

Globethics Repository

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

解構與十架神學 [Deconstruction and Theology of the Cross]

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	CHIN, Ken Pa
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-10 01:39:16
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/165181

解構與十架神學

曾慶豹

台灣中原大學宗教研究所教授

台灣大學哲學博士

一、

自二十世紀九〇年代起，歐陸哲學界開始了一波重新詮釋保羅書信，尤其是《羅馬書》所引起的閱選風潮，更是值得注意。¹有趣的是，這群對保羅思想抱持高度興趣的哲學家們，大多既非神學專業，亦非基督信仰者。這些思想家們包括了猶太裔德國哲學家，亦為猶太教拉比的陶伯斯（Jacob Taubes）、法國的哲學家巴迪烏（Alain Badiou）、意大利哲學家阿甘本（Giorgio Agamben），以及斯洛維尼亞拉岡主義者（Lacanian）齊澤克（Slavoj Žižek）。他們閱讀且詮釋保羅書信的旨趣亦非神學的，而是政治哲學的，亦即從保羅書信中找尋現代性甚或後現代性（或曰後世俗）語境之下的政治哲學思想資源，特別與他的彌賽亞思想有關之部份。事實上，這股「保羅復興」的熱潮應該追到海德格爾（Martin Heidegger），甚至更早在基爾克果（Søren Kierkegaard）或尼采那裏，而且，也恰恰是在海德格爾到

1. 另可參見Alain Gignac，〈陶伯斯、巴迪烏、阿甘本：非基督徒哲學家對保羅的接受〉

（Taubes, Badiou, Agamben: Reception of Paul by Non-Christian Philosophers Today; 2002 Society of Bible Literature Seminar Paper）以及Theodore W. Jennings，〈閱讀德里達／思考保羅：論正義〉（*Reading Derrida / Thinking Paul: On Justice*; Stanford, CA: Stanford University Press, 2006）。

德里達 (Jacques Derrida) 這條「解構」的道路似乎更靠近於保羅的「十架神學」(Theologia Crucis)。²

與猶太教或伊斯蘭教相比，「解構」一詞更緊密地與基督教聯繫起來。它涉及海德格爾的「拆解」和路德的 *destruuntur*，尤其又與保羅對「十字架」的神學詮釋，更是學者所關注的對象。德里達不只一次提到，「解構」一詞可追溯到馬丁路德那裏，而且通過海德格爾，「解構」同時也是「基督教的」，正如南希 (Jean-Luc Nancy) 所理解的那樣，他們共同的想法，即是回到福音最為原初的經驗，回到救世主的經驗中。³正如同卡普托 (John Caputo) 會問到「耶穌會如何解構？」，及他所表示的：「解構也有合符《聖經》之處——同樣有《聖經》和先知的瘋狂，為了公義和禮物——因此《新約》有點關於解構的東西，同樣是對『不可能的瘋狂』和對『悖論的愛』攪亂世俗常識的法則，使它們從屬於十字架的愚拙。」⁴然而，究竟解構如何從屬於十字架的愚拙，德里達與保羅相遇會擦出甚麼樣的火花呢？解構與十架神學如何聯繫起來？⁵

2. 二〇〇八年六月在加拿大溫哥華主辦了一次名為「保羅的哲學旅程」(Saint Paul's Journey to the Philosophy) 的學術會議，會中的論文很少觸及對德里達和保羅之間的研究，參見 <http://www.kingsu.ca/saintpaul/index.html>。

3. 德里達，〈他人是一個秘密，因為他是別樣的〉，收入杜小真、張寧主編，《德里達中國講演錄》(北京：中央編譯出版社，2003)，頁 210。

4. John Caputo, 《耶穌會如何解構?》(*What would Jesus Deconstruct?; Grand Rapids, MI, Michigan: Baker Academic Press, 2007*)，頁 86。中譯將於二 2008 八年出版，譯者為陳永財先生，由台灣基督教文藝出版社／中原大學宗教研究所出版。

5. 保羅以強烈的口吻說到：「我曾定了主意，在你們中間不知道別的，只知道耶穌基督並他釘十字架。」(《哥林多前書》二章 2 節) 不管「只知道」、「不知別的」、「只知道一件事」，這就是「十字架的道理」(*logos tou staurou, the Logos of the Cross*)，保羅的堅定看似驕傲，卻徹頭徹尾為一件「醜聞」，因為這是一件無論在猶太人或希臘人看來，顯然都不怎麼光榮或是可笑的事：「猶太人是神蹟，希臘人是求智慧，我們卻傳釘十字架的基督，在猶太人為絆腳石，在外邦人為愚拙。」(《哥林多前書》一章 22-23 節) 保羅以此「絆腳石」為傲，以被猶太人、希臘人視作「愚蠢」為榮。

二、

承自上個世紀的哲學，從海德格爾以降無不展開對「本體—神—邏輯學」(Onto-theo-logical)的批判為旨，視之作為將神學從哲學中掙脫出來的主要任務，並且認為，一種神學是否「成功」，就取決於是否能擺脫「本體—神—邏輯學」這種形上學的窘境。事實上，「形上學是天生的神學」，反之亦然；形上學的「本體—神—邏輯學」本性就是「從本質與存在的觀點來思考存在者。」⁶神學的誤入歧途莫過於此。

海德格爾在《現象學與神學》(*Phänomenologie und Theologie*)中說到：「信仰乃是在與十字架上的受難者一起啟示出來的、即是在發生着的歷史中以信仰方式領悟的存在。」⁷這就意味着關於上帝的神學思考，只有通過信仰這位於十字架上受難的上帝來誘發一種存在上自我澄清的經驗，且應該直面而不是繞過真正啟發信仰的事實，這個事實即是受難於十字架的上帝的歷史性事件，而且，這個事件只能在信仰中被給出。所以「神學不僅以信仰為對象，並且從信仰中獲得理由」。⁸

在海德格爾企圖援救神學的形上學批判中，最常被人引述的一段話即是：「人既不能向這個上帝祈禱，也不能向這個上帝獻祭。人既不能由於敬畏而跪倒在這個自因面前，也不能在這個上帝面前亦歌亦舞。」⁹換言之，一位不

6. Martin Heidegger, 《尼采》(*Nietzsche*; trans. David Farrell Krell; New York: Harper & Row, 1979), 卷四, 頁 210。

7. Martin Heidegger, 《現象學與神學》(*Phenomenology and Theology*), 載氏著, 《思考的虔虔》(*The Piety of Thinking*; ed. James G. Hart & John C. Maraldo; Bloomington, IN: Indiana University Press, 1976), 頁 10。(中譯本:《現象學與神學》, 載海德格爾/奧特等著, 劉小楓選編, 《海德格爾與神學》[香港: 漢語基督教文化研究所, 1998], 頁 1-34。——編注)

8. 同上。

9. 海德格爾著, 孫周興譯, 《形而上學的存在—聖神—邏輯學基礎》, 載海德格爾/奧特

能向他祈禱或歌唱讚美的上帝，實為一位形上學的上帝（第一因、不動的動者、超越者、無限者、絕對精神、先驗自我等等），這樣一位上帝與神學或信仰無關，一位「形上學的上帝」根本就不是被釘十字架的上帝。

值得注意的是，一位可以作為祈禱和歌唱的上帝可以是希臘的智慧之神，也可以是猶太的神蹟施行者，但不一定是被釘十字架的上帝。保羅的「十字架道理」不是根據祈禱或歌唱讚美這類的「原初經驗」。希臘人或猶太人不也是向他們的上帝祈禱、歌唱嗎？顯然在保羅看來，十字架的道理並不一定與可作為祈禱和歌唱的對象劃等號，可見，僅僅以祈禱或歌唱為要求的上帝，恐怕還不是保羅十字架神學的「道理」所在。人們可以向一位行不出神蹟的被釘者發出祈禱嗎？我們向一位在十字架上痛苦的吶喊者歌唱讚美不是顯得很可笑和愚蠢嗎？可見，此一「絆腳石」對祈禱或歌唱這類的原初宗教經驗未必領情。總之，不管是（希臘人）「智慧」或是（猶太人）「神蹟」，它仍屬於一種形上學的結果，一種源於人們心裏的期待，並按人可以接受的方式到來的「在場」的上帝。

猶太人和希臘人分別代表着古代具有深厚思想文明的傳統。猶太人及其宗教歷史見證了「上帝的神蹟」，希臘人及其哲學推理發揚了「諸神的智慧」，猶太人向行神蹟的上帝祈禱和希臘人讚頌偉大的智慧並不意外，因此無關乎祈禱或讚美與否。不同於海德格爾，保羅沒有「現象學還原」的本領，無法以原初經驗為形上學批判謀出路；保羅根本地質疑了上述兩種可以稱道的原初經驗：神蹟與智慧。作為絆腳石的「十字架的道理」中斷了「詮釋循環」的作用，解構所有隱蔽於交換邏輯中的形上學。

等著，劉小楓選編，《海德格爾與神學》，頁 58。

保羅宣稱對此「只知道的一件事」是上帝的愚拙、也是上帝的軟弱，十字架的道理「在那滅亡的人為愚拙，在得救的人為上帝的大能」（《哥林多前書》一章 18 節）。被人視為「愚蠢」的「十字架」，並不是指那塊木頭上掛着誰，或死在這塊木頭上的人所流之血如何有效，這個基本的道理在於：「拒絕從人的期待而來的結果」，不管是神蹟或是智慧，都是源於人可以根據他們已有的方式或經驗、分析而得到的結果，它更多是表現出一種「交換經濟」的「在場形上學」。

然而，十字架卻是「對人而言完全陌生的東西」，即為「眼未見、耳未聽、心未思」之事，或用另一種否定神學的語言說：「十字架正不是你所想或所認為的那個（Otherwise）。」猶太人追求的神蹟仍然是一種「理性交換」的操作邏輯，仍屬於一種可以根據自己的想法得到的結果，保羅以上帝的愚拙或軟弱來說明一種「不可能性」，十字架是一切事物的「絆腳石」說明了它只能作為一件「不可能」的事。

馬丁路德分別在《駁經院神學論綱》(*Disputation against Scholastic Theology*) 第四十五、四十六、四十七條中說到：「一個神學家若不是邏輯學家，就是危險的異端者——這種說法才是險惡的異端言論」，「把邏輯推至無邊無界，以建構信心的邏輯，取代信仰，實在是虛妄」，「把三段論形式邏輯應用於上帝的事情，終歸於無效的」。路德在《海德堡辯論》(*Heidelberg Disputation*) 更重申了這個沒有道理、不講道理的「愚拙」對抗「合理」、「絆腳石」對抗「討好」、「迎合」的「道理」。¹⁰十字架何以是一件

10. 馬丁路德著，《駁經院神學論綱》、《海德堡辯論》，收入伍渭文主編，《路德文集（第一卷）》（香港：香港路德會文字部，2003）。

「不可能」的事，甚至連「知道」十字架道理所體驗到的也僅僅是一種「不可能」的經驗，人向「不可能者」總能顯出自己「比較聰明、比較剛強」。

我們有必要看看海德格爾是如何詮釋路德的。海德格爾留意到從教父到中世紀的經院哲學如何的強調對《羅馬書》一章 20 節的閱讀：「自從造天地以來，上帝的永能和神性是明明可知的，雖是眼不能見，但藉着所造之物就可以曉得，叫人無可推諉。」這段經文被視為是保羅式的確證：對從感覺到超越感覺的世界、一種柏拉圖式靈魂的上升。海德格爾則認為，只有在路德那裏，這段經文的意義才可能被闡明，「只有在早期的路德的作品，才開啟了原始基督教的嶄新理解。」¹¹換言之，通過了路德，海德格爾斷然否定了從教父到中世紀以降對《聖經》的解釋，特別是對保羅的話語的解釋，保羅神學的根本意涵在路德那裏得到了真正的把握與闡釋，這裏所謂的根本意涵所指的即是「十字架神學」。

海德格爾確實注意到路德的十字架神學，尤其對於路德在《海德堡辯論》中所闡釋的三個主要論題：「那以為可透過外顯之事物來清晰窺見上帝隱藏之事物的人，不配稱為神學家」（第十九條）；「榮耀神學稱惡為善，稱善為惡；十字架神學家正確道出事物的真相」（第二十一條）；「認為人們可透過外在的工作來洞悉上帝隱藏之事物，這種智慧完全是出於自大、盲目，和硬心」（第二十二條）¹²毫無疑問的，這個神學立場即根源於保羅，然而，特別有趣的是，路德對於《羅馬書》一章 20 節的解釋，恰好是反對那種自然神學或形上學的解釋，即若有人拿這段經文去

11. 參見 John Caputo, 〈邁向一個後現代的十字架神學〉(Toward a Postmodern Theology of the Cross), 載 Merold Westphal 編, 《後現代與基督教思想》(Postmodern Philosophy and Christian Thought; Bloomington, IN: Indiana University Press, 1999), 頁 212。

12. 馬丁路德著, 《海德堡辯論》, 頁 99。

證成某種可見的事物作為對不可事物的確證，都「不配稱為神學家」，因為路德即根據《羅馬書》一章 22 節的「悖論」來維護「上帝的不可見性」。

路德被理解為一名發揚保羅十字架神學最為到位的神學家，正如他在解釋《海德堡辯論》的第二十條時指出：「上帝可見之物乃是與不可見的事物相對，即上帝的人性、軟弱和愚拙。」這段話的解釋即是根據《哥林多前書》一章 25 節：「上帝的愚拙總比人智慧，上帝的軟弱總比人強壯。」並最後將《以賽亞書》四十五章 15 節做出總結：「你實在是隱藏的上帝」。¹³

這也就形成了十字架神學與榮耀神學的對立。榮耀神學的代表即是那些以為可以通過可見的事物到達不可見的事物的那種方法或途徑，正如希望可以在雄偉的高山找到上帝的雄偉，並且在世界的神奇中找到上帝的神奇；結果，適得其反的，結果當然也就找不到十字架，因為神學即不雄偉、也不神奇。

因此對路德而言，榮耀神學無疑地接近異教的思想，從希臘到新柏拉圖、從感覺上升到超感官，其結果通通在十字架的事件中受挫，十字架徹底地拒絕了上述的種種期待。上帝對他自身的啟示，無法通過類比或藉由相似而獲得提升，相反的，十字架恰好是表示一種「反面」，一種「反其道」，如《出埃及記》三十三章 23 節所記述的那樣，上帝以他背影作為向人啟示他的方式。

三、

保羅在《腓立比書》二章 6-8 節提到：

13. 同上，頁 111-112。

他〔耶穌〕本有上帝的形像，不自己與上帝同等為強奪的；反倒虛己，取了奴僕的形像，成為人的樣式；既有人的樣子，就自己卑微，存心順服，以至於死，且死在十字架上。

上帝的形象如何與奴僕的形象相提並論？卑微、順服、慘死又何來上帝的形象可言？「虛己」不是道德意義上的「下降而上昇」，那是一種對於英雄般的「降卑而升高」的投射和想象，因為「死在十字架」說明了是「沒有好的下場」，不僅上帝「不光彩」、引不起任何歌頌它的理由，甚至，接受他的人更顯得愚蠢、可悲。一個不再根據「上帝的屬性（形象）」來認可的上帝還是上帝嗎？

期待十字架上發生神蹟是最大的誘惑，它正誘惑着人幻想某種可以根據人的期待來得到的證明。根據上帝的形象，十字架必然發生神蹟的邏輯變成一種要脅，它要脅上帝必須按照人的邏輯得到應有的結果，以及根據人對於「上帝的邏輯」必然得出的結果做判準。

十字架的道理「拒絕神蹟」，即是「拒絕所有想用神奇力量來充當為上帝的偶像」。真正說來，十字架發生神蹟並不是甚麼不可能的事，十字架正好解構一切在「可能」的思維下發生的結果，我們可以在別處找到無數種神蹟來證明某種東西具有神性或是上帝，向十字架索取神蹟並不是甚麼稀奇的事，十字架發生神蹟不過是無數種神蹟中的一種。

這些以神蹟來證明神性的存在確實是表現人的宗教虔誠，是所有「宗教情感」的積極反應，也是宗教理論「自然／超自然」的劃分可以獲得的結果，因此保羅的「十字架」無論從何種角度看來，都恰恰是一種接近於「瀆神」的姿態。

假如正像我們所期待的那樣，十字架發生了神蹟，結果卻並非證明十字架上的耶穌是上帝，相反的，它更多的是證明了一種根據「原初經驗」必然推導出來的結果，我們應該驚訝的是「人的智慧」，人竟然可以根據如此高明的邏輯得到如此驚人的結果，「人」才真正是那不可思議者。

作為一次證明耶穌即是上帝絕佳的機會並使人對他產生信仰，看似理由充分，然而，十字架若發生神蹟卻可能是一場災難而非幸事，它不過證明了所有具有「偉大能力」的人都可以變成神，任何宣稱或足以證明「剛強、智慧」的神蹟，都是「上帝的屬性」，是道地的「在場形上學」。

「偶像崇拜」是「求權意志」（the will to Truth as the will to Power），十字架極為容易變成偶像，一旦我們期待它給出神蹟的那一剎那，且又發生了神蹟，即等於認可了所有以「強壯」來證明法力的做法。

索求神蹟而獲得了回應，等於讓人更有理由認可或打造某種強而有力的東西，以之作為我們追隨的對象，這個世界充斥着太多「人想成為上帝」的事，也有太多東西可以當作上帝來膜拜：政治、主義、金錢、民族、科技、父母、教主等等。哪裏用得着多一位上帝；世界上已經有很多的神，我們的本性也極為容易把某些東西變成神，根本不缺任何一種形態的神，人能想得出來的「神的模樣」，通通找得到，不缺這麼一位。

耶穌在十字架上並沒有如人所願地行出神蹟，十字架的道理即是對於那些想以神蹟來充當為神的宣傳，並使人因此而相信他是上帝的想法表示了堅決的反對。這世界上並不缺乏行使神蹟的上帝，以神蹟來定奪十字架的上帝是否可信，更多的是源於人的心理，可能是恐懼，也可能是自大；事實上，這類神蹟在世界上並不少見，人類原初的

宗教經驗無與此「期待神蹟」有關。

十字架是「上帝的愚拙」，上帝在十字架的事件中徹底的挫敗；一位自我解構的上帝成了人理性上的「絆腳石」，這裏沒有「神蹟」顯現，也無「智慧」可言。然而，這恰好就是他的智慧：「他的愚拙比人智慧，他的軟弱比人強壯」，在上帝的愚拙前面，「自稱為聰明，反成了愚拙」（《羅馬書》一章 22 節）。

在十字架上，上帝啟示他自己即是透過了基督的死；在十字架上，上帝啟示他自己不是透過顯而易見的榮耀達到，相反的，他隱藏在恥辱和死亡裏。所以在人看來那就是愚拙，不然，其結果當然是絆倒人的。路德強調，一位真正的神學家，即是以十字架為判準的神學家，在此看到的是苦難、羞辱和死亡，這些似非而是的，即是隱藏的上帝。十字架不能僅僅理解救贖論意義的媒介，十字架是真正基督教神學的「知識論」判準。

取徑於路德再次回到保羅的莫爾特曼（Jürgen Moltmann）認為，基督教根據這項知識論原理的結論就是：「上帝的神性在十字架的悖論中顯現」，具體說來就是：「上帝啟示於上帝所拋棄的基督的十字架中」。¹⁴從以上所述，基督教神學只有在認識被釘十字架的基督裏的上帝中找到自己的問題和任務。莫爾特曼強調，認識上帝必須以十字架神學為起點，這樣的出發點和基礎均是「矛盾」的：在上帝的反面中認識上帝、天國降臨在被上帝所遺棄的人所居住的地上，天國的門向那些不信上帝的人敞開。這種神學辯證即是在矛盾中展開，十字架即是一項矛盾，然而，神學就是根據這項矛盾而具有批判意識的。¹⁵「信仰在十字架上找到矛

14. 莫爾特曼著，阮焯譯，《被釘十字架的上帝》（香港：道風山基督教叢林，1995），頁 49。

15. 同上，頁 50。

盾」，最大的矛盾就是耶穌在死時被上帝所遺棄，「如果人們在軟弱的、被釘十字架上的基督中見到上帝和信仰上帝，那麼他就會擺脫那種追逐權力和支配他人的欲望」，十字架不僅摧毀了權力，也摧毀一切純知識和理論的關注，也因為這樣，神學只可能是論戰性的、辯證的、反題式和批判的理論，十字架神學成為「一種解構的神學」。

莫爾特曼形容這種「絆腳石」為一種摧毀的力量，它突顯了一個矛盾並對各種主張作出批判：「十字架的認識導致了已成人的上帝與想成上帝的人之間的旨趣的衝突」。只有十字架的上帝揭露了人的非人性化的事實，並批判種種將自己神化的旨趣和企圖，十字架要我們正視只有在遭遺棄和鄙視中，人性才回歸到我們自己；所以，十字架摧毀種種假神、要求人擺脫非人性化的傲慢，以及恢復人的本性。「十字架神學是一種辯證的和歷史的神學……它並不描述現存事物，而是着手將人從其非人的界定和偶像化的斷言中解放出來。」¹⁶

十字架不只標誌着人的失敗，也標誌着上帝的失敗，不管是有神論或無神論，他們都不容許上帝的失敗，如果上帝拙敗了，這也意味着任何想將人進一步做出偉大的可能性設想都被否絕掉了，「上帝」即是那個可能充當作人將自己偶像化的終極結果，也同樣「死於」十字架上（《腓立比書》二章 6-8 節）。因此，十字架神學才是真正的解構，它要根本地把人以其「邏各斯」（神蹟的和智慧的）所打造的思想世界中連根拔起。

正如莫爾特曼所言：「如果上帝不同於人，那麼人至少不能對其他的人扮演上帝。」¹⁷若十字架的道理仍存在着

16. 同上，頁 108-109。

17. 同上，頁 333。

所謂的「神蹟」，那將是：「上帝成了人」，而不是「人成了上帝」。十字架的神蹟就是「沒有神蹟」，上帝拒絕了人對他的期待，如果此時此刻發生了神蹟，就是迎合了人的期待，這等於是對「上帝成了人」的神蹟的否定；一旦人們可以根據自己的想法或邏輯來得出某種思想上或習慣上的必然，就等於把人的想法賦予了一種神蹟的地位。如果解構與十字架神學可以聯結起來，我們可以大膽認為：「十字架的道理不惜以『無神』的隱匿姿態絆倒所有『有神』的主張。」

解構神學勢必是一種「愚拙的神學」（《哥林多前書》一章 18-25 節），重申信仰這塊「絆腳石」，避免將「被釘十字架的上帝」導向於一種相應的人類學，拒絕為人類的邏各斯來背書。神蹟的和智慧的均是人類邏各斯的產物。

十字架神學即是「解構的神學」，十字架事件是上帝的自我解構的事件。路德從認識意義上把握到了它的解構意涵，莫爾特曼卻從實踐論的意義上推進了它的解構意涵，德里達從言說上將解構徹底化，所以正確地說來，十字架神學不是一種傳統「否定神學」的現代主張，它認真地思考「如何避免言說：否定」，¹⁸為上帝的聖顯（聖靈的作為）留下餘地。

四、

路德說：「神學只能是十字架的神學」（*crux sola nostra theologia*），這也是保羅的想法：神學毫無例外只能談論十字架（《哥林多前書》二章 2 節）。問題是，保羅十字架

18. Jacques Derrida, 〈如何避免說話：否定〉（*How to Avoid Speaking: Denials*），載 Harold Coward & Toby Foshay 編：《德里達與否定神學》（*Derrida and Negative Theology*；Albany, NY: SUNY Press, 1992.）。在法語，題目 *Comment ne pas parler: Dénégations* 的意思可以是：不應該說話、怎樣不說話、怎樣藉着說話而又不說話、怎樣在「否定」中說話等等。

的神學是來源怎樣的一種經驗？這就不得不使我們回到保羅的見證，正是那一次特殊的「失明」的經驗，形成了一種與十字架相合宜的神學，換言之，保羅經驗到的是一種前所未有的「愚蠢的」、「可笑的」、「絆倒人」的經驗：盲者的視域。

盲者的視域是這樣一種視域：眼睛無法看到自己，眼睛在流淚的時候證實了這件事；眼睛失去了凝視作用，開啟了它更多的可能性。所以說到底，懺悔絕非自己看見自己，柏拉圖說明了眼睛必須看着一個客體，通過看着它，眼睛才看到自身。這是一雙「他者」的眼睛，它不是我自己的眼睛，一旦眼睛看向他，就將看見自己在看。由於眼睛無法看到自己，這種自我觀看，正是看到我是盲目的或瞎眼的。

根據卡普托的看法，德里達對於解構與十架神學的聯繫，主要是通過了奧古斯丁。在德里達那裏，《懺悔錄》（*Confessions*）是一個發現奧古斯丁，不是海德格爾式的此在（*Dasein*）的本真活動，而是祈禱和眼淚。在德里達自己的《割禮告白》（*Circonfession*）中，引人注意到德里達式的十字神學，即解構的十架神學。當然，這個十字架神學已經不是路德那種「知識論判教」式的討論，而是更為貼近十字架關於垂死與掙扎的經驗，所以在《割禮告白》中，德里達講述了他垂死母親流動的血液和受傷的身體，正如他在奧古斯丁那裏所發現的，不是勇猛的，而是憂傷的，不是虛張聲勢的，而是哭泣的，這裏十字架神學所表達的即是尋求上帝幫助的哀求，表達了軟弱和無能為力，不是被欲望佔據的靈魂，而是被眼淚弄瞎的眼睛。換言之，十字架即是祈禱與眼淚，這即是懺悔的真正本意，也是十字架最終所揭示出來的經驗。

不同於通過路德或莫爾特曼對保羅的十字架神學的解釋，卡普托發現，取徑於奧古斯丁，德里達將「十字架神學」導向於另一種詮釋，即十字架是祈禱，也是眼淚，是流淚地祈禱，祈禱地哭訴眼前的一切。這樣一種巨大的哀傷永遠是愛的憂傷，基督降臨之後的全部基督教，都是母性永遠無法排遣的憂傷，福音書的書寫離不開這位女人通過祈禱與眼淚的眼睛所打開的層層回憶。所以德里達的十字架神學是（割禮）懺悔的神學。

不同於奧古斯丁在《懺悔錄》追憶母親莫妮卡（Monica）的死，也不同於德里達於《割禮告白》沉思母親若爾熱特（Georgette）的垂死景象。這回角色恰好互換，不是兒子面對母親的死，而是母親面對着兒子的死。十字架下的女人，正哭訴着其哀慟，面對愛子高掛於十字架上纖細如枯樹枝的四肢、貧瘠醜陋和瘦弱的身體，馬利亞深陷於信仰的難題之中：是否同樣可以祈禱神蹟的發生？

許多關於「十字架的繪畫」如此畫着：這位十字架底下的女人雙目低垂含淚哭泣，眼睛湧出的淚水把身體所有的力氣都用盡了，雙手摀着已經看不見的眼睛，使她不得不像下跪般彎曲着身體。十字架底下的馬利亞，被憂傷彎曲了身體，苦苦哀求上帝乞憐她的軟弱，淚水弄瞎了她的雙眼，在眼淚裏，看到兒子痛苦卻無法分擔他的痛苦，只能在模糊的記憶裏試着記住被釘十字架的兒子。

十字架上的面容，是一張一無所有、徹底挫敗之「面容」，馬利亞以祈禱與眼淚面對耶穌那雙苦楚而深陷的眼睛，精疲力竭的身軀，和人向他投擲石塊打中的那張面容。這是一雙觀看的眼睛，這也是一雙哭泣的眼睛。十字架是一個女人的祈禱與眼淚，是祈禱與眼淚所開啟的記憶。這是一種祈禱的姿態，雙手摀着眼睛，手腕夾着心胸，轉向

內心深處探尋，不是把自己封閉起來，而是使自己向自己敞開，慘痛地將自己的兒子徹底的交出、永遠的交出。

十字架是馬利亞的記憶，這個記憶是通過了眼淚和祈禱才記起來的。如果沒有信仰、沒有記憶、沒有祈禱，即使有眼睛也可能毫無所見。十字架是「盲者的記憶」，是一雙被淚水遮蔽的目光，哭泣是一種「失明的狀態」，眼淚是盲目經驗表現的最高形式。淚水使眼睛有了另一種可能性，就像祈禱時閉上眼睛，眼睛因而看見了某種張開眼睛時所看不見的東西，轉離僅僅是肉眼所見之不可能性。伴隨着受難的事實，在十字架底下，我們看到祈禱與眼淚，馬利亞柔腸寸斷地向上帝發出祈禱的呼求，以眼淚發出控訴。眼淚意味着痛苦與哀傷，祈禱即是發出正義的呼求。

由於眼淚使眼睛失去了「正常觀看」的能力，眼睛頓時失去了其視覺的作用，阻斷了視覺活動，宛如一位「盲者」，然而，卻是一種「盲者的視域」。眼淚是只有女性能以保持盲目所提供的「視域」，如德里達所說：「眼光的實質不是視力而是眼淚，……揭示性或啟示性的盲目，那顯露了眼睛真真實實的盲目，是為眼淚遮蔽的凝視。」「當淚水遮蔽了視力的那一刻，它們揭示了眼睛真正的功能。……眼睛的終極目的是使視力探尋而非觀看，關注祈求、愛、歡樂或悲傷而非打量或凝視。」¹⁹

「盲者」，是一位天生的祈禱者；然而，「盲者」流淚又意味着甚麼？盲者流淚是否僅僅意味着眼睛被遮蔽了呢？或者，盲者天生即是一位流淚祈禱的人，他正控訴着這個以「眼睛的暴力」進行正當化施暴的世界。

19. Jacques Derrida, 《盲者的記憶：自畫像及其他遺跡》 (*Memoirs of the Blind: The Self-Portrait and Other Ruins*; trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas; Chicago: The University Press of Chicago, 1993), 頁 126-127。

這位稱自己作「使徒」的保羅，同樣是一位「盲者」，正是在「眼瞎」的時刻他歸信了基督（《使徒行傳》九章）。真正說來，他甚麼也沒看見，但他卻因此有着無比的視域，這種視域超越了希臘人的「智慧」與猶太人的「神蹟」。這是一雙瞎子的眼睛，保羅關於「耶穌基督並釘他的十字架」，根據的正是這樣的「視域」，「盲者的視域」。同樣是祈禱與流淚，保羅的「失明」可以說明十字架這個信仰得以存在的根據。

「傾聽」到了基督的召喚，從掃羅（Saulos）變成了保羅（Paulos），且稱自己是基督的奴僕（*doulos*），不可能的生命奇蹟發生了。我們注意到這位基督的奴僕的「稱謂」或身份，他稱自己作「使徒」。這裏「使徒」的意義與耶穌生前的那些「門徒」是迥異的，至少不同於彼得他們那般有着「曾經觸摸」耶穌或與他相處那般的權威。

這位自稱為 *Apostolos* 的保羅，是相對於希臘哲人（*philosopher*）與猶太先知（*prophet*）的獨特言說類型來界定的「使徒」。「使徒」是甚麼意思？使徒是見證了事件的主體，亦即對事件的信仰見證有別於對神蹟的先知性預言與對智慧的哲學性論述；「見證」所指的不是實證經驗上看見的事實，也不是歷史上保證的記憶。²⁰ 見證指的是事件所開啟的可能性，這個可能性正是一種以「盲目」的視域被打開的。

正如卡普托所說：「解構是一種關於『盲目』與期待性信仰——應當信仰（*il faut croire*）——的準現象學，信仰正來臨中的事物，我不知道那是甚麼，那是我無法得見的事

20. Alain Badiou, 《聖保羅：普遍主義的根基》（*Saint Paul: the Foundation of Universalism*; trans. Ray Brassier; Stanford, CA: Stanford University Press, 2003），頁 44-45；Giorgio Agamben, 《剩餘的時間：〈羅馬書〉注釋》（*The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*, trans. Patricia Diley; Stanford, CA: Stanford University Press, 2005）。

物，（正來臨中的）上帝是全然他者（tout autre）。²¹保羅的「得救經驗」，是一次祈禱與流淚的經驗，是一次「盲目」的經驗，成了一位名符其實的「盲者」。正是眼睛不再發揮視覺的作用，無法看清楚，以致眼睛轉向於更多的可能性，看到「不可能」在「肉眼」的意義底下所能「看見」的東西，轉向於看到「無法看到」的東西、轉向於「看到」那「不可見的上帝」。「愚拙、軟弱、絆腳石」即是指眼睛失去觀看的作用，成了瞎子、眼盲、失明的人，由於「無法看到」或「看不清楚」，所言所說都變成無法說服人。

其實「使徒」不「知道」甚麼，保羅的經歷及他所見證的，完全是一種「眼未見、耳未聽、心未想到」的事，他沒有辦法以知識上可見的證明或是歷史上的事實性來論證他的信仰，他只能宣告一種發生在他主體的經驗中的可能性，即恩典。希臘哲人想以理性的論說來談論十字架，猶太先知則以神意徵兆獲得應驗來把握十字架，但是對保羅而言，十字架並不是知識上可見的證明或是歷史上的事實性，十字架事件所見證的是恩典，使徒為此恩典做出宣告，在哲人與先知的語言之外，給出了「不可能性」：愚拙、軟弱、絆腳石。

五、

值得注意的是，保羅在他的「得救經驗」中，與十字架所代表的軟弱和哀求有關，如果注意到保羅聽到「你為甚麼逼迫我呢？」「我就是你逼迫的耶穌」（《使徒行傳》九章 4-5 節）。同樣的，保羅經驗到的正是十字架的經驗，

21. John Caputo, 〈不可能的使徒：論德里達與馬里昂的上帝與禮物〉（Apostles of the Impossible: On God and the Gift in Derrida and Marion），載 John D. Caputo & Michael J. Scanlon 編，《上帝、禮物及後現代主義》（*God, the Gift, and Postmodernism*; Bloomington, IN: Indiana University Press, 1999），頁 185。

這是向保羅發出的哀求，以一種軟弱、無助般的姿態來述說着，結果保羅就是被懺悔的眼淚弄瞎的，他的視盲正是改變了他「觀看」的方式，他「看到」的是一位受到迫害所發出來的哀慟，這位據稱作被迫害者就是那位「被釘十字架的耶穌」，保羅「得救的經驗」以其說是「看到了大光」，而不如說「甚麼也看不到」，正是這種「瞎盲」的經驗，經驗到一種「受苦」，從這種「瞎盲」的經驗中，恰好打開了「另一種視域」，看到了肉眼無法看到的。當眼睛不再觀看，或眼睛失去了觀看的能力，眼淚成了一種遮蔽，然而，也是一種開啟。

我們不能忘記，Eloi, Eloi, lema sabachthani（我的神，我的神，為何離我而去？；Thee mou, Thee mou, ina ti me enkatelipes; Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?）也是一句「哀告的禱詞」。這段源於《詩篇》二十二篇的經文以最為強烈的口吻表達了一種在巨大「離棄」經驗中的祈求，十字架是法律（羅馬巡撫）、政治（群眾）、宗教（猶太祭司長）聯手向無辜的弱者施以強暴，這與保羅聽到「你為甚麼逼迫我呢」這句話有着極為緊密的聯繫。

保羅從馬上摔倒下來，接下來即是他與耶穌的對話。值得注意的是，此時此刻保羅的眼睛已經失明，他僅僅是聽見聲音，這裏的對話形式即是理解為一種祈禱，保羅問說：「主阿你是誰」，這是一個疑問句，但是這個疑問句首先還不是等待一個確切的回答，它是一句祈禱的語式。

祈禱的全部問題可能都歸結於這一種信靠的缺乏，這種缺乏即是「沒有事前的信靠」（un-pre-assurance），它正開啟了邏輯上的不可證明性，正是在不可決定中的他者，祈禱發生了。《詩篇》二十二篇是一段禱文，一種呼喚上帝名字的方式，但上帝的名字所以被呼喚正是上帝總

是「不在而在」，「在其位置上的缺席」。因為，用名字召喚或者稱謂一個人的時候，「名字之於他的生命，開始無他而在」。²²德里達在提到呼喚「上帝」的名字與祈禱的關係中說到：

一個詞不是無物 (nothing)；存在着命名，存在着呼召。海德格爾在 *namen* (命名, name) 和 *heissen* (呼召, call) 之間進行了有趣的區分。當我提到上帝之名時，我是在給出一個名稱，在命名，還是在呼召？要思考命名的經驗而不同時指涉呼召的經驗是困難的。命名就是呼召。如果我稱呼上帝為「上帝」，我在做甚麼？呼召是甚麼？某些無信仰者會說，「那好，你只是在稱呼。可那就提到了一個名稱。」其他人會說，「我在呼召，這一事實已經不是以下這點的一個證據，而是它的標誌 (sign) 了：上帝就是使我向上帝呼喊的那一位。」另有一些人說，「如果我感受到呼喊上帝的動機和衝動，這意味着上帝通過我而被呼召了；在我之中有某種事物在呼召上帝，那就是我的信仰。」²³

保羅的「得救經驗」是一種盲者的經驗，此種經驗與十字架上的「離棄」相附。十字架作為上帝的離棄，即是「不離不棄」，這不是一種「非此即彼」的選擇，而是不可言喻的，十字架事件是一位盲目者即便經歷如此巨大的痛苦，依然義無反顧地做出「吶喊式」的祈禱。保羅的「得救經驗」與他經常誇口的「十字架」息息相關，而且，

22. Jacques Derrida, 《哀悼文集》 (*The Work of Mourning*; ed. Pascale-Anne Brault & Michael Naas; Chicago: The University of Chicago Press), 頁 13。

23. John Caputo, Kevin Hart & Yvonne Sherwood, 《懸置與信仰：與德里達的對談》 (*Epoche and Faith: An Interview with Jacques Derrida*), 載 Yvonne Sherwood & Kevin Hart 編, 《德里達及宗教：其他的約》 (*Derrida and Religion: Other Testaments*; New York/ London: Routledge, 2005), 頁 38。

保羅的「得救經驗」中的「祈禱」與「十字架」的「祈禱」聯繫起來思考就特別意味深長，我們就此可以說十字架神學與祈禱的神學是不可分開的，恰恰是這種經驗，使得保羅的十字架神學與猶太人的神蹟神學和希臘中的智慧神學對立起來，後者沒有給祈禱留下餘地，隱喻地說，神蹟和智慧都是「睜大眼睛看」，而非「低下頭禱告」，神蹟「無須祈禱」，智慧「無須祈禱」，都是明眼人的經驗，只有祈禱的經驗是必須把自己的眼睛「弄瞎」。保羅的經驗就是「盲者的經驗」，十字架是盲者的視域。

與「命名的神學」不同，上帝的名字是「不可能的名字」，所以在祈禱時，無疑的是為一個「事件」，每一次的祈禱都是一個新的經驗的開啟。德里達提到：「名字的潛力包含了顯現的力量、脫離正統力量、啟示力量以及自身加密力量。名字隱藏了自身的深淵。打開一個名字所找到的並不是其中的甚麼事物，而是一種像深淵一樣的東西。這深淵就是事物自身。」²⁴上帝的名字，是關於不可能的名字，祈禱呼求的，正是那不可能性。祈禱正發生在離棄的經驗中，在異常的時刻，回到「在其位置上缺席」名字那裏，所以祈禱並不是簡單地向某人言說，祈禱向某個允許我們向他祈禱的上帝的言說，它是跟在被祈禱者後的祈禱，在祈禱者前的祈禱，為了祈禱者的祈禱，祈禱他的到來。祈禱者的名字，正召喚着某種東西的到來。

六、

在《上帝的軟弱》（*The Weakness of God*）一書中，卡普托對照了《哥林多前書》一章「上帝的邏各斯」與《羅

24. Jacques Derrida, 《論款待》（*Of Hospitality*; trans. Rachel Bowlby; Stanford, CA: Stanford University Press, 2002），頁 213-214。

馬書》十三章「所有的權力來自上帝」的說法，重新理解「上帝的大能」究竟是一種怎樣的「能力」，這種「大能」可以是上帝「最為軟弱無力（weak force）的表現」，正是這種「with/out」的關係，把這種「上帝的『with/out』無能為力」或「上帝的軟弱」理解為「事件」，十字架正是這樣一種「事件」，它極其地脆弱，脆弱到難以招架，經不起任何的攻擊。²⁵

十字架神學亦是事件神學，上帝將被視為「事件」（event），或在十字架事件之中有意圖的「軟弱的力量」。上帝的軟弱是指「從下而上，那無有作為有（ta me onta）（《哥林多前書》1:28）」²⁶我們在十字架上的耶穌身上找到的上帝聖容，不是能力的聖像，而是軟弱的聖容，或者最多是無能之能的聖容。保羅稱這為「上帝的軟弱」（《哥林多前書》1:25），這或許是上帝國的終極瘋狂。在耶穌裏有虛己（kenosis）（《腓立比書》二章 5-8 節）：他神性即是倒空神性。有一個古老的基督教傳統認為上帝成為愚拙，好像柱頭修士聖西門（Simeon Stylites）在他的柱子上——從世界稱為智慧的角度來看，這些男女的生命毫無意義，他們是狼羣中的羊。這個傳統可以追溯到耶穌。耶穌獨特之處是保羅所說的十字架的邏輯（logos staurou），更具體地是十字架的愚拙（moria）。²⁷

卡普托認為，保羅對上帝的國的看法，使「軟弱的力量」這一理論得到了支持。其中最明顯的是《哥林多前書》第一章 22-29 節這段經典經文，其中用了「上帝的愚拙」和「上帝的軟弱」這樣的語詞。而卡普托的神學實踐就是

25. John Caputo, 《上帝的軟弱：事件的神學》（*The Weakness of God: A Theology of the Event*; Bloomington, IN: Indiana University Press, 2006），頁 45-53。

26. Caputo, 《耶穌會如何解構？》，頁 87。

27. 同上，頁 82。

為了達到「解放那隱藏在上帝之名中的事件」²⁸這一目的。卡普托在「強力神學」和「軟弱神學」的特點之間做出對比：「強力神學」是以權能、神跡、等級、主權、「世界」為特徵的，而「軟弱神學」是顛覆性的、去中心化的、中斷性的、短路式的，將神聖的等級與世間的等級相對立，以此來闡明神聖的等級。這一程式是解構的神學式表述，它最初是通過耶穌，尤其是通過保羅的十架神學而被介紹到世間來的。在保羅的十架神學那裏，死亡轉而成了生命，不過，其背後的權能並不像「全能神學」的上帝一般，是勝過其他權能的權能，而是沒有權能的權能。保羅的斷言的隱含意義在這裏得到了充分的體現，即上帝的軟弱是對上帝的權能的重新宣告，是「在被釘上十架的肉身之中，在無助的軀體之中」的宣告；換言之，十字架神學真正的意涵即在於強調，在人類強加給彼此的等級式權能之中是找不到上帝的，在上帝自己那超越人類之上的權能中更找不到上帝，這種權能是人類「以上帝的名義」來行使的。²⁹

卡普托指出：「解構對恩典的恩賜或恩賜的恩典十分感興趣。」³⁰十字架以「上帝的無能為力」來摧毀人的自以為是，進一步強化了信心的必要，亦即來自上帝而非來自人的一種恩賜的必要，所以信心即是恩賜，也是上帝無條件的賜予。馬丁路德曾說過似是而非、似非而是的話：「基督是最大的強盜、私通者、竊賊、罪犯、褻瀆神靈者，世界上從未有一個能超過他」。可笑的、失敗的、愚拙的十字架，卻是上帝福音的大能，十字架與一切的對立，因此成了「絆腳石」。

一般認為：「在耶穌基督那裏有某種虛弱性，某種脆

28. Caputo, 《上帝的軟弱》，頁 216。

29. 同上，頁 16、54、34。

30. Caputo, 《上帝會如何解構？》，頁 51。

弱性，某種無力性」，但卻可能是「這種無力性仍然也是全能 (Almighty) 的一種標誌」。所以卡普托問到，上帝的這種無力性如果與力量相分離的上帝的概念會是甚麼樣——既然它衝擊着關於神聖全能 (omnipotence) 的那種最經典的和根深蒂固的觀念？這樣一種表達對你意味着甚麼？在甚麼意義上，上帝缺乏力量卻仍然還是上帝？是甚麼促使我們以無力來談論上帝的？

當我們提到在上帝那裏或許存在着某種無力性時，沒有任何源初的、絕對源初的東西：當然不是絕對的無力性，而是某種無力性。即便人們將上帝視作無限的時候，我們仍可以從《聖經》裏知道，在創世的某些時刻，上帝發現他並未完成那種不能被改進的事情。因此在上帝的無限性中存在着有限性。

德里達、卡普托都是從本雅明 (Walter Benjamin) 的「彌賽亞力量的軟弱」 (the weakness of messianic power)³¹來思考與絕對力量相分離的上帝之名的可能性，那這就會成為思考無主權的不受限制性、解構當今有關主權的政治概念與本體神學的問題仍屬於這樣一種十字架神學有關。必須將主權與不受限制性分離開來。那樣我們就必須將上帝與絕對力量相分離了。這樣就接近於我們所理解的十字架神學。或許我們必須重新思考耶穌的脆弱性和無力性了，這個耶穌已經沒有了那種儘管如此仍然存在於基督教的傳統、基礎或最後依靠中的絕對力量。

上帝的虛弱性、無力性首先是上帝受到某個事件影響的可能性。如果某種事情向上帝發生了，這就暗示了上帝那裏

31. 本雅明著，〈歷史哲學論綱〉，載氏著，陳永國、馬海良編，《本雅明文選》（北京：中國社會科學院出版社，1999），頁 404。卡普托的思想完全接受了列維納斯 (Emmanuel Lévinas) 和本雅明對救贖性受苦的思考，並以此接受了作為醫治者的彌賽亞形象，他能夠「補救那無可補救的」，見 Caputo，《上帝的軟弱》，頁 249。

的某種脆弱性。絕對的力量也是徹底的不受影響性，對某事件的徹底無感受。沒有任何事情能向絕對力量、絕對的主權發生。對於某種向上帝發生的事情來說，上帝必須以某種方式被呈露、被限制，必須在其無限性中成為有限的。這個事件就是十字架事件：在受難、釘十字架，上帝的無力性發生了。這一事件仍然是不可預測的，就像任何事件一樣。人們不能看到它到來。如果上帝能預測它（正如在天意中那樣），能看到受難的來臨，就不會有任何事件了。事件必須是完全無法預測的，即便對上帝而言也是如此。³²

與十字架信仰經驗相聯繫，解構完全是無用的和無助的。而且這不僅僅是解構的一種虛弱無力，它也可能是因為解構如果不從恩典的可能性開始的話，那就是從一種秘密的，絕對秘密的經驗的可能性開始，這也許是任何解構的起點。這就是為甚麼解構與十字架在這一點上共同的表現完全是無助的，完全是無用的理由。

在漢語神學的語境中，據說基督教成了一個「講倫理道德的基督教」，對於基督教的解釋總離不開以漢語思想的倫理生成為標準；換言之，漢語神學要能展開，基督教在漢語世界要獲得認可，就必須以儒家的道德言說作為一個標準，因此基督成了「聖人」，對於基督教誨的實踐即在於表現為行為善良的人。如果保羅知道這世上除了猶太人和希臘人之外還有中國人，他又會如何做出回應？尤其相對於他所講述的「十字架道理」，這樣一位上帝又將會有何結果？

十字架是基督教信仰的一切，但那是一個對於所有的人都成為問題的一切，包括倫理道德，在十字架那裡都成了有問題的。因此，十字架與解構的關係即在於，十字架

32. Caputo, 《上帝的軟弱》, 頁 7-9。

不僅解構神蹟或智慧，也解構倫理道德，不管是神蹟或是智慧或是倫理道德，它們都是一種源於人類學中心的產物，源於人的預期心理。然而，十字架事件，是上帝隱藏在基督的反常又愚拙的死之顯現，如此，上帝是在他的軟弱上顯能力，崇高上顯卑微，愚拙上顯智慧了。上帝通過耶穌的羞辱與死亡的掩飾，展示了他的大能與公義。他為自己選擇了在萬人中最低下的地位，是世人看為無有、無用的。³³

我們可以試着想，十字架在中國人眼裡，仍然會是一個絆腳石，如何根據道德倫理來判定十字架，相對於道德倫理的高貴，十字架就是野蠻，十字架的死是一種在道德倫理上宣判作失敗的記號，那麼，保羅在《哥林多前書》一章的那段話或可改寫作：「猶太人要神蹟，希臘人是求智慧，中國人講道德，我們卻傳釘十字架的基督。」接着，十字架會「在猶太人為絆腳石，在外邦人為愚拙，在中國人為野蠻」；「但在那蒙召的，無論是猶太人、希臘人、中國人，基督總為上帝的能力，上帝的智慧。因為上帝的愚拙總比人智慧，上帝的軟弱總比人強壯，上帝的野蠻總比人高貴。」³⁴

作者電郵地址：chinkenpa@yahoo.com.tw

✍

33. 同上，頁47。

34. 我認為，把 Cross 或 Crucis 譯為「十字架」是很不恰當的，「十字」是漢語化的圖式想象的結果，以為那兩塊木頭交叉形成的即是像漢字「十」的字形，事實上，它可以是「T」字形或其他以「交叉」的方式構成的。所以，如果把 Cross 或 Crucis 理解作「打叉」也是完全可以的，換言之，「十架神學」若以一種「打叉」的姿態出現，即意謂着對任何「在場」或「交換」的經濟的解構，正如保羅向「神蹟」或「智慧」做出「打叉」的姿態一樣，也同樣會向「倫理道德」做出「打叉」的動作。

Deconstruction and Theology of the Cross

CHIN Ken Pa

Ph.D., National Taiwan University

Professor, Graduate School of Religion

Chung Yuan Christian University, Taiwan

Abstract

This article opens a new horizon via interpreting Paul's theology of the Cross from his experience in eyesight loss. Jews search for "signs" and Greeks look for "wisdom". Both are rational attitudes. But from the perspective of the Cross of God, there is no sign and wisdom.

The author places the "logic" of theology of the Cross under the horizon of deconstructive thoughts, and constructs a deconstructive theology which is compatible with theology of the Cross. This destructive theology criticizes visual-centered thoughts. The "logic" of the Cross can only be "para-logic": foolish, which is different from an visual-centered eyesight of faith. Therefore, believers need to be "blind" from a point of de-visualization. Paradoxically speaking, the cross is the horizon of the blind and the horizon provides a new, incomprehensible and impossible experience about "the Otherness."