

見證的詮釋學*

The Hermeneutics of Testimony

【法】保羅·利科著 陳龍譯

Paul RICOEUR

作者簡介

保羅·利科（1913–2005），法國當代著名哲學家。

Introduction to the author

Paul Ricoeur (1913–2005), Distinguished Modern French Philosopher.

Abstract

The hermeneutics of testimony makes a problem of testimony. Considering the question of the absolute as a proper question, it seeks to join an experience of the absolute to the idea of the absolute. It sets itself to resolve the paradox of conjoining the interiority of primary affirmation and the exteriority of acts and of existences that are said to give testimony of the absolute. Testimony is thus a twofold act, an act of consciousness of itself and an act of historical understanding based on the signs that the absolute gives of itself. The signs of the absolute's self-disclosure are at the same time signs in which consciousness recognizes itself. The hermeneutics of testimony arises in the confluence of two exegesis — the exegesis of historic testimony of the absolute and the exegesis of the self in the criteriology of the divine. Testimony both gives to interpretation a content to be interpreted and calls for an interpretation. We must choose between philosophy of absolute knowledge and the hermeneutics of testimony.

Keywords: testimony, hermeneutics, the absolute, reflection, original affirmation

一、問題

我現在開門見山，直切主題，先行提問：何種哲學會叩問見證（testimony）^①？我的回答是：此種哲學會認定對絕對者（the absolute）的追問恰切合理，它力圖融合對絕對者的經驗與絕對者的觀念，在例證或者象徵中均無法尋獲此種經驗的深度。

我在讓·納伯特（Jean Nabert, 1881—1960）的著作中遇見了此種哲學，據我所知，唯有其發展了關於絕對者和見證的詮釋學主題。^② 下述文字乃受其著作啟發，在解讀其作品時，融合了最具個性的語義學、認識論和釋經學內容。

此種哲學認定對絕對者的追問恰切合理。

見證應當是一個哲學問題，不應被限囿於法律或者歷史的領域。在法學或者歷史學中，見證指的是證人報告其所見情況。“見證”一詞應適用於文字、作品、行動和生活，它們證明了一種意圖、靈感、觀念，處於經驗和歷史的核心但又超越了經驗和歷史。見證的哲學問題是見證絕對者的問題，或者更確切地說，是絕對見證絕對者（absolute testimony of the absolute）的問題。唯有絕對者對意識有意義，這個問題方才合理恰切。然而，倘若反思藉由一種如同道德禁欲主義般的思

* 本文譯自Paul Ricoeur, “The Hermeneutics of Testimony,” in *Essays on Biblical Interpretation* (Philadelphia: Fortress Press, 1980), 119-154. 譯文為國家社科基金項目《構建當代中國的文學闡釋學：資源與路徑》（20STA013），中國社會科學院大學校級重大項目《闡釋學的理論資源研究》階段性成果。[This translation is supported by National Social Science Foundation “Constructing Contemporary Chinese Literary Hermeneutics” (Project No.: 20STA013) and UCASS Academic Project “Research on Hermeneutic Theories.”]

^① 本文將“testimony”大多譯為“見證”，時有根據文本語境與漢語用法，譯為“證言”。——譯注

^② Jean Nabert, *Le désir de Dieu* (Paris: Aubier, 1966), Book III, “Métaphysique du témoignage et herméneutique de l’absolu.”

想禁欲主義，能夠將自我意識提升至一種真正絕對肯定絕對者的“原初肯定”（original affirmation），那麼這個問題的意義就會超越對上帝存在之本體論證明的批判，逾越本體神學（onto-theology）的崩潰。

此種哲學力圖融合對絕對者的經驗與絕對者的觀念

對絕對者的絕對肯定所擁有的一切特徵，原初肯定也具備，但它既無法超出一種純粹的內在行為，也不能得到外在表達，甚至不能被內在保存。原初肯定包含一些無限初始的內容，而且只涉及自我對自身的想法。對反思哲學而言，此種原初肯定決不是一種經驗。這一行為雖在數量上與每個人的真實意識相同，卻完全否定了影響個人命運的種種限制。它實為一種剝離（dépouillement）。^①正是藉由此種“剝離”，反思與絕對者充分現身的偶然性符號相遇。這種剝離是倫理的剝離，也是思辨的剝離；當對無條件的思想在形而上學的超驗對象中失去了全部支持時，當它放棄了知性所施加的一切對象化時，這種剝離便發生了。正是在那時，對絕對者的要求被還原至內在於我們每一個行動的行為深處，對於與見證中對絕對者的經驗類似的東西而言，它保持穩定。

此種哲學在例證或者象徵中均無法尋獲此種經驗的深度

事實上，為何例證不能發揮這種經驗絕對者的作用呢？在康德處，“崇高”難道不是為我們提供了一種崇敬的模式，經由道德生活中一些英雄的典範行動，趨向這些卓越行為的源頭？至少有兩個原因令例證的概念無法企及見證的概念。在典範行動中，事例讓位於規則，個人給法律讓位。意識的提升僅僅藉由它本身和它業已暗示的規範。例證的“典範性”並不構成原初肯定的顯現。

^① 動詞“dépouiller”及其名詞形式“dépouillement”具有“拋棄”“放下”“放棄”“擺脫”“坐着脫衣服”等豐富含義，本文雖將其分別英譯為“divest”和“divestment”（剝離），但未能捕捉該詞的全部意涵。保羅·利科在此闡述了納伯特的《倫理要素》（*Elements pour une éthique*），而“dépouiller”是納伯特的術語，在其作品的英譯本中常作“letting go”。納伯特對該詞的用法令人回想起《以弗所書》五章22節中聖保羅呼喚個人“脫去”或者剝離舊有本性。——英譯者注

更為嚴重的是，道德崇高的典例令我們對道德秩序滿懷敬意。然而，在我們的內部和外部，與惡的遭遇並未在我們面前打開不正當者的深淵，這一深淵不僅依靠規範，而且藉由規範的失效，令所有欲為其辯白者淪為例外。不正當事物迫使人們摒棄了一切求知欲，反思神義論的界限。這種終極剝離令反思接受事件的意義或者純屬偶然行為的意義，這將證明此時此地克服了不正當者。這種證明不可被還原為對這些不正當規範的闡述，這些規範被不正當者置於混亂之中；較諸崇高的典例，對邪惡的宣告更需要我們的重生。它需要語言，尤其需要行動，這些行動將是絕對的行動，灼然可見地剷除不正當者的根源。

致使典例缺乏見證的相同原因也彰顯了象徵與見證的距離。典例是歷史性的，但在規則面前，它作為事例而被抹去。象徵沒有那麼容易被剷除；它的雙重意涵和晦澀難解使它意蘊無窮，永遠不會停止引發思考。不過，它缺乏（或者可以缺乏）歷史的密度；它的意義比它的歷史性更重要。因此，它反而構成了一種生產性相像的範疇。與之相反，絕對的見證在具體的獨異性（concrete singularity）中提醒人們注意真理，如若沒有此種提醒，絕對見證的權威就會遭到懸擱。每一次的見證都是獨異的，它令思想、理想和存在方式獲得現實效力，而象徵為我們描繪和發現的僅僅是我們最私人的可能性。

不過，我們立刻就發現了見證哲學所引發的巨大悖論。納伯特在《論惡》（*L'Essai sur le mal*）中叩問我們：“一個人是否有權為歷史的某一時刻賦予一種絕對特性？”^①事實上，我們將如何聯結原初肯定的內部性（interiority）與據說見證了絕對者的行為和存在的外在性（exteriority）？此乃見證的詮釋學設定自身要去解決的悖論。

我們的論述將沿循下述順序。在第二部分中，我們將從見證的普通概念起筆，並對其展開語義學分析。因此，我們將被迫限制意義的條件，沒有這些條件，我們就不能談論見證。這些意義條件不能被廢除，

^① Jean Nabert, *Essai sur le mal* (Paris: Presses Universitaires de France, 1955), 148.

它們必須保留在絕對見證的終極概念中。

在第三部分，我們將求助疏解《聖經》先知書和《新約》中的見證。依靠這種新方法，我們將被迫說明從普通見證到先知見證和宣道見證的意義變化。但我們同時也要捫心自問：在這種新的含義中，那些界定了普通見證的意義條件是否以及如何得到了重新理解。

在第四部分，我們將使用這種雙重分析來武裝自己，回返開啟了這項探究的最初悖論，並將界說本文標題所示的見證的哲學詮釋學。其核心主題是在詮釋的標題下，聯結原初肯定和見證。

二、見證的語義學

普通語言自身蘊涵了意義條件，我們通過對相關表述的語境進行有意義的分類，可以很容易地認識到這一點。

1. 見證首先具有一種準經驗的（quasi-empirical）含義；它意指作證的行為，亦即講述一個人的所見所聞。證人做出了這一行為；他在目睹或者理解了事件之後，報告了事件。因此，我們可以談論目擊證人或者直接證人。這第一個特徵將所有其他的含義錨定在一個準經驗的範圍內。我稱之為“準經驗”，是因為見證不是感知（perception）本身，而是報告，即故事，是對事件的敘述（narration）。因此，它將所見之事轉移至所言之事的層面。這種轉移在交流的層面上具有一種重要的意涵。見證是一種雙重關係：有作證者和聽證者。證人已經目睹了，但聽證者沒有見到，只是聽到了。唯有倚靠聽證，他才會相信或者不信證人的報告屬實。因此，在一個人的陳述和另一個人基於相信第一個人見證而形成的信念（belief）之間，作為故事的見證被發現處於中間位置。

見證傳達事件，不僅僅從一種意義到另一種意義，由所見至所解；見證為判斷服務。陳述和故事構成了信息，在此基礎上，人們對一連串的事件、一個行動的聯繫、行為的動機和人的性格，亦即對一切發生之

事的意義，形成了自己的看法。我們仰賴見證來思考、評估，簡言之，我們倚靠見證來判斷。見證意欲證明一種超越事實、聲稱達到其意義的論斷有理有據。

因此，見證的目擊特徵永遠不足以構成其作為見證的意義。它不僅需要陳述事實，而且需要闡明事實，用於證明其屬於意見抑或真理。即便在所謂的“感官見證”（testimony of the senses）的情況下，唯有當這種闡明被用於支持一個超越單純記錄事實的判斷時，它才算作“見證”。在此方面，見證產生了埃里克·韋爾（Éric Weil, 1904-1977）所說的“司法”。

2. 我們在甚麼情況下作證和聽證？這會發生在一個特有話語可被字面解釋或者類比解釋的情況下。這種情況就是審判。

我們並不把每一份關於事實、事件或人員的報告都稱為“證言”。作證的行為緊密關聯着機構（司法機構）、處所（法庭）、集會（律師、法官）、行動（辯護，即審判中的控方或者辯方）。證言是控方或者辯方提出的證據之一，旨在影響法官的裁決。

因此，見證指涉審判，這種法律行動包括了指控和辯護，並要求做出司法裁決，解決兩方或多方當事人之間的爭端。動詞“作證”的語法表達了此種意義指涉：作證就是“證明……”，但也是“為……作證”或者“支持……而作證”；證人提供了證詞，出庭作證。特殊的宣誓或者承諾儀式最終強化和神聖化了見證的莊嚴性，令證人的聲明有資格成為證言。

這些不同的特徵很容易被類比概括，有助於確立普通語言中“證人”和“見證”二詞的含義。事實上，法律話語較少受社會儀式的形塑，堪稱典例，但我們仍可從中辨識出審判的基本特徵。

2.1 首先注意訴訟和當事人的觀念。我們只在當事人之間存在爭議、相互抗辯並因此涉及審判的情況下提供證言。這便是證言為何總是作為支持或反對當事人及其聲明的證據出現。此種訴訟和當事人的概念具有顯著的一般特性，適用於所有只能在對立意見和衝突觀點的

辯論或對抗結束後才能做出判斷或裁決的情況。然而，人類的情況大多如此。我們不能聲稱擁有確定性，只能聲稱擁有或然性，並經由意見的鬥爭來尋求或然性。

此種觀念最顯著的應用之一關乎歷史、歷史科學。我們有時不僅將事件目擊證人籠統筆錄的個人報告稱為“證言”，而且將各種能夠提供支持或者反對某一特定論點的論據的相關文件稱為“證言”。因此，具有見證價值的文件總是牽涉衝突意見之間的爭議。在此，證言並非一種歷史方法的具體類別，它是對一個鮮明的司法概念的典型有益轉換，在此證明了其普遍適用的力量。這種從司法到歷史的轉換強調了司法概念本身（尤其是由證人講述的事件和作為其證言的故事的雙重概念）的一些歷史特徵。因此，見證的司法特徵和歷史特徵之間發生了轉換。

2.2 審判的第二個基本特徵涉及司法判決的概念本身。判斷的這種法學色彩對於確定證言的資格至關重要。構成判斷的證言旨在做出有利於某方的判決，譴責或者宣判無罪，賦予或者承認一項權利，在兩份聲明之間做出裁決。哈特（H. L. A. Hart, 1907-1992）在一篇重要的文章《責任與權利的歸屬》（*The Ascription of Responsibility and Rights*）中描述了法律判斷的普遍適用特徵。^①哈特借助基於描述模式的“歸屬”一詞，聚焦司法聲明的一個顯著特徵：通過否認未經證實的事實，或者援引能夠削弱、替代甚至撤銷某項權利訴求或者犯罪指控的情況，司法聲明可以被質疑。哈特將此種對權利訴求或者犯罪指控的影響稱作辯駁，把法律判斷易受此種爭論和失敗影響的特點稱為可辯駁性。這導致他說可被歸屬的行為也可被辯駁，易被宣判無效和遭到撤銷。能夠被宣判無效的特性並非無足輕重；它是法律推理和判斷本身的試金石。這種特性隱含在判斷的判決性、主動性和自願性方面。因此，我們可以說，口頭證言被用於區分描述性話語和歸屬性話語。證言的出現總是作為對某項權利的支持。

^① H. L. A. Hart, "The Ascription of Responsibility and Rights," *Proceedings of the Aristotelian Society* 49 (1948-1949): 171-194.

2. 3見證的第三個特點關乎見證本身，因為它是一種發生在爭端與司法判決之間的證據。因此，見證是論證的一個要素。

正是圍繞該主題，亞里士多德在《修辭學》(*Rhetoric*)關於“論證”(pisteis)的第一部分討論了它。“證明”亦即在審議模式、司法模式和流行言論模式(讚美稱頌)中使用的說服手段。因此，見證的邏輯被修辭學視為論辯術的“對應物”(antistrophos)。^①但論辯術是或然性推理邏輯，也就是說，其中主要包含了大多數人和大多數時候同意的意見真理(truths of opinion)。因此，界定了修辭技巧的“說服”(pithanon)本身僅與論辯推理的或然性模式相聯。故而，司法證明所屬的知識論層面得到了認可：它是或然的而非必然的。亞里士多德將我們已經遇到的一個特徵與這種或然性特徵相繫：他表示修辭學使人能夠“說服對手”，這不意味着演說者應該漠然不動情地為自己辯護或者辯駁對手，^②而是說他若要說服聽眾或者判斷者，就必須預見到對手的論點，以便反駁它。

然而，修辭學不能與論辯術混為一談：事實上，說服的技巧不能化約為論證的藝術；說服的技巧考慮到了聽眾的傾向和演說者的特點，同時，將道德論證與邏輯論證混合。我們若在法庭控告或辯護、會議勸說、稱讚或譴責這三種情況中展開追索，會發現這種特徵是不可避免和無法還原的。論證令聽眾銘記在心，並以判斷為目標：“修辭的對象是判斷”^③，“指向聽眾”^④。隨着聽眾和判斷者的出現，激情被激發，傾向遭喚起。因此，見證被捲入了論證和說服的網絡中(“論證”和“說服”在古希臘語中分別寫作pistis和pistuein，詞根相同)，這是

^① Aristotle, *Rhetoric*, 1354a, 1-7.

^② 亞里士多德批評當時的修辭術編纂者“只注意題外的東西。敵視、憐憫、憤怒以及諸如此類的情感激發與事情本身無關，其目的在於影響陪審員的心理。不應當影響陪審員的情感，使他們發怒、忌妒或者發生憐憫之情”。參見亞里士多德：《修辭學》，羅念生譯，上海：上海人民出版社，2005年，第19頁[Aristotle, *Rhetoric*, trans. LUO Niansheng (Shanghai: Shanghai People's Press, 2005), 19.]——譯注

^③ Aristotle, *Rhetoric*, 1377b, 20-22.

^④ Ibid., 1358b, 1-5.

話語的確切修辭層面的特徵。

至於見證本身，令我們驚訝的是，亞里士多德不太信任它。他將其置於“非技術性”證明中，外在於演說者自身發明的論證。非技術性證明並非演說家發明的，它們預先存在於他的行動中：法律、見證、契約、拷問、誓言。^①

我們可以下述方式來解釋此種對見證的明顯貶抑。首先，亞里士多德在“證人”（*martures*）的標題下想到的不是目睹事物的敘述者，而是演說者所訴諸的道德權威。這種從權威出發的論證誠然是一種外在於案情本身的論證，但會有助於法官的判決。所謂的證人實則首先是詩人或知名人士，他們的判斷受到公眾認可，代言了神諭，創作了箴言。這些“古老”的證人比“新近”的證人更值得相信，一些“新近”的證人“分擔着危險”即審判的風險，對其中一方懷有偏見。亞里士多德的這一推論用證人的可靠性替代了見證的可靠性，揭示了我們將要回返的一個重要特徵：證人的品質、證人的善意，這是見證的邏輯所不可或缺的。但由此可見，“使用”見證、提出某人作為證人的演說者並非最重要。此外，在一個由邏輯支配的修辭學中，見證縱然被認為與已發生之事相繫，也必然佔據一個次要的位置，因為它顯示了判斷和裁決者倚賴外部事物：在第一個層面，倚賴的是另一個人所說的事情，在第二個層面，倚賴的是其所目睹的事情。這便是為何亞里士多德要通過堅持可適用於見證的或然性標準，盡其所能地將見證的邏輯與論證的邏輯相繫。這樣一來，非技術性的證明就與技術性的證明協調一致，而技術性的證明仍然是論證特徵的主軸。然而，見證的外部性將見證置於非技術性的證明中。這對我們的研究並非無關緊要；恰恰是見證的外部性將給詮釋學帶來問題。

3. 無論是準經驗意義，還是準司法意義，均未窮盡“見證”一詞的普通用法。我們在將焦點從見證—證明轉向證人及其行為時，會發現另一個維度。事實上，證人不僅僅是發表證言之人；證人問題本身就

^① Aristotle, *Rhetoric*, 1375a, 23-24.

構成了一個獨特問題，出現在我們尚未言及的見證的某些方面。因此，偽證根本不能被歸結為對所見之事的錯誤敘述：偽證是證人心中的謊言。這種倒錯不當的意圖對實踐正義和整個話語秩序極其致命，以致於被一切道德準則都視作大惡。在某些法典中，對偽證者施加的極端制裁，充分彰顯了偽證在普通人的良知中引發的憤怒程度。因此，問題是：何為真正的證人、忠實的證人？

每個人都明白這不同於一位準確甚至謹嚴的敘述者。其並不局限於“證明……”，他還“為……作證”，“向……作證”。藉由這些表述，我們的意思是證人通過公開表明其信念，憑借宣傳的熱忱，依靠甚至可以犧牲個人生命的獻身精神，表明其與自身所護之事的關係。證人能夠為其信念受難赴死。當信念的考驗以生命為代價時，證人的名字便會改變；他被稱作殉道者（martyr）。但這是名字的改變嗎？

“Martyr”在古希臘語中的意思是“證人”。當然，人們喚起證人和殉道者之間的這種聯繫並非安全無虞。殉道者的論據總是可疑的；引發殉道的事業未必就是正義的事業。然而，準確而言，殉道者不是一個論據，更不是一種證明。它是一種考驗、一種極限狀況。一個人成為殉道者是因為他首先是一名證人。不過，單憑純粹的司法思考，我們無法得出一個應當自始至終都是證人的人可以成為殉道者，因為在審判中，生命遭受威脅的不是證人而是被告。證人也可能是被告，這需要展開另外的分析。這就是說，社會、輿論、當權者討厭某些事業（也許是最正義的事業）。因此，義人必然死亡。在此出現了一種偉大的歷史原型：受難的僕人、受迫害的義人、蘇格拉底、耶穌……

這就是我們所說的“證人”。證人認同遭受大眾與權勢憎惡的正義事業，他為了這項正義事業，甘冒生命危險。

這種參與行為、這種由證人承擔的風險，反映了見證本身，反過來，這標誌着見證不同於對所見事物的簡單敘述。見證也是一顆純潔心靈的參與，並與死亡相繫。它屬於真理的悲劇性命運。

即便在見證沒有採用這些陰鬱的色調時，它也從死亡的範圍內獲

得了我們可以稱之為“內部性”（interiority）的東西。因此，我們發現，縱使在普通語言中，也有與“感官的見證”截然相反的表述，這些“感官的見證”的表述將見證引向其準經驗的意義；因此，我們談論了“良知的見證”（testimony of conscience）。然而，我們尤其把見證稱為行動、事工、生命的運動，因為它們本身就構成了個體信仰和獻身某項事業的標誌和活生生的證據。

此時，見證的含義似乎發生了顛倒；它不再是指一種言語行動，即一個目擊證人對其所見之事的口頭報告。見證是行動本身，因為它在個體自身之外證明了內部性個體，證明了個體的信念和信仰。

然而，這裏沒有任何的意義斷裂，以至於這兩種極端用法會成為純粹的同義詞。我們從報告事實這一意義上的見證，過渡至依靠行動和死亡的證明。證人在見證中的參與是一個固定點，意義的範圍圍繞着它展開。正是這種參與標誌着偽證和真正忠實見證之間的區別。

三、先知和宣道維度的突現

“見證”的宗教意義產生自這個語義組合中。伴隨它，出現了一個絕對嶄新維度，我們無法簡單地從該詞的世俗用法着手探究工作。不過，“見證”的世俗用法也同樣重要，在“見證”的宗教用法中，世俗的意義並未被簡單地剔除，而是以某種方式得到保留甚至提升。因此，我將談論新義的突現和舊義在新義中的保存。

我將以《舊約》先知書和《新約》中來自詞根“martus”的語義為準則。

1. 出自“第二以賽亞書”（Second Isaiah）^①的精彩文本（因此是一份先知文本），令我們得以一氣呵成地閱讀包含新舊意義的方方面面。

^① 不少學者將《舊約·以賽亞書》前39章稱作“第一以賽亞書”，出自先知以賽亞；將第40—66章稱作“第二以賽亞書”；亦有學者再作細分，以第40—55章為“第二以賽亞書”、第56—66章為“第三以賽亞書”。——譯注

你要將有眼而瞎、有耳而聾的民都帶出來。任憑萬國聚集，任憑衆民會合，其中誰能將此聲明，並將先前的事說給我們聽呢？他們可以帶出見證來，自顯為是，或者他們聽見便說：“這是真的。”耶和華說：“你們是我的見證，我所揀選的僕人。既是這樣，便可以知道，且信服我，又明白我就是耶和華。在我以前沒有真神，在我以後也必沒有。惟有我是耶和華，除我以外沒有救主。我曾指示，我曾拯救，我曾說明，並且在你們中間沒有別神。”所以耶和華說：“你們是我的見證，我也是神。自從有日子以來，我就是神。誰也不能救人脫離我手，我要行事，誰能阻止呢？”（賽43: 8-13；另見賽44: 6-8）^①

在此存在着四重意義突現。首先，證人是為了作證而被派來的，不只是站出來作證。見證最初來自於他處。其次，證人並非為孤立、偶然的事實作證，而是為人類經驗的根本性、全球性意義作證。見證中所見證的是耶和華自己。此外，見證的方向是宣道、顯露、傳播：一個民族為所有民族作證。最後，這項工作意味着不僅是言語的完全參與，而且是行為的完全參與，在極端狀況下，是犧牲生命。見證的這種新含義與它在普通語言中的所有用法的區別在於，見證不屬於證人。它來自於對其起源與內容的絕對主動性。

然而，世俗的意義並未被剔除。在某種程度上，它被先知的意義所取代。這一點從我們在上文語義分析的最後部分所探究的參與方面可以看出，先知的概念和世俗的概念在那裏完全相續。就此而言，似

^① 《以賽亞書》44: 6-8：“耶和華以色列的君，以色列的救贖主，萬軍之耶和華如此說：我是首先的，我是末後的，除我以外再沒有真神！自從我設立古時的民，誰能像我宣告，並且指明，又為自己陳說呢？讓他將未來的事和必成的事說明。你們不要恐懼，也不要害怕，我豈不是從上古就說明指示你們嗎？並且你們是我的見證。除我以外，豈有真神嗎？誠然沒有磐石，我不知道一個！”——譯注

乎有理由說，在受苦的僕人（“耶和華的僕人”）概念與證人概念之間，沒有明顯相繫的紐帶。殉道者的神學與證人的先知概念無法等量齊觀。毋庸置疑，較諸我們在後世猶太教中發現的殉道者主題，義人受迫害的主題和先知受辱甚至被害的主題要更加古老。至少先知自其伊始就滿懷哀慟：“我們為你的緣故終日被殺，人看我們如將宰的羊。”（詩44：22）耶利米正是如此這般理解自己的使命。每一位先知，在其預言的範圍內，都是生與死的先知。然而，在偉大的預言時期，向萬邦宣道和先知死亡這兩個主題的見證話語並未聯結相繫。當這種聯繫形成時，“為……而死”的想法將永遠從屬於向他者宣道的想法。在此恰恰與在世俗秩序中一樣，使徒是殉道者，因為他是見證者，我們不可倒因為果。

然而，見證的司法意義也同樣重要。正是從爭端的角度，從審判的角度，耶和華存在並且是唯一真神的權利被付諸實施，人被要求作證。“誰能像我宣告，並且指明，又為自己陳說呢？”（賽44：7）這一聲明同時也是呼籲裁決：“並且你們是我的見證。除我以外，豈有真神嗎？”（賽44：8）由耶和華對世人及其偶像開啟的審判要求裁決，一勞永逸地解決事情。在我看來，這種在告白主題的內部恢復審判主題的做法，是先知性見證概念的主要標誌。當我們隨後試圖將見證的詮釋學與納伯特口中的“神聖者判準學”（the criteriology of the divine）相繫時，最好將這一點牢記於心。在危機中，在對偶像的判斷中，判準學業已存在：“製造雕刻偶像的盡都虛空；他們所喜悅的都無益處。他們的見證無所看見，無所知曉，他們便覺羞愧。”（賽44：9）

如果說見證的司法意義以我們剛剛談及的那種方式被保留下來，那麼我們或許可以說見證的準經驗意義亦然？我們很可能會說信仰的告白已經消除了對所見事物的敘述（施特拉特曼[H. Strathmann]在《新約神學詞典》[*Theological Dictionary of the New Testament*]第四卷的“martus”詞條中，不斷地反對見證事實和告白真理）。但情況並非如此。唯有當某種敘述內核與信仰告白嚴格結合在一起時，見證神

學 (theology of testimony) 才有可能實現，才不會只是信仰告白神學 (theology of the confession of faith) 的異名。最精彩的例證是以色列人的信仰，它首先通過講述在其解放的歷史中佔據重要地位的獲救事實，從而告白了耶和華。依循格哈德·馮·拉德 (Gerhard von Rad, 1901—1971) 之見，每一種“傳統神學”都建立在下述這一基本假設之上，即以色列人的信條是以《申命記》二十六章5至9節的核心信條為模式的敘述性告白。^① 在可以涉及解放的“歷史”的地方，先知的“意義”不僅可以被告白，而且可以被證明。如果沒有證明表示某種意義的事情業已發生，那麼就不可能為這種意義作證。先知性時刻“我是神”和歷史性時刻“我是耶和華你的神，曾將你從埃及地為奴之家領出來” (出20: 2) 的結合，與先知性時刻和司法性時刻的結合同樣至關重要。因此，在告白信仰和敘述所見之事之間產生了張力，其核心重新恢復了法官判斷和證人敘述之間永恆存在的張力，法官在未曾目睹的情況下做出判斷，證人則在目睹的情況下給出敘述。因此，凡見證了絕對者的，皆見證了歷史跡象；凡告白了絕對意義的，皆敘述了拯救行為。

2. 見證的先知意義為見證在《新約》中的意義鋪平了道路。先知意義的所有張力都被重新發現，同時擁有了新的特徵，這些特徵標誌着從先知話語至福音話語廣續不斷。

毋庸置疑，見證的“告白”內核是其他部分圍繞的中心。“耶穌是基督”這一告白構成了卓越非凡的見證。在此，證人又被派來，他的見證並不屬於他，復活升天的基督說：“父憑着自己的權柄所定的時候、日期，不是你們可以知道的。但聖靈降臨在你們身上，你們就必得着能力；並要在耶路撒冷、猶太全地和撒馬利亞，直到地極，作我的見證。” (徒1: 7, 8) 然而，倘若見證的意義內核是告白，那麼它就不是

^① 和合本《聖經》作：“你要在耶和華你神面前說：‘我祖原是一個將亡的亞蘭人，下到埃及寄居。他人口稀少，在那裏卻成了又大又強、人數很多的國民。埃及人惡待我們，苦害我們，將苦工加在我們身上。於是，我們哀求耶和華我們列祖的神，耶和華聽見我們的聲音，看見我們所受的困苦、勞碌、欺壓，他就用大能的手和伸出來的膀臂，並大可畏的事與神蹟奇事，領我們出了埃及……’”——譯注

簡單的信仰告白。所有普通意義上的特徵都會因為與此種告白“內核”接觸而得到恢復、承受和轉化。

首先，目擊證人的見證。證人見證了業已發生之事。我們可以認為，故事中記錄的基督教傳道情況敘述了拿撒勒人耶穌的言行，源自這種將告白一見證與敘述一見證相結合的意圖。四位福音書作者以不同的方式展開這種結合，我們可以在此基礎上形成一種預表論，其中，路加與約翰位居光譜的兩極。

對路加而言，證人是對所見所聞之事的見證；他見證了教導、神迹、受難和復活，復活的基督說：“你們就是這些事的見證。”（路24: 48）毋庸置疑，事實與其意義不可分割，但意義被歷史記載；它業已發生了。你們是這一切的證人。使徒們在猶太公會面前的申說也呼應了這一事實：“我們為這事作見證，神賜給順從之人的聖靈也為這事作見證。”（徒5: 32）。在此，這一概念可謂一體兩面，不可分割。一方面，唯有被差派的人（使徒）才是證人。唯有聖靈為此事擔保；但他是對所見事物的見證。直接顯現（manifestation）的時刻（我稍後會談及這種早於黑格爾的《約翰福音》表述）對見證的構成至關重要。對路加而言，意義與事實、告白與敘述的辯證關係主要關於核心告白（即復活的告白）。一切皆表明“顯現”發揮了決定性作用，因為它們延長了顯現，超越了死亡。《使徒行傳》所報告的不同佈道都回到了這一主題：“這耶穌，神已經叫他復活了，我們都為這事作見證。”（徒2: 32；另見徒3: 15^①等）保羅的傳道亦是如此：“神卻叫他從死裏復活。那從加利利同他上耶路撒冷的人多日看見他，這些人如今在民間是他的見證。”（徒13: 30, 31）

然而，這種從事實到意義、從敘述到告白的融合，並非毫無內在張力。見證的目擊特徵無疑可以被擴展和延及相當遠的地方，這要歸功於對對象概念的相應擴展。保羅在前往大馬士革的途中，在“天發大光，

^① 在《聖經》和合本中，徒3: 15：“你們殺了那生命的主，神卻叫他從死裏復活了，我們都是為這事作見證。”——譯注

四面照着”中與復活的基督相遇，一切都表明保羅自己將這次相遇解釋為一種表象，將自己的這次經歷與對耶穌生平與復活的目擊見證鏈相繫。（徒22: 14, 15; 徒26: 15-20）^①原始基督教從不認為在目擊見證耶穌生平與遇見復活耶穌之間，存在任何根本的區別。福音書作者的編輯工作起始於直接接觸歸因於基督的先知靈感和目擊證人的記憶。在拿撒勒人耶穌的事實和姿態之間，或者在復活耶穌的顯現和聖靈在五旬節團體中的顯現之間，沒有本質區別。相反，同一顯現的廣續不斷證明了對所見所聞的見證的相應擴展是合理的。對一個受到《聖經》歷史批判學形塑的現代人而言，相伴耶穌與遇見復活的耶穌灼然有別。對事實和事件的見證與對意義和真理的見證業已在一段時間中保持深層統一。

不過，在路加的見證概念中出現了某種錯誤。保羅並未宣揚那些表象，更沒有傳揚他經驗到的“私己”表象。他宣揚基督被釘在十字架上；但他並非十字架的見證人。當保羅喚起並談及其迫害司提反的記憶時，他對基督說了這番話：“並且你的見證人司提反被害流血的時候，我也站在旁邊……”（徒22: 20）“你的見證人司提反”是否仍指目擊證人？藉由司提反受害事件，出現了一個轉折點：“復活的見證人”將越來越少是目擊證人，以致於信仰將藉由聽道來傳播。“聲音”真正回指“所見”，言說不再是目睹；信仰來自聽聞。

在約翰的筆下，即便福音書的敘述框架得到了保留，平衡顯然還是從敘事一極移向告白一極。但在所有的福音書作者中，約翰卓越非凡地宣揚了見證。從數量上看，我們在《約翰福音》中發現了福音書中

^① 在《聖經》和合本中，徒22: 14, 15: “我們祖宗的神揀選了你，叫你明白他的旨意，又得見那義者，聽他口中所出的聲音。因為你要將所看見的、所聽見的對着萬人為他作見證。”徒26: 15-20: “我說：‘主啊，你是誰？’主說：‘我就是你所逼迫的耶穌。你起來站着！我特意向你顯現，要派你作執事，作見證，將你所看見的事和我將要指示你的事證明出來。我也要救你脫離百姓和外邦人的手。我差你到他們那裏去，要叫他們的眼瞎得開，從黑暗中歸向光明，從撒但權下歸向神；又因信我，得蒙赦罪，和一切成聖的人同得基業。’亞基帕王啊，我故此沒有違背那從天上來的異象，先在大馬色，後在耶路撒冷和猶太全地以及外邦，勸勉他們應當悔改歸向神，行事與悔改的心相稱。”——譯注

絕大多數的“martus”（全部77個中的47個）和“marturia”（全部37個中的30個）字樣。影響見證的轉義來自於召喚證人的新意義。“證人”在《約翰福音》中的出現次數要比“見證”少得多，在《啟示錄》中只出現了五次，適用於基督本人，其被稱為“誠實的證人”^①（啟1: 5）或者再次被稱為“誠信真實的證人”^②（啟3:14）。（誠然，我們在啟11: 3^③和啟17: 6^④中發現“證人”一詞具有準《路加福音》意義上的告白見證之意）。這種影響到“證人”概念的轉義也被傳至“見證”。這不是一個人起初作見證時所做的，而是聖子通過顯現聖父所做的（《啟示錄》一章2節談及“見證”，耶穌基督的“見證”是耶穌基督的“啟示”[啟1: 1, 2]^⑤）。因此，見證就從告白—敘述轉義為見證的顯現本身。這就是《約翰福音》一章18節的題中之義：“從來沒有人看見神，只有在父懷裏的獨生子將他表明出來（*exegesato*）。”上帝的顯現和聖子的見證是同一件事。這個使徒所作的見證在其深刻的意圖上充分受到見證—顯現、基督行為的卓越神學意義的規定。倘若施洗約翰是一名證人，那麼他不是第一批福音書作者意義上見證了復活的證人，而是較少歷史意義、更多神學意義上的“光的證人”：“這人來，為要作見證，就是為光作見證，叫眾人因他可以信。”（約1: 7）但甚麼是“約翰所作的見證”（約1: 19）？無非是根本、完全的基督告白：“看哪，神的羔羊，除去世人罪孽的。”（約1: 29）從某種意義上說，施洗約翰是一名目擊證人（“我看見了，就證明這是神的兒子”[約1: 34]）。但其所見的是一種指認耶穌為基督的符號（“我曾看見聖靈彷彿鴿子從天降

^① 《聖經》和合本作“誠實作見證的”。——譯注

^② 《聖經》和合本作“誠信真實作見證的”。——譯注

^③ 原文作“9: 3”（《聖經》和合本譯作：“有蝗蟲從烟中出來，飛到地上，有能力賜給它們，好像地上蠅子的能力一樣。”），有誤，似是“11: 3”，此處經文在和合本《聖經》中被譯作：“我要使我那兩個見證人，穿着毛衣，傳道一千二百六十天。”——譯注

^④ 《聖經》和合本譯作：“我又看見那女人喝醉了聖徒的血和為耶穌作見證之人的血。我看見她，就大大地希奇。”——譯注

^⑤ 《聖經》和合本譯作：“耶穌基督的啟示，就是神賜給他，叫他將必要快成的事指示他的眾僕人。他就差遣使者曉諭他的僕人約翰。約翰便將神的道和耶穌基督的見證，凡自己所看見的都證明出來。”——譯注

下……”[約1: 32])。然而，這一符號只是一個表達意義的內部詞彙：“看見聖靈降下來，住在誰的身上……”（約1: 33）它並沒有說唯有施洗約翰才理解了這個將意義賦予其所見之物的詞彙。因此，基督（一名忠實的證人）和見證（為光作見證）的雙重主題從根本上推翻了目擊證人的概念。此外，這兩個主題相互聯繫，因為基督是一名忠實的證人，他自己來“作見證”。這便是《約翰福音》中的基督在彼拉多面前所宣稱的內容：“你說我是王，我為此而生，也為此來到世間，特為給真理作見證。”（約18: 37）

在這方面，有兩段十分精微的經文標誌着《約翰福音》意義上的見證和《路加福音》意義上的見證之間的斷裂，它們分別是《約翰福音》^① 五章31—39節和《約翰福音》^② 八章13—18節。它們以希伯來箴言（申17: 6）^③ 開始，根據這一箴言，若欲作見證，至少要有兩位見證人（“我若為自己作見證，我的見證就不真；另有一位給我作見證，我也知道他給我作的見證是真的”）。但《約翰福音》中的基督完全取代了雙重見證的概念。第一個見證是基督為自己所作的。“我雖然為自己作見證，我的見證還是真的。因我知道我從哪裏來，往哪裏去……”（約8: 14）那麼誰是第二位見證人呢？根據他處的描述，第二位見證人可能是施洗約翰。然而，第二個見證不是他作的，而是上帝自己作的：“父交給我我要我成就的事，就是我所做的事，這便見證我是父所差來的。差我來的父也為我作過見證。”（約5: 36, 37）。

藉由此種轉義，我們看到的是一種幾乎完全內化的見證：“我們既領受人的見證，神的見證更該領受了，因神的見證是為他兒子作的。信神兒子的，就有這見證在他心裏；不信神的，就是將神當作說謊的，因

^① 英譯文作“《路加福音》”，有誤。——譯注

^② 英譯文作“《路加福音》”，有誤。——譯注

^③ 原文為“10: 15”（《聖經》和合本作：“耶和華但喜悅你的列祖，愛他們，從萬民中揀選他們的後裔，就是你們，像今日一樣。”），有誤，應為“17: 6”，此處經文在和合本《聖經》中被譯作：“要憑兩三個人的口作見證，將那當死的人治死；不可憑一個人的口作見證將他治死。”——譯注

不信神為他兒子作的見證。”（《約翰一書》5: 9, 10）證人在自己身上的見證，無非是聖靈的見證，這個概念彰顯了見證內化的極致：“但我要從父那裏差保惠師來，就是從父出來真理的聖靈，他來了，就要為我作見證。你們也要作見證……”（約15: 26, 27）

於是，那種見證完全內化在基督自身的見證中和上帝為基督所作的見證中，似乎就完全不是路加所珍視的目擊見證。但事實並非如此。即使在《約翰福音》中，基督論的告白和對歷史核心事件的敘述之間的聯繫也從未斷裂。在上文論及的兩個文本（約5: 31-39；約8: 13-18）中，有一種表述令我們印象深刻，彰顯了見證在聖父與聖子親密對話中的外化。所行的事“我已經告訴你們，你們不信。我奉我父之名所行的事可以為我作見證”（約10: 25；另見約10: 37, 38：“行我父的事”）。基督本身所作的見證之事，使得對基督的見證不是對一個觀念的見證，不是對一個非時間性邏各斯的見證，而是對一個道成肉身的見證。宣揚道成肉身的約翰無法完全將見證轉向一種神秘、徹底內在的觀念。“對”光的見證就是對“某人”的見證（參見眾多表述——約1: 15；^①約5: 31, 32；^②約8: 13, 18；約10: 25；^③約15: 26^④）。這的確是為何見證一告白仍然可以被保留在早已成為傳統的福音書敘述框架中：“道成了肉身，住在我們中間……我們也見過他的榮光……”（約1: 14）路加和約翰雖殊途分異，卻在這一點上達成一致。見證一告白不能與見證一敘述截然分開，否則就有可能轉向諾斯替主義。這便是為何《約翰福音》的結

^① “約翰為他作見證……”——譯注

^② “我若為自己作見證，我的見證就不真；另有一位給我作見證，我也知道他給我作的見證是真的。”——譯注

^③ 原文作“8:13, 17:10, 25”，有誤，似應為“8: 13, 18; 10: 25”。在《聖經》和合本中，約8: 13作“法利賽人對他說：‘你是為自己作見證，你的見證不真。’”；約8: 18作“我是為自己作見證，還有差我來的父也是為我作見證”；約10: 25作“耶穌回答說：‘我已經告訴你們，你們不信。我奉我父之名所行的事可以為我作見證……’”相反，約17: 10作“凡是我的都是你的，你的也是我的，並且我因他們得了榮耀。”約17: 25作“公義的父啊，世人未曾認識你，我卻認識你，這些人也知道你差了我來。”——譯注

^④ “但我要從父那裏差保惠師來，就是從父出來真理的聖靈，他來了，就要為我作見證。”——譯注

尾處反身應用了見證的特性，用路加可能使用的術語來標明他的作品：“看見這事的那人就作見證，他的見證也是真的，並且他知道自己所說的是真的，叫你們也可以信。”（約19: 35）。最後一次，目睹和見證緊密相繫。

除了《約翰福音》的見證，我必須談及普通意義上的見證的第二個特徵，即見證是審判的論證要素。也許正是這一方面的意義，一方面保證了世俗意義在宗教意義中恢復，但另一方面也賦予了見證的神學概念以特殊的色彩。

倘若見證與審判有關，則審判耶穌的地點就足以令人想起它（參見指控偽證以及煽動證人出庭作偽證）；然而，耶穌的整個事工就是一種審判。反過來，對耶穌的審判，是一次在人類法庭上的歷史性審判，而對使徒而言，這是大審判中的一個插曲，我們確實可以和狄奧·普萊希（Théo Preiss）一樣稱之為“宇宙的審判”（cosmic trial）^①。天國及其正義的降臨是上帝和世界統治者之間巨大較量的賭注，由上帝對世界的“審判”和撒但的墮落所認可。若我們沿循這條線索，就有可能把圍繞着證人、作證、見證的整套概念組合放在一套更大的“司法”思想中，在那裏，我們發現了諸如“代表、作證、見證、法官、判決、控告、定罪、顧問”^②等概念。將神秘主義者約翰和因信稱義的使徒保羅對立起來的偏好，導致我們忽視了這另一種“司法”思想和稱義問題，其連貫一致性源自大審判視域，所有見證神學都被投射其上。因此，我們或許能夠在此視角中重新發現見證—告白和見證—敘述的辯證關係。首先，基督作為忠實證人的概念。正是在“權利訴訟的框架內”^③，第一個見證（即聖子的見證）擁有了證明的價值。從序曲開始，這種爭論和證明之間的戲劇性對立就被設置了：“他到自己的地方來，自己的人倒不接

^① Théo Preis, “La justification dans la pensée johannique,” in *Hommage et reconnaissance à Karl Barth pour son 60e anniversaire* (Neuchâtel and Paris: Delachaux & Niestlé, 1946); reproduced in *La vie en Christ* (Neuchâtel and Paris, Delachaux & Niestlé, 1951).

^② Ibid., 48.

^③ Ibid., 51.

待他。”（約1: 11）耶穌對尼哥底母說：“我實實在在地告訴你：我們所說的，是我們知道的；我們所見證的，是我們見過的；你們卻不領受我們的見證。”（約3: 11）還有施洗約翰說：“他將所見所聞的見證出來，只是沒有人領受他的見證。”（約3: 32）

正是在大審判的框架中，證人也是使者：被差派者如同差派者；他擁有全權代表的所有權力。於是，我們可以理解為何堅持重申關於兩位證人的律法規則。以大審判的視角視之，“我所做的事，這便見證我是父所差來的”（約5: 36）這一宣稱具有了新的意義。基督是卓越非凡的證人，因為他引發了“危機”，審判世間所作所為：“我指證他們所做的事是惡的。”（約7: 7）見證的功能上升至末日審判的層面。審判者是光；他造就了光。藉由一種奇怪的倒轉，地上審判的被告也是末日審判的法官。對基督而言，作見證就是融攝塵世的被告和天國的法官這兩個角色。根據彼拉多的告白，這也就是要成為王。

因此，告白總是在對抗和控告中方才具有見證的面貌。

不僅基督的見證以及其後使徒的見證由於被置於大審判的徵兆下，獲得了新的光亮，所有《約翰福音》的聖靈論見證也是如此，對此，除了在其中認識到見證的極端內化之外，人們甚少論及其他內容。在基督和世界於歷史法庭上的鬥爭中，聖靈的內在見證獲得了其全部意義。《約翰一書》喚起了見證和審判的“戲劇性”。“勝過世界的是誰呢？不是那信耶穌是神兒子的嗎？這藉着水和血而來的，就是耶穌基督；不是單用水，乃是用水又用血，並且有聖靈作見證，因為聖靈就是真理。作見證的原來有三：就是聖靈、水與血，這三樣也都歸於一。”（約一5: 5-8）此中，“水與血”指的是十字架的懲罰，即耶穌受難。我們若不將聖靈的見證與末世的審判相繫，便很難理解他為何被稱作“保惠師”（“我要從父那裏差保惠師來”；約15: 26, 27）。保惠師與控告者相對。在撒但成為控告者時，這位“他既來了，就要叫世人為罪、為義、為審判，自己責備自己”（約16: 8）的保惠師將成為信徒的顧問。《啟示錄》在打敗大龍的宏偉異象中呈現了這出戲劇的最後一幕

（啟12: 9-12）^①。見證神學最為顯著地與大審判神學相連。

與此同時，我們也明白，在人的層面上，見證是雙重的見證：它是內在的見證，是信仰的印記，但它也是事工的見證；也就是說，它是以基督受難為典範，見證了苦難。《啟示錄》的異象即由此繼續。“弟兄勝過它，是因羔羊的血和自己所見證的道。他們雖至於死，也不愛惜性命。”（啟12: 11）因此，基於審判的視角，殉道者展現了見證的高級證明。這便是奇怪的“司法奧秘”^②，《約翰福音》的見證辯證法在其中得到彰顯。以純粹的神秘主義視角解釋，見證被還原為對真理的告白；由司法角度解釋，它是在爭論中獲勝的證明。那麼，我們是否可以说，正是司法時刻聯結了這兩個在我們看來相互分離的時刻（作為告白[信仰]的見證和作為敘述[事實]的見證）？因為在末世法庭面前提供證據的是“事工”（作品）（works）和“符號”，這是最神秘的使徒宣稱他也“看到”的“事工”（作品）和“符號”。

四、見證的詮釋學

現在是時候重新討論開啟這項探究的那個問題了。我們之前叩問在完全偶然的事件或者行為中，絕對反思哲學是否有可能發現本質上不合理的東西在此時此地被克服了？一個巨大的障礙橫互在前，似乎阻止了可能的回答：我們是否有權將一種絕對特性賦予歷史的某一時刻？在原初肯定的內部性與聲稱要見證絕對者的行為和存在的外部性之間，似乎裂開了一條不可逾越的鴻溝。

^① “大龍就是那古蛇，名叫魔鬼，又叫撒但，是迷惑普天下的。它被摔在地上，它的使者也一同被摔下去。我聽見在天上有大聲音說：‘我神的救恩、能力、國度，並他基督的權柄，現在都來到了，因為那在我們神面前晝夜控告我們弟兄的，已經被摔下去了。弟兄勝過它，是因羔羊的血和自己所見證的道。他們雖至於死，也不愛惜性命。所以諸天和住在其中的，你們都快樂吧！只是地與海有禍了，因為魔鬼知道自己的時候不多，就氣忿忿地地下到你們那裏去了。’”——譯注

^② Théo Preis, “La justification dans la pensée johannique,” 60.

一種見證的哲學是否可能？

我力圖說明這樣的哲學只能是一種詮釋學，即解釋的哲學。這種解釋的哲學是一個有兩個焦點的橢圓，思想傾向於合併這兩個焦點，但它們永遠無法被還原為一個統一的中心點。事實上，何為解釋見證？它是一種雙重行為，既是一種自我意識的行為，也是一種歷史理解的行為，後者基於絕對者自身所給出的符號。絕對者自我顯現的符號同時也是意識認識到自身的符號。我們要勾勒出的正是這兩條進路的交匯。

從歷史一極出發，我們將揭示見證和解釋之間的聯繫。然後，我們將由反思一極出發，說明原初肯定如何從它的一側發展出一種反思性解釋類型，納伯特稱之為“神聖者的判準學”，他表示藉由此種判準學，“意識自身對神聖者做出判斷，從而選擇它的上帝或者它的諸神”。^① 通過在神聖者判準學中的延伸，原初肯定被引向遭遇見證所喚起的偶像危機。因此，見證的詮釋學產生於兩種解釋的交匯處：一種是解釋絕對者的歷史見證，一種是解釋神聖者判準學中的自我。或許還可以看出，這種雙重解釋是一種雙重審判，而這種雙重審判本身就彰顯了見證詮釋學的特性。

讓我們首先揭示歷史解釋是如何與自我解釋相遇的。

由釋經學引出的見證概念在雙重意義上是詮釋學的概念。在第一種意義上，它給出了需要被解釋的內容。在第二種意義上，它要求對此內容的解釋。

見證給出了需要被解釋的對象。

第一個特徵展現了在見證中的顯現。絕對者在此時此地宣明自己。在見證中，存在一種絕對者的直接性，沒有這種直接性，就沒有甚麼可以解釋。這種直接性是原點和起點，在這一端，我們止步於此。解釋起始於此，將是對這種直接性的無盡調和。但如若沒有它，解釋將永遠只是對解釋的解釋。有一個時期，解釋是對一個或多個見證的解釋。

^① Nabert, *Le désir de Dieu*, 264.

見證是詮釋學的固定必然性，沒有見證的詮釋學注定要在一個無始無終的視角主義中無限倒退。

對哲學而言，這種說法很難理解。因為絕對者的自我顯現在此時此地展現了反思的無限倒退的終結。絕對者顯示了其自身。對絕對者的經驗在這種絕對者及其顯現中被構成。見證只會對此作證。對於基於邏輯模式的邏輯學和修辭學而言，見證只能是意義的外化，或者借用亞里士多德在《修辭學》中的語言來說，見證是一種非技術性的論證手段，也就是說，見證外在於演說者所能發明的一切論證。這恰為絕對性顯現之所能是。但在見證給出需要被解釋的東西同時，見證也要求被解釋。這種解釋必須依據絕對見證所具有的普通概念的三個維度來進行。

見證要求被解釋，因為意義和事件的辯證關係貫穿了它。我們所觀察到的見證的兩極（告白與敘述）之間的融合對詮釋學而言，相當重要。它意味着解釋不能以暴力的方式從外部應用於見證。然而，解釋意欲在不同的話語中再次採取見證的內部辯證法。在見證中，這種辯證法本身是直接的，因為敘述和告白緊密結合，無有罅隙。福音書的第一批見證人直接在耶穌事件上告白了基督的意義：“你是基督。”歷史上的耶穌和信仰中的基督合一。此種合一被寫作“耶穌基督”。這是意義和事件的結合，它給出需要解釋的內容，並要求被解釋。如何實現？因為這種融合也意味着一種張力，事件既顯又隱：大隱至顯。活着的基督的表象也是空墓。黑格爾在其《宗教哲學》(*Philosophy of Religion*)中對此強烈申說。一種分裂被勾勒出來，此種分裂不是毀滅見證，而是無盡調和分裂的直接性。如果說解釋是可能的話，那麼這是因為藉由此種分裂，人們總能以解釋意義與事件之關係的另一種意義來調和意義與事件的關係。C. S. 皮爾斯 (Charles Sanders Peirce, 1839-1914) 在此提供了這種三元關係的模式。在他看來，一個符號和一個對象之間的每一種關係都可以通過一個符號來解釋，這個符號是這種關係的解釋項。因此，符號和對象之間的這種基本關係創造了一條開放的解

釋項鏈。將這種關係應用於見證、應用於告白與敘述的關係，凸顯了絕對者在人和行為中的顯現是通過借自過去經文的可用意義來無限調和的。正是通過這種方式，原始教會持續解釋了“基督的見證”（借用《約翰福音》中的表述），這種解釋借助了大多來自希伯來傳統（但也包括了神秘宗教和諾斯替主義）的名字、頭銜、人物和功能。原始教會在稱呼耶穌為“人子”“彌賽亞”或“基督”“審判者”“王”“大祭司”“邏各斯”時，開始解釋意義和事件的關係。在此，其重要性在於，解釋並非外在於見證，而是隱含在其最初的辯證結構中。

見證更多的是通過它所引發的批評活動來進行解釋。見證與審判之間的聯繫正是由此獲得了其所有力量。總是必須在虛假證人和真實證人之間、在謊言之父和誠實證人之間做出抉擇。見證既是表象的顯現，也是表象的危機。亞里士多德將其納入論證的做法是正確的，即便他不能理解見證在對絕對者的經驗中的地位。一個人也會在爭論的地方作證。事工（作品）和符號是可以被判斷的。絕對者自身正在接受審判。在這第二種意義上，見證的詮釋學結構在於，對所見之事的見證唯有通過一個故事（亦即所言之事），才能得到判斷。法庭上的法官唯有通過聽證，方可對其所見之事做出判斷。“信道是從聽道來的”（*Fides ex auditu*）^①。審判是不可避免的；它被直接嫁接到所見之事和所言之事的辯證法上。唯有審判方可在耶和華和“虛無的偶像”（*idols of nothing*）^②之間做出決定。啟示者“給出”的事工（作品）和符號是在絕對者大審判中的諸多證據和證明手段。在此，詮釋學第二次出現：沒有偽證的危機，沒有區分符號和偶像的判定，就沒有絕對者的顯現。見證最終提供了一些可以通過證人和見證的辯證法來解釋的東西。證人對超越他的事或人進行作證。在此意義上，見證來自他者。但證人的參與是他的見證。基督的見證是他的事工、他的受難，與之類似，使徒的見證是他的受難。一個奇怪的詮釋學循環（顯現和受難的循環）被開

^① 語出武加大本《羅馬書》十章17節。——譯注

^② 語出《哥林多前書》八章4節（“偶像在世上算不得甚麼”）。——譯注

啟了。我們說，殉道者並未證明甚麼，但一個真理若不足以令人為之犧牲，便無法被證實。何者可算作證明、顯現或受難？見證的詮釋學也陷入了此種永無止境地不同高度上經過兩個對立極點的螺旋。

現在讓我們追索通往見證的原初肯定之路。我們聲稱正是在這條道路上，原始肯定變成了神聖者的判準學。何以言之？因為一種有限意識能夠佔有構成它的肯定的方式只能出現在批判性行為中。沒有統一的直覺，沒有絕對的知識，而在絕對的知識中，意識將同時掌握對絕對者的意識和對自身的意識。意識的時刻只能在神聖者的謂詞中被分解和分散。這些謂詞並非一個存在本身的特徵或特性；它們是一個純粹行為的不同表達，這種純粹行為唯有通過被賦予這些特性才能被言說。這便是為何這些特徵和特性不構成一個封閉的系統；它們仍然保持不連續的特徵，表明在眾多不協調方向上追求的努力。受到全面淨化的思想有着異質要求，神聖者的判準學唯有在謂詞的多樣性中，才將這些異質要求的恆久不同的踪跡組合了起來。納伯特指出：“當它在其有限性的核心中試圖證明自己，將自身變為其意圖的根本純粹性時，（神聖的判準學）表達了意識所能做出的最大努力，旨在消除阻礙它獲得完全滿足的條件。我們賦予神聖之名的每一種特性都對應於一種完全內在的行為，通過這種行為，我們構想了它，但無法直接實現它和使之道成肉身。在每一種特性的創造性運作（每次都對應於一個正題的判斷）^①與人類意識自身為自己證明這些特性的野心之間，存在着一種無法化約的衝突和根本的對立。這不是理想，而是對理想的否定。神聖者判準學對應於人類意識所能做到的最大程度的剝離，以便肯定一種擺脫了一切人類存在所無法超越的限制的秩序。這是對行為的選擇和肯定。”^①

自我意識通過自身敞露，借助一種判斷，篩選了神聖的謂詞，我們是否可以說，見證所訴諸的判斷與這種判斷相同？它難道不是同樣逐

^①一個正題的判斷是一種信念，認定其所相信的東西是存在的；它是一種假定存在的判斷。

步地被證明是在審判見證和審判神聖者的謂詞嗎？

然而，這種同一性本身並非被給定；它需要被解釋。在反思判斷和歷史判斷之間出現了一個不斷擴大的裂痕，前者通過完全內部的運作，產生了神聖者的判定標準；後者則被用來從外部將被給定的見證的意義組合起來。這種雙重運作的基本同一性成為了絕對者詮釋學的關鍵。

毫無疑問，我們唯有在產生這種雙重運作的同一性時方可理解它。我們必須理解的是，事實上，意識只有在最聚精會神地尋找絕對者在其表象中的符號和顯現時，才會趨向最內部的自我。行為的最大內部性對應於符號的最大外部性：“對於理解神聖者而言，神秘經驗所必需的剝離同神聖者與歷史性顯現之間的聯繫是互補的。由於前者的關係，對神聖者的把握往往與藉由哲學意識的孤獨禁欲主義方法展開的反思深化相混淆。而通過後者，神聖者借助見證而被歷史記載，其意義是意識永遠無法窮盡的。”^① 唯一令人驚訝的是那種使行為的內部性和符號的外部性互相依賴的聯合。這種聯合是有限意識在有限意識中對神聖者的感知的特徵。這實際上是一個有限性的事實，原初肯定無法在完全直觀的反思中佔有自己，它必須通過解釋絕對者自身在歷史中給出的偶然性符號來迂迴前行。原初肯定的詮釋學結構是人類意識有限性的必然結果，原初肯定在人類意識中產生，並且通過人類意識產生。自我意識被任何決定、任何選擇或者任何要它回答傳喚的審判所懸擱，這種情況並未如亞里士多德所說的那般，表現了見證的論證虛弱無力，而是彰顯了那種拒斥了絕對知識的有限意識。

這便是為何人們確實可以追隨黑格爾，但也只能止步於某處。黑格爾在“啟示宗教”^①一章中，以可被稱作見證的詮釋學開篇；絕對者在我們中間被看到；可見之物藉由表象的消失而得到理解。精神在群體中的內在見證取代了外在符號的見證。然而，黑格爾聲稱要獲得發

^① Nabert, *Le désir de Dieu*, 265.

^② *Ibid.*, 267.

生在概念邏輯中的歷史意義。這便是為何見證的詮釋學被吞沒在絕對知識中。對於原初肯定的反思哲學來說，不可能把兩種剝離之間的關聯性還原為一個統一整體。其法則是雙重謙卑：“這種雙重謙卑來自於其在歷史中所發現的其與神聖者的關係。”^②

然而，倘若反思無法保證這兩種審判是同一的，那麼它或許至少可以證明它們不是異質的。它們都是對判斷秩序和行為本質的審判。第一個共同特徵源自見證詮釋學和絕對知識之間的斷裂。與構成了絕對知識的科學理想相比，見證詮釋學似乎被相對性雜染。對於這個反覆出現的問題，並沒有任何定然的回應：我們自身如何確保這種肯定不是任意為之的，上帝不是從其他意識會爭辯的某些見證中構建甚或挑選的？因為確實沒有任何事實可以與那種賦予其超越事實本身的意義的理念相分離。^③就判斷的模式而言，對見證的解釋只是或然的，但它唯有在與科學理想相比時方才得到如此彰顯，這種科學理想僅僅掌控了一種對思想的要求，支配了一個反思的中心，即對客體的知識。用一種意識功能的規範來衡量對絕對者的見證的確定程度，就是令自我意識的問題墮入最糟糕的“不同種的轉變”（*metabasis eis allo genos*）^④。因此，在一個修正的意義上，見證的解釋可以說是或然的。然而，這種修正的意義完全是一種判斷所要求的，在這種判斷中，反思行為藉由將其剝離行為交由神聖者判準學評判，在逐項記錄其剝離行為時理解了自身。再次借用埃里克·韋爾的出色表述，我們可以說原初肯定經由司法的狹窄道路，使自己成為神聖謂詞的批評者。這種批判作為一種判斷，屬於或然性模式。但即使是對見證的歷史解釋也是同樣如此；傳喚證人的那種審判和由見證提供論證的那種審判被置於與神聖者判準學相同的判斷模式範疇下。此外，這兩種危機、兩種審判、兩種判斷都擁

^① G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller (Oxford: Clarendon Press, 1977), chap. 7, “Religion,” part C, 453-478.

^② Nabert, *Le désir de Dieu*, 272.

^③ *Ibid.*, 271.

^④ 語出亞里士多德《後分析篇》（*Posterior Analytics*）1. 7. 75, A38-B20。——譯注

有相同的模式。然而，如果訴諸模式是不可避免的，而且正當合理，那麼它確實是在一種修正的意義上。證明有別於邏輯經驗主義意義上的驗證（verify）。現象與絕對肯定行為的關係也是不同的，而見證就是這種關係的標誌。如果說模式的問題正當合理，那麼這是因為顯示自身的顯現與意味着選擇的堅持是不可分割的，也是因為這種選擇是在一種審判中產生的，這種審判類似於那種被反思行為用於說明自身的判準學。

但司法本身就隱含在絕對者的自我顯現中，而這種絕對者的絕對顯現又將自身絕對者的印記賦予了一種有限的、可撤銷的承認行為。這便是為何人們確實可以悖論地說，見證的詮釋學是絕對的，也是相對的。它是雙重絕對的和雙重相對的。作為追索符號的原初肯定，它是絕對的；作為符號中的顯現，它是絕對的。對哲學意識而言，作為神聖者的判準學，它是相對的；對歷史意識而言，作為對偶像的審判，它是相對的。然而，這兩種判斷、兩種審判的關聯性建立在一個更深刻的關聯性上：判斷只是行為的踪跡。用司法術語來說，判斷與判斷的關聯性、判準學與審判的關聯性僅僅表示了兩種行為有關：一種是自我意識的行為，它剝離自身並試圖理解自身；一種是作證的行為，絕對者通過這種行為，在其符號和事工（作品）中被揭示出來。與原初肯定的行為被包含在神聖者謂詞話語中一樣，被理解為作證行為的見證也被包含在證人的故事中，我們也將其命名為“見證”。如果說在判斷的層面，人們能夠談及關聯性（correlation），那麼在行為的層面，人們可以言說互益性（reciprocity）。提升意識與在絕對者的符號中認出絕對者乃是互益的。“基本觀念是要證明在對絕對者的歷史肯定與意識為了原初肯定而着手提升和轉變自己的程度之間，存在着確定的對應關係。”^①

人們可以用以下方式來表述行為之間的對應關係。在可作證的作品的意義上而非在講述其所見的證人的故事的意義上，我們可以在見證中認識到它表達了我們所欲求的自由。我承認對我來說只是一個想法的東西是存在的。我在自身之外認識到的東西，就其有效性而言，是

那種被我僅僅設定為理想的解放運動。這種認識不再是歷史認識，而是哲學認識。它允許我們談論對歷史學家毫無意義的絕對行動，因為絕對行動不被理解為擁有前因後果，而是被認為將自由意識從其歷史條件中剷除出去。我們從根本上理解的是另一種意識，它使自己成為絕對的意識，同時也是自由和真實的意識。不過，唯有藉由與我們自身解放的內部行為性質相同的行為，這種認識才可能實現。

這便是詮釋學可被推至的極點，它意欲化除橢圓的兩個焦點之間的距離，即化除剝離的反思行為和由見證作證的行為之間的距離。然而，這種距離是無法消除的，它彰顯了詮釋學哲學 (hermeneutic philosophy) 和絕對知識哲學 (philosophy of absolute knowledge) 的區別。

絕對知識的不可能性表現在三個方面。首先，它表現了在一個封閉系統中，無法固定對神聖者的判定標準。縱使這一標準隨着對歷史符號的解釋而逐步推進，它也永遠不會實現。對絕對者的見證主宰着自我意識的前行，每次都會賦予神聖者以嶄新的或者更深刻的意義。另外，對神聖者的判定標準也同樣從未完成。

其次，絕對知識的不可能性表現了意識無力將所有的符號融為一個連貫整體。與見證相繫的是“每次” (each time) 的經驗。唯有當意識每次都將神聖者所啟示的例證當作獨一無二的例證時，自身反思與歷史見證之間才能和諧。見證之間可以深層相似，但正如維特根斯坦提醒我們的那樣，“家族相似性”並不基於相同的本質。

最後，絕對知識的不可能性表現了無力令絕對反思與絕對見證同一，後者被提升至意義大審判的論證等級。在產生神聖者意識的判準學和將主動性留給事件的見證識別之間，當然存在着互益親密的關係。但這種循環關係意味着反思的原則和符號的歷史出現之間不可避免的中斷。這裏存在着兩種行為、兩種主動性，分別是深化的主動性和顯現的主動性。前者完全是內部的，只能通過被應用於見證絕對者的知性

^① Nabert, *Le désir de Dieu*, 270.

來表示；後者完全是外部的，只能將其辨識力應用於構成自我意識的崇高性原則。這種無法撼動的斷裂是理性與信仰、哲學與宗教的斷裂。它令我們不能以黑格爾的方式將宗教表象歸入概念。這種關聯性存在於判斷的層面而非概念的層面。這便是表示“審判”、表示見證的“危機”的東西。兩種審判之間存在着關聯，一種審判的表象並未在另一種審判的概念中消失。理性和信仰在差異中相互促進，是有限意識的最後心聲。

因此，在許多方面，行為和符號之間的關係被證明本身是一種詮釋學的關係：一種給出需要解釋的內容、並要求予以解釋的關係。

在絕對知識的哲學與見證的詮釋學之間，我們必須做出抉擇。

譯者簡介

陳龍，中國社會科學院大學文學院講師，南開大學·中國社會科學院大學21世紀馬克思主義研究院研究員

Introduction to the translator

CHEN Long, Lecturer at School of Chinese Literature and Language, University of Chinese Academy of Social Sciences; Researcher at 21st-Century Marxism Research Institute, Nankai University & UCASS

Email: chenlong@ucass.edu.cn

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Aristotle. *Art of Rhetoric*. Translated by J. H. Freese. Loeb Classical Library 193. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926.
- Hart, H. L. A. "The Ascription of Responsibility and Rights." *Proceedings of the Aristotelian Society* 49 (1948-1949):171-194.
- Hegel, G. W. F. *Phenomenology of Spirit*. Trans. A. V. Miller. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- Nabert, Jean. *Essai sur le mal*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955.
- _____. *Le désir de Dieu*. Paris: Aubier, 1966.
- Preis, Théo. "La justification dans la pensée johannique." In *Hommage et reconnaissance à Karl Barth pour son 60e anniversaire*, 46-64. Neuchâtel and Paris: Delachaux & Niestlé, 1946.