

創造論中的原罪與技術

——有關尼撒的格列高利的哲學考古學

Sin & Technology in Creation: Philosophical Archaeology on Gregory of Nyssa

楊文默

YANG Wenmo

作者簡介

楊文默，寧波大學潘天壽建築與藝術設計學院講師。

Introduction to the author

YANG Wenmo, Assistant Professor, Pan Tianshou College of Architecture, Art and Design, Ningbo University.

Email: yangwenmo@nbu.edu.cn

Abstract

In his works of theological anthropology, Gregory of Nyssa gives vivid analogies for various physical and mental abilities, including examples from engineering and artificial technology. However, in the western philosophical tradition, the question of technology has been long suppressed, and most scholars have never tried to understand Gregory's works and ideas from the perspective of technology. This paper attempts to examine Gregory's arguments regarding technology, nature and reason, with the aid of problematics and paradigms contributed by modern thinkers such as Bonhoeffer and Stiegler. The purpose is to embed the idea of the origin of technology into the narration of sin in Genesis, which might offer a new foundation for re-examining the ontological significance of the relationship between human and technology.

Keywords: Gregory of Nyssa; Body; Technology; Sin; Nature

在猶太—基督教的思想體系中，唯有依據朝向末世的救贖論事件，創造論的全部內涵才會變得清晰和完整。這樣一來，世界的絕對開端在它的歷史之外，而開端的前提又總是尚未到來。終末是對開端的恢復與重申，救贖與創造在那時會重合，然而重合已經被無限地延宕了，也正是由於這個延宕，世俗意義上的全部歷史才獲得了可能和延續。因此，圍繞創造論傳統的研究總是包含了一個朝向未來的維度，它不屬於歷史學，而是要求一門哲學考古學：對開端的重新闡釋反過來會進一步廓清作為終末的救贖，有關世界歷史的存在論理解由此也得以被更新，而考古學操作所依靠的理論工具又總是源自當前的世界現象。

根據巴西爾（Basil）和安布羅修（Ambrose）等古代教父的文本，喬治·奧維特（George Ovitt）發現在《創世記》的原罪事件中包含了勞動和技術的起源：為了維持生命，人不得不勞動，這是為其傲慢和墮落所遭受的懲罰；技術或手藝的能力是一種替代，因為他已經喪失了自己在受造之初、與神同在時的完滿本性。^①對於今天的希臘化與教父哲學研究而言，這條思路非常值得重視，因為在卡帕多西亞教父們的著作中，古希臘的自然科學和技術文化被盡可能平滑地整合進了基督教神學哲學的新體系，

* 獻給已故法國哲學家貝爾納·斯蒂格勒（Bernard Stiegler, 1952-2020），我的老師和朋友。本文受浙江省哲學社會科學規劃課題“現代都市生活的居住哲學研究”（25NDJC036YBMS）資助，並係國家社科基金一般項目“人與自然關係視域下的教父創造論傳統研究”（20BZJ032）的成果。[This essay is supported by Zhejiang Provincial Philosophy & Social Sciences Planning Project “Philosophy of Dwelling in Modern Urban Life” (Project No. 25NDJC036YBMS), and part of the project “Theories of Creation in the Patristic Tradition: in the Horizon of Man-Nature Relationship” funded by National Social Science Foundation (Project No. 20BZJ032).] 本文主要觀點曾在2022年復旦大學“第六屆教父哲學論壇：教父哲學及其影響史”等學術研討會上發表，並得到與會者的批評指正，此次進行過適當修改以便用於學術期刊發表。

^① George Ovitt, Jr., “The Cultural Context of Western Technology: Early Christian Attitudes toward Manual Labor,” *Technology and Culture*, Vol. 27 (1986): 477-500.

其中最顯著的人物即是尼撒的格列高利：在《論人的造成》（*De hominis opificio*）與《論靈魂和復活》（*Dialogus de anima et resurrectio*）等神學人類學文本中，他採用了醫藥、建築、繪畫和音樂等多種技術例證，也正是這些論述確保創造論的邏各斯與科學的邏各斯被統一在獨一的合理原則之中。但是格列高利本人並沒有把技術當作專門的主題綫索，而這也就在他的文本裏造成了一個無法被化約的縫隙：有關技術的各種現成事實得到了陳述，但技術本身卻遭受了存在論層面的忽視。一方面，大部分神學哲學研究者不曾就技術的主題構建起有效的理論範式，因而在傳統的神學人類學框架裏，相關例證和論述並未獲得妥當的歸置與闡釋，甚至僅僅被當作修辭風格上的偏好；^①另一方面，當代哲學的新貢獻非常值得關注和借鑒，尤其是法國哲學家貝爾納·斯蒂格勒（Bernard Stiegler），在《技術與時間》（*La technique et le temps*）的第一卷，透過希臘神話的創造論，他洞悉了技術的起源、命運和危機，而同樣的考察在猶太—基督教的創造論傳統中還有待實施。本文接下來的探究工作將會由此展開。

一、原罪與人的缺陷：論技術的誕生

根據《創世記》第1章，在創造的全部程序中，人是最後出現的，並依照神的形象（*imago Dei*）受造，為了管理此前已造成的生命物。^②為了確保萬物得以適當且持續地存在，某種治理或管理（*arkhe*）是必要的，而人的使命就是要在受造物中見證並維護神的意志，或者說，他應當成為神與世界之間的中介。在《論人的造成》最初的章節裏，尼撒的格列高利重申了這一論點：人在創世程序的最後才出現，但並非作為冗餘的裝飾，而

^① Edward R. Hardy, *Christology of the Later Fathers* (Louisville: Westminster John Knox, 1954), 246.

^② “神說，我們要照着我們的形像，按着我們的樣式造人，使他們管理海裏的魚，空中的鳥，地上的牲畜，和全地，並地上所爬的一切昆蟲。”創世記，1:26。本文所引聖經中譯文主要參照和合本。

是作為目的和管理者，讓整個計劃得以完成。相對於其他一切受造生命，“他天生就是君王”^①：依照接下來的論述，無論直立的身形和靈巧的雙手，還是內心的美德與公義，似乎都是這種高貴地位的標誌。

不過，隨後的第七章卻反過來暴露了人在肉體上天生的匱乏與無力，這讓他顯得猶如一種有缺陷的動物：

為甚麼那些幫助人生存的力量不是天然地依附於他的身體？人剛生下來時，赤身裸體，毫無遮蔽，也沒有防衛能力，一切於他有用的東西，他都沒有，所以，單從外表看，他不值得仰慕，倒顯得可憐巴巴；他沒有尖角，沒有利爪，沒有蹄或齒，更沒有天生的可放毒汁的刺。^②

人與其他受造物的區別在於，他維持並拓展自身生存條件的物質力量並不伴隨其出生而被賦予。在這個問題上，格列高利採用了一種實證主義的具體理解視角：假如人自出生便被賦予某種身體構造方面的優勢，那麼他恐怕就會像其他野生動物一樣，滿足於依靠這優勢來維持自己的基本生活，“他就可能懶得去管治其他造物了”；相反，“正是因為我們的本性有所缺乏，才使我們獲得統治其他造物的權力”。^③於是，人類馴服馬匹、牛和羊，以便分別利用它們的奔跑力、承載力和毛皮，又把狗訓練成可靠的衛士；而在無生命的物質中間，人又發現並開採了金屬，用來打造武器和防具，把自己武裝得像猛獸和鱷魚一樣。^④於是，人的生存優勢與支配能力就在於他有能力佔有並利用自己所沒有的東西，包括有機生命和無機礦物。

^① Gregory of Nyssa, *De hominis opificio*, II.2；尼撒的格列高利：《論靈魂和復活》，石敏敏譯，北京：中國社會科學出版社，2004年，第11頁。[Gregory of Nyssa, *On the Soul and the Resurrection*, trans. SHI Minmin (Beijing: China Social Sciences Press, 2004), 11.] 除中譯本外，本文在寫作過程中還參考了希臘原文，以及穆爾（William Moore）和威爾遜（Henry Austin Wilson）的英譯，見<https://catholiclibrary.org/>。

^② Ibid., VII.1；同上，第15-16頁。

^③ Ibid., VII.2；同上，第16頁。

^④ Ibid., VII.3；同上，第16-17頁。

根據經文，管理是創世的原初目的；而在格列高利的解釋中，管理又已經被等同於我們所熟知的一種日常用法，即面對各種潛在的匱乏、困難甚至威脅，有序地佔有並重新組織各種可獲得的事物。這種着眼於自身匱乏的生產能力在古希臘思想中往往被稱為技藝或技術（*tekhnē*）。依照希臘人的看法，技術不是一個先天的身體事實，相反，恰恰是生物學的缺乏呼喚着技術：技術不僅是可能的，而且是必然的。在《普羅塔戈拉》中，柏拉圖據此為技術的起源和本質提供了一種前歷史的規定，那就是借智術師普羅塔戈拉之口所講述的神話寓言：

不朽的諸神憑原始質料塑造了生命有限的各個族類，臨近這些物種覺醒的時刻，普羅米修斯和愛比米修斯奉命為每個族類分配與之相應的特定能力，以便維持種群的生存和延續。愛比米修斯主動攬下了分配的工作，說服普羅米修斯過些時候再來查驗，隨後便為不同的動物分別配備上厚重的皮毛、矯捷的四肢、鋒利的爪牙、羽翼抑或甲殼，讓它們適應不同的生存條件。當普羅米修斯返回後，卻發現唯獨人類依舊赤裸着柔軟的身體，沒有分得任何天生的武裝或優勢。束手無策之下，他只好冒險“從赫斐斯托斯和雅典娜那裏偷來帶火的含技藝的智慧送給人做禮物”，^①讓這個族群得以保全自身，不斷發展壯大。

在柏拉圖的神話中，人的生物學弱點被歸咎於愛比米修斯，他居於負責創造與掌管一切地上生命的諸神之列，卻在創造生命的工作中造成了疏忽和過失。理智和技術則是超出單純生命存在的能力，為了彌補由另一種超出生命範疇的（神的）過失所造成的缺陷。於是，人必須不斷在自己的身體之外實現對物質的佔有、組織及再組織，唯有如此，他才能反過來維持並更新自己的身體。

可是，我們又如何能夠在猶太—基督教的創造論中理解這種“有所缺乏”的人類本性呢？獨一的上帝是絕對完滿的和全能的，其自身不可能有

^① 321d；故事梗概及中譯文主要參照《柏拉圖四書》，劉小楓編譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2015年，第67-69頁。[*Four Erotic Dialogues of Plato*, trans & ed. LIU Xiaofeng (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2015), 67-69.]

任何缺陷或過失。無論被賦予了何種類型與程度的能力，每一受造物就其本性而言總是美善的，^①所以在創世的第六日結束前，上帝最後一次贊賞受造物全體是好的與完成的。^②世界依照嚴格的等級秩序被造成：在無機物質的基礎上才有植物生命，然後是“受感覺支配的動物”，最後是通曉理性原則的人，因為“理性原則若不與感知覺結合卻無法體現出來”。^③在這個有序的差異化整體中，每一個在先的、較低的層次都為後來的、較高的層次提供了支撐，因為各種穩定的利用關係是顯而易見的，例如動物食用青草、人類馴養動物，巴西爾已經在《創世六日》（Hexameron）中詳細梳理過大地、植物和動物之間的各種相對關係。^④不過，在格列高利看來，內在於整個受造秩序的支撐關係其實還有更深層次的內涵，即“關於靈魂的智慧”：靈魂屬於一切有生命的受造物，但是其能力範圍和複雜程度有所差異，植物的靈魂只有營養和生長的能力，動物的靈魂高於植物，它還有“根據感知覺調整活動的能力”，而“完全的生命”只屬於人，他不止有生長、感知及運動能力，還有理性，而唯有受理性支配的靈魂才是完全自律的。因此，“把人放在最後，先造動物再造人，這是自然本性走向完全的必然順序”^⑤。依據創世工作的程序，格列高利在人與世界之間建立起了類比關聯，這種關聯取決於同一個目的；而在第十六章，他還特地指出了自己和希臘異教哲學家之間的根本分歧：後者把人當作微縮的世界，卻是着眼於同一的質料，即萬物都是由同樣的物質元素構成。^⑥依照格列高利的自然神學，人在其靈魂中已經承載了世界的秩序和目的，而這反過

^① 尤其是人，這是上帝“照着自己的形像”所造。（創世記，1:26-27）

^② 創世記，1:30-31。

^③ Gregory of Nyssa, *De hominis opificio*, VIII.5；尼撒的格列高利：《論靈魂和復活》，第18-19頁。

^④ John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes* (New York: Fordham University Press, 1983), 133-134. Joshua M. Moritz, “God’s Creation Through Evolution and the Language of Scripture,” *Theology and Science* Vol.11, no. 1 (2013): 1-7.

^⑤ Gregory of Nyssa, *De hominis opificio*, VIII.4-5；尼撒的格列高利：《論靈魂和復活》，第18-19頁。

^⑥ *Ibid.*, XVI.1；同上，第38頁。

來又確證了他作為管理者的原本職責：只要服從這個秩序，讓心靈朝向最高的、至善的上帝，他也就維護了世界應有的樣子；但如果他試圖違背甚至顛倒秩序，讓本性中較高的部分朝向較低的部分，便會導致“罪惡的產生”^①。就有限的理性靈魂而言，意志的傾斜有可能偏離其本性，例如貪戀那些遠超自身適度要求之外的東西，而這個本性起初在世界的有序整體中占據着正當的位置。因此，正是“罪惡的產生”導致根本的缺陷或匱乏，這就構成了技術的必要條件。而這樣一種解釋既能符合猶太—基督教的創造論，又重申了普羅塔戈拉或柏拉圖的論述。所以接下來就要根據這一視角具體考察原罪事件。

正是在吃下分別善惡之樹的果實以後，人突然有了一種外在於自身的短缺和需求，他開始操心於自己身體之外的一切狀況，首先是某個可能投向自己的目光：由於暴露在他人的目光之下，赤裸的身體才變得無法忍受；於是，“便拿無花果樹的葉子，為自己編作裙子”^②。雙手發明了一項新的活動能力，而在此前，抓取並食用植物果實的活動並沒有任何不妥，畢竟“園中各樣樹上的果子，你可以隨意吃”^③。對於突然出現的罪惡，上帝親自宣判了懲罰：人必須為他們的剛愎自用擔負全部後果，在失去與神同在的完滿本性以後，分娩、勞動及衰老死亡成為不可避免的生存事實。^④不過，在驅逐這兩人離開樂園之前，上帝還扮演了一個類似普羅米修斯的贈予者，“為亞當和他妻子用皮子作衣服給他們穿”^⑤。這樣一來，技術的誕生就被完整包含在了原罪事件裏。在第一階段，出於畏怯之心，人不由自主地伸手取樹木的枝葉為自己編織衣物。這種活動被希臘人命名為*poiesis*（製作），知性開始觀察並開發自己的身體器官，除抓握和摘取之外，雙手還具有了更多靈巧的運動。在第二階段，上帝親自向人提供了作為產品的皮衣，同時也就為雙手的運用和開發規定了一個全新的方

① Ibid., XII.10-11; 同上，第28-29頁。

② 創世記，3:7。

③ 創世記，2:16。

④ 創世記，3:16-19。

⑤ 創世記，3:21。

向，即剝奪其他活物的生命，取得它身上有用的東西，以便滿足自己的短缺和需要。^①而這也正是我們如今所熟知的管理活動：人類根據自身的需要佔有並重新分配自身之外的全部物質和生命，其中必然包含有徵服、殺戮、收集和加工等諸多環節，在這個過程中，生命物和無機物喪失了原先的樣態，被整合進了憑雙手所建立和維護的技術世界。如果說第一個階段是技術的開端並改變了人的存在和本性，那麼第二個階段則真正完成了技術的本質。的確，技術同樣是上帝的饋贈，儘管它所引發的生產力無限地低於作為絕對開端的創造，它所提供的補救也不是根本的拯救，而是有關拯救將要到來的許諾，因為這表明上帝並沒有完全放棄犯了罪的人，而是贈予他們一種作為權宜之計的補救。據此，我們可以在猶太—基督教的創造論傳統中大致把握技術的真理，即人在墮落之後的生活世界必須依靠技術來建立和維系。這一真理貫穿且支配着此後的全部人類歷史：主宰動物生命的技術隨後變成了牧人亞伯的職業能力，他因此得上帝喜悅，卻也受兄弟嫉妒，終於招致殺身之禍；而為了限制對他人生命的隨意剝奪，更多的技術又成為必要的發明，例如司法、政治和戰爭，因為對人自身的管理同樣屬於管理受造物的事務，有時甚至是最複雜的事務。

如果說依靠技術的管理或治理純然是原罪的後果，那麼在樂園中，或者說在人墮落之前，管理受造物全體這一使命也許原本並不包含任何暴力的佔有和加工，它的本質同技術毫無關係。而那也正是先知以賽亞在異象中所瞥見的樂園：

豺狼必與綿羊羔同居，豹子與山羊羔同卧；少壯獅子
與牛犢並肥畜同群；小孩子要牽引它們。牛必與熊同食；
牛犢必與小熊同卧；獅子必吃草，與牛一樣。吃奶的孩子

^① 在針對《創世記》的經注傳統中，並非每一位注釋者都把3:21理解為殺戮與剝奪生命的技術手段。可參見安德魯·勞斯主編：《古代經注：公元1-800年（卷1）》，石敏敏譯，上海：華東師範大學出版社，2013年，第112-113頁。[Andrew Louth, ed., *Ancient Christian Commentary on Scripture: Old Testament, Volume I*, trans. SHI Minmin (Shanghai: East China Normal University Press, 2013), 112-113.]

必玩耍在虺蛇的洞口；斷奶的嬰兒必按手在毒蛇的穴上。
在我聖山的遍處，這一切都不傷人，不害物；……^①

換句話說，樂園中的生活無關乎技術的範疇，例如“牽引”（axei）這個詞表示某種非佔有的看護和伴隨，也不帶有任何生產的意味，它暗示了一種完全不同的管理活動，不包含任何技術因素的中介。此外，依據對《創世記》的經注傳統，不止人為了維生和發展所進行的必要殺戮，就連禽獸的凶殘、植物的尖刺和毒性等有害的自然現象，也被認為是原罪的後果。^②這種觀點不僅重申了受造秩序的整體性，而且進一步斷言了原罪事件的後果：原罪不止是人因為傲慢導致的自身墮落，它已經對受造物全體造成了無可挽回的裂痕，因而注定會將整個受造世界拖入紛爭，儘管這種紛爭作為自然狀態或自然規律早已為世人所熟知。相比之下，樂園裏的所有禽獸和毒蛇“都不傷人，不害物”，那種和睦的完滿秩序同我們所熟知的這個自然完全悖謬。

二、技術作為對物質的組織：器官

的確，我們無法從猶太—基督教的創造論中發現自然的觀念，在整部《創世記》裏也並沒有任何一個希伯來詞被轉譯成希臘詞 $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ 或拉丁詞 $natura$ 。世界歷史的實際開端必定包含了一次轉變，從受造之初的完滿秩序降至我們經驗中的自然。對於希臘思想而言，這樣一種對世界歷史的理解是完全陌生的；在繼承了希臘思想遺產的古代教父著作裏，我們也很難找到有關這種墮落轉變的見解。

相比之下，迪特里希·朋霍費爾（Dietrich Bonhoeffer）這位卓越的20世紀神學家就此提出了一套相對完整的見解。在遺著《倫理學》（*Ethik*）中，他指出原罪事件導致“受造物”（*Kreatur*）被迫轉變為“自然”

^① 以賽亞書，11:6-9。

^② Frank Egleston Robbins, “The Influence of Greek Philosophy on the Early Commentaries on Genesis,” *The American Journal of Theology*, Vol. 16, no. 2 (Apr., 1912): 218-240.

（Natur），這種墮落是“從造物對上帝的直接依賴性變為自然生命的相對自由”^①。按照朋霍費爾的說法，自然性是“上帝替墮落的世界保存的生命形象”^②，這也就意味着，在已經墮落為自然的受造物全體中，仍然保留了某種神聖的力量：儘管已經喪失了世界在受造之初的和睦與完滿，自然卻依舊向着拯救的可能保持開放。與此對立的非自然性則宣布了一種虛假的幸福，它企圖把那種招致罪惡的剛愎自用繼續下去，並在這個過程中瓦解破壞自然性。朋霍費爾將非自然性的本質規定為“組織”，並斷言自然性和生命“按其本質是不能被組織的”，也正是超出任何組織形態的剩餘能力足以確保其在抗拒非自然性的鬥爭中贏得最後的勝利。^③

這種把“組織”對立於生命的說法也許是可以理解的，畢竟朋霍費爾經歷了納粹德國的極端社會政策，例如安樂死在當時被宣傳為一項有效的公共衛生技術，所有社會事務都以集體幸福的名義被嚴格地籌劃組織。^④事實上，就其自然方面而言，生命首先是有活生生的機體（living organism），是對物質的一種組織（organization）。技術是對物質的另一種組織，它造就了外在於個人身體的器官，而身體和生命則被深深地嵌入了由這些器官進一步組成的社會身體與社會組織。原罪事件不僅把有限的存在樣態強加給人，而且令整個受造世界墮落，不再是與神同在時的完滿和睦，而是落入了自然規律的支配。這些自然規律既被揭示為質量的萬有引力和生命的發育繁衍，又被揭示為採集、加工、分配、消費及再生產等一系列自然經濟環節的不斷循環，^⑤因為技術並非落後於自然；此前的考

^① 朋霍費爾：《倫理學》，胡其鼎譯，上海：上海人民出版社，2007年，第130頁。[Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, trans. HU Qiding (Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2007), 130.]

^② 同上。

^③ 同上，第131-132頁。

^④ 同上，第136-144頁。

^⑤ 《馬克思恩格斯文集（第5卷）》，中共中央馬克思恩格斯列寧斯大林著作編譯局編譯，北京：人民出版社，2009年，第92頁、第393-394頁。[*Karl Marx and Friedrich Engels Collected Works*, Vol. 5, trans & ed. Central Compilation and Translation Bureau (Beijing: People's Publishing House, 2009), 92 & 393-394.] 注：需要注意的是，馬克思在這兩處分別談到了兩種不同的“自然規律”。

察工作已經表明：作為原罪的直接後果，技術和自然同時產生，或者說，它們其實是同一後果的兩個方面。在原罪中，受造物全體變成了既是自然的又是技術的存在，並為全部人類知識提供了條件和對象：技術打開了理解自然的視角，自然則構成了技術的實際視野範圍。^①

技術和自然之間的這種交互共屬關係無疑是一條隱蔽的思想史綫索，在古代教父的神學人類學，乃至大部分基督教神學哲學的著述裏，這種關係很少被明確地思考與斷言，儘管古希臘的哲學家已經留下了可參考的基本論述；相比之下，在現代的科學與技術哲學著作中，相關主題卻收獲了不少系統性的考察與論述，儘管其中的大部分探究採取了實證主義的方法或無神論的立場。在貝爾納·斯蒂格勒、安德烈·勒魯瓦-古蘭（André Leroi-Gourhan）甚至還有卡爾·馬克思的著作裏，技術對象時常被稱為“器官”（organ）：相對於人的個體存在，它是一種體外的器官或“人工的外殼”；但假如把群體組織當作一個有機體，那麼它又是一種社會生產的器官。^② 斯蒂格勒指出，內在於這些表述的模糊性可以追溯至希臘詞 *organon* 或拉丁詞 *organum* 的多重含義和用法：器官從一開始就同時表示“肌體的一部分或作為技術器械的器具”^③。

着眼於器官一詞豐富的含義和用法，借助身體器官說明技術對象，或者反過來，借助技術對象說明身體的構成，這種類比論證在尼撒的格列高利筆下其實並不少見：為了闡明人的身體所具備的先天器官和能力，他曾列舉各種出自雙手的器物、工具和工程充當類比。其中，最重要的兩個例子分別是用樂器類比身體的呼吸和發聲系統，以及用城市空間類比心靈的範疇和秩序。

^① 福音書中有關穀物成熟與收割的比喻或許能最充分地說明這種共屬關係：“地生五穀是出於自然的：先發苗，後長穗，再後穗上結成飽滿的子粒；穀既熟了，就用鐮刀去割，因為收成的時候到了。”（馬可福音，4:28-29）

^② 斯蒂格勒：《技術與時間1：愛比米修斯的過失》，裴程譯，南京：譯林出版社，2012年，第26-29頁、第64-66頁。[Bernard Stiegler, *La technique et le temps. 1: La faute d'Epiméthée*, trans. PEI Cheng (Nanjing: Yilin Press, 2012), 26-29 & 64-66.]

^③ 同上，第52頁。

人體這個樂器所奏出的音樂乃是笛聲與琴音合起來產生出來的交響樂。當人說話時，他所吹出的氣便由肺經過氣管，打擊管道內部的凸起膜（這膜將笛似的管道分成一個個圓節），在它們周圍轉動，於是就像笛一樣發出聲音。不過人的上顎由上顎本身的凹處接受聲音，然後將聲音分傳至鼻子的兩條孔道和貫通骨的軟骨周圍，使聲音如同經過一些鱗狀的凸起膜而變得更響亮起來。此外，還有臉頰、舌頭、咽喉（咽喉收縮，下巴就放鬆；咽喉伸展，下巴就绷紧）。琴弦一撥動，所有這些器官都以各自不同的方式作出響應，音調則根據情形需要迅速變化。至於嘴唇的開合，其效果正如吹笛者根據音拍用手指控制笛聲的氣韻一樣。^①

無論就製作還是操作而言，樂器恐怕都是複雜和精準程度最高的器械之一，在古代世界尤其如此。從解剖學上看，即使像講話這種最常見的身體事實，也需要多個器官的持續協同動作，其複雜和精準程度不亞於樂器的演奏，甚至不同樂器的和聲。這兩者之間的類比還借助氣流運動的相似性得到了加強。上帝創造亞當的最後一步便是“將生氣吹在他鼻孔裏，他就成了有靈的活人”^②，而希臘詞pneuma又可以同時表示氣流和靈魂，於是，通過對樂師形象的類比，人們也許能更方便地理解那個憑氣流操作身體器官的無形靈魂。在格列高利看來，靈魂或心靈不是神秘的，和身體一樣，它應當在知性中得到形象化的類比和考察。我們的心靈可以在不同的情形與場合中認識並記住許多千差萬別、毫不相干的事物，由此獲得的知識總是同相應的對象或情境相適合，不會在生活中造成干擾與衝突，這樣一種範疇化能力被類比作大城市的規劃和秩序：

就好比說有一個恢弘的大城市，接納從四面八方涌來的人群；人群進來後，並不都去同一個地方，而是各有去處，或去市場，或到住宅，或上教堂，或逛大街小巷，或進戲院看戲，各人都按自己的喜好選擇去處；我似乎也看到我們裏面有這樣一座心靈之城，各個入口借助各種感官川流不

^① Gregory of Nyssa, *De hominis opificio*, IX.3; 尼撒的格列高利：《論靈魂和復活》，第21頁。

^② 創世記，2:7。

息，同時，心靈對每一個來者逐一分辨、考察，分門別類地編入其相應的知識部門。^①

如前所述，在一些經過批判哲學洗禮的現代學者看來，像這樣使用大段的類比闡明只是某種華而不實的修辭風格。更何況，按照通常的意見，比起出自雙手的各種器械和工程，我們對於自己這副與生俱來的身體難道不應該更加熟悉嗎？於是，首要的和最可靠的難道不是一種着眼於自己身體和心靈的先驗闡明，正如現代哲學家們所主張的那樣嗎？又或者，假如類比的確是某種可取又容易的方法，那麼在借一種事物闡明另一種本性不同的事物時，又要如何確保這樣做不會造成歧義甚至偏離呢？例如在人性和其他事物之間的不當類比有可能造成擬人論或機械論，從而混淆不同的本質。在對話體著作《論靈魂和復活》中，他也向老師小瑪格里娜（Macrina the Younger）表達了類似的困惑：機械裝置有可能惟妙惟肖地模仿人的聲音，而它的整個發聲過程完全服從被動的物理學原理，這一事實可以得到巨細靡遺的計數、分析及闡明；同樣，就我們的身體而言，如果在場的全部動作都可以根據物質的機械運動原理得到說明，那麼只要為行為衝動找到某種生理心理學原因，人這個機器的本質便會赤裸地呈現在我們面前，至於理智或靈魂，只是某種無法被觀察、度量及證明的假設，也許根本不存在。^②

小瑪格里娜認為，這種還原論假說只是片面觀察的後果，每一個事物都被當作絕對外在於心靈的對象，它的歷史被抹去、它同心靈的關係被斬斷。但實際上，正是憑借理智的工作，規模各異的作品才獲得了各自的存在：

……這樣理解、操作、處理無靈魂的質料，使得儲存在機器裏面的技藝幾乎成為這種質料的靈魂，無論它以甚麼方式模仿運動、形狀、聲音等等，都轉而證明人裏面確

^① Gregory of Nyssa, *De hominis opificio*, X.4; 尼撒的格列高利：《論靈魂和復活》，第22頁。

^② 尼撒的格列高利：《論靈魂和復活》，第100頁。

乎有某種東西，使他天生就能够在自身裏面通過思考、創造官能產生這樣的思想，在理論上備好這樣的技藝，通過手工付諸於實踐，在質料上展現出心靈的作品。^①

靈魂構成了技術的具體前提，機械裝置和藝術作品則分有了靈魂的理智原理，樂器和城市都是這樣，作為可觀察與可使用的對象，它們展示出理智的原則、權能和形狀。然而，甚至就連那些依照機械運動原理被製作或考察的對象，也是為理智所設定並構造的，由此獲得的推論不可能否定自己的原理和前提。如果說格列高利本人在技術器具同身體器官、心靈官能之間所建立的類比關係仍然停留於修辭說明，那麼小瑪格里娜的解釋就已經上升為邏輯論證。^② 根據這些解釋，我們或許還可以嘗試給“器官”下一個定義，那就是依照靈魂的理智原理被組織的物質，而這同等程度地適用於身體器官和技術器具。

莫溫娜·勒德洛（Morwenna Ludlow）格外重視這些類比闡明：既然無形的理智只有憑借各種無靈魂卻有形的質料才能實現其原理和作用，那麼片面地從心靈或身體出發就還不足以理解世界。^③《創世記》第3章對原罪事件的記載是從身體開始的，根據目光的注視和手的運動。身體是靈魂產生實際作用的必要條件，不止是行罪惡的事，還有從事技術工作。而在原罪所引發的墮落同最終的拯救之間，也正是作為事後補救的技術貫穿了人的全部歷史。那麼，相對於作為終末的救贖來說，身體和技術是否還是必要的？為了保證本文在研究結構上的完整性，接下來要考察的正是這個問題，而格列高利的著作依然提供了一份基礎文本。

^① 尼撒的格列高利：《論靈魂和復活》，第101頁。

^② 耶羅斯拉夫·帕利坎：《基督教與古典文化》，石敏敏譯，北京：中國社會科學出版社，2012年，第106-112頁。[Jaroslav Pelikan, *Christianity and Classical Culture*, trans. SHI Minmin (Beijing: China Social Sciences Press, 2012), 106-112.]

^③ Morwenna Ludlow, “Science and Theology in Gregory of Nyssa's *De anima et Resurrectione*: Astronomy and Automata,” *The Journal of Theological Studies*, no.60 (2009): 467-489.

三、技術對生命或身體的作用：藥理

我們已經嘗試構造出器官的一般概念，其外延覆蓋了身體器官和技術器具，然而這兩者在內涵上的區別是顯而易見的：身體是來自出生和生長的事實，技術依靠雙手的勞動被製造與維護，即使同樣以理性靈魂作為根據，它們所貢獻的物質組織秩序也是不同的。技術所造成的物質組織可能增強自然生命（例如飲食營養和運動輔助裝置），也可能破壞或瓦解它（例如人工制成的毒品）。至於朋霍費爾所說的“非自然性”，即敵基督者的僭越性和欺騙性力量，或許正是技術可能造成的毒性與毀壞，即某種不恰當的組織或再組織，在加速破壞自然生命的同時，它甚至還可能獲得自身的惡性增殖。實際上，幾乎任何一種技術、任何一種對物質的組織或再組織，都同時具有救治與破壞兩種力量——這個特性被斯蒂格勒稱為“藥理”（*pharmakon*），德里達（Jacques Derrida）曾使用過這個詞，但它的根源是柏拉圖在《斐德若》裏對書寫技術的批判^①：文字是知識的“映像”，它僅僅涉及“已經知道的東西”，因此可以被當作對知識的組織和再現；這是一種僵死的人工記憶，同活生生的思考者相脫離，它也許會在他人的閱讀中造成歧義和誤解，因為“一旦寫下來，整個言辭就以相同的方式到處傳播，傳到已經懂的人那裏，也傳到根本不適合以這樣的方式懂的人那裏”^②。然而在斯蒂格勒看來，正是大量人工記憶（或第三滯留，*tertiary retention*）構建起我們注定降生於其間的這個世界本身，我們每個人都已經被置於各種技術對象面前，它們提供了他人的時間經驗之映像，於是，每個人可以期盼和欲望的東西，反倒是憑借對他人經驗和記憶的對象化才被給予或告知。^③過去潛在地構成着未來，技術則不斷強化了

^① Bernard Stiegler, *For a New Critique of Political Economy*, trans. Daniel Ross (Cambridge & Malden: Polity, 2010), 29.

^② 275e; 《柏拉圖四書》，第393-395頁。

^③ Bernard Stiegler, *For a New Critique of Political Economy*, 8-10.

這一事實——對此必須格外謹慎，因為這是一個藥理學過程，有可能啟發並豐富心智生活，但也有可能造成它的萎頓甚至瓦解。

值得注意的是，尼撒的格列高利在《大教義手冊》（*Oratio catechetica magna*）第三十七章還貢獻了關於身體和飲食的藥理學分析，約翰·大衛·彭尼曼（John David Penniman）稱之為“聖餐藥理學”（eucharistic pharmacology）：“藥物為格列高利提供了語法和認識論，去解釋在精神和物質之間、在宇宙境況和人類境況之間的根本關聯，以及人性同神性的戲劇性遭遇，憑借聖餐的面餅”。^①如前所述，靈魂當中的罪惡是憑借身體造成的，進食不僅是象徵，而且是一個實在的倫理行為；與此相對，潔淨與救治的過程也必須經由身體，這既是道成肉身的意義所在，又是洗禮和聖餐的形而上學前提。

正如人出於某種悖逆的行為吃了毒藥，就要用另外的藥物來緩解其致命的影響（人怎樣吃了致命的毒物，就當怎樣使解毒劑進入生命器官，以便保證藥劑的療效擴散到全身系統）；同樣，我們既已嘗了違背本性的毒物，就必須要有某種解毒劑來把已經被分解的東西結合起來，這樣的解毒劑進入我們體內，就可以借其自身的抗毒力來解除毒物所帶給身體的傷害。^②

儘管格列高利隨後又花費更多篇幅介紹了面餅和酒水的物理性質與營養價值，但聖餐的意義首先取決於其基督論和藥理學定義：如果造成原罪的毒物是分別善惡之樹的果實，那麼與之對應的解毒藥便是象徵基督在場的面餅和甜酒（身體和血）。就其象徵意義而言，作為聖餐被吃下

^① John David Penniman, “Blended with the Savior: Gregory of Nyssa's Eucharistic Pharmacology in the Catechetical Oration,” *Studies in Late Antiquity*, Vol. 2, no. 4 (2018): 512-541.

^② 尼撒的格列高利：《論靈魂和復活》，第313頁。

的面餅、被喝下的甜酒充當了拯救的見證；不過，就其自然方面而言，人所依賴的食物又總是烹飪和釀造技術的產品。這樣一來，我們或許就可以斷言，正是技術充當了自然與拯救之間的中介。作為對原罪的事後補救，技術被贈予人類，正是因為在它的物質產品裏已經保存着對拯救的許諾和見證。

在同創造論相對的另一端，透過救贖論和末世論的主題，我們可以更清楚地理解尼撒的格列高利所主張的身心的人格統一性，這是對正統柏拉圖主義身心二元論的斷然拒絕。在專論靈魂及其復活的對話中，小瑪格里娜批駁了古代異教哲學家的觀點，並斷言靈魂既不先於身體存在，也不在不同生物的身體之間輪迴轉移，它和自己所專屬的身體同時獲得存在：在活着的時候，靈魂充滿整個身體；即便在死後，不滅的靈魂也依然同身體所分解成的物質微粒保持着某種不可見的牽繫；直到復活之日，憑借這種牽繫，它從宇宙的全體中分離出這些微粒，並使它們依照原本的樣子聚合成身體。^①身體不是冗餘，既不是單純的工具或容器，也不是可鄙的囚禁或束縛；相反，它是人格存在的實在前提，確保了潔淨、救治與復活等一系列救贖論事件的發生。杜赫斯特（E. Brown Dewhurst）認為這種關於個體人格的古老洞見足以給圍繞意識科學和生物倫理的各種當代爭論帶來有益的新貢獻：作為一個肉身化的人格存在，身體和靈魂始終一同經受着時間之流的影響和改變，身體也許是易變的、未完成的，但它始終專屬於一個靈魂，靈魂隨身體一同出現並經受身體的塑造，脫離了身體的靈魂不可能作為獨立人格存在，因為我的人格存在取決於我的全部活動和選擇。^②

相比身體，技術同靈魂之間的關係當然不具有這樣緊密的統一性，它的產品分有了靈魂的理智原理，但必須經過雙手的生產勞動；反過來，不論是增強生命還是瓦解生命，技術也總是首先作用於身體。這樣一來，

^① 尼撒的格列高利：《論靈魂和復活》，第117-121頁、第133-143頁。

^② E. Brown Dewhurst, "On the Soul and the Cyberpunk Future: St Macrina, St Gregory of Nyssa and Contemporary Mind/Body Dualism," *Studies in Christian Ethics*, no.33 (2009): 1-20.

彭尼曼所提出的聖餐藥理學就包含了宏觀與微觀兩個不同尺度的層面：就世界歷史而言，技術扮演了救贖論的必要中介；而在實際的治療中，身體又充當了靈魂和技術之間的中介。原罪的毒理效應在身體和物理方面得到了刻畫，體現為摘取、食用、遮羞、逃避、辯解等一系列活動；在這些活動中，毒藥首先被服下，繼而引發了各種身心癥狀。在有限的理性靈魂看來，身體是有缺陷的、有待改進的，於是技術就為缺陷提供了增補和改進：技術起源於身體的匱乏，在經歷了對世界的開發、改造、維護甚或毀壞之後，最終又回到身體，憑借維持並強化生命的餐飲事務。作為身體事實的餐飲同時也必定影響心靈，因為兩者共屬於同一個有待潔淨和拯救的人，這就是藥物的效果。在飲食的行為中，聖餐是對原罪的重複性補救，哀悼一種不可挽回的無辜狀態。對於尼撒的格列高利來說，藥物不僅是一種修辭手法，而且為身心的人格統一性學說構建了更豐富的邏輯內涵：在世界歷史與個體治療這兩個層面，技術和身體分別發揮了中介作用，而這兩個層面的中介作用又對應了前文在世界和人之間、在技術器具和身體器官之間所闡明的各種類比關係。

結語

借助朋霍費爾、斯蒂格勒及多位當代研究者的貢獻，技術在創造論傳統中的全部神學內涵才得以被發掘和呈現出來：假如一味地固執於那種犯下了原罪的剛愎自用，妄圖主宰技術並以技術主宰自然，那麼技術就會不可避免地持續產生毒性，導致生命的破壞和瓦解；但技術的本質同樣來自上帝的饋贈，這其中保存了拯救的許諾，也唯有借助技術，雙手才有可能治療並潔淨生命，並引導它開放，朝向作為終極實在的救贖。理解這種開放的前提在於肯定身體的在場，而對身體在場的進一步分析既是生物學的又是技術的，它首先體現為器官一詞的多重含義和用法。自然本身並不具有一種朝向終極的慣性運動，它不提供任何直接的價值尺度，相反，它的價值總是為技術所揭示。在古代教父的神學人類學著作中，我

們已經能夠發掘並拼合出現代技術哲學的主要問題意識與思想綫索，但也許正是受惠於現代思想家和研究者的理論貢獻，哲學考古學工作才得以深入到內在於古老文本的沉默縫隙，用全新的工具清理出這些形式，並透過其中命運般的回聲去理解技術與思想的全部歷史。

參考文獻

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Dewhurst, E. Brown. "On the Soul and the Cyberpunk Future: St Macrina, St Gregory of Nyssa and Contemporary Mind/Body Dualism." *Studies in Christian Ethics*, no.33 (2009): 1-20.
- Hardy, Edward R. *Christology of the Later Fathers*. Louisville: Westminster John Knox, 1954.
- Ludlow, Morwenna. "Science and Theology in Gregory of Nyssa's *De anima et Resurrectione*: Astronomy and Automata." *The Journal of Theological Studies*, no.60 (2009): 467-489.
- Meyendorff, John. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press, 1983.
- Moritz, Joshua M. "God's Creation Through Evolution and the Language of Scripture." *Theology and Science*, Vol. 11, no.1 (2013): 1-7.
- Ovitt, Jr, George. "The Cultural Context of Western Technology: Early Christian Attitudes toward Manual Labor." *Technology and Culture*, Vol. 27 (1986): 477-500.
- Penniman, John David. "Blended with the Savior: Gregory of Nyssa's Eucharistic Pharmacology in the *Catechetical Oration*." *Studies in Late Antiquity*, Vol. 2, no.4 (2018): 512-541.
- Robbins, Frank Egleston. "The Influence of Greek Philosophy on the Early Commentaries on Genesis." *The American Journal of Theology*, Vol. 16, no.2 (Apr., 1912): 218-240.
- Stiegler, Bernard. *For a New Critique of Political Economy*. Translated by Daniel Ross. Cambridge & Malden: Polity, 2010.

中文文獻 [Works in Chinese]

- 尼撒的格列高利：《論靈魂和復活》，石敏敏譯，北京：中國社會科學出版社，2004年。[Gregory of Nyssa. *On the Soul and the Resurrection*. Translated by SHI Minmin. Beijing: China Social Sciences Press, 2004.]
- 《柏拉圖四書》，劉小楓編譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2015年。[*Four Erotic Dialogues of Plato*. Edited & Translated by LIU Xiaofeng. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2015.]

- 安德魯·勞斯主編：《古代經注：公元1-800年（卷1）》，石敏敏譯，上海：華東師範大學出版社，2013年。[Louth, Andrew, ed. *Ancient Christian Commentary on Scripture: Old Testament*, Volume I. Translated by SHI Minmin. Shanghai: East China Normal University Press, 2013.]
- 《馬克思恩格斯文集（第5卷）》，中共中央編譯局編譯，北京：人民出版社，2009年。[*Karl Marx and Friedrich Engels Collected Works*, Vol. 5. Edited & Translated by Central Compilation and Translation Bureau. Beijing: People's Publishing House, 2009.]
- 耶羅斯拉夫·帕利坎：《基督教與古典文化》，石敏敏譯，北京：中國社會科學出版社，2012年。[Pelikan, Jaroslav. *Christianity and Classical Culture*. Translated by SHI Minmin. Beijing: China Social Sciences Press, 2012.]
- 朋霍費爾：《倫理學》，胡其鼎譯，上海：上海人民出版社，2007年。[Bonhoeffer, Dietrich. *Ethik*. Translated by HU Qiding. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2007.]
- 斯蒂格勒：《技術與時間1：愛比米修斯的過失》，裴程譯，南京：譯林出版社，2012年。[Stiegler, Bernard. *La technique et le temps. 1: La faute d'Epiméthée*. Translated by PEI Cheng. Nanjing: Yilin Press, 2012.]