

# Globethics Repository

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

## 《聖經》中的誘惑敘述與人的在世理解

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	Tan, Li Zhu
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-07-11 10:26:43
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/167183">http://hdl.handle.net/20.500.12424/167183</a>

## 《聖經》中的誘惑敘述與人的在世理解

譚立鈞(中國天主教神學研究中心助理翻譯)

在《聖經》有關誘惑的敘述中，有三個本文特別引人注目，它們與非同尋常的某一「時刻」或某一「事件」聯繫着：亞當的誘惑聯繫着人類歷史的開端；約伯的誘惑聯繫着人對上帝的信仰；最後，耶穌的誘惑聯繫着耶穌基督在世的身分。

一、亞當的誘惑 首先，有必要對神學解釋或神學研究的出發點或「邏各斯」作一簡要的說明，這就是，所有的信仰解釋和研究依然依據信仰，也就是說，我們不準備期待這種解釋和研究有一個自然(理性)的入口，像廣義的自然神學那樣。神學須從祈禱(上帝的恩典)開始，從頌謝(上帝的恩典)結束。在一系列嚴肅的神學思考開始之時，上帝就應立刻被提出來，因為上帝在這裏起到本原的作用，其本身對任何認識過程來說都是重要的。神學解釋所具有的「辯駁力」在於其解釋本身。「只有經過創立學說的專門性嘗試過程以後，才知道這一努力是成功還是失敗。這一嘗試過程本身正是我們修正理論的根據。」<sup>1</sup>

1. 這段話是F. Sontage對波拿文圖拉(Bonaventura)的評述(見《世界哲學寶庫》，中國廣播電視出版社，1992，頁357)。波拿文圖拉認為，祈禱是逐漸得到啟蒙的手段。從祈禱開始，這是中世紀神學，特別是靈修神學和神秘神學的一個不應忽略的重要傳統。

因此，不應對信仰解釋的「講述」<sup>2</sup>特點感到意外。信仰解釋的「確定性」在近處不可避免地纏繞着現實經驗，但並不根植於這種經驗中，它總在遠外滲透到永不現實化的領域，即奧秘<sup>3</sup>當中。對於人的經驗性知識而言，信仰解釋總是開放的、超越的。這意味着，從經驗和理性出發，對《聖經》進行溯源式的單向解釋<sup>4</sup>是非實質的。

因此，面對「亞當的誘惑」的《聖經》本文，我們不期待一種歷史意義或經驗科學意義上的「復原」。我們單單提示事項，像康德所言，「我們對自身保持沉默，但我們將談論事項」，以及事項之間的聯繫。

「亞當的誘惑」佔據《創世記》的第三章，該章從亞當與夏娃受撒旦(蛇)的誘惑開始，中經上帝罰罪，以他們被上帝逐出伊甸園告終。伊甸園一詞源自波斯語，希伯來語為éden，意指快樂的花園<sup>5</sup>。對於伊甸園的「含義」，我們必須走出歷史學的「構想」，它不應被視為一個事件而置入到歷史的時間內，似乎它也有我們感受着的時間經歷。甚至我們無法使用「時間之前」這樣的表達，「前」依然是時間的，無時間的「前」能是甚麼呢？有的解經學者用「無前之前」(avant sans avant)<sup>6</sup>。這樣一來，對「伊

---

2. 「講述」依據於福音的獨特信息，此獨特性的意義不是「在世界內」，而是「對於世界」。關於「講述」作為神學的一個基本範疇，參閱默茨，《歷史與社會中的信仰》，朱雁冰譯，北京，三聯書店，1996，頁225以下。

3. 奧秘是與問題相對的領域，對奧秘的正確態度不是「解決」而是「投身」，見馬塞爾，《有與是》，陸達誠譯，台灣，商務印書館，1990，頁90以下。

4. 這種解釋在新教中以「自由派神學」，在天主教中以「現代主義」為代表。庇護十世(Pic X)在一九〇七年的Pascendi《牧養》通諭中譴責了此一傾向，參見L. Bouyer，《神學詞典》，Desclée，1963，「現代主義」條，頁437-438。

5. L. Bouyer，《Dictionnaire théologique》《神學詞典》，「伊甸園」條，頁492。

6. P. Masset，Réflexion philosophique sur le péché originel，〈對原罪的哲學反思〉，見Nouvelle revue théologique，耶穌會宗教文獻與研究中心，Namur，1988(11-12)，頁890。

甸園」的任何構想都將被宣佈為無效，對「伊甸園」的所有理解都必須等待由「伊甸園」的自身開啟所帶來的「光明」，它們都處在等待「證實」的途中。如果人**歷史地**回溯「伊甸園」已經不可能，「主上帝趕走那人以後，在伊甸園東邊安排了基路伯<sup>7</sup>，又安排了發出火焰、四面轉動的劍，為要防止人接近那棵生命樹。」(創3:24)那麼人就只有**非歷史地、即恩典地**返回「伊甸園」。

因此，對於不能探源的「伊甸園」，我們只能轉過身來，不是去「構想」而是準備「被構想」，不是從歷史內尋找「伊甸園」，而是把歷史看作是恰恰由「伊甸園」的失落帶來的。<sup>8</sup>也就是說，人類的歷史性本身是一種失落狀態，它不是由一種「一致性」而是由「差異性」奠定的。人類的歷史佈滿着「縫隙」、「衝突」、「虛無」。歷史性本身就是「縫隙」、「衝突」、「虛無」。歷史並不座落在本原上，儘管它與本原有聯繫。歷史性的「形成」，即歷史之為歷史，恰恰是「失落」，是與「伊甸園」(原始美滿狀態)的「隔絕」。在「亞當的誘惑」的本文中，我們發現的「歷史性標指」(或者說「歷史的邏各斯」)有：知識、自我、肉身、痛苦、死亡等等。

「伊甸園」中本來有兩顆相對而立的果樹：生命樹和知識樹。生命樹象徵上帝的無限恩典，亞當和夏娃本來是依生命樹(恩典)生活着。這種生活的「原則」是「上帝指引」，在這樣的生活中，生活之「誰」、「如何」並未暴露出來。「生活者」與「生活本身」尚未分離，既無「燥

---

7. 「基路伯」在巴比倫語中有「保護者」義(出 25:18-22；則 1:5-11)

8. N. Berdiaev 認為：「人的墮落發生於現象世界和時空之外。世界和時間是由敗壞產生的。」見 *Essai de métaphysique eschatologique*，《對末世論的形上學探討》，Paris, Aubier, 1946, 頁 270。

勞」，亦無「燥神」。但「人」作為與上帝有別的「另一個」並不因此失去其「可能性」，只是由於「人」對上帝的「凝神」，使這種「可能性」還未上升為自我意識。可以說，「那時候」亞當和夏娃由於愛而處於一種「出神」(extase)<sup>9</sup>狀態中。但是，由於一場「偶然事故」，這種「出神」狀態被中止了。本文引入誘惑者撒旦，為的是說明，「人的墮落」(歷史性)純屬「偶然」，無論從上帝方面還是從「人」方面都無必然性，「惡」出於「偶然」，「惡」(撒旦)就是「偶然」。歷史作為「偶然」，特別是作為歷史性標指的肉身，在《新約》中被視為與撒旦同流合污，這點在聖保羅的書信中表現得尤其明顯，對此我們將詳加分析。

對上帝的「凝神」一旦中斷，生活之「誰」及「如何」就裸露出來，「生活者」與「生活本身」分離了。正是在「此刻」，心理的自我——作為與上帝相對的「此在」出現了。意識中湧現了一個不透明的、不能徹底融化到上帝中的「點」，這個「點」忽然意識到，「自身」才是生活的「支撐者」。人的心理自我在《聖經》中可以通過「前後」的對比看出，在受誘惑之「前」，「那人跟他的妻子都光着身體，然而他們並不害羞。」(創 2:25)在誘惑之後，「他們一吃那果子，眼就開了，發現自己赤身露體；因此，他們用無花果樹的葉子編了裙子來遮蓋身體。」《聖經》的作者在此突出了誘惑前後的「身體」，這絕不是偶然的。肉身 在誘惑中的「首先」暴露似乎告訴我們，誘惑就是那種「肉身性在先」，即將一切可能性都納入「肉身」的衝動。在誘惑中，肉身表現出一種前所未有的迫切性，這種

---

9. 有關「出神之愛」的描述，參見P. Rousselot, *Pour L'histoire du problème de l'amour au moyen age*, 《中世紀之愛的問題的歷史》，Münster, 1908, 頁43以下。

迫切性使生活不再依據於上帝，而依據於「自身」。

「起先」，亞當和夏娃並沒有發現作為「自身界限」的肉體，肉身並沒有「屬我」、「自我中心」的含義，並不作為判斷「他者」的標準，而是與「他者」一同處於「歸向上帝」的水平上，彼此「無礙」。也就是說，在「那個時候」，「物」的含義、感性的對象、與「肉身」、心理的自我都沒有顯露出來。在「偶然的墮落」中，感性的肉體（「眼就開了，發現自己赤身露體。」）、心理上的自我意識（「害羞」）一併出現。於是，「人」不再是凝神於上帝的那個「凝神」，而成了將「凝神」掏空後形成的一個不透明的「點」，這個「點」在肉身內「反觀」自己，並以此「反觀」構建「真實性」。

與「肉體」含義一同出現的「物」的含義反映在「上帝罰罪」中，在這裏，「罰罪」不應作法律意義的理解，似乎是上帝因人的「罪」而從外面加進某種「罰」，而應把「罰」看作是「罪」的連帶性後果。作為受罰的勞動——「你要終生辛勞才能生產足夠的糧食。……你得汗流滿面才吃得飯。你要工作。」（創3:17、19）——標識出「物」的含義。物理性的力量（及與之相應的質礙）與肉身特徵相互揭示，而後者則與「墮落」相關。可見，勞動是「墮落」的一種後果，具有身體意義的物理之力有着「罪性」特徵。

作為受罰的痛苦，它以生產的陣痛為表徵（「一切被造的都在痛苦呻吟，好像經歷生產的陣痛。」）（羅8:22）——「我要大大增加你懷孕的痛苦」（創3:16）——同樣根植於「肉身」，是肉身的含義之一。死亡——「因為你是用塵土造成的，你要還原歸於塵土」（創3:19）——則是肉身性自我失落了「恩典狀態」的必然結果，它既是歷史性「差異」、「衝突」、「縫隙」的表徵和後果，同時也是結束此「差異」、

「衝突」、「縫隙」，使生命復原的唯一可能的機會。從後面這點來看，死亡體現着上帝對「罪人」的仁慈，上帝之子的基督正是通過死亡並最終在死亡中拯救了世人。除非通過死亡，我們無法返回「伊甸園」。

知識——「有了辨別善惡的知識」(創 3:22)——與「善惡」的產生是同時的，並非先有善與惡的對立，然後有辨別善惡的能力。知識「設置」了「惡」，反之亦然。因此，知識永遠不能滌除「惡」，相反，知識的「說服力」正是建立在「滌除惡」的虛幻承諾中。知識，它同樣有着「墮落」的肉身性根基，同樣是「罪性」的謀劃。

**二、約伯的誘惑** 《約伯記》的主題應是人對上帝信仰的基礎問題，它要回答「人為甚麼信仰上帝？」這樣一個問題。也就是說，對上帝信仰的最終「保證」、最終「動力」到底在哪裏？

受到考查的首先是塵世的「物質利益」，它作為人的切身利益到底與信仰處於何種聯繫？這個考查從上帝與撒旦的打賭開始，上主認為，約伯「敬畏我，不做任何壞事。」(約 1:8)撒旦對此回答說：「要不是有利可圖，約伯還敬畏你嗎？你時常保護他，使他事事順利；他的牲畜漫山遍野，不可勝數。現在你若把他所有的都拿走，看他不當面咒罵你！」(約 1:9-11)撒旦認為，「對上帝的敬畏」如果沒有切身的利益作為驅動是不可能的。於是撒旦與上帝展開了一場爭奪約伯的「鬥爭」，撒旦要用災難來中斷信仰的「塵世根基」，以證明信仰上帝並不是因為上帝本身，並不在於上帝本身。

但第一個回合撒旦失敗了，儘管他奪走了約伯的全部所有，使約伯變成一個一無所有的人，但約伯仍然敬畏上

主，約伯伏在地上敬拜說：「上主的名應當受稱頌！」(約 1:21)撒旦並不就此認為上帝已經贏得了約伯，因為約伯的信仰可能依據的是一種「內在利益」，即肉身生存，如果這點得到證明的話，同樣說信仰並不是直接針對上帝的。撒旦對上主說：「『以皮換皮不吃污』，人為了保全自己的生命，願意捨棄其他的一切。現在你若傷害他的身體，看他還不當面咒罵你！」(約 2:4-5)

肉身具有最為直接的「屬性己」，對肉身的威脅就是威脅「自我」的最終根基，因此，對肉身性自我的考查意義非凡。如果說，「外在利益」可以較輕易地放棄的話，那麼放棄這種「內在利益」就意味着放棄一切，現實的和可能的一切。因此，這種考查的最終結果將證明，人對上帝的信仰到底真的是不是因為上帝，並朝着上帝。亦即，為了上帝，我能夠放棄**在我看來**似乎就是一切的肉身嗎？為了上帝的信仰難道值得我們犧牲所有直至生存嗎？對肉身的考查將是驗證信仰最後一道、也是最關鍵的「關卡」，它的極致就是死亡。查考的結果將成為關於信仰之動力及關於人之主體性理解的直接答案。

正是在這個「生死攸關」的問題上，撒旦的試探顯出極大的威力。約伯對發生的一切感到困惑不解，內心充滿衝突，「上帝啊，願你咒詛我出生的那一天，願你咒詛我成為胎兒的那一夜。上帝啊，願你使那一天變成昏暗。願你不再紀念那一日，不再讓光照耀它。」(約 3:2-4)從約伯與他的朋友的對話可以看出，約伯雖然沒有徹底喪失對上帝的信心，但這種信心已經開始發生動搖。在苦難中，約伯不得不重新考慮信仰的事，以便找到信仰的最終保證。

約伯的內心充滿着無法緩解的衝突，一方面，他極想從現實的正義、世俗法律的意義上追尋這種保證，他希望

以塵世的心理——倫理原則來與上帝「對簿公堂」，「我已準備好要提出抗辯，因為我會被宣佈無罪。……我究竟犯了甚麼罪？做了甚麼錯事？讓我知道我的過犯，我的罪名。」(約13:18、23)「我喊冤叫屈，沒有人要聽；我要求公正，沒有人要聽我。上帝攔阻我，我無法通過；他使黑暗籠罩我的去路。」(約19:7-8)由此可見，約伯的怨言，約伯的「法庭辯護」是以建立在大眾的心理——倫理之上的「塵世理性」為根據的，約伯希望與上帝在「塵世理性」的天平上理論一番。他要求的解釋，公道也正是在這種意義之上。按照「塵世理性」，他是無辜的，上帝加在他身上的懲罰是不公正的。

但是另一方面，約伯又意識到不能把上帝作為被告，「我知道上帝是神聖的」(約6:10)；「如果上帝跟我一樣是人，我可以跟他答辯；我們可以一同上法庭，解決我們的糾紛，然而，他跟我之間沒有仲裁者；沒有人能夠在上帝與我之間判斷是非。」(約9:32、33)；「上帝多麼偉大，我們無法了解；我們不能數算他的年日。」(約36:26)

通讀約伯的申辯，可以發現，在「塵世理性」中尋找辯護的要求與對上帝至上性的順服折磨着約伯的內心，沒有得到片刻的緩解。在表示對上帝順服的時候，理性的辯護要求仍然隱約可見，不肯輕易地放棄；而在以「塵世理性」作無辜辯護時，約伯又不能坦然地把上帝當成「被告」，約伯知道，那樣有違自己的信仰。辯護的要求(可解釋的公正)與對上帝的順服構成了約伯內心的劇烈衝突，信仰的「根據」在這兩者之間來回地搖擺，誰也沒有最終佔據上風。

正是在這樣一種情景，《約伯記》引入了一段對智慧的頌歌，以回答約伯遭遇的問題，「智慧到哪裏去找呢？

明智到哪裏去學習呢？」(約28:12)。智慧並不在「塵世的理性」中，「智慧的道路沒有人找得到；智慧的價值沒有人知道。深淵說：智慧不在這裏；海洋說：它不跟我們一起。……衆生都看不見它；空中的飛鳥也看不見。甚至死亡和毀滅兩者也承認它們只風聞而已。」(約28:13、14、21、22)智慧只在上帝那裏，「只有上帝知道那條路，知道哪裏去尋找智慧；」(約28:23)於是答案出來了，「上帝向世人說：敬畏上帝就是智慧；離異邪惡就是明智。」(約28:28)在上帝顯現給約伯，回答約伯的申辯中，這點更加清楚了，上主對約伯說：「你是誰，竟說無知的話，對我的智慧表示懷疑？」(約38:2)「你想證明我不公道；你指摘我不對而自以為有理嗎？」(約40:8)最後，約伯終於明白，他沒有「理由」站在「塵世的法庭」上控告上帝，他順服了，「無知的我怎能疑惑你的智慧；我講論自己所不明白的事，奇妙異常，不能領悟。你要我留心聽你的話，答覆你提出的問題。……所以，我對說過了的話覺得羞愧，坐在塵土中懺悔。」(約42:3、4、6)

顯然，無論在智慧的頌歌中和上帝對約伯的回答中，約伯居於「塵世理性」層面的申辯並沒有得到居於同一層面的答覆，在其中根本不存在任何理性的「解釋」，或者法律上的「說服力」。乍看起來，人們一起與約伯以「平常心」期待的回答並沒有發生，上帝的「公正」從人這方面看仍然成為問題。但恰恰是在這種情形中，《約伯記》的主題變得異常鮮明起來，即，對上帝的信仰只依據於上帝，「塵世理性」既不從它本身出來支持信仰，也不因為它本身而破壞信仰。上帝只以他自身，而不以「人的生存傾向」(對物質財富的追求、肉身的快樂等等)來證明自己。當摩西向上帝要一種「保證」，以便使以色列人信服時，上

帝對摩西說：「我是自有者。你去告訴他們：『那位叫自有者差我到你們這裏。』」(出 3:14)可見，信仰的「動力」與「生存的傾向」無涉，相反地，對上帝的信仰卻是對此傾向的反駁、批判，從而揭露「歷史性生存」的非真實性。

有關《約伯記》的解讀，我們有理由認為，這是一場表現**個體臨終「意識過程」**的戲劇：人處於「塵世理性」(世界、肉身)與信仰智慧(上帝)的「爭奪」之中。不但一個無信仰者處於這種爭奪，而且信仰者也同樣處於這種爭奪。約伯的內心衝突也正是我們每個人每時每刻都面對的「末世論」衝突。

**三、耶穌的誘惑** 關於耶穌受撒旦的試探，三部對觀福音均有記述，而且都安排在受約翰洗禮之後，傳揚天國福音之前。耶穌作為「上帝之子」的身分，似乎是在受洗之後才「覺察」出來，經上這樣記載道：「耶穌受了洗，一從水裏出來，天為他開了；他看見上帝的靈好像鴿子降下來，落在他身上。接着，從天上有聲音說：『這是我親愛的兒子，我喜歡他。』」(太 3:16-17；參可 1:10-11；路 3:21-22)這段經文曾被上帝嗣子論者作為證據，證明耶穌並非上帝的親生子，這顯然與耶穌因聖靈受孕的信義不符。這種在神性與人性上表現為時間性的「分裂」在《新約》的其他地方甚至表現為內心性的「分裂」，例如在耶穌受難前夕，他這樣祈禱說：「阿爸，我的父哪，你凡事都能。求你把這苦杯移去；」(可 14:36)但是，這與其說是嗣子論的有力證據，還不如說是反映了耶穌基督作為人與作為上帝之間的**隱秘聯繫**，它不是耶穌神性的反面材料，而是此一神性的一種(對於人來說)非同尋常的「思想資源」。

耶穌作為上帝子的身分的「突然」出現，為的是突出

耶穌受試探的主題：在關於誘惑的敘述中，耶穌基督的身分受到了「聚光」。《路加福音》在耶穌受誘惑前受洗後安插一段「族譜」(路3:23-38)。這絕不是偶然的。族譜表明，耶穌是亞當之後，而這個亞當正是「墮落」了的亞當，是開始人類歷史的亞當。通過這一前一後的對比，充滿聖靈的耶穌(神性)與作為亞當之後的耶穌(人性)便形成了一種無形的張力。這張力隨同耶穌一同被移入誘惑的本文中。下面，讓我們進入《馬太福音》的敘述，與耶穌一同領受「誘惑」。

第一次誘惑：「禁食四十晝夜後，耶穌餓了。魔鬼上前對他說：『如果你是上帝的兒子，命令這些石頭變成麵包吧！』」耶穌回答：「《聖經》上說：『人的生存不僅是靠食物，而是靠上帝所說的每一句話。』」(太4:2-4；參路4:2-4)這個誘惑發生的場所顯然是「肉身」。耶穌到曠野進行禁食齋戒，為的是傾聽上帝的「呼喚」。為此，必須避開肉身的「嘈雜之音」，以便使上帝從靜默中走出來。現在，肉身餓了，它大聲地喧嘩：「麵包、麵包！」人餓了便應進食，這本是**自然而然**的事，似乎沒有可指摘之處。然而，恰恰在這樁再也「自然」不過的事上，耶穌拒絕了。在這裏，耶穌作為上帝子的行事「原則」徹底地暴露出來：肉身的要求不是首先的，壓倒一切的要求；「上帝的事業」不建立在這種「要求」之上，「上帝的能力」不以它為指針(「如果你是上帝的兒子，命令這些石頭變成麵包吧！」)「上帝的事業」建立在「上帝聖言」上。

奉承上帝的旨意，是耶穌切合上帝子身分的行事「原則」。在他受難前想到將面臨的肉身巨痛的時候，耶穌再一次經受了考驗，再一次義無反顧地拋棄了世俗的「肉身要求」，「可是，不要照我的意思，只要照你的旨意。」

(可 14:36)人的生存離不開食物，食物對人來說具有一種「迫切性」，然而，相對於這種肉身意義的「迫切性」來，屬靈的「迫切性」更具有優先性。前者必須不以掩蓋、剝奪後者為條件，生存的意義超越了肉身的指向：「人的生存不僅是靠食物，而是靠上帝所說的每一句話。」(參閱太 16:26)

第二次誘惑：「魔鬼又帶耶穌到聖城，讓他站在聖殿頂的最高處，對他說：『如果你是上帝的兒子，你跳下去；因為《聖經》說：上帝要為你吩咐他的天使，用他們的手托住你，使你的腳不至於在石頭上碰傷。』」耶穌回答說：『可是《聖經》上也說：『不可試探主——你的上帝。』』(太 4:5-7；參路 4:9-12)在這裏，同樣有「人的意願」與「上帝旨意」在抗爭。可以想見，在聖城耶路撒冷的聖殿跟前，正是商賈游人群集之地，「最高處」更顯出耶穌當時必在衆目睽睽之下。人們都注視着聖殿頂，等待着有甚麼奇妙的事發生在這位自稱是「上帝子」的耶穌身上。這回，誘惑發生的場所乃是「衆人」。

如果當時耶穌從聖殿頂往下縱身一跳，最後竟安全無恙，這便合了衆人的意，在經師和法利賽人面前「風光」了一回。但耶穌最終不為所動：「衆人的意思」同樣不能成為「上帝的旨意」，「上帝的旨意」只能來自上帝本身，它不是「衆人的意思」可以猜度的，以「衆人的意思」猜度「上帝的旨意」就是試探上帝，但是：「不可試探主——你的上帝」。猶太人總希望從這位自稱是「上帝子」的人身上見到「來自天上的標誌」，然而，耶穌對這幫人的態度是堅定不移的：「你們很會觀察天色，卻不能夠洞察這個時代的徵兆！這時代的人竟是那麼邪惡、淫亂！你們要求神蹟嗎？除了約拿的神蹟，你們再也看不到別的神

蹟。」(太 16:3-4)

第三次誘惑：「最後，魔鬼帶耶穌上了一座很高的山，把世上萬國和它們的榮華都給他看。魔鬼說：『如果你跪下來拜我，我就把這一切都給你。』耶穌回答：『撒旦，走開！《聖經》說：要拜主——你的上帝，只可敬拜他。』(太4:8-10；參路4:5-8)這一次，誘惑的發生場所是此世的「權勢」，但是，默西亞的王國與此無關，默西亞的王國在此世既無「權」也無「勢」，因此根本不被感覺「看見」，「上帝主權的實現並不是眼睛所能看見的。沒有人能說：『看吧，它在這裏！』或『它在那裏！』因為上帝的主權是在你們心裏！」(路 17:20-21)「看」並不獨立於此世的「權勢」，恰恰相反，「看」總是在某種「權勢」內的「見」。

耶穌屬於默西亞的王國，對於撒旦試探，他並沒有同樣依據此世的「權勢」來反駁他，而是以上帝的至高尊嚴命令說：「撒旦，走開！」敬拜——服從的原則只有一個，那就是上帝本身。一切由此世的「權勢」產生的敬拜都要受到唾棄。上帝國在此世的徹底無力性正是它真正的「力量」所在，它不是「力劍」，而是「種子」(參太 13:31-32)。

熟讀《舊約聖經》的人會驚奇地發現，在耶穌受誘惑的敘述中，耶穌用以反駁撒旦的話全部出自《申命記》：人要靠上帝的話生活(申 8:3)；不要試探上帝(申 6:16)；只敬拜上帝(申 6:13)。《申命記》記載的，乃上帝向以民昭示的法律，《申命記》象徵着「上帝的話」。由此可見，誘惑的敘述突出了一種「鬥爭」：「上帝的話」與「撒旦的話」的緊張對抗，前者是耶穌基督的行事「原則」，後者作為一種世界性力量融身於肉身的「本能」，衆人的「意願」以及統治者的「權力」之中。反駁這種世界性的

力量的「力量」不可能依據「人的話」，即理性語言，耶穌的回答直截了當，因為它只居於上帝，只源自「上帝的話」。在還生活在肉欲、常識、權勢的人看來，耶穌的回答是沒有任何「說服力」的，然而，在那些已經擺脫肉慾、常識、權勢的人，這就是全部，就是真正的力量。「靜默」的上帝國與「喧嘩」的塵世權能處於永不可緩和的對峙中：不可能存在和解的中介，一切自稱為這種對峙的中介力量的哲學都應受到懷疑。<sup>10</sup>這裏的真正要求乃是：從塵世的意欲中「走出」，去追隨上帝的旨意。

**四、聖保羅的觀點** 不難發現，上述的三個誘惑敘述甚具故事的「戲劇性」，誘惑事件在可見的時空內發生，展開。誘惑的來源是某一具體的惡之「實體」，或者說「意志」——撒旦，對於人來說，它是對象性的。誘惑展示在某一特定的場景中，具有極高的「舞台」效果。除此之外，應該特別注意另一個共同特點，這就是，誘惑總與肉身以及肉身的「切身利益」有關。在亞當那裏，誘惑與肉身的「發生」一同出現；在約伯和耶穌那裏，誘惑指向肉身，以肉身為場所。在這點上，值得我們格外留心。

《聖經》敘事，特別是古經敘事具有明顯的「戲劇性」特徵。最明顯的如「上帝創世」敘事。對「時空」的創造被置於時空的背景之中。但是，我們絕不應拋棄這樣的敘事，把它視為是「失實」的，因為，從人這方面對上帝創造「實事」的任何描述，都不可避免地具有「戲劇性」的特徵，只要此「實事」是向人展示的。現代對創世的重新

---

10. 在上帝與理性的「對峙」中尋找中介的人最終發現自己仍在理性的立場上，他的所謂「中介」不過是稍加修補後的「理性」。

描述像《創世記》的描述那樣，也是時代性的，而不是「永恆」的。創造在「永恆」內對於人來說是一個奧秘。因此，我們從科學上來揭示創世是要注定失敗的。《創世記》對上帝創世的「戲劇性」描述只是向我們提供一種意義，一種根本上屬靈的意義，這才是真正的。

「戲劇性」的目的既然是給人提供一種屬靈的意義，那麼，解「戲劇性」就只能從屬靈方面進行，而不能從人的「本性」方面。因為，神聖意義的戲劇化正是神聖向人的「本性」下降的結果，它走向了人，是神聖的「人化」。因此，對已經「人化」了的戲劇敘事，必須從神性的高度，以「信仰之眼」來理解。

聖保羅據有了這個高度，具有此一「眼光」，他不斷地聲明自己的所言所行是在上帝的聖靈內進行的(林前 2:13 以下)正是保羅的這種精神品格，使他的教導具有：「解戲劇性」的特徵。在他的書信中，意又直接地呈現出來，從而使讀者有一種切身性的感受。依據這一基礎，我們可以更容易更直接地讀出「誘惑」的意義來。

在保羅那裏，誘惑不再是借助肉身、世界而發生，誘惑不再作為一種外來的力量進入肉身、世界，而是源於肉身、世界。自從亞當受到誘惑墮落之後，肉身、世界便處於惡的統治之中，「惡」變成了肉身、世界的「法則」，已經與此世同流合污了。「死亡臨到了全人類，因為人人都犯罪。」(羅 5:12)「那麼，因一個人犯罪，眾人都被定罪；」(羅 5:18)。

在保羅的書信中，此世和肉身的「罪性」是顯而易見的，「罪」成了此世和肉身的「本性」，它作為一種黑暗性的力量——死亡(「因為罪的代價是死亡」[羅 6:23])與光明之聖靈處於無法緩解的對峙之中，這種對峙在保羅的書

信中比比皆是(羅 8:1 以下；林前 3:3，14:10；拉 5:16 以下；弗 1:17)正是由於這個原因，保羅很少提到一個與「人」相對而立的「撒旦」，即使提到，也將之視為與此世、肉身有着相同意味的「東西」，而鮮有「意志」的意義。關於誘惑與肉身的關係，雅各說得十分清楚：「一個人受試誘，是被自己的欲望勾引去的。他的欲望懷了胎，生出罪惡，罪惡一旦長成就產生死亡。」(雅 1:14-15)

人生來就在「罪」(「原罪」)之中，它的真正意義並不是說，似乎先存在着一個「罪」的世界，(本來清白的)人偶然地闖入這個世界中，於是染上了罪惡。而是說，「人」的「生」本身就是「罪」(非倫理意義上的，但卻是倫理罪惡的基礎)，「罪」是「生」的另一種描述，「罪」並不是由「生」這個「實體」生出來的東西。誘惑則是「罪」的功能性表現，它對心理——經驗起着構建作用。在保羅書信中，誘惑被等同於肉欲，「其實，我們從前也都跟他們一樣，放縱本性的欲望，隨從自己的私欲意念。」(弗 2:3；參羅 7:14 以下)

那麼，既然我們生在「罪惡」之中，論本性是被判了「死刑」的人，那麼，我們如何能夠成為一個義人，重新「活」在此世呢？無疑，我們不能靠自己，不能依據「世界的力量」，恰恰相反，我們必須同「自己」、同「世界」切斷聯繫。只要我們還同「自己」、「世界」聯繫着，我們就無法在基督內獲得新的聯繫，獲得新生：「這就是說，從自然的過程所生的，不就是上帝的兒女；惟有從上帝的應許所生的才算是上帝的兒女。」(羅 9:8；參拉 4:28、29)我們必須把自己、特別是我們的意欲與基督一同釘死在十字架上，向死而生(羅 6:5 以下)。我們能夠從「本性」的死中重生，依仗着基督的死及因死帶來的恩典

(羅 5:9 以下)。

既然我們的精神生命因本性「已死」，那麼，我們必須「治死」我們的本性，精神生命才可能復生，「你們要掙脫那使你們生活在腐敗中的『舊我』；那舊我是由於私慾的誘惑而腐化了的。你們的心思意念要更新，要穿上『新我』；這新我是照着上帝的形象造的，表現在真理所產生的正義和聖潔上。」(弗 4:22-24，參 5:8)

在此，有必要澄清一個十分微妙、常常令人困惑的問題，即，既然認為人的「本性」已然在罪中，人在精神上已被判「死刑」，而罪惡和死亡的「符號」就是肉身和世界，那麼，為甚麼人能夠在「保留」肉身和世界的意義上獲得新生，也就是說，新生為甚麼不是以最決絕的態度(「自殺」)獲得的呢？對此問題的回答，必須對肉身、世界、罪、死亡有更深一步的洞察。一種有效力的神學或哲學必須面對此問題並有所回答。在神學上，這個問題被表述為：在上帝的創造中，惡是如何可能在世的？在哲學上則是：惡是如何與存在「相對」而在的？

對此問題進行深入的探討在此是不適宜的，我們還是看看聖保羅是如何回答此問題的吧。在我們看來，保羅的回答使基督信仰避免了摩尼教的「二元論」，並給基督哲學(自然神學)提供了極其豐富的啟發。他的答案關鍵在於「意向」。保羅明白，他所追隨的主耶穌基督是成肉身的上帝，也正是這個被釘十字架的、然後被埋葬的肉身，最後從死亡中光榮地復活了。就像肉身的罪惡「本性」在保羅那裏受到高度重視那樣，耶穌基督的肉身復活同樣是他關注的焦點：「要是基督沒有復活，你們的信仰就是幻想，你們仍迷失在罪中。」(林前 15:17)在保羅那裏，強調罪惡在世界的徹底性和普遍性恰恰是要突出上帝之子降生

為人的意義，突出復活的徹底性和普遍性以及相信復活之基督的必要性。在此透露出一個極其重要的信息：論「本性」是罪惡，是死亡的肉身，從「另一種眼光」看存在着正義和新生。這「另一種眼光」不是別的，就是從死亡中復活了的耶穌基督，那位戰勝死亡、消滅死亡之「毒刺」的「肉身」，他是我們人類獲救的「初果」和最終保證。

肉身具有另一種可能的「姿態」(habitus)，這種姿態就是「信仰的姿態」。在保羅那裏，信仰不是理智的行為，恰恰相反，它是一種**不顧理智**的意志行為。信仰所要求的改變，不是身體的某一姿態，而是整個「身姿」(persona)。意志不是支撐此「身姿」的一個**固定不動**的點，或者「背後」(meta-)的甚麼東西，意志在**知識上**甚麼都不是，它就是自由，一種「天然地」要求恩典的自由。在哲學史中，意志遭到的誤解是最為深重的。信仰需要恩典，信仰本身就是恩典性的，這點在保羅的書信中不言而喻(羅 3:24，5:2)

肉身的罪惡性被說成是「自然的」，「根本的」，居於「本性的」，此乃根據**此世**的「看」。由於此世的「看」由肉身奠定，因此肉身的罪惡性對於這種「看」是不觸目、不被覺察、因而是「自然的」、「本性的」。實際上，人生而處無罪，即原罪的觀念是由《聖經》啟示揭明的，而非人自己發現出來的。「自然」、「本性」絲毫不具有古典哲學的「實體」、「本體」之義。它的真實含義乃在於「看」，在於「看者」與「被看者」的關係。罪惡構建起人的「看」，因此對罪惡的發現和克服不能反過來又依據此世的「看」。克服罪惡必須仰賴一種新的「看」，而這種新的「看」由自由之信仰達成。

「看」就是「意向」。我們日常理解的「肉身」由此世的「意向」謀劃着，它的表徵是：肉身產生「意向」，

「意向」回視肉身，肉身與「意向」之間存在着「自然」的關係。但真正的情況卻是這樣，「肉身」並不早於「意向」，似乎「意向」是由肉身產生出來。「肉身」總是在「意向」中顯現的，沒有「意向」，「肉身」就是曖昧的。此世的「肉身」理解依據此世的「意向」，而此世的「意向」，按照《聖經》啟示的意義，是在「虛無」中網織自身的。在知識的意義上，我們從來沒有碰到、也永遠碰不到此世「意向」之「誰」，它不可能源自「實體」，因此不存在「元」的問題。

所以，此世的「意向」是可以被「切換」的，但此可能性不存在於我們人類的意欲內，而存在於上帝的恩典中。非此世的意向必然依據非此世的根源。對此，讓我們一起體會聖保羅下面這段話：「服從本性的人意向於本性的事；順服聖靈的人意向於聖靈的事。意向於本性，結果是死亡；意向於聖靈，將得到生命和平安。所以，意向於本性的人就是跟上帝為敵；因為他不順服上帝的法則，其實上也不能。服從本性的人不能夠得到上帝的喜歡。至於你們，如果上帝的靈真的住在你們裏面。你們的生活就不受本性的支配，只受聖靈的管束。沒有基督的靈就不屬於他。可是，基督若住在你們裏面，縱使你們的身體將因罪而死，上帝的靈要使你們活，因為上帝已經使你們成為義人了。上帝的靈使耶穌從死裏復活；如果這靈住在你們裏面，那麼，這位使基督從死裏復活的上帝，也要藉住在你們心裏的聖靈，把生命賜給你們那必朽的身體。因此，弟兄們，我們的生活不應該再受本性的支配。你們若服從本性，一定死亡；你們若依靠聖靈治死罪行，一定存活。」(羅 8:5-13)

可見，人在離世前就可有新生命的承擔，成為被上帝

悅納的義人，儘管他依然處於罪的威脅之中。義人的生活被描述為，不再受本性的支配，投入聖靈的懷抱內。人的身體同樣可以用來榮耀上帝，成為耶穌基督的肢體(林前 6:18-20)。肉身在意向聖靈的生活中產生的「變化」對於無信仰者、「屬世者」是「不可見的」，「上帝運用他的智慧，使世上的人不能夠藉着自己的智慧去認識他；相反地，上帝決定藉着我們所傳那『愚拙』的信息來拯救信他的人。」(林前 1:21，參 2:5，3:18；林後 4:3 以下)

這就是意向聖靈的生活，它在世俗之心理和經驗的意義上是沒有「說服力」的，基督的福音，特別是他被釘十字架的信息，以人的觀點來看是「荒謬」。意欲以及由意欲建立起來的知識要求的是力量，可據有，支配，而屬靈的生活則充滿被呼喚，被引導，被據有。概言之，人在世界的意義上不可能發現並獲得自己的真正主體，在心理-經驗上的「發現」和「獲得」是虛假的，這種「發現」和「獲得」被《聖經》描述為誘惑，它「循着」誘惑的方向邁入了「虛無」。人的真正主體在信仰中屬於恩典，此主體乃是向着基督而在的「向」，一種屬靈的「意向」。

因此，在聖保羅的思想中，惡並不是疊加在世界上的某樣「東西」，而是作為世界之知識意義的「謀劃」，世界即惡。也就是說，惡在保羅那裏不是獨立於世界，從世外而來的某種東西，似乎世界是一「實體」，惡又是另一「實體」。其實，世界的「實體觀念」恰恰依賴於惡，把世界視為「實體」正是惡之「自我證明」，是惡之「惡作劇」。惡與世界「同流合污」，惡是世界的「本性」或者「自然」。由於惡不是一種「實體」，而是根植於「人」的「此世意向」，因此，根本不存在與上帝對立而在的「惡」，相反，從上帝這方面看，「惡」所標識的肉身卻

可成為上帝的肖像，閃耀着上帝的光榮。不要忘記，世界是上帝從「虛無」中造成的，而惡則是「虛無」的「自我意識」。正是這樣，保羅通過意向，把惡歸入了世界，同時消除了世界的「實體性」，從而避免了黑暗與光明相對立的「二元論」。

保羅的重要貢獻正在於此：一方面強調惡在世界中的「根本性」、「徹底性」和「普遍性」，從而粉碎了「光明人類學」的美夢，進而斷言上帝恩典及作為此恩典之頂峰的耶穌基督的「必要性」和「獨特性」，另一方面卻沒有給上帝或哲學意義的「存在」留下一個不透明的「黑洞」，繞開了「二元論」的陷阱。我們覺得，在本性上是「死亡」，在超性上卻是「新生」，在本性上是「罪惡」，在超性上卻是上帝「聖殿」的肉身(由《聖經》)啟發出來的「意義」，應該是一切「生活」哲學的起點。上帝聖言不是也不可能是哲學的終點，而是可能之起點。

**結語** 現在，我們把上述不夠緊湊的思想稍加集中。首先，我們的分析依據的是《聖經》啟示，依據從「另一個世界」傳來的信息。提示這點十分重要。因為，如果誘惑關係着「世界之所是」，即「世界之為世界」的奧秘(而非問題)的話，那麼，我們就不可能從世界的層面去提問誘惑，甚至無法使誘惑成為真正的「問題」。創世經啟示給我們的，其情形恰好是這樣：誘惑聯繫着「此世」的開端，它賦予歷史本身以「含義」，因此，從歷史方面展示「誘惑」根本行不通，我們必須讓自己置身於歷史的「差異」、「縫隙」中，以便獲得可能的「亮光」。

「亞當的誘惑」向我們提示出，誘惑與某些「事物」，特別是「肉身」有着一種相當隱秘的聯繫，因此，肉身以

及圍繞肉身的的所有「發生」(「開端」)從「某種意義」上看是一種「騙局」、一種「失落」。也就是說，一切建立在歷史意義上的「理解」都已經失去了與「本原」的直接聯繫，因此需要首先予以「懸擱」。如果「亞當的誘惑」不是一件歷史性事件，那麼，亞當受誘惑的「經過」，作為誘惑的「誰」，甚至被誘惑的「誰」就是不可追究的。同樣，作者把「創世」安排於「亞當受誘惑」之前也可以看作是一種文學「剪輯」(montage)。「亞當的誘惑」所啟示我們的，是我們人類的「生存處境」。此誘惑的「故事」之所以被安排在《聖經》的前面是要提示出全部啟示的要旨：拯救。「第一亞當」的墮落為「第二亞當」之耶穌基督的拯救開通了道路(羅 5:2 以下)。

在「約伯的誘惑」與「耶穌的誘惑」中，我們看到兩種「治權」：此世治權與上帝治權的「鬥爭」。此世治權的「力量」建立在肉身之意欲之上，因此是心理－經驗性的；上帝治權被稱為「上帝的旨意」，在心理－經驗的意義上，它是「隱秘的」，沒有強力的。約伯正是以他的苦難揭穿了「此世治權」的虛幻性。在約伯的故事中，「此世治權」極力地把約伯的苦難說成是約伯在倫理上過犯的結果，從而把「自己」隱藏到幕後，以避免人們發現自己與惡之根源(原罪)的「同謀關係」。誰是約伯苦難的真正元兇？對此問題的解答需要來自上帝的智慧。在對上帝的敬畏中，「此世治權」遭到了徹底的瓦解。

「此世治權」在耶穌身上遭到了更徹底的失敗。耶穌以他對「上帝旨意」的徹底順從向我們指明了在世界的「法則」之外存在着某些「東西」，這些「東西」才是人的生命所要追求的。人必須首先以「上帝聖言」作滋養，這就打破了人在世俗中「成長」，「成人」的神話。對於

「人」來說，此世不提供任何營養，因為「人」與「此世」具有「同謀關係」。「人」從「世界」中獲得的不過是自己的影子，是同樣空洞的「空洞」。另外，從人到上帝的道路是不通的，不要「試探上帝」。

聖保羅的書信要闡明的是基督徒生活的獨特意義，亦即闡明信仰之於人的根本性要求。人論「本性」是死亡的，墮落的，拯救不可能從此世「萌發」，建立在自由－意志之上的信仰卻可以把人帶進耶穌基督的上帝那裏，從耶穌基督那裏獲得必須的救恩。在聖保羅那裏，人的可能主體性被定位於信仰，即自由－意志之域。這個「領域」與心理－經驗的領域是根本不同的。因此，一切建立在心理－經驗意義上的對真實探求的「哲學」必須受到重新審視和批判。信仰不是哲學推論的結果，相反，信仰才是一切哲學推論的可能條件。

**Blank Page**

此頁為空白頁