之张力的企图,往往以一种暴力掌控他者权利的形式来满足一己之欲望,亦是对人类个体有限性的僭越。如此一来,要使个体的“意见”与“荣耀”的启示重合岂非一种妄想?

倘若说以上有关“在基督里”的分析主要是关乎“空间性”的论述,则往下要谈及的就是要将其接连上荣耀启示出来的“时间性”。既然“在基督里”是“在世却不属世”的存在模式,则其展现出的“时间性”若何?何以信仰者皆肯认同一种“意见”为“荣耀”的启示?与《存在与时间》里所提之瞬间(Augenblick)相仿,这个“契机”肯定是具“历史性”的,否则它便不可能构成一种在世存在。可是这个瞬间却又因着主体的转化而不属此世,故又是“终末性”的,让人可以拥有不属此世的目光。这里的关键就是我们对这种“终末”的理解,其影响着信仰此种在世存在的时间性或历史性维度。

犹太天启文学以至后来的拉比传统认识到两个世界或两种时间的分别,即由世界创始至终结的此世(עולם הזה),以及终结以后要到来的永恒(עולם הבא);迺译至希腊语中(如弗1:21)则变成“今世”(ὁ αἰὼν τοῦτος)和“来世”(ὁ αἰὼν μέλλων)。但明显地,当保罗在谈及“在基督里”之在世存在时,所关心的既非前者也非后者,却是由基督复活所引发的居间阶段。这个说法乍听起来很是熟悉,即一般所谓之“既济而未济”(already but not yet)状态。可是这个“居间阶段”却并非仅是由基督复活至再来之间的一段过渡性时间,否则便会一再出现所谓基督复临迟延未至的老问题。事实上,希腊语παρουσία本没有“第二次”(再)来临的意思,而通常简单地解作“到来”(如林前16:17;腓1:26)。倘若基督仍未“在场”的话,则保罗根本就不能说我们是“在基督里”;故在这里毋宁让我们取παρουσία的字面意思来说,终末乃基督“邻近”(παρα-)于“实在”(ουσία),这种暧昧的“临在”形式就是构成“在基督里”这种别异时空观的关键。

阿冈本(Giorgio Agamben)建议我们考虑卡尔基亚(Gianni Carchia)的说法,即“弥赛亚事物并不是时间的结束(the end of time),而是结束的时间

(the time of end)”，这确是相当有见地的。^①当保罗论到“今时”(ὁ νῦν καιρός; 如罗 3:26; 8:18; 11:5)的时候,明显地既非指到未来的永世,也非只说此世中的一瞬间,却又不抽离此世而能转化它的一种状况。由于我们表述时间的图景往往是线性地把流逝的点状瞬间连结起来,故此任何意识的自我在场(self-presence)便难以嵌入原本的图式中;毋宁说,这种“操作性时间”(temps opératif)被逼入了我们一般的编年时间(χρόνος)中。^②我们既因“在基督里”,便参与了以上帝为主体的历史性生存当中,得以预视永恒的光景,就是《以弗所书》1:10所提到的“天上、地上、一切所有的都在基督里面同归于一”(ἀνακεφαλαιῶσασθαι)的状况,好像是“时机成熟”了(现代中文译本),使“终末”这种“结束的时间”炸开了此世。因此之故,我们说这种独特的时间性不是将来的,而是当下的;它似乎并不外在于编年时间,但却又非与它重合;所以保罗才会劝戒人说“时间减少了”(ὁ καιρός συνεσταλμένος ἐστίν, 林前 7:29; 其中动词συστελλῶ的意思正是将布卷起来的动作),更劝勉人要“争取时机”(弗 5:16; 西 4:5; 吕振中译本)。^③

现在让我们从“在基督里”的生存论分析中,综合出δόξα作为“荣耀”与“意见”的最终差异和交叉意义。对于古希腊哲人,尤其亚里士多德来说,至善乃超越于此现象世界之时间维度之上,所以吾人仅能挣扎于不同“意见”的争逐中,永恒的“荣耀”在形而上的沉思中或许可以得着,因此人所要作的乃理性思辩(rational dialectic),以期能抓住关键性的“契机”。可是阿伦特却指出,形而上学的谬误恰恰就反映于这种割裂式我思的唯我主义,因为生存就必然是活在众人之中(inter homines esse),否则便等同死亡(in-

① 乔治·阿冈本:《剩余的时间:罗马书注疏》,庄振华译,台北:中原大学宗教研究所、台湾基督教文艺出版社,2010年,第105页。

② 阿冈本在此引用了纪尧姆(Gustave Guillaume)的“操作性时间”概念来作阐释,是十分精彩和形象化的做法,参见上书,第108—113页。

③ 同上,第113页。

ter homines esse desinere)。①一种所谓摆脱“意见”立场的沉思,可能仅是以追求真理之名来占据公共话语权之暴力行动。②

相对而言,在犹太—基督教传统中,至善并非由一不动之动者而来,乃是从一位参与在历史中的上帝所促成,因此救赎知识并非在历史的每分每刻均由个别的人可寻见。时间在此便不只构成一种非本真的共同背景,因为我们对于决断虽然没有太多把握,却至少应是一个容许意见争执的瞬间。③在《新约圣经》中,“契机”更是上帝所命定并被赋予内容的,这在耶稣和保罗身上均如此(如太26:18;约7:6—8;提前2:6;多1:3)。④顺此,关键的乃是上帝主动的启示,倾听从上而来的呼召并作出回应。这乍听起来似乎仍是一种单向的任意作为,可是圣经信仰却每每称之为一种由上帝而来的恩典式赠与。这可以怎么说呢?

从这里我们可以回到“荣耀神学”的讨论上。在一种线性表述的时间图景中,上帝确非能在任何时地皆以沉思去把握,反是主动地在特定的境遇中向人彰显自身的荣耀。信仰即是这样一种维度,让人参与到上帝启示的历史性生存中,让人虽然活在身内,却犹如已脱离了罪恶的世代,因此这是一种独特的时空观念。这之所以可能,正是由于这种参与“在基督里”的在世存在中,主体竟然“不再是我”,故说这是一种由上帝主动作出的赠与。不过这种主体的“相互渗透”却不是平行的,基督固然活在个别信徒里面,信徒却总是集体地活“在基督里”,⑤成为一个拥抱共同“意见”的群体,对他们来说,即是瞥见了上帝的“荣耀”,甚至是反映以至参与在上帝荣耀的“形象”中。

① Hannah Arendt, *The Life of the Mind: Thinking*. London: Secker & Warburg, 1978, 11—16, 45—53, 79; 参见汪海:《行动》,第26页。

② 参见汪海:《行动》,第30—31页。

③ 黑尔德:《世界现象学》,第130页。

④ TDNT III, 460—461.

⑤ John Ziesler, *Pauline Christianity*. Oxford & NY: OUP, 1990 rev., 49—50.

然而若上帝的荣耀已经显明,为何世人仍缠绕于纷乱的意见中?这是因为血肉之体无法承受上帝的荣耀,故他必须将其遮蔽,以致人无法把捉;上帝固然在基督里,可是其荣耀的形象却仍然被遮蔽于肉身中,正如《腓立比书》第2章那著名的虚己篇章所载。“荣耀神学”的传统认为受造众生无法直接窥视上帝的形象,因为其光芒与威荣过于耀眼夺目,可是在基督里的上帝却向我们揭示了真实答案:不是因其光芒夺目,乃因基督在十字架上的受难过于惨痛,吾人不忍卒睹。又或许可以这样说,上帝的受难就是他“荣耀”形象的彰显,故此只属此世之人的“意见”永远只会视十字架为愚拙与绊脚跌人之石;唯有在信仰的生存中,从在世而不属世者看来,上帝荣耀的启示就犹如炸开此世使之骤现的瞬间。

对于建立一种富于民主伦理的公共空间来说,其意义在于这种在世存在为个体能够拥抱世界并与他者结连的同时,可以无需牺牲他者同时作为“能够创始”的共同此在性。不是因为吾人羞怯退让,所以才为他者腾出空间;乃是因为有人愿意为他者首先付出,故此意见之间才可能有对话空间。上帝自己参与在世界中并启示自己的荣耀,并非诉诸强权武力,乃是藉赖耶稣基督献出己身的行动为基础。正如朋霍费尔(Dietrich Bonhoeffer)所指出,“在基督里”的人不单反映出一种“与彼此在”(Miteinander Sein)的生存模式,更是一种“为彼此在”(Füreinander Sein)的形象,^①这就是克服人类有限性的象征。因此,在基督身位中的“相互渗透”确是极不平衡的,因为其所彰显的乃为一种“为我结构”(pro-me-Struktur)的形象,^②以致信仰者可结连为一圣徒群体(sanctorum communio)。故朋霍费尔在《谁是在与昔在的耶稣基督?》(Wer ist und wer war Jesus Christus?)中能说出

① Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio: A Theological Study of the Sociology of the Church*, DBWE 1; trans. Reinhard Krauss and Nancy Lukens, Minneapolis: Fortress, 2009, 178.

② 朋霍费尔:《第一亚当与第二亚当》,王彤、朱雁冰译,香港:汉语基督教文化研究所,2001年,第30页;另参见 Clifford Green, “Trinity and Christology in Bonhoeffer and Barth”, *Union Seminary Quarterly Review* 60 (2006): 17.

如下一段话:

这样,整个基督论问题的侧重点就转移了。这里要争辩的,不再是基督里隔绝的上帝同隔绝的人之间的关系问题,而是给定的神-人同“罪身的形状”之间的关系。这个神-人关系是**当前在场的**,他同时也在“罪身的形状”中,也即在隐藏的状态中,以绊脚石的形象出现。**这是基督论的中心问题。**^①

当然,对于一切在此世的人来说,其判断最终仍只能根据个体与群体的当下自我意识来考量,这种决断始终带有不确定性。这确是有限性的表现,可见人确实乃栖居此世而无法如上帝般超越。故此,吾人在此世中只能不断处于靠赖上帝启示与对他者负责的辩证过程(a dialectic of dependence and responsibility)中,^②徘徊在诸种“意见”的张力之间。可是上帝的“荣耀”却已然彰显,为人提供一种除却为求自保而卒于自我“神化”(Vergötzung)的可能性。

(邱业祥 编)

作者林子淳,英国剑桥大学哲学博士,香港汉语基督教文化研究所研究员、上海同济大学人文学院兼任教授、博士生导师,专门研究诠释学和现代基督教思想,著有《叙事·传统·信仰》、《多元性汉语神学诠释》、《汉语基督教经学刍议》(编著)等。

① 朋霍费尔:《谁是今在与昔在的耶稣基督?》,《第一亚当与第二亚当》,第29页;强调为笔者所加。

② Cf. Luca D'Isanto, "Bonhoeffer's Hermeneutical Model of Community", in Wayne W. Floyd Jr. & Charles Marsh eds., *Theology and the Practice of Responsibility: Essays on Dietrich Bonhoeffer*. Valley Forge: Trinity Press, International, 1994, 145.