

见证的诠释学*

The Hermeneutics of Testimony

【法】保罗·利科著 陈龙译

Paul RICOEUR

作者简介

保罗·利科（1913–2005），法国当代著名哲学家。

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、问题

我现在开门见山，直切主题，先行提问：何种哲学会叩问见证（testimony）^①？我的回答是：此种哲学会认定对绝对者（the absolute）的追问恰当合理，它力图融合对绝对者的经验与绝对者的观念，在例证或者象征中均无法寻获此种经验的深度。

我在让·纳伯特（Jean Nabert, 1881—1960）的著作中遇见了此种哲学，据我所知，唯有其发展了关于绝对者和见证的诠释学主题。^②下述文字乃受其著作启发，在解读其作品时，融合了最具个性的语义学、认识论和释经学内容。

此种哲学认定对绝对者的追问恰当合理。

见证应当是一个哲学问题，不应被限囿于法律或者历史的领域。在法学或者历史学中，见证指的是证人报告其所见情况。“见证”一词应适用于文字、作品、行动和生活，它们证明了一种意图、灵感、观念，处于经验和历史的核心但又超越了经验和历史。见证的哲学问题是见证绝对者的问题，或者更确切地说，是绝对见证绝对者（absolute testimony of the absolute）的问题。唯有绝对者对意识有意义，这个问题方才合理恰当。然而，倘若反思借由一种如同道德禁欲主义般的思

* 本文译自Paul Ricoeur, “The Hermeneutics of Testimony,” in *Essays on Biblical Interpretation* (Philadelphia: Fortress Press, 1980), 119-154. 译文为国家社科基金项目《构建当代中国的文学阐释学：资源与路径》（20STA013），中国社会科学院大学校级重大项目《阐释学的理论资源研究》阶段性成果。[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 本文将“testimony”大多译为“见证”，时有根据文本语境与汉语用法，译为“证言”。——译注

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

想禁欲主义，能够将自我意识提升至一种真正绝对肯定绝对者的“原初肯定”（original affirmation），那么这个问题的意义就会超越对上帝存在之本体论证明的批判，逾越本体神学（onto-theology）的崩溃。

此种哲学力图融合对绝对者的经验与绝对者的观念

对绝对者的绝对肯定所拥有的一切特征，原初肯定也具备，但它既无法超出一种纯粹的内在行为，也不能得到外在表达，甚至不能被内在保存。原初肯定包含一些无限初始的内容，而且只涉及自我对自身的想法。对反思哲学而言，此种原初肯定决不是一种经验。这一行为虽在数量上与每个人的真实意识相同，却完全否定了影响个人命运的种种限制。它实为一种剥离（dépouillement）。^①正是借由此种“剥离”，反思与绝对者充分现身的偶然性符号相遇。这种剥离是伦理的剥离，也是思辨的剥离；当对无条件思想在形而上学的超验对象中失去了全部支持时，当它放弃了知性所施加的一切对象化时，这种剥离便发生了。正是在那时，对绝对者的要求被还原至内在于我们每一个行动的行为深处，对于与见证中对绝对者的经验类似的东西而言，它保持稳定。

此种哲学在例证或者象征中均无法寻获此种经验的深度

事实上，为何例证不能发挥这种经验绝对者的作用呢？在康德处，“崇高”难道不是为我们提供了一种崇敬的模式，经由道德生活中一些英雄的典范行动，趋向这些卓越行为的源头？至少有两个原因令例证的概念无法企及见证的概念。在典范行动中，事例让位于规则，个人给法律让位。意识的提升仅仅借由它本身和它业已暗示的规范。例证的“典范性”并不构成原初肯定的显现。

^① 动词“dépouiller”及其名词形式“dépouillement”具有“抛弃”“放下”“放弃”“摆脱”“坐着脱衣服”等丰富含义，本文虽将其分别英译为“divest”和“divestment”（剥离），但未能捕捉该词的全部意涵。保罗·利科在此阐述了纳伯特的《伦理要素》（*Elements pour une éthique*），而“dépouiller”是纳伯特的术语，在其作品的英译本中常作“letting go”。纳伯特对该词的用法令人回想起《以弗所书》五章22节中圣保罗呼唤个人“脱去”或者剥离旧有本性。——英译者注

更为严重的是，道德崇高的典例令我们对道德秩序满怀敬意。然而，在我们的内部和外部，与恶的遭遇并未在我们面前打开不正当者的深渊，这一深渊不仅依靠规范，而且借由规范的失效，令所有欲为其辩白者沦为例外。不正当事物迫使人们摒弃了一切求知欲，反思神义论的界限。这种终极剥离令反思接受事件的意义或者纯属偶然行为的意义，这将证明此时此地克服了不正当者。这种证明不可被还原为对这些不正当规范的阐述，这些规范被不正当者置于混乱之中；较诸崇高的典例，对邪恶的宣告更需要我们的重生。它需要语言，尤其需要行动，这些行动将是绝对的行动，灼然可见地铲除不正当者的根源。

致使典例缺乏见证的相同原因也彰显了象征与见证的距离。典例是历史性的，但在规则面前，它作为事例而被抹去。象征没有那么容易被铲除；它的双重意涵和晦涩难解使它意蕴无穷，永远不会停止引发思考。不过，它缺乏（或者可以缺乏）历史的密度；它的意义比它的历史性更重要。因此，它反而构成了一种生产性想象的范畴。与之相反，绝对的见证在具体的独异性（concrete singularity）中提醒人们注意真理，如若没有此种提醒，绝对见证的权威就会遭到悬搁。每一次的见证都是独异的，它令思想、理想和存在方式获得现实效力，而象征为我们描绘和发现的仅仅是我们最私人的可能性。

不过，我们立刻就发现了见证哲学所引发的巨大悖论。纳伯特在《论恶》（*L'Essai sur le mal*）中叩问我们：“一个人是否有权为历史的某一时刻赋予一种绝对特性？”^①事实上，我们将如何联结原初肯定的内部性（interiority）与据说见证了绝对者的行为和存在的外在性（exteriority）？此乃见证的诠释学设定自身要去解决的悖论。

我们的论述将沿循下述顺序。在第二部分中，我们将从见证的普通概念起笔，并对其展开语义学分析。因此，我们将被迫限制意义的条件，没有这些条件，我们就不能谈论见证。这些意义条件不能被废

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

除，它们必须保留在绝对见证的终极概念中。

在第三部分，我们将求助疏解《圣经》先知书和《新约》中的见证。依靠这种新方法，我们将被迫说明从普通见证到先知见证和宣道见证的意义变化。但我们同时也要扪心自问：在这种新的含义中，那些界定了普通见证的意义条件是否以及如何得到了重新理解。

在第四部分，我们将使用这种双重分析来武装自己，回返开启了这项探究的最初悖论，并将界说本文标题所示的见证的哲学诠释学。其核心主题是在诠释的标题下，联结原初肯定和见证。

二、见证的语义学

普通语言自身蕴涵了意义条件，我们通过对相关表述的语境进行有意义的分类，可以很容易地认识到这一点。

1. 见证首先具有一种准经验的（quasi-empirical）含义；它意指作证的行为，亦即讲述一个人的所见所闻。证人做出了这一行为；他在目睹或者理解了事件之后，报告了事件。因此，我们可以谈论目击证人或者直接证人。这第一个特征将所有其他的含义锚定在一个准经验的范围内。我称之为“准经验”，是因为见证不是感知（perception）本身，而是报告，即故事，是对事件的叙述（narration）。因此，它将所见之事转移至所言之事的层面。这种转移在交流的层面上具有一种重要的意涵。见证是一种双重关系：有作证者和听证者。证人已经目睹了，但听证者没有见到，只是听到了。唯有倚靠听证，他才会相信或者不信证人的报告属实。因此，在一个人的陈述和另一个人基于相信第一个人见证而形成的信念（belief）之间，作为故事的见证被发现处于中间位置。

见证传达事件，不仅仅从一种意义到另一种意义，由所见至所解；见证为判断服务。陈述和故事构成了信息，在此基础上，人们对一连串的事件、一个行动的联系、行为的动机和人的性格，亦即对一切

发生之事的意义，形成了自己的看法。我们仰赖见证来思考、评估，简言之，我们倚靠见证来判断。见证意欲证明一种超越事实、声称达到其意义的论断有理有据。

因此，见证的目击特征永远不足以构成其作为见证的意义。它不仅需要陈述事实，而且需要阐明事实，用于证明其属于意见抑或真理。即便在所谓的“感官见证”（testimony of the senses）的情况下，唯有当这种阐明被用于支持一个超越单纯记录事实的判断时，它才算作“见证”。在此方面，见证产生了埃里克·韦尔（Éric Weil，1904-1977）所说的“司法”。

2. 我们在什么情况下作证和听证？这会发生在一个特有话语可被字面解释或者类比解释的情况下。这种情况就是审判。

我们并不把每一份关于事实、事件或人员的报告都称为“证言”。作证的行为紧密关联着机构（司法机构）、处所（法庭）、集会（律师、法官）、行动（辩护，即审判中的控方或者辩方）。证言是控方或者辩方提出的证据之一，旨在影响法官的裁决。

因此，见证指涉审判，这种法律行动包括了指控和辩护，并要求做出司法裁决，解决两方或多方当事人之间的争端。动词“作证”的语法表达了此种意义指涉：作证就是“证明……”，但也是“为……作证”或者“支持……而作证”；证人提供了证词，出庭作证。特殊的宣誓或者承诺仪式最终强化和神圣化了见证的庄严性，令证人的声明有资格成为证言。

这些不同的特征很容易被类比概括，有助于确立普通语言中“证人”和“见证”二词的含义。事实上，法律话语较少受社会仪式的形塑，堪称典例，但我们仍可从中辨识出审判的基本特征。

2.1 首先注意诉讼和当事人的观念。我们只在当事人之间存在争议、相互抗辩并因此涉及审判的情况下提供证言。这便是证言为何总是作为支持或反对当事人及其声明的证据出现。此种诉讼和当事人的概念具有显著的一般特性，适用于所有只能在对立意见和冲突观点的

辩论或对抗结束后才能做出判断或裁决的情况。然而，人类的情况大多如此。我们不能声称拥有确定性，只能声称拥有或然性，并经由意见的斗争来寻求或然性。

此种观念最显著的应用之一关乎历史、历史科学。我们有时不仅将事件目击证人笼统笔录的个人报告称为“证言”，而且将各种能够提供支持或者反对某一特定论点的论据的相关文件称为“证言”。因此，具有见证价值的文件总是牵涉冲突意见之间的争议。在此，证言并非一种历史方法的具体类别，它是对一个鲜明的司法概念的典型有益转换，在此证明了其普遍适用的力量。这种从司法到历史的转换强调了司法概念本身（尤其是由证人讲述的事件和作为其证言的故事的双重概念）的一些历史特征。因此，见证的司法特征和历史特征之间发生了转换。

2. 2 审判的第二个基本特征涉及司法判决的概念本身。判断的这种法学色彩对于确定证言的资格至关重要。构成判断的证言旨在做出有利于某方的判决，谴责或者宣判无罪，赋予或者承认一项权利，在两份声明之间做出裁决。哈特（H. L. A. Hart, 1907-1992）在一篇重要的文章《责任与权利的归属》（*The Ascription of Responsibility and Rights*）中描述了法律判断的普遍适用特征。^①哈特借助基于描述模式的“归属”一词，聚焦司法声明的一个显著特征：通过否认未经证实的事实，或者援引能够削弱、替代甚至撤销某项权利诉求或者犯罪指控的情况，司法声明可以被质疑。哈特将此种对权利诉求或者犯罪指控的影响称作辩驳，把法律判断易受此种争论和失败影响的特点称为可辩驳性。这导致他说可被归属的行为也可被辩驳，易被宣判无效和遭到撤销。能够被宣判无效的特性并非无足轻重；它是法律推理和判断本身的试金石。这种特性隐含在判断的判决性、主动性和自愿性方面。因此，我们可以说，口头证言被用于区分描述性话语和归属性话语。证言的出现总是作为对某项权利的支持。

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

2. 3见证的第三个特点关乎见证本身，因为它是一种发生在争端与司法判决之间的证据。因此，见证是论证的一个要素。

正是围绕该主题，亚里士多德在《修辞学》（*Rhetoric*）关于“论证”（*pisteis*）的第一部分讨论了它。“证明”亦即在审议模式、司法模式和流行言论模式（赞美称颂）中使用的说服手段。因此，见证的逻辑被修辞学视为论辩术的“对应物”（*antistrophos*）。^①但论辩术是或然性推理逻辑，也就是说，其中主要包含了大多数人和大多数时候同意的意见真理（*truths of opinion*）。因此，界定了修辞技巧的“说服”（*pithanon*）本身仅与论辩推理的或然性模式相联。故而，司法证明所属的知识论层面得到了认可：它是或然的而非必然的。亚里士多德将我们已经遇到的一个特征与这种或然性特征相系：他表示修辞学使人能够“说服对手”，这不意味着演说者应该漠然不动情地为自己辩护或者辩驳对手，^②而是说他若要说服听众或者判断者，就必须预见到对手的论点，以便反驳它。

然而，修辞学不能与论辩术混为一谈：事实上，说服的技巧不能化约为论证的艺术；说服的技巧考虑到了听众的倾向和演说者的特点，同时，将道德论证与逻辑论证混合。我们若在法庭控告或辩护、会议劝说、称赞或谴责这三种情况中展开追索，会发现这种特征是不可避免和无法还原的。论证令听众铭记在心，并以判断为目标：“修辞的对象是判断”^③，“指向听众”^④。随着听众和判断者的出现，激情被激发，倾向遭唤起。因此，见证被卷入了论证和说服的网络中（“论证”和“说服”在古希腊语中分别写作*pistis*和*pistuein*，词根相同），

^① Aristotle, *Rhetoric*, 1354a, 1-7.

^② 亚里士多德批评当时的修辞术编纂者“只注意题外的东西。敌视、怜悯、愤怒以及诸如此类的情感激发与事情本身无关，其目的在于影响陪审员的心理。不应当影响陪审员的情感，使他们发怒、忌妒或者发生怜悯之情”。参见亚里士多德：《修辞学》，罗念生译，上海：上海人民出版社，2005年，第19页。[Aristotle, *Rhetoric*, trans. LUO Niansheng (Shanghai: Shanghai People's Press, 2005), 19.]——译注

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

^④ Ibid., 1358b, 1-5.

这是话语的确切修辞层面的特征。

至于见证本身，令我们惊讶的是，亚里士多德不太信任它。他将其置于“非技术性”证明中，外在于演说者自身发明的论证。非技术性证明并非演说家发明的，它们预先存在于他的行动中：法律、见证、契约、拷问、誓言。^①

我们可以下述方式来解释此种对见证的明显贬抑。首先，亚里士多德在“证人”（*martures*）的标题下想到的不是目睹事物的叙述者，而是演说者所诉诸的道德权威。这种从权威出发的论证诚然是一种外在于案情本身的论证，但会有助于法官的判决。所谓的证人实则首先是诗人或知名人士，他们的判断受到公众认可，代言了神谕，创作了箴言。这些“古老”的证人比“新近”的证人更值得相信，一些“新近”的证人“分担着危险”即审判的风险，对其中一方怀有偏见。亚里士多德的这一推论用证人的可靠性替代了见证的可靠性，揭示了我们将要回返的一个重要特征：证人的品质、证人的善意，这是见证的逻辑所不可或缺的。但由此可见，“使用”见证、提出某人作为证人的演说者并非最重要。此外，在一个由逻辑支配的修辞学中，见证纵然被认为与已发生之事相系，也必然占据一个次要的位置，因为它显示了判断和裁决者倚赖外部事物：在第一个层面，倚赖的是另一个人所说的事情，在第二个层面，倚赖的是其所目睹的事情。这便是为何亚里士多德要通过坚持可适用于见证的或然性标准，尽其所能地将见证的逻辑与论证的逻辑相系。这样一来，非技术性的证明就与技术性的证明协调一致，而技术性的证明仍然是论证特征的主轴。然而，见证的外部性将见证置于非技术性的证明中。这对我们的研究并非无关紧要；恰恰是见证的外部性将给诠释学带来问题。

3. 无论是准经验意义，还是准司法意义，均未穷尽“见证”一词的普通用法。我们在将焦点从见证一证明转向证人及其行为时，会发现另一个维度。事实上，证人不仅仅是发表证言之人；证人问题本身

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

就构成了一个独特问题，出现在我们尚未言及的见证的某些方面。因此，伪证根本不能被归结为对所见之事的错误叙述：伪证是证人心中的谎言。这种倒错不当的意图对实践正义和整个话语秩序极其致命，以致于被一切道德准则都视作大恶。在某些法典中，对伪证者施加的极端制裁，充分彰显了伪证在普通人的良知中引发的愤怒程度。因此，问题是：何为真正的证人、忠实的证人？

每个人都明白这不同于一位准确甚至谨严的叙述者。其并不局限于“证明……”，他还“为……作证”，“向……作证”。借由这些表述，我们的意思是证人通过公开表明其信念，凭借宣传的热忱，依靠甚至可以牺牲个人生命的献身精神，表明其与自身所护之事的关系。证人能够为其信念受难赴死。当信念的考验以生命为代价时，证人的名字便会改变；他被称作殉道者（martyr）。但这是名字的改变吗？

“Martus”在古希腊语中的意思是“证人”。当然，人们唤起证人和殉道者之间的这种联系并非安全无虞。殉道者的论据总是可疑的；引发殉道的事业未必就是正义的事业。然而，准确而言，殉道者不是一个论据，更不是一种证明。它是一种考验、一种极限状况。一个人成为殉道者是因为他首先是一名证人。不过，单凭纯粹的司法思考，我们无法得出一个应当自始至终都是证人的人可以成为殉道者，因为在审判中，生命遭受威胁的不是证人而是被告。证人也可能是被告，这需要展开另外的分析。这就是说，社会、舆论、当权者讨厌某些事业（也许是最正义的事业）。因此，义人必然死亡。在此出现了一种伟大的历史原型：受难的仆人、受迫害的义人、苏格拉底、耶稣……

这就是我们所说的“证人”。证人认同遭受大众与权势憎恶的正义事业，他为了这项正义事业，甘冒生命危险。

这种参与行为、这种由证人承担的风险，反映了见证本身，反过来，这标志着见证不同于对所见事物的简单叙述。见证也是一颗纯洁心灵的参与，并与死亡相系。它属于真理的悲剧性命运。

即便在见证没有采用这些阴郁的色调时，它也从死亡的范围

得了我们可以称之为“内部性”（interiority）的东西。因此，我们发现，纵使在普通语言中，也有与“感官的见证”截然相反的表述，这些“感官的见证”的表述将见证引向其准经验的意义；因此，我们谈论了“良知的见证”（testimony of conscience）。然而，我们尤其把见证称为行动、事工、生命的运动，因为它们本身就构成了个体信仰和献身某项事业的标志和活生生的证据。

此时，见证的含义似乎发生了颠倒；它不再是指一种言语行动，即一个目击证人对其所见之事的口头报告。见证是行动本身，因为它在个体自身之外证明了内部性个体，证明了个体的信念和信仰。

然而，这里没有任何的意义断裂，以至于这两种极端用法会成为纯粹的同义词。我们从报告事实这一意义上的见证，过渡至依靠行动和死亡的证明。证人在见证中的参与是一个固定点，意义的范围围绕着她展开。正是这种参与标志着伪证和真正忠实见证之间的区别。

三、先知和宣道维度的突现

“见证”的宗教意义产生自这个语义组合中。伴随它，出现了一个绝对崭新维度，我们无法简单地从该词的世俗用法着手探究工作。不过，“见证”的世俗用法也同样重要，在“见证”的宗教用法中，世俗的意义并未被简单地剔除，而是以某种方式得到保留甚至提升。因此，我将谈论新义的突现和旧义在新义中的保存。

我将以《旧约》先知书和《新约》中来自词根“martus”的语义为准则。

1. 出自“第二以赛亚书”（Second Isaiah）^①的精彩文本（因此是一份先知文本），令我们得以一气呵成地阅读包含新旧意义的方方面面。

^① 不少学者将《旧约·以赛亚书》前39章称作“第一以赛亚书”，出自先知以赛亚；将第40—66章称作“第二以赛亚书”；亦有学者再作细分，以第40—55章为“第二以赛亚书”、第56—66章为“第三以赛亚书”。——译注

你要将有眼而瞎、有耳而聋的民都带出来。任凭万国聚集，任凭众民会合，其中谁能将此声明，并将先前的事说给我们听呢？他们可以带出见证来，自显为是，或者他们听见便说：“这是真的。”耶和華說：“你們是我的見證，我所揀選的仆人。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，證人是为了作證而被派來的，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，這項工作意味著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裡完全相續。就此而言，

^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！自从我設立古時的民，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

似乎有理由说,在受苦的仆人(“耶和华的仆人”)概念与证人概念之间,没有明显相系的纽带。殉道者的神学与证人的先知概念无法等量齐观。毋庸置疑,较诸我们在后世犹太教中发现的殉道者主题,义人受迫害的主题和先知受辱甚至被害的主题要更加古老。至少先知自其伊始就满怀哀恸:“我们为你的缘故终日被杀,人看我们如将宰的羊。”(诗44:22)耶利米正是如此这般理解自己的使命。每一位先知,在其预言的范围内,都是生与死的先知。然而,在伟大的预言时期,向万邦宣道和先知死亡这两个主题的见证话语并未联结相系。当这种联系形成时,“为……而死”的想法将永远从属于向他者宣道的想法。在此恰恰与在世俗秩序中一样,使徒是殉道者,因为他是见证者,我们不可倒因为果。

然而,见证的司法意义也同样重要。正是从争端的角度,从审判的角度,耶和華存在并且是唯一真神的权利被付诸实施,人被要求作证。“谁能像我宣告,并且指明,又为自己陈说呢?”(赛44:7)这一声明同时也是呼吁裁决:“并且你们是我的见证。除我以外,岂有真神吗?”(赛44:8)由耶和華对世人及其偶像开启的审判要求裁决,一劳永逸地解决事情。在我看来,这种在告白主题的内部恢复审判主题的做法,是先知性见证概念的主要标志。当我们随后试图将见证的诠释学与纳伯特口中的“神圣者判准学”(the criteriology of the divine)相系时,最好将这一点牢记于心。在危机中,在对偶像的判断中,判准学业已存在:“制造雕刻偶像的尽都虚空;他们所喜悦的都无益处。他们的见证无所看见,无所知晓,他们便觉羞愧。”(赛44:9)

如果说见证的司法意义以我们刚刚谈及的那种方式被保留下来,那么我们或许可以说见证的准经验意义亦然?我们很可能会说信仰的告白已经消除了对所见事物的叙述(施特拉特曼[H. Strathmann]在《新约神学词典》[*Theological Dictionary of the New Testament*]第四卷的“martus”词条中,不断地反对见证事实和告白真理)。但情况并非如此。唯有当某种叙述内核与信仰告白严格结合在一起时,见证神

学 (theology of testimony) 才有可能实现, 才不会只是信仰告白神学 (theology of the confession of faith) 的异名。最精彩的例证是以色列人的信仰, 它首先通过讲述在其解放的历史中占据重要地位的获救事实, 从而告白了耶和华。依循格哈德·冯·拉德 (Gerhard von Rad, 1901-1971) 之见, 每一种“传统神学”都建立在下述这一基本假设之上, 即以以色列人的信条是以《申命记》二十六章5至9节的核心信条为模式的叙述性告白。^①在可以涉及解放的“历史”的地方, 先知的“意义”不仅可以被告白, 而且可以被证明。如果没有证明表示某种意义的事情业已发生, 那么就不可能为这种意义作证。先知性时刻“我是神”和历史性时刻“我是耶和华你的神, 曾将你从埃及地为奴之家领出来”(出20: 2) 的结合, 与先知性时刻和司法性时刻的结合同样至关重要。因此, 在告白信仰和叙述所见之事之间产生了张力, 其核心重新恢复了法官判断和证人叙述之间永恒存在的张力, 法官在未曾目睹的情况下做出判断, 证人则在目睹的情况下给出叙述。因此, 凡见证了绝对者的, 皆见证了历史迹象; 凡告白了绝对意义的, 皆叙述了拯救行为。

2. 见证的先知意义为见证在《新约》中的意义铺平了道路。先知意义的所有张力都被重新发现, 同时拥有了新的特征, 这些特征标志着从先知话语至福音话语赓续不断。

毋庸置疑, 见证的“告白”内核是其他部分围绕的中心。“耶稣是基督”这一告白构成了卓越非凡的见证。在此, 证人又被派来, 他的见证并不属于他, 复活升天的基督说: “父凭着自己的权柄所定的时候、日期, 不是你们可以知道的。但圣灵降临在你们身上, 你们就必得着能力; 并要在耶路撒冷、犹太全地和撒马利亚, 直到地极, 作我的

^① 和合本《圣经》作: “你要在耶和华你神面前说: ‘我祖原是一个将亡的亚兰人, 下到埃及寄居。他人口稀少, 在那里却成了又大又强、人数很多的国民。埃及人恶待我们, 苦害我们, 将苦工加在我们身上。’于是, 我们哀求耶和华我们列祖的神, 耶和华听见我们的声音, 看见我们所受的困苦、劳碌、欺压, 他就用大能的手和伸出来的膀臂, 并大可畏的事与神迹奇事, 领我们出了埃及……”——译注

见证。”（徒1: 7, 8）然而，倘若见证的意义内核是告白，那么它就不是简单的信仰告白。所有普通意义上的特征都会因为与此种告白“内核”接触而得到恢复、承受和转化。

首先，目击证人的见证。证人见证了业已发生之事。我们可以认为，故事中记录的基督教传道情况叙述了拿撒勒人耶稣的言行，源自这种将告白一见证与叙述一见证相结合的意图。四位福音书作者以不同的方式展开这种结合，我们可以在此基础上形成一种预表论，其中，路加与约翰位居光谱的两极。

对路加而言，证人是所见所闻之事的见证；他见证了教导、神迹、受难和复活，复活的基督说：“你们就是这些事的见证。”（路24: 48）毋庸置疑，事实与其意义不可分割，但意义被历史记载；它业已发生了。你们是这一切的证人。使徒们在犹太公会面前的申说也呼应了这一事实：“我们为这事作见证，神赐给顺从之人的圣灵也为这事作见证。”（徒5: 32）在此，这一概念可谓一体两面，不可分割。一方面，唯有被差派的人（使徒）才是证人。唯有圣灵为此事担保；但他是对所见事物的见证。直接显现（manifestation）的时刻（我稍后会谈及这种早于黑格尔的《约翰福音》表述）对见证的构成至关重要。对路加而言，意义与事实、告白与叙述的辩证关系主要关于核心告白（即复活的告白）。一切皆表明“显现”发挥了决定性作用，因为它们延长了显现，超越了死亡。《使徒行传》所报告的不同布道都回到了这一主题：“这耶稣，神已经叫他复活了，我们都为这事作见证。”（徒2: 32；另见徒3: 15^①等）保罗的传道亦是如此：“神却叫他从死里复活。那从加利利同他上耶路撒冷的人多日看见他，这些人如今在民间是他的见证。”（徒13: 30, 31）

然而，这种从事实到意义、从叙述到告白的融合，并非毫无内在张力。见证的目击特征无疑可以被扩展和延及相当远的地方，这要归功于

^① 在《圣经》和合本中，徒3: 15：“你们杀了那生命的主，神却叫他从死里复活了，我们都是为这事作见证。”——译注

对表象概念的相应扩展。保罗在前往大马士革的途中，在“天发大光，四面照着”中与复活的基督相遇，一切都表明保罗自己将这次相遇解释为一种表象，将自己的这次经历与对耶稣生平和复活的目击见证链相系。（徒22: 14, 15; 徒26: 15-20）^① 原始基督教从不认为在目击见证耶稣生平与遇见复活耶稣之间，存在任何根本的区别。福音书作者的编辑工作起始于直接接触归因于基督的先知灵感和目击证人的记忆。在拿撒勒人耶稣的事实和姿态之间，或者在复活耶稣的显现和圣灵在五旬节团体中的显现之间，没有本质区别。相反，同一显现的赓续不断证明了对所见所闻的见证的相应扩展是合理的。对一个受到《圣经》历史批判学形塑的现代人之言，相伴耶稣与遇见复活的耶稣灼然有别。对事实和事件的见证与对意义和真理的见证业已在一段时间中保持深层统一。

不过，在路加的见证概念中出现了某种错误。保罗并未宣扬那些表象，更没有传扬他经验到的“私己”表象。他宣扬基督被钉在十字架上；但他并非十字架的见证人。当保罗唤起并谈及其迫害司提反的记忆时，他对基督说了这番话：“并且你的见证人司提反被害流血的时候，我也站在旁边……”（徒22: 20）“你的见证人司提反”是否仍指目击证人？借由司提反受害事件，出现了一个转折点：“复活的见证人”将越来越少是目击证人，以致于信仰将借由听道来传播。“声音”真正回指“所见”，言说不再是目睹；信仰来自听闻。

在约翰的笔下，即便福音书的叙述框架得到了保留，平衡显然还是从叙事一极移向告白一极。但在所有的福音书作者中，约翰卓越非

^① 在《圣经》和合本中，徒22: 14, 15：“我们祖宗的神拣选了你，叫你明白他的旨意，又得见那义者，听他口中所出的声音。因为你要将所看见的、所听见的对着万人为他作见证。”徒26: 15-20：“我说：‘主啊，你是谁？’主说：‘我就是你所逼迫的耶稣。你起来站着！我特意向你显现，要派你作执事，作见证，将你所看见的事和我将要指示你的事证明出来。我也要救你脱离百姓和外邦人的手。我差你到他们那里去，要叫他们的眼睛得开，从黑暗中归向光明，从撒但权下归向神；又因信我，得蒙赦罪，和一切成圣的人同得基业。’亚基帕王啊，我故此没有违背那从天上来的异象，先在大马色，后在耶路撒冷和犹太全地以及外邦，劝勉他们应当悔改归向神，行事与悔改的心相称。”——译注

凡地宣扬了见证。从数量上看，我们在《约翰福音》中发现了福音书中绝大多数的“martus”（全部77个中的47个）和“marturia”（全部37个中的30个）字样。影响见证的转义来自于召唤证人的新意义。“证人”在《约翰福音》中的出现次数要比“见证”少得多，在《启示录》中只出现了五次，适用于基督本人，其被称为“诚实的证人”^①（启1: 5）或者再次被称为“诚信真实的证人”^②（启3: 14）。（诚然，我们在启11: 3^③和启17: 6^④中发现“证人”一词具有准《路加福音》意义上的告白见证之意）。这种影响到“证人”概念的转义也被传至“见证”。这不一个人起初作见证时所做的，而是圣子通过显现圣父所做的（《启示录》一章2节谈及“见证”，耶稣基督的“见证”是耶稣基督的“启示”[启1: 1, 2]^⑤）。因此，见证就从告白—叙述转义为见证的显现本身。这就是《约翰福音》一章18节的题中之义：“从来没有人看见神，只有在父怀里的独生子将他表明出来（exegesato）。”上帝的显现和圣子的见证是同一件事。这个使徒所作的见证在其深刻的意图上充分受到见证—显现、基督行为的卓越神学意义的规定。倘若施洗约翰是一名证人，那么他不是第一批福音书作者意义上见证了复活的证人，而是较少历史意义、更多神学意义上的“光的证人”：“这人来，为要作见证，就是为光作见证，叫众人因他可以信。”（约1: 7）但什么是“约翰所作的见证”（约1: 19）？无非是根本、完全的基督告白：“看哪，神的羔羊，除去世人罪孽的。”（约1: 29）从某种意义上说，施洗约翰是一名目击证人（“我看见了，就证明这是神的儿子”[约1: 34]）。但

^① 《圣经》和合本作“诚实作见证的”。——译注

^② 《圣经》和合本作“诚信真实作见证的”。——译注

^③ 原文作“9: 3”（《圣经》和合本译作：“有蝗虫从烟中出来，飞到地上，有能力赐给它们，好像地上蝎子的能力一样。”），有误，似是“11: 3”，此处经文在和合本《圣经》中被译作：“我要使我那两个见证人，穿着毛衣，传道一千二百六十天。”——译注

^④ 《圣经》和合本译作：“我又看见那女人喝醉了圣徒的血和为耶稣作见证之人的血。我看见她，就大大地希奇。”——译注

^⑤ 《圣经》和合本译作：“耶稣基督的启示，就是神赐给他，叫他将必要快成的事指示他的众仆人。他就差遣使者晓谕他的仆人约翰。约翰便将神的道和耶稣基督的见证，凡自己所看见的都证明出来。”——译注

其所见的是一种指认耶稣为基督的符号（“我曾看见圣灵仿佛鸽子从天降下……”[约1: 32]）。然而，这一符号只是一个表达意义的内部词汇：“看见圣灵降下来，住在谁的身上……”（约1: 33）它并没有说唯有施洗约翰才理解了这个将意义赋予其所见之物的词汇。因此，基督（一名忠实的证人）和见证（为光作见证）的双重主题从根本上推翻了目击证人的概念。此外，这两个主题相互联系，因为基督是一名忠实的证人，他自己来“作见证”。这便是《约翰福音》中的基督在彼拉多面前所宣称的内容：“你说我是王，我为此而生，也为此来到世间，特为给真理作见证。”（约18: 37）

在这方面，有两段十分精微的经文标志着《约翰福音》意义上的见证和《路加福音》意义上的见证之间的断裂，它们分别是《约翰福音》^① 五章31—39节和《约翰福音》^② 八章13—18节。它们以希伯来箴言（申17: 6）^③ 开始，根据这一箴言，若欲作见证，至少要有两位见证人（“我若为自己作见证，我的见证就不真；另有一位给我作见证，我也知道他给我作的见证是真的”）。但《约翰福音》中的基督完全取代了双重见证的概念。第一个见证是基督为自己所作的。“我虽然为自己作见证，我的见证还是真的。因我知道我从哪里来，往哪里去……”（约8: 14）那么谁是第二位见证人呢？根据他处的描述，第二位见证人可能是施洗约翰。然而，第二个见证不是他作的，而是上帝自己作的：“父交给我要我成就的事，就是我所做的事，这便见证我是父所差来的。差我来的父也为我作过见证。”（约5: 36, 37）

借由此种转义，我们看到的是一种几乎完全内化的见证：“我们既领受人的见证，神的见证更该领受了，因神的见证是为他儿子作

^① 英译文作“《路加福音》”，有误。——译注

^② 英译文作“《路加福音》”，有误。——译注

^③ 原文为“10: 15”（《圣经》和合本作：“耶和华但喜悦你的列祖，爱他们，从万民中拣选他们的后裔，就是你们，像今日一样。”），有误，应为“17: 6”，此处经文在和合本《圣经》中被译作：“要凭两三个人的口作见证，将那当死的人治死；不可凭一个人的口作见证将他治死。”——译注

的。信神儿子的，就有这见证在他心里；不信神的，就是将神当作说谎的，因不信神为他儿子作的见证。”（《约翰一书》5: 9, 10）证人在自己身上的见证，无非是圣灵的见证，这个概念彰显了见证内化的极致：“但我要从父那里差保惠师来，就是从父出来真理的圣灵，他来了，就要为我作见证。你们也要作见证……”（约15: 26, 27）

于是，那种见证完全内化在基督自身的见证中和上帝为基督所作的见证中，似乎就完全不是路加所珍视的目击见证。但事实并非如此。即使在《约翰福音》中，基督论的告白和对历史核心事件的叙述之间的联系也从未断裂。在上文论及的两个文本（约5: 31-39；约8: 13-18）中，有一种表述令我们印象深刻，彰显了见证在圣父与圣子亲密对话中的外化。所行的事“我已经告诉你们，你们不信。我奉我父之名所行的事可以为我作见证”（约10: 25；另见约10: 37, 38：“行我父的事”）。基督本身所作的见证之事，使得对基督的见证不是对一个观念的见证，不是对一个非时间性逻各斯的见证，而是对一个道成肉身的见证。宣扬道成肉身的约翰无法完全将见证转向一种神秘、彻底内在的观念。“对”光的见证就是对“某人”的见证（参见众多表述——约1: 15；^①约5: 31, 32；^②约8: 13, 18；约10: 25；^③约15: 26^④）。这的确是何见证一告白仍然可以被保留在早已成为传统的福音书叙述框架中：“道成了肉身，住在我们中间……我们也见过他的荣光……”（约1: 14）路加和约翰虽殊途分异，却在这一点上达成一致。见证一告白不能与见证一叙述截

^① “约翰为他作见证……”——译注

^② “我若为自己作见证，我的见证就不真；另有一位给我作见证，我也知道他给我的见证是真的。”——译注

^③ 原文作“8:13, 17:10, 25”，有误，似应为“8: 13, 18; 10: 25”。在《圣经》和合本中，约8: 13作“法利赛人对他：‘你是为自己作见证，你的见证不真。’”；约8: 18作“我是为自己作见证，还有差我来的父也是为我作见证”；约10: 25作“耶稣回答说：‘我已经告诉你们，你们不信。我奉我父之名所行的事可以为我作见证……’”相反，约17: 10作“凡是我的都是你的，你的也是我的，并且我因他们得了荣耀。”约17: 25作“公义的父啊，世人未曾认识你，我却认识你，这些人也知道你差了我来。”——译注

^④ “但我要从父那里差保惠师来，就是从父出来真理的圣灵，他来了，就要为我作见证。”——译注

然分开，否则就有可能转向诺斯替主义。这便是为何《约翰福音》的结尾处反身应用了见证的特性，用路加可能使用的术语来标明他的作品：

“看见这事的那人就作见证，他的见证也是真的，并且他知道自己所说的是真的，叫你们也可以信。”（约19: 35）。最后一次，目睹和见证紧密相系。

除了《约翰福音》的见证，我必须谈及普通意义上的见证的第二个特征，即见证是审判的论证要素。也许正是这一方面的意义，一方面保证了世俗意义在宗教意义中恢复，但另一方面也赋予了见证的神学概念以特殊的色彩。

倘若见证与审判有关，则审判耶稣的地点就足以令人想起它（参见指控伪证以及煽动证人出庭作伪证）；然而，耶稣的整个事工就是一种审判。反过来，对耶稣的审判，是一次在人类法庭上的历史性审判，而对使徒而言，这是大审判中的一个插曲，我们确实可以和狄奥·普莱希（Théo Preiss）一样称之为“宇宙的审判”（cosmic trial）^①。天国及其正义的降临是上帝和世界统治者之间巨大较量的赌注，由上帝对世界的“审判”和撒旦的堕落所认可。若我们沿循这条线索，就有可能把围绕着证人、作证、见证的整套概念组合放在一套更大的“司法”思想中，在那里，我们发现了诸如“代表、作证、见证、法官、判决、控告、定罪、顾问”^②等概念。将神秘主义者约翰和因信称义的使徒保罗对立起来的偏好，导致我们忽视了这另一种“司法”思想和称义问题，其连贯一致性源自大审判视域，所有见证神学都被投射其上。因此，我们或许能够在此视角中重新发现见证一告白和见证一叙述的辩证关系。首先，基督作为忠实证人的概念。正是在“权利诉讼的框架内”^③，第一个见证（即圣子的见证）拥有了证明的价值。从序曲开始，这种争论和证明

^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.

之间的戏剧性对立就被设置了：“他到自己的地方来，自己的人倒不接待他。”（约1：11）耶稣对尼哥底母说：“我实实在在地告诉你：我们所说的，是我们知道的；我们所见证的，是我们见过的；你们却不领受我们的见证。”（约3：11）还有施洗约翰说：“他将所见所闻的见证出来，只是没有人领受他的见证。”（约3：32）

正是在大审判的框架中，证人也是使者：被差派者如同差派者；他拥有全权代表的所有权力。于是，我们可以理解为何坚持重申关于两位证人的律法规则。以大审判的视角视之，“我所做的事，这便见证我是父所差来的”（约5：36）这一宣称具有了新的意义。基督是卓越非凡的证人，因为他引发了“危机”，审判世间所作所为：“我指证他们所做的是恶的。”（约7：7）见证的功能上升至末日审判的层面。审判者是光；他造就了光。借由一种奇怪的倒转，地上审判的被告也是末日审判的法官。对基督而言，作见证就是融摄尘世的被告和天国的法官这两个角色。根据彼拉多的告白，这也就是要成为王。

因此，告白总是在对抗和控告中方才具有见证的面貌。

不仅基督的见证以及其后使徒的见证由于被置于大审判的征兆下，获得了新的光亮，所有《约翰福音》的圣灵论见证也是如此，对此，除了在其中认识到见证的极端内化之外，人们甚少论及其他内容。在基督和世界于历史法庭上的斗争中，圣灵的内在见证获得了其全部意义。《约翰一书》唤起了见证和审判的“戏剧性”。“胜过世界的是谁呢？不是那信耶稣是神儿子的吗？这藉着水和血而来的，就是耶稣基督；不是单用水，乃是用水又用血，并且有圣灵作见证，因为圣灵就是真理。作见证的原来有三：就是圣灵、水与血，这三样也都归于一。”（约一5：5-8）此中，“水与血”指的是十字架的惩罚，即耶稣受难。我们若不将圣灵的见证与末世的审判相系，便很难理解他为何被称作“保惠师”（“我要从父那里差保惠师来”；约15：26，27）。保惠师与控告者相对。在撒旦成为控告者时，这位“他既来了，就要叫世人为罪、为义、为审判，自己责备自己”（约16：8）的保惠师将成为

信徒的顾问。《启示录》在打败大龙的宏伟异象中呈现了这出戏剧的最后一幕（启12: 9-12）^①。见证神学最为显著地与大审判神学相连。

与此同时，我们也明白，在人的层面上，见证是双重的见证：它是内在的见证，是信仰的印记，但它也是事工的见证；也就是说，它是以基督受难为典范，见证了苦难。《启示录》的异象即由此继续。“弟兄胜过它，是因羔羊的血和自己所见证的道。他们虽至于死，也不爱惜性命。”（启12: 11）因此，基于审判的视角，殉道者展现了见证的高级证明。这便是奇怪的“司法奥秘”^②，《约翰福音》的见证辩证法在其中得到彰显。以纯粹的神秘主义视角解释，见证被还原为对真理的告白；由司法角度解释，它是在争论中获胜的证明。那么，我们是否可以说，正是司法时刻联结了这两个在我们看来相互分离的时刻（作为告白[信仰]的见证和作为叙述[事实]的见证）？因为在末世法庭面前提供证据的是“事工”（作品）（works）和“符号”，这是最神秘的使徒宣称他也“看到”的“事工”（作品）和“符号”。

四、见证的诠释学

现在是时候重新讨论开启这项探究的那个问题了。我们之前叩问在完全偶然的事件或者行为中，绝对反思哲学是否有可能发现本质上不合理的东西在此时此地被克服了？一个巨大的障碍横亘在前，似乎阻止了可能的回答：我们是否有权将一种绝对特性赋予历史的某一时刻？在原初肯定的内部性与声称要见证绝对者的行为和存在的外部性

^① “大龙就是那古蛇，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。我听见在天上有大声音说：‘我神的救恩、能力、国度，并他基督的权柄，现在都来到了，因为那在我们神面前昼夜控告我们弟兄的，已经被摔下去了。弟兄胜过它，是因羔羊的血和自己所见证的道。他们虽至于死，也不爱惜性命。所以诸天和住在其中的，你们都快乐吧！只是地与海有祸了，因为魔鬼知道自己的时候不多，就气忿忿地地下到你们那里去了。’”——译注

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

之间，似乎裂开了一条不可逾越的鸿沟。

一种见证的哲学是否可能？

我力图说明这样的哲学只能是一种诠释学，即解释的哲学。这种解释的哲学是一个有两个焦点的椭圆，思想倾向于合并这两个焦点，但它们永远无法被还原为一个统一的中心点。事实上，何为解释见证？它是一种双重行为，既是一种自我意识的行为，也是一种历史理解的行为，后者基于绝对者自身所给出的符号。绝对者自我显现的符号同时也是意识认识到自身的符号。我们要勾勒出的正是这两条进路的交汇。

从历史一极出发，我们将揭示见证和解释之间的联系。然后，我们将由反思一极出发，说明原初肯定如何从它的一侧发展出一种反思性解释类型，纳伯特称之为“神圣者的判准学”，他表示借由此种判准学，“意识自身对神圣者做出判断，从而选择它的上帝或者它的诸神”^①。通过在神圣者判准学中的延伸，原初肯定被引向遭遇见证所唤起的偶像危机。因此，见证的诠释学产生于两种解释的交汇处：一种是解释绝对者的历史见证，一种是解释神圣者判准学中的自我。或许还可以看出，这种双重解释是一种双重审判，而这种双重审判本身就彰显了见证诠释学的特性。

让我们首先揭示历史解释是如何与自我解释相遇的。

由释经学引出的见证概念在双重意义上是诠释学的概念。在第一种意义上，它给出了需要被解释的内容。在第二种意义上，它要求对此内容的解释。

见证给出了需要被解释的对象。

第一个特征展现了在见证中的显现。绝对者在此时此地宣明自己。在见证中，存在一种绝对者的直接性，没有这种直接性，就没有什么可以解释。这种直接性是原点和起点，在这一端，我们止步于此。解

^① Nabert, *Le désir de Dieu*, 264.

释起始于此，将是对这种直接性的无尽调和。但如若没有它，解释将永远只是对解释的解释。有一个时期，解释是对一个或多个见证的解释。见证是诠释学的固定必然性，没有见证的诠释学注定要在一个无始无终的视角主义中无限倒退。

对哲学而言，这种说法很难理解。因为绝对者的自我显现在此时此地展现了反思的无限倒退的终结。绝对者显示了其自身。对绝对者的经验在这种绝对者及其显现中被构成。见证只会对此作证。对于基于逻辑模式的逻辑学和修辞学而言，见证只能是意义的外化，或者借用亚里士多德在《修辞学》中的语言来说，见证是一种非技术性的论证手段，也就是说，见证外在于演说者所能发明的一切论证。这恰为绝对性显现之所能是。但在见证给出需要被解释的东西同时，见证也要求被解释。这种解释必须依据绝对见证所具有的普通概念的三个维度来进行。

见证要求被解释，因为意义和事件的辩证关系贯穿了它。我们所观察到的见证的两极（告白与叙述）之间的融合对诠释学而言，相当重要。它意味着解释不能以暴力的方式从外部应用于见证。然而，解释意欲在不同的话语中再次采取见证的内部辩证法。在见证中，这种辩证法本身是直接的，因为叙述和告白紧密结合，无有罅隙。福音书的第一批见证人直接在耶稣事件上告白了基督的意义：“你是基督。”历史上的耶稣和信仰中的基督合一。此种合一被写作“耶稣基督”。这是意义和事件的结合，它给出需要解释的内容，并要求被解释。如何实现？因为这种融合也意味着一种张力，事件既显又隐：大隐至显。活着的基督的表象也是空墓。黑格尔在其《宗教哲学》(*Philosophy of Religion*)中对此强烈申说。一种分裂被勾勒出来，此种分裂不是毁灭见证，而是无尽调和分裂的直接性。如果说解释是可能的话，那么这是因为借由此种分裂，人们总能以解释意义与事件之关系的另一种意义来调和意义与事件的关系。C. S. 皮尔斯 (Charles Sanders Peirce, 1839-1914) 在此提供了这种三元关系的模式。在他看来，一个符号和

一个对象之间的每一种关系都可以通过一个符号来解释，这个符号是这种关系的解释项。因此，符号和对象之间的这种基本关系创造了一条开放的解释项链。将这种关系应用于见证、应用于告白与叙述的关系，凸显了绝对者在人和行为中的显现是通过借自过去经文的可用意义来无限调和的。正是通过这种方式，原始教会持续解释了“基督的见证”（借用《约翰福音》中的表述），这种解释借助了大多来自希伯来传统（但也包括了神秘宗教和诺斯替主义）的名字、头衔、人物和功能。原始教会在称呼耶稣为“人子”“弥赛亚”或“基督”“审判者”“王”“大祭司”“逻各斯”时，开始解释意义和事件的关系。在此，其重要性在于，解释并非外在于见证，而是隐含在其最初的辩证结构中。

见证更多的是通过它所引发的批评活动来进行解释。见证与审判之间的联系正是由此获得了其所有力量。总是必须在虚假证人和真实证人之间、在谎言之父和诚实证人之间做出抉择。见证既是表象的显现，也是表象的危机。亚里士多德将其纳入论证的做法是正确的，即便他不能理解见证在对绝对者的经验中的地位。一个人也会在争论的地方作证。事工（作品）和符号是可以被判断的。绝对者自身正在接受审判。在这第二种意义上，见证的诠释学结构在于，对所见之事的见证唯有通过一个故事（亦即所言之事），才能得到判断。法庭上的法官唯有通过听证，方可对其所见之事做出判断。“信道是从听道来的”（*Fides ex auditu*）^①。审判是不可避免的；它被直接嫁接到所见之事和所言之事的辩证法上。唯有审判方可在耶和華和“虚无的偶像”（*idols of nothing*）^②之间做出决定。启示者“给出”的事工（作品）和符号是在绝对者大审判中的诸多证据和证明手段。在此，诠释学第二次出现：没有伪证的危机，没有区分符号和偶像的判定，就没有绝对者的显现。见证最终提供了一些可以通过证人和见证的辩证法来解释的东

^① 语出武加大本《罗马书》十章17节。——译注

^② 语出《哥林多前书》八章4节（“偶像在世上算不得什么”）。——译注

西。证人对超越他的事或人进行作证。在此意义上，见证来自他者。但证人的参与是他的见证。基督的见证是他的事工、他的受难，与之类似，使徒的见证是他的受难。一个奇怪的诠释学循环（显现和受难的循环）被开启了。我们说，殉道者并未证明什么，但一个真理若不足以令人为之牺牲，便无法被证实。何者可算作证明、显现或受难？见证的诠释学也陷入了此种永无止境地不同高度上经过两个对立极点的螺旋。

现在让我们追索通往见证的原初肯定之路。我们声称正是在这条道路上，原始肯定变成了神圣者的判准学。何以言之？因为一种有限意识能够占有构成它的肯定的方式只能出现在批判性行为中。没有统一的直觉，没有绝对的知识，而在绝对的知识中，意识将同时掌握对绝对者的意识和对自身的意识。意识的时刻只能在神圣者的谓词中被分解和分散。这些谓词并非一个存在本身的特征或特性；它们是一个纯粹行为的不同表达，这种纯粹行为唯有通过被赋予这些特性才能被言说。这便是为何这些特征和特性不构成一个封闭的系统；它们仍然保持不连续的特征，表明在众多不协调方向上追求的努力。受到全面净化的思想有着异质要求，神圣者的判准学唯有在谓词的多样性中，才将这些异质要求的恒久不同的踪迹组合了起来。纳伯特指出：“当它在其有限性的核心中试图证明自己，将自身变为其意图的根本纯粹性时，（神圣的判准学）表达了意识所能做出的最大努力，旨在消除阻碍它获得完全满足的条件。我们赋予神圣之名的每一种特性都对应于一种完全内在的行为，通过这种行为，我们构想了它，但无法直接实现它和使之道成肉身。在每一种特性的创造性运作（每次都对应于一个正题的判断）^①与人类意识自身为自己证明这些特性的野心之间，存在着一种无法化约的冲突和根本的对立。这不是理想，而是对理想的否定。神圣者判准学对应于人类意识所能做到的最大程度的剥离，以便

^① 一个正题的判断是一种信念，认定其所相信的东西是存在的；它是一种假定存在的判断。

肯定一种摆脱了一切人类存在所无法超越的限制的秩序。这是对行为的选择和肯定。”^①

自我意识通过自身敞露，借助一种判断，筛选了神圣的谓词，我们是否可以说，见证所诉诸的判断与这种判断相同？它难道不是同样逐步地被证明是在审判见证和审判神圣者的谓词吗？

然而，这种同一性本身并非被给定；它需要被解释。在反思判断和历史判断之间出现了一个不断扩大的裂痕，前者通过完全内部的运作，产生了神圣者的判定标准；后者则被用来从外部将被给定的见证的意义组合起来。这种双重运作的基本同一性成为了绝对者诠释学的关键。

毫无疑问，我们唯有在产生这种双重运作的同一性时方可理解它。我们必须理解的是，事实上，意识只有在最聚精会神地寻找绝对者在其表象中的符号和显现时，才会趋向最内部的自我。行为的最大内部性对应于符号的最大外部性：“对于理解神圣者而言，神秘经验所必需的剥离同神圣者与历史性显现之间的联系是互补的。由于前者的关系，对神圣者的把握往往与借由哲学意识的孤独禁欲主义方法展开的反思深化相混淆。而通过后者，神圣者借助见证而被历史记载，其意义是意识永远无法穷尽的。”^②唯一令人惊讶的是那种使行为的内部性和符号的外部性互相依赖的联合。这种联合是有限意识在有限意识中对神圣者的感知的特征。这实际上是一个有限性的事实，原初肯定无法在完全直观的反思中占有自己，它必须通过解释绝对者自身在历史中给出的偶然性符号来迂回前行。原初肯定的诠释学结构是人类意识有限性的必然结果，原初肯定在人类意识中产生，并且通过人类意识产生。自我意识被任何决定、任何选择或者任何要它回答传唤的审判所悬搁，这种情况并未如亚里士多德所说的那般，表现了见证的论证虚弱无力，而是彰显了那种拒斥了绝对知识的有限意识。

^① Nabert, *Le désir de Dieu*, 265.

^② Ibid., 267.

这便是为何人们确实可以追随黑格尔，但也只能止步于某处。黑格尔在“启示宗教”^①一章中，以可被称作见证的诠释学开篇；绝对者在我们中间被看到；可见之物借由表象的消失而得到理解。精神在群体中的内在见证取代了外在符号的见证。然而，黑格尔声称要获得发生在概念逻辑中的历史意义。这便是为何见证的诠释学被吞没在绝对知识中。对于原初肯定的反思哲学来说，不可能把两种剥离之间的关联性还原为一个统一整体。其法则是双重谦卑：“这种双重谦卑来自于其在历史中所发现的其与神圣者的关系。”^②

然而，倘若反思无法保证这两种审判是同一的，那么它或许至少可以证明它们不是异质的。它们都是对判断秩序和行为本质的审判。第一个共同特征源自见证诠释学和绝对知识之间的断裂。与构成了绝对知识的科学理想相比，见证诠释学似乎被相对性杂染。对于这个反复出现的问题，并没有任何定然的回应：我们自身如何确保这种肯定不是任意为之的，上帝不是从其他意识会争辩的某些见证中构建甚或挑选的？因为确实没有任何事实可以与那种赋予其超越事实本身的意义理念相分离。^③就判断的模式而言，对见证的解释只是或然的，但它唯有在与科学理想相比时方才得到如此彰显，这种科学理想仅仅掌控了一种对思想的要求，支配了一个反思的中心，即对客体的知识。用一种意识功能的规范来衡量对绝对者的见证的确定程度，就是令自我意识的问题堕入最糟糕的“不同种的转变”（*metabasis eis allogenon*）^④。因此，在一个修正的意义上，见证的解释可以说是或然的。然而，这种修正的意义完全是一种判断所要求的，在这种判断中，反思行为借由将其剥离行为交由神圣者判准学评判，在逐项记录其剥离行为时理解了自身。再次借用埃里克·韦尔的出色表述，我们可以说原

^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 语出亚里士多德《后分析篇》（*Posterior Analytics*）1. 7. 75, A38-B20。——译注

初肯定经由司法的狭窄道路，使自己成为神圣谓词的批评者。这种批判作为一种判断，属于或然性模式。但即使是对见证的历史解释也是同样如此；传唤证人的那种审判和由见证提供论证的那种审判被置于与神圣者判准学相同的判断模式范畴下。此外，这两种危机、两种审判、两种判断都拥有相同的模式。然而，如果诉诸模式是不可避免的，而且正当合理，那么它确实是在一种修正的意义上。证明有别于逻辑经验主义意义上的验证（verify）。现象与绝对肯定行为的关系也是不同的，而见证就是这种关系的标志。如果说模式的问题正当合理，那么这是因为显示自身的显现与意味着选择的坚持是不可分割的，也是因为这种选择是在一种审判中产生的，这种审判类似于那种被反思行为用于说明自身的判准学。

但司法本身就隐含在绝对者的自我显现中，而这种绝对者的绝对显现又将自身绝对者的印记赋予了一种有限的、可撤销的承认行为。这便是为何人们确实可以悖论地说，见证的诠释学是绝对的，也是相对的。它是双重绝对的和双重相对的。作为追索符号的原初肯定，它是绝对的；作为符号中的显现，它是绝对的。对哲学意识而言，作为神圣者的判准学，它是相对的；对历史意识而言，作为对偶像的审判，它是相对的。然而，这两种判断、两种审判的关联性建立在一个更深刻的关联性上：判断只是行为的踪迹。用司法术语来说，判断与判断的关联性、判准学与审判的关联性仅仅表示了两种行为有关：一种是自我意识的行为，它剥离自身并试图理解自身；一种是作证的行为，绝对者通过这种行为，在其符号和事工（作品）中被揭示出来。与原初肯定的行为被包含在神圣者谓词话语中一样，被理解为作证行为的见证也被包含在证人的故事中，我们也将它命名为“见证”。如果说在判断的层面，人们能够谈及关联性（correlation），那么在行为的层面，人们可以言说互益性（reciprocity）。提升意识与在绝对者的符号中认出绝对者乃是互益的。“基本观念是要证明在对绝对者的历史肯定与意识为了原初肯定而着手提升和转变自己的程度之间，存在着确定的对

应关系”^①。

人们可以用以下方式来表述行为之间的对应关系。在可作证的作品的意义上而非在讲述其所见的证人的故事的意义，上，我们可以在见证中认识到它表达了我们所欲求的自由。我承认对我来说只是一个想法的东西是存在的。我在自身之外认识到的东西，就其有效性而言，是那种被我仅仅设定为理想的解放运动。这种认识不再是历史认识，而是哲学认识。它允许我们谈论对历史学家毫无意义的绝对行动，因为绝对行动不被理解为拥有前因后果，而是被认为将自由意识从其历史条件中铲除出去。我们从根本上理解的是另一种意识，它使自己成为绝对的意识，同时也是自由和真实的意识。不过，唯有借由与我们自身解放的内部行为性质相同的行为，这种认识才可能实现。

这便是诠释学可被推至的极点，它意欲化除椭圆的两个焦点之间的距离，即化除剥离的反思行为和由见证作证的行为之间的距离。然而，这种距离是无法消除的，它彰显了诠释学哲学（hermeneutic philosophy）和绝对知识哲学（philosophy of absolute knowledge）的区别。

绝对知识的不可能性表现在三个方面。首先，它表现了在一个封闭系统中，无法固定对神圣者的判定标准。纵使这一标准随着对历史符号的解释而逐步推进，它也永远不会实现。对绝对者的见证主宰着自我意识的前行，每次都会赋予神圣者以崭新的或者更深刻的意义。另外，对神圣者的判定标准也同样从未完成。

其次，绝对知识的不可能性表现了意识无力将所有的符号融为一个连贯整体。与见证相系的是“每次”（each time）的经验。唯有当意识每次都将神圣者所启示的例证当作独一无二的例证时，自身反思与历史见证之间才能和谐。见证之间可以深层相似，但正如维特根斯坦提醒我们的那样，“家族相似性”并不基于相同的本质。

最后，绝对知识的不可能性表现了无力令绝对反思与绝对见证

^① Nabert, *Le désir de Dieu*, 270.

同一，后者被提升至意义大审判的论证等级。在产生神圣者意识的判准学和将主动性留给事件的见证识别之间，当然存在着互益亲密的关系。但这种循环关系意味着反思的原则和符号的历史出现之间不可避免的中断。这里存在着两种行为、两种主动性，分别是深化的主动性和显现的主动性。前者完全是内部的，只能通过被应用于见证绝对者的知性来表示；后者完全是外部的，只能将其辨识力应用于构成自我意识的崇高性原则。这种无法撼动的断裂是理性与信仰、哲学与宗教的断裂。它令我们不能以黑格尔的方式将宗教表象归入概念。这种关联性存在于判断的层面而非概念的层面。这便是表示“审判”、表示见证的“危机”的东西。两种审判之间存在着关联，一种审判的表象并未在另一种审判的概念中消失。理性和信仰在差异中相互促进，是有限意识的最后心声。

因此，在许多方面，行为和符号之间的关系被证明本身是一种诠释学的关系：一种给出需要解释的内容，并要求予以解释的关系。

在绝对知识的哲学与见证的诠释学之间，我们必须做出抉择。

译者简介

陈龙，中国社会科学院大学文学院讲师，南开大学·中国社会科学院大学21世纪马克思主义研究院研究员。

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

参考文献 [Bibliography]

西文文献 [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.