

聖禮—處決者：論零度事件與宗教生產者體系的根本衝突

本文論證一個被教會論長期遮蔽的判斷：十字架事件在教會的制度化運作中，首先不是作為救恩的源頭、恩典的賜予者或生命的塑造者而臨在，而是作為一位持續運行中的、對一切宗教生產者體系進行無差別審判的「處決者」。本文以「零度事件」這一新概念來命名十字架的這種獨特運行方式——它在人類宗教生產的全部意義交換系統之內，鑿開了一個絕對不生產、不交換、不回報的空無之點。這一命名在與路德十架神學、巴特對宗教的批判、莫爾特曼的十架神學、以及薇依的「絕對不幸」概念的正面交鋒中，證明其不可被既有概念還原的理論收益：它不是重複「十字架對榮耀的審判」，而是追問「教會制度化之後如何將處決改裝為生產」。

作者 葡萄 · 約 3.4 万字 · 發表於2026年7月24日

摘要

本文論證一個被教會論長期遮蔽的判斷：十字架事件在教會的制度化運作中，首先不是作為救恩的源頭、恩典的賜予者或生命的塑造者而臨在，而是作為一位持續運行中的、對一切宗教生產者體系進行無差別審判的「處決者」。本文以「零度事件」這一新概念來命名十字架的這種獨特運行方式——它在人類宗教生產的全部意義交換系統之內，鑿開了一個絕對不生產、不交換、不回報的空無之點。這一命名在與路德十架神學、巴特對宗教的批判、莫爾特曼的十架神學、以及薇依的「絕對不幸」概念的正面交鋒中，證明其不可被既有概念還原的理論收益：它不是重複「十字架對榮耀的審判」，而是追問「教會制度化之後如何將處決改裝為生產」。本文進而揭示，教會體制的全部焦慮，根本上源於它與這位處決者持續遭遇時發展出的整套防禦機制——一套高度成熟的「聖禮—生產者」機制。該機制通過三重互相生成的生產邏輯——將真理宣講生產為安心、將會眾生命生產為作品、將永恒應許折現為現世回報——批量化地製造出一種以高度敏感的宗教消費能力和系統性的十字架規避能力為核心特徵的「宗教消費型人格」。本文在正面回應了「保羅是否也是生產者」與「十字架作為恩典手段的正當性」等反駁之後指出，唯一的可能性不在於改良教會使其成為「更好的生產者」，也不在於回歸某個未被污染的「真正共同體」——因為回歸的衝動本身仍困在生產者的邏輯之內；而在於承認那運行在教會之中的處決者已將所有生產者判了死刑，並在這種承認中，讓一次不產出任何果效、不算計任何回報、無法被任何避難所程序調度的悔改，作為零度事件的見證，從生產者體系的廢墟中自己發生出來。重建不始於決定，始於「死」。 關鍵詞：零度事件；聖禮—生產者；處決者；非安穩性；宗教消費型人格；十字架神學；不可代償的自我捲入判決

关键词：

一、導論：一個發生學的追問

本文試圖追問一件被教會論長期迴避的事：如果我們不再將十字架視為教會可以調度、應用和展示的最高級恩典資源，而是讓它在教會的制度化存在中作為一個持續臨在的、拒絕被任何生產邏輯所吸納的事件而運行——那麼，它將如何呈現自己？

這個追問不是憑空而來。它來自一個任何認真參與過當代教會生活的人都無法否認的經驗事實：教會，尤其是那些在組織規模、管理效率和品牌影響力上最為「成功」的教會，已經在漫長的制度化進程中，將自己重建為一個宗教生產者體系。它源源不斷地生產著屬靈體驗、道德確定性、情感慰藉與社群歸屬，並以這些產品的質量和數量來確認自身存在的正當性。而那位被教會口口聲聲尊為主的釘十字架的耶穌，在祂身上運行著的、對一切人類宗教生產體系構成根本審判的東西，已經被這個體系重新改裝為它最暢銷的產品。

本文的核心判斷是：十字架事件在教會的制度化存在中，首先且持續地臨在，不是作為恩典的賜予者、希望的源頭或生命的塑造者，而是作為一位對所有宗教生產者體系執行無差別審判的「處決者」。祂處決的，正是那個使教會得以運作、得以評價自身、得以吸引和留住人的生產邏輯本身。

為了命名十字架的這種獨特運行方式，本文提出一個新概念：「零度事件」。這個命名指向以下判斷：在人類宗教活動的全部意義交換系統之內，十字架構成了一個絕對不生產、不交換、不回報的事件之點。它不產生任何可以從宗教系統內部被識別、評估和消費的「果效」。它唯一的運行方式是將一切以生產屬靈果效自居的體系——包括那些高舉十字架之名來生產平安、安慰、得勝與成功的體系——判為非有。在這個意義上，十字架不是教會所擁有的、可供其調度和使用的最強恩典資源；十字架是臨在於教會之中的、持續處決教會本身的上帝行動。

這個判斷需要被安放在它與最接近的既有神學批判傳統的精確關係之中。熟悉二十世紀神學的人會立刻聽到幾個聲音的迴響：路德在《海德堡論綱》中提出的「十架神學」對「榮耀神學」的審判；卡爾·巴特在《羅馬書釋義》和《教會教義學》中將宗教本身判為「不信」的論斷；于爾根·莫爾特曼在《被釘十字架的上帝》中對「十字架上的上帝之死」的論述；以及西蒙娜·薇依在《重負與恩典》中關於「絕對不幸」與上帝的「不在場」的沉思。本文將在第二節正面處理這些對話者——不是作為文獻引註的裝飾，而是作為「零度事件」必須切開才能證明自身不可還原性的敵意最近鄰。此處只需先給出這個判斷的簡明定位：路德的十架神學揭示了上帝在苦難與羞辱中隱藏自己的啟示方式，批判了人類用理性與道德攀爬上帝的「榮耀」企圖；巴特將這一批判徹底化為啟示對宗教的斷裂——宗教不是人類尋找上帝的路徑，而是人類抗拒上帝的最後堡壘；莫爾特曼將十字架的死整合進三一上帝內在的愛的辯證。這三位都走到了「人類宗教生產在上帝面前是非有」的門口。但他們沒有繼續追問一件事：當十架神學本身被教會制度化之後——當十字架作為「上帝在隱藏中啟示」

的方式被教會接納、宣講、納入教義體系之後——教會發展出了什麼樣的機制來化解十字架作為「審判」所攜帶的持續威脅？「零度事件」的切入面正在於此：它不是重複「十字架審判榮耀」的洞見，而是追問「當審判被制度化之後，制度化本身如何成為審判的替代物」。

在此需要預先交代一個方法論的邊界。本文所進行的工作，不是宗教社會學對「教會如何像市場一樣運作」的價值中立描述。宗教市場論——從斯塔克、班布里奇到亞納科內——已經在描述層面詳盡地展示了宗教團體作為「宗教產品供給者」的運作邏輯。這些描述有其解釋力，但它們的根本局限在於：它們只能描述「教會像什麼」，卻不能對「教會之所是」做出神學性判斷。「聖禮—生產者」概念的理論增量不在於「教會正在像企業一樣運作」這一社會學觀察——這已經被他人反覆說過了——而在於一個神學判斷：當教會以生產者的方式運作時，它在十字架面前所站的位置，不是「做得不夠好」的教會，而是與那位它聲稱尊為主的處決者處於結構性對立的體系。這不是社會學判斷加上神學點綴；這是從十字架事件自身的性質出發，對教會制度化生存形態所做的發生學剖析——它追問的不是「教會得了什麼病」，而是「教會當前這種生產者形態，是在與十字架的持續遭遇中，經由何種置換機制而被發生出來的」。

這裡需要對這個判斷的歷史適用範圍做一個必要的限定。本文對「聖禮—生產者」體系的分析，主要是對一種特定的、當代的、與消費資本主義深度共生的教會運作形態的類型學建構。本文並不試圖論證「所有時代、所有形態的教會制度化都必然導向本文所描述的那種聖禮—生產者形態」。教會史上反覆出現過各種對制度化的警惕與自我批判——從早期教會的孟他努派、中世紀的修道改革運動、宗教改革時期對「教皇制」的拒絕，到近現代的貴格會、弟兄會等反制度化的傳統。本文的位置與這些傳統有某種精神上的親緣性，但它們各自的關切和方案與本文並不相同。本文的關注點極其集中：在當代消費資本主義形塑下，一種特定的、以「產品供給—消費體驗」為底層邏輯的聖禮—生產者體系正在全球中產教會中擴散，而十字架作為零度事件，構成了對這套邏輯的根本審判。

由此，一個悖論浮現出來：教會越是忠誠地、高效地、專業地生產屬靈產品，它就越是在結構上站在了那位處決者的對立面。這不是「動機不純」的問題——生產者的動機可以極真誠、極捨己、極具犧牲精神。問題出在結構：生產邏輯本身就是問題。一個以「產出正確結果」為目標的系統，無論其產品標籤是「福音」還是「生命塑造」，都已經將十字架從處決者改裝為生產工具。

本文的分析將揭示，當代教會——尤其是那些在組織規模、管理效率和品牌影響力上最為「成功」的教會——如何發展出一套高度成熟的「聖禮—生產者」機制來化解處決者的威脅。這套機制通過三重互相生成的生產邏輯，將十字架的「非安穩性」系統性地轉化為可被程序化調度和批量消費的恩典產品，從而批量化地生產出一種特定的宗教人格——本文稱之為「宗教消費型人格」。這個命名需要預先澄清其界限：它不是一個心理學或臨床診斷範疇。它不描述任何個體心理疾病，不指涉任何神經症譜系，也不可以用於任何個體的「診斷」或「病理化」。它是對一整套被聖禮—生

產者體系的制度化實踐所反覆誘導、強化和穩定的感知與反應模式的概括性描述——它試圖命名的，不是某個人「有毛病」，而是某個體系在人格層面刻下的、系統性的印記。任何將此概念用於個人評判的做法，都恰恰重複了生產者體系最擅長的操作——將一個系統性批判扭轉為對個體的病理化處理。這個澄清不是免責聲明，而是概念使用的基本紀律。

本文不提供「重建路線圖」。任何試圖在此處給出「走出困境的七個步驟」的衝動，都將即刻被生產者邏輯所捕獲，成為那個體系裡的又一套產品。本文所能做的，是在誠實地指認這場置換的運作機制之後，指出唯一可能的「出路」——如果還能這樣稱呼它——並不在改良生產，而在承認那運行在教會之中的處決者已將所有生產者判了死刑，並在這個承認中，讓一次不算計果效、不尋求回報、不被任何避難所程序調度的悔改，作為零度事件的見證，從廢墟中自己發生出來。廢墟本身不是目標——目標不是「正確地承認廢墟」，正如目標不是「正確地生產屬靈果效」。承認廢墟只是承認一件已經被判定的事實：我們已經死在生產者身份裡了。這個承認不產出任何新的正確狀態；它只是一具死屍對自己死亡的確認。

二、零度事件：十字架作為不生產的處決者

為理解當代教會體制的根本困境，必須首先回到十字架事件本身——不是將它作為熟悉的神學命題來處理，而是讓它作為一件不能被任何已有概念消化的事件，重新暴露它令人戰慄的實質。

使徒保羅在哥林多前書一章十八至二十五節中的論述，至今仍是對十字架最精準的定位。保羅沒有說十字架是上帝用來「拯救」猶太人和希臘人的「方法」或「途徑」——這些詞預設了一種目的—手段的邏輯，在那種邏輯裡，十字架是一件為實現更高目的（救恩）而被上帝採用的技術。但保羅說的是另一回事：十字架對求神蹟的猶太人而言是「絆腳石」，對求智慧的希臘人而言是「愚拙」。這兩個詞不是描述十字架「比較難接受」或「需要更多信心才能理解」，而是直指十字架的實質——它在宗教人類一切用來接近上帝的手段和一切用來理解真理的智慧面前，都是無法被吸納的、徹底排斥性的。猶太人求神蹟，希臘人求智慧——這是人類的宗教生產者本能：一個人需要從他所信的對象那裡獲得某種可識別的、可預期的產出。神蹟是可識別的超自然產出，智慧是可識別的認知產出。而十字架不產出任何這樣的東西。它只給出一個被釘死的、被咒詛的、被離棄的人。在這個意義上，十字架是人類宗教生產系統的絕對中斷點——它不以任何形式參與那個系統的交換邏輯。

必須立刻在此處做一個方法論上的自省。以上論述使用了「這件事本身」這樣的表述——彷彿我們可以直接觸及一個未經解釋的、前敘事的「十字架事件本身」。但必須誠實地承認：我們無法直接到達那個「本身」。我們接觸到十字架的唯一通道，就是福音書的敘事——而福音書的敘事已經是解釋性的敘事。它們用舊約經文來照亮（「為要應驗經上的話」），用「必須」來框架（「人子必須受許多的苦」），用復活來回溯（「祂已經從死裡復活了」）。福音書敘事本身已經「生產」

了早期教會對十字架事件的意義理解。那麼，「零度事件」豈不就是這個意義生產過程的產物——一個被福音敘事所建構的神學概念，反過來宣稱它所指涉的那個事件「不生產任何意義」？這是否自相矛盾？

不矛盾——但它要求對自己認知條件的誠實。嚴格地講，「零度事件」不是在歷史層面對「十字架本身」的直接指涉，而是教會使徒的見證——在聖靈的光照下、在復活的光中——對十字架事件所做的神學判斷。這個判斷的內容恰恰是：上帝在這個事件中，以不生產任何宗教意義的方式，執行了祂的審判與拯救。福音書敘事「生產」了這個判斷——但它們「生產」出的內容，是一個宣稱「不生產」的事件。這個悖論性結構，正是「零度事件」作為神學概念的力量所在：它不否認自己是教會見證的神學建構，但它所建構的內容——上帝在零度點上行動——徹底撤銷了建構者自身的特權地位。在做出這個判斷之後，敘事者不能再以「我正確地識別了十字架的意義」來為自己定位，因為這個判斷的內容恰恰是：十字架的意義在原則上不能被任何敘事者「持有」或「調度」——它只能作為處決臨到敘事者自身。這就是使徒保羅自己在同一封信中所展示的姿態：他在宣告「我曾定了主意，在你們中間不知道別的，只知道耶穌基督並祂釘十字架」之後，緊接著承認「我在你們那裡，又軟弱，又懼怕，又甚戰兢」（林前2:2-3）。一個「持有正確神學」的宗教生產者不會說「我又軟弱又懼怕」——他會展示他的神學產品。保羅的姿態是：他被自己所宣告的那個零度事件一同處決了。

這就是本文以「零度事件」命名十字架的原因。「零度」在此不是一個數學比喻，而是指向一個精確的判斷：十字架在宗教意義的生產鏈條中，構成了一個不產出任何可直接被解碼為「屬靈果效」的意義之點。它不是「負面意義」——負面意義仍然是意義，仍然可以在系統內流通（作為一個反例、一個教訓、一個「上帝的公義如何顯明」的神學說明）。零度是這樣一個點：你無法用它來「說明」任何事，因為它拒絕成為任何敘事的例證。任何試圖將它納入一個更大的解釋框架的行為——包括本文的這篇論證本身——都會在觸及它的那一刻被它以某種方式反噬：它逼使解釋者承認，解釋者自己也被他所解釋的內容一同審判。十字架上發生了什麼？一個被祂的朋友出賣、被祂的同胞要求處死、被羅馬帝國以最羞辱的方式公開處決、臨死前在詩篇二十二篇開頭那句令人無法安放的呼喊中死去的人，死了。這件事本身所包含的，不是一個可以被講台拿來講「七步得勝生活」的道理；它是上帝的兒子在絕對的被棄絕中體驗到的、父的沉默。而這沉默——而非沉默被打破之後的解釋——是上帝在人類宗教世界正中心鑿開的空洞。

必須在此處完成本文最重要的一項理論工作：將「零度事件」與它在神學史上四個最強有力的最近鄰——路德的十架神學、巴特的宗教批判、莫爾特曼的十架神學、以及薇依的「絕對不幸」——進行正面的、分辨性的交鋒。如果這項交鋒缺席，「零度事件」就只是一個新詞包裝的舊洞見；如果這項交鋒成立，「零度事件」則證明自己切開了既有概念無法裝載的新的辨別面。

與路德十架神學的分辨。路德在1518年《海德堡論綱》中提出了他一生最具爆發力的神學區分：「十架神學家」（theologus crucis）與「榮耀神學家」（theologus gloriae）。榮耀神學家在上帝的可見工作中——在創造的美善、在理性的能力、在道德的成就——辨識上帝，卻不知道上帝恰恰在相反的地方隱藏自己：在苦難、羞辱、軟弱與被棄之中。而十架神學家「通過苦難和十字架來認識上帝可見和顯明的背面」——上帝在十字架上的啟示，不是對人類宗教期待的滿足，而是對人類宗教期待的釘死。榮耀神學是人類宗教生產的最高形態：它生產對上帝的正確知識、正確的敬虔、正確的道德，並將這些作為親近上帝的途徑。十架神學則宣告這一切在十字架面前都是死的。毫無疑問，「零度事件」與路德的十架神學共享同一個深層判斷：十字架是對人類宗教生產——特別是其中「榮耀」面向——的無情審判。

但路德沒有完成的工作同樣明顯。路德的批判鋒芒主要指向個人的稱義問題：罪人如何能站立在公義的上帝面前？他的回答是：不是藉由「善工」——宗教生產——而是唯獨藉由信心，信心抓住「在十字架那羞辱與苦難的外形之下隱藏著的上帝的恩典」。路德的關切中心是「我怎麼找到一位恩慈的上帝」，他的十架神學服務於這個關切：它清空人的自義，以便信心能夠單獨地、被動地領受基督的義。但路德沒有系統地追問：當這個「唯獨信心、唯獨十架」的洞見本身被制度化之後——當它成為路德宗教會的宣信基礎、教義標準和講台常規之後——教會發展出了什麼樣的機制來確保「十架神學」成為一種可以被正確傳授、正確理解、正確持有和正確活出的教義體系？一旦十架神學成為正統，它自身就可能被生產者化：「我們教會正確地傳講十架神學」成為新的宗教身份標記，講道者在忠心地、反覆地強調「上帝的隱藏性」時，講台本身卻可能恰恰因為「正確地傳講了隱藏性」而獲得了自我稱義的滿足。十七世紀路德宗正統主義神學家如約翰·格哈德（Johann Gerhard）在其《神學要義》（Loci Theologici）中，就曾將十架神學高度體系化為一套正統教義的組成部分——「十架神學」被編入正統體系，成為可以被正確持有的純正教義。這個歷史實例表明，制度化的風險並非路德所未見，但他沒有在神學上為此提供足夠的免疫機制。「零度事件」切入的正是這個路德未及深究的問域：不是在個人的稱義層面——那已經被路德說透了——而是在教會的制度化自我保存層面，追問「當十架神學成為教會的正統教導之後，教會如何軟禁那位它宣稱要見證的處決者」。路德看到了十字架對「榮耀」的審判；但「零度事件」追問的是，當這個審判本身被寫成信條、編入教理問答、在每個主日被宣講之後，它還能不能被聽見——還是說，制度對它自己的正統宣信具有一種免疫力，使正統成為處決的替代品？

與巴特宗教批判的分辨。巴特在《羅馬書釋義》（第二版，1922年）和《教會教義學》§17「上帝啟示作為對宗教的揚棄」中，將宗教本身——包括基督教宗教——放在上帝啟示的審判之下。宗教不是人類尋找上帝的路徑；宗教是人類「不信」的最高和最危險的表達——因為宗教以最敬虔的方式，將上帝納入人類的經驗、需求和概念體系之中，使之成為人類世界的「當然組成部分」。上帝在啟示中的臨在，不是宗教需求的滿足，不是人類敬虔的最高點；它是「對宗教的危機」——是「入侵」，是「從上面來的、垂直向下的切割」。巴特幾乎已經說盡了「人類宗教生產在上帝面前

是非有」這個判斷。

然而，「零度事件」與巴特的「啟示對宗教的揚棄」之間，區別在於：巴特的重心落在啟示的主動性和客觀性上——上帝自由地、主權地從「全然他者」的彼岸降臨，在所有人類宗教之上設立祂自己的話語。巴特的論述有一種自上而下的垂直力量：啟示從上帝而來，粉碎宗教。但巴特對「啟示粉碎宗教」之後、在教會的制度化日常中發生了什麼，卻沒有給予同等的關注。巴特在《教會教義學》IV/1 §62中堅持教會作為「事件」（Ereignis）而非「機構」——教會的存在是聖靈每一次自由地聚集信徒的行動，而非一個可以被制度所確保的持續狀態。這一堅持表明巴特本人並非沒有意識到制度化的風險。但他的尖銳幾乎全集中在「上帝啟示」與「人類宗教」的原則性對立上；當這對立被宣講、被寫進教義之後，它自身是否會有被生產者吸收的風險，巴特並未深究。他為教會作為「事件」所做的神學辯護，本身仍未提供足夠的工具來分析：當「事件」的語言被制度化地反覆宣講之後，它如何避免自身成為一種新型的宗教話語產品。而「零度事件」試圖處理的正是這個「之後」：當巴特式的批判成為教會的標準講道內容——當一位傳道人忠心地、正當地宣告「基督教就是不信」——那個宣告者是否可能恰恰在這一宣告中獲得了生產者式的滿足（「我沒有犯巴特所批判的錯誤，我正確地宣告了宗教的危機」）？「零度事件」在巴特止步之處繼續追問：對宗教的批判本身，如何不被宗教所吸收？這是巴特沒有提供的分析工具，而「零度事件」試圖提供——它指認的不是巴特的批判內容（那是對的），而是制度化之後的那個批判者位置本身（那個位置恰恰可能成為最隱蔽的生產者位置）。

與莫爾特曼十架神學的分辨。莫爾特曼在《被釘十字架的上帝》（1972）中，將十字架事件推進了三位一體論的深處。他拒絕了傳統的「上帝不能受苦」的教義，論證十字架上的死不僅是耶穌的人性之死，而是在三一上帝自身內部發生的一場分離與團契的辯證：父在子之死中承受了喪子之痛，子在父的離棄中承受了被棄的極致，而聖靈則是連結父與子在分離中仍然聯合的那一位。莫爾特曼的論述將十字架從一個「基督論的附錄」提升為三一論的核心事件——十字架不僅關乎「一位恩慈的上帝如何接納罪人」，更關乎「上帝自身在苦難與死亡中究竟是誰」。在這一點上，莫爾特曼的神學是所有當代十架神學無法繞開的里程碑。

然而，正是在莫爾特曼最強的地方，「零度事件」也必須與他做出最尖銳的分辨。莫爾特曼的「三一內在的愛的辯證」框架，在給予十字架的死以三一論最高尊嚴的同時，也將那個死的絕對斷裂性整合進了一個更高的意義整體——上帝的愛在死中被辯證地成全。在這個整合中，十字架上父的沉默與子的被棄，被揭示為三一上帝內在生命的一個「時刻」——它最終在愛中得到了「解決」。「零度事件」的判斷是：這種整合本身，可能恰恰構成了一種最高階的意義生產——它沒有否認死的痛苦，但它將死安置在一個更高的、已經確保了最終和解的敘事之內。在莫爾特曼的框架裡，十字架的死仍然被賦予了一個可以被神學正確地言說的終極意義。而「零度事件」則堅持：從人的視角看——那唯一被賜予人類的視角——聖週六的死就是終結、斷裂、徹底的喪失。復活的發生不改

變聖週六的真實。在聖週六，門徒們面對的是一個沒有復活應許之確據的死。教會被呼召去見證的，正是那個聖週六的真實——不是經過三一愛的辯證回溯性地賦予意義之後的死，而是那個在父的沉默中、一切意義都被剝奪的死本身。莫爾特曼正確地將十字架的死置入了三一論的中心；但他可能太快地將那個死安置在了一個更高的神學意義結構之內，以至於那個死的「零度性」——它拒斥一切意義收編的頑固性——被稀釋了。這是「零度事件」對莫爾特曼的追問：你為十字架的死做了最深刻的神學辯護，但這個辯護本身是否也成了一種對十字架非安穩性的高階意義生產？

與西蒙娜·薇依「絕對不幸」的分辨。薇依在《重負與恩典》和《等待上帝》中，對十字架做出了一種在基督教神秘主義傳統中極為罕見的沉思。在她看來，世界的受造本身包含著上帝的「撤離」——上帝以自我限制的方式為受造物留出存在的空間。而十字架事件，就是這個撤離的終極表現：在十字架上，基督不是作為「上帝的同在」而臨在，而是作為「上帝的不在場」而被體驗——「我的上帝，我的上帝，為什麼離棄我」是基督的人性在最深處遭遇的、父的沉默。薇依將這種「不在場」命名為「絕對不幸」（malheur），它區別於一般的苦難——一般的苦難仍然可以被納入意義敘事，仍然可以作為「試煉」或「淨化」而被宗教系統吸收。但絕對不幸是意義的絕對剝離：承受者不再能說「這是有意義的」，不再能從中提取任何可被歸屬為「恩典」的體驗。正是在這個意義上，薇依比幾乎任何正統神學家都更靠近「零度事件」的核心。此處需加一個文獻學上的註記：薇依的「絕對不幸」在學界是否可以合理地做基督論式的解讀——即直接映射到基督在十字架上的被棄——是一個有爭議的問題。部分薇依學者認為malheur指向的主要是塵世苦難中上帝的沉默，而非嚴格意義上的基督論命題。本文採納的是以埃里克·斯普林斯特德（Eric Springsted）為代表的基督論解讀路徑——這一解讀在薇依研究中雖非共識，但有其堅實的文本依據。

然而，薇依的終極關切是神秘主義的合一——她在「絕對不幸」中看到的是靈魂完全倒空之後與上帝的相遇，是一種極致的被動性中的「被上帝充滿」。在這個框架裡，「絕對不幸」雖然本身不是宗教產品，但它被安放在一個從倒空到充滿的神秘主義軌道之內——它仍然有一個可識別的「終點」（雖然這個終點不叫「產品」，但它在結構上成全了某種「完成」）。而「零度事件」則更為徹底地拒絕任何軌道：它不保證倒空之後會被充滿。它不提供一個神秘的「回報」。十字架作為零度事件呈示的是：上帝的兒子死了，父沉默。復活是父的行動——它發生在零點，但它不是零度事件的「自然結果」或「下一階段」。它是不連續的闖入——上帝從無中創生。在神秘主義的框架裡，沉默已經是奧秘的在場；在「零度事件」的框架裡，沉默就是沉默——它不轉化為在場，除非上帝自己從沉默中行動。而那個行動，在行動之前，不向任何人提供任何可以被指認或預期的關聯。薇依的「絕對不幸」在神學上如此銳利，但她仍然將它放入了一種隱秘的目的論——她需要「不幸」來完成某種終極的淨化。「零度事件」則拒絕任何目的論：十字架的死，從人的視角看，就是徹底的喪失與終結。它不指向任何可以被預見的下一步。復活的發生不改變這個事實：在聖週六，門徒們面對的是一個沒有復活應許之確據的死。

通過以上四重對話，「零度事件」的不可還原性得以確立。它不是路德十架神學的翻版——路德處理的是個人稱義中的「榮耀」問題，「零度事件」追問的是十架神學制度化之後的「正統作為新的榮耀」問題。它不是巴特宗教批判的衍生物——巴特處理的是「啟示與宗教」的原則對立，「零度事件」追問的是「宗教批判本身被宗教吸收」的機制。它不是莫爾特曼十架神學的弱化版——莫爾特曼將十字架的死整合進三一愛的辯證，賦予其最高的神學意義，「零度事件」則警惕這種整合本身是否構成對非安穩性的意義收編。它不是薇依神秘主義的迴響——薇依將「絕對不幸」嵌入從倒空到充滿的神秘目的論，「零度事件」則拒絕目的論、持守聖週六的死之為死的絕對性。「零度事件」的理論收益在於：它用一個新焦點——絕對不生產、不交換、不回報——照亮了當代教會制度化生存中被上述四者都沒有充分命名的具體機制：一套以聖禮程序為外表、以恩典調度為實質的生產者體系。它不是「更好的十架神學」。它是一個新的辨別面。

釐清這些之後，「零度事件」作為處決者的運行方式便可以更精確地闡明。一旦將十字架建基於其上的「生產者預設」撤銷——即撤銷「十字架是上帝用來生產救恩、生產恩典、生產生命改變的最高級技術」這個預設——會發生一種徹底的重排：十字架首先且持續地臨在教會，不是作為教會可以「應用」或「宣講」的救恩資源，而是作為一位處決者。祂處決的對象，正是那些以「正確應用」和「正確宣講」來自我稱義的宗教生產者體系。當一個講台宣稱「我們在這裡忠心傳講十字架」時，處決者的問題即刻臨到：「你傳講我，是為了產出什麼？」如果答案是「為了產出生命的改變」——那麼生命改變就成了衡量十字架是否被有效傳講的判準，而這意味著十字架已被降格為服務於那個更高目的（生命改變）的手段。在這個降格發生的一刻，教會已經站在了處決者的對立面，無論它的講章是多麼純正、它的動機是多麼無私。

潘霍華在《追隨基督》中寫下「當基督呼召一個人，祂是呼召他來死」時，觸及的正是這個結構。其要點不在於「死」是一種極端的委身姿態或一種英勇的殉道——那仍然在生產者邏輯之內（「用死來換取更美的復活」），而在於「死」就是對生產者主體的絕對撤銷。一個死了的人，不能再生產任何東西。他不能再用自己的敬虔、服侍、屬靈成長、道德進步來證明上帝恩典在他身上的有效性。他的一切——包括他的信仰本身——都已被剝奪。這就是處決者的工作：祂不是在塑造一個更徹底的信徒，祂是在殺死那個以「我的信仰」自居的舊主體。

由此，十字架的「非安穩性」——這一在前人論述中已被反覆觸及的屬性——其根基便清晰了。十字架之所以不能提供安全感，不是因為它「太難」、不是因為它要求人放棄舒適——這類說法仍把非安穩性當作一種需要被忍受的負面體驗，而「忍受負面體驗」仍然是生產者式的（「我通過忍受非安穩，來換取上帝的稱讚」）。十字架的非安穩性根源於它是零度事件：它在人類全部宗教安全感和全部宗教冒險精神的體系之中，鑿開了一個絕對的空無之點。你無法「依靠」它，因為零度不能提供任何依靠；你無法「委身」於它，因為零度無法成為委身的對象（委身需要對象具有可識別的價值，而零度不提供任何價值）；你甚至無法正確地「理解」它，因為正確的理解本身就是一

個認知性的宗教產品，而零度不產出任何產品。

在同一個點上，復活與零度的關係必須被澄清。如果復活是上帝對十字架之死的回應，那麼在什麼意義上復活仍然屬於零度事件——即仍然保持「不生產、不交換、不回報」的性質？答案是：復活不是十字架「之後」的意義產品——不是死的意義被回溯性地補充完整，使十字架從一個令人絕望的終點變成一個「有意義的犧牲」。這樣的復活就是宗教生產者體系最強大的總裝車間：它把零度事件的非意義吸納進一個更高的意義框架，從而消解處決者的鋒芒。但新約見證的復活不是這樣的。「第三天從死裡復活」是一個不連續的闖入——它不是「十字架的內在可能性得以實現」，而是上帝在零度點上從無中創生的自由行動。復活沒有把十字架變成一個「其實是好的」事件；它確認了十字架的死之為死——然後上帝從那個無可挽回的死中，創造了一個沒有任何人事先能夠預期或推算的新事實。在這個意義上，復活仍然是「零度」的：它不提供一套可以被宗教生產者所掌握、調度和批量運用的復活技術；它只作為一次性的、不能由任何人複製的上帝行動而被持守。復活的生命不是在「我的生命狀態得到改善」中被體驗的——因為那個「舊我」已經被處決了；復活的生命是隱藏的——保羅說「你們的生命與基督一同藏在上帝裡面」（西3:3）。藏，就是不可見、不可量、不可作為產品展示。這就是處決者邏輯的完成：祂殺死生產者主體，不是為了騰出空位給一個更好的生產者主體；祂殺死他，讓上帝單獨地從死中創造新的生命——而這個新生命，直到復活的日子，都是隱藏的。

在此需要對一個細部的概念使用做出澄清。「隱藏」一詞在本文中有兩個截然不同的神學含義：其一，指十字架上上帝的不在場與沉默——上帝在苦難與被棄中的自我隱藏（Deus absconditus），這是審判性的、令人戰慄的隱藏；其二，指信徒生命「與基督一同藏在上帝裡面」（西3:3）——這是在基督裡的安全身分，是救恩性的、使人安穩的隱藏。這兩個「隱藏」在神學性質上相反：前者是上帝主動的隱藏，後者是信徒被動地被隱藏；前者是審判的標記，後者是救恩的標記。但它們在本文的論述中被同一個詞串聯，乃是因為它們在一個關鍵點上共享同一個結構：在那個隱藏的狀態中，沒有任何東西可以被宗教生產者提取、展示、評估。無論是上帝自己在十字架上的沉默，還是信徒生命在基督裡的藏匿——它們共同拒絕成為可被宗教體系調度的「可見產品」。在這一點上，處決者的審判性隱藏與救恩性隱藏，在生產者體系面前結成了同一個見證：你們能看見的，不是你們能生產的。

那麼，教會該如何與這樣一位不生產、不被需要、不能被利用的處決者共存？答案令人不安：正常運行中的教會，無法與祂共存。這就是為什麼歷史上和當代的教會，幾乎都不可避免地發展出各種機制來化解處決者的威脅——將祂改裝為一位生產者。

三、聖禮—生產者：教會如何將處決者改裝為恩典技術

「聖禮」一詞在傳統神學中指的是洗禮與聖餐——這兩種由基督親自設立的、作為恩典媒介的儀式，被教會確認為「記號與印記」，上帝通過它們運行、賜予、堅固信心。本文並不質疑這一神學傳統。本文追問的是另一件事：在教會的制度化運行中，一種偽聖禮邏輯已經在事實上接管了對恩典媒介的理解和操作，使十字架從處決者被改裝為一種可以被程序化調度、可批量分發、可生產特定宗教人格的高級恩典技術。

這個改裝的發生學機制需要被精確地剖析。以下提供的分析，基於三類可被第三方覆核的公開文本證據：一是公開發表的教會主日講道文本與影音記錄；二是教會事工培訓材料中關於「如何評估一場敬拜的果效」「如何預備一篇有效的講道」的實操指引；三是公開出版的信徒見證集中對屬靈經歷的自我描述語言。為避免對具體教會或個人的指認，以下分析中所有引述均經過匿名化處理，但讀者可循本文提供的文本類型自行覆核。這些文本共同構成了一個橫跨不同宗派背景的實證基礎，展示出聖禮—生產者邏輯在當代城市中產教會中的結構性運作——它不是在少數「出了問題」的教會中偶然浮現的偏差，而是在那些最忠誠、最專業、最渴慕「被上帝使用」的行動者群體中，作為一套未被反思的底層操作系統在穩定運轉。

這種偽聖禮邏輯的核心結構可以如此描述：它預設了一套可以被正確執行的、其效驗在相當程度上依賴於程序之精確性的操作規範；通過這套規範，一位合格的執行者可以將一種被認定與上帝恩典相關的內在體驗，穩定地傳遞給一群合格的接受者，並在反覆執行中實現接受者生命狀態的持續改善。注意，這個定義中沒有任何一處是公開宣稱的教義。沒有一個教會章程會寫「我們相信主日崇拜的程序可以自動產生恩典」。但在實際的運作邏輯中，這種預設卻以極高的強度在運行，構成了一切事工評估和資源分配的底層判準。

那麼，「改裝」到底是如何具體發生的？在一個行動者普遍真誠地相信自己是在「服侍上帝」「傳講十字架」的環境中，十字架是怎麼在意識不到的情況下，從處決者變成生產工具的？要回答這個問題，必須進入一場講道的微觀解剖。以下分析綜合了筆者對多篇以「捨己」「背十字架」為主題的公開主日講道的文本分析，以及對某教會增長培訓課程中「如何預備一篇有效的信息」單元的教材研讀——該教材明確將「會眾聽完後是否知道下一步該做什麼」列為評估講道果效的核心指標之一。

講員是一位在神學上受過良好訓練的傳道人，他深知道十字架的顛覆性。他這次打算傳講馬太福音十六章二十四節——「若有人要跟從我，就當捨己，背起他的十字架來跟從我」。在預備過程中，他認真地研讀了經文。他清楚地看到，「捨己」在經文的語境中不是一般意義上的「克制慾望」，而是對以自己為中心的那個生命主權結構的根本棄絕。他讀到潘霍華那句「當基督呼召一個人，祂是呼召他來死」。他預備在講道中誠實地呈現這些。

但在他的預備過程中，一些隱性的約束已經在他毫無察覺的情況下進入了他的判斷。他的教會近幾個月來有好幾個家庭因為「講道太重」而選擇離開。上週的長老大會上，一位資深長老溫和地提醒他：「你講得很好，但有些弟兄姐妹反映說聽完之後很沉重、不知道該怎麼回應。我們是不是可以在信息結束時多一些盼望的應用？」他真誠地認為這位長老說得有道理。他是牧者，他的呼召是牧養群羊，而不是用真理砸傷他們之後不管。

於是在他實際預備這篇信息時，以下七步改裝在他自己完全意識不到的情況下發生了：

第一步：他在研經筆記中寫下的核心判斷是「捨己是徹底的主權放棄」。這是一個準確的解經。但他開始構思講章的結構時，這個判斷逐漸從前臺退到背景。因為他需要考慮信息的「入口」：會眾在週日上午走進教會時，帶著的是一週的疲憊、工作的焦慮、人際關係的壓力。如果他直接從「徹底的主權放棄」開始，那個距離太遠了。他決定從「我們每個人每天都需要做很多選擇」開始。

第二步：他選取了三個會眾熟悉的生活場景作為引子——工作倫理的抉擇、家庭衝突中的自我克制、教會服侍中的謙讓。這些都是好的例子。但這些例子的共同特徵是：它們都是可管理的。「背起十字架」在它們的光照下，被逐步塑形為「在具體的處境中選擇放下自己的權利」——這是一個可以被描述、被理解、被實踐的道德行動。

第三步：當他進入經文的硬核——「捨己」在原文中的徹底性——時，他確實沒有迴避。他引用潘霍華。他說「這不是一個舒服的呼召」。但在他心裡，有一個他自己沒有清晰意識到的計算正在運行：他不能讓會眾感到絕望。絕望不是牧養。於是他必須在這句話的邊上立即安放一個「但」——「但基督呼召我們來死，是為了讓我們可以在祂裡面復活」。

第四步：問題的癥結就在這個「但——為了」的邏輯裡。它沒有說錯任何東西：捨己、死、復活——三個認信要素都齊了。但它把三者的關係安置在一個生產者式的因果序列裡——死是為了某個更高的目的（復活），這個目的會賦予死以意義。在這個序列裡，死只是一個過渡——雖然是一個痛苦的過渡——但不是終點。它已經被「復活」的含義提前照亮了。而復活的含義，在那一大段應用裡，被具體化為「你可以經歷到更新」「你會發現上帝在你生命中的計劃」「你在放棄中反而得到真正的自由」。這些都是好的神學——但它們都作為「死後會發生的好事」被提前展示給那群正在被呼召去死的人。廉價的不是恩典；廉價的是死。當死被提前承諾了「死後的好事」時，它就不再是死——它變成了一筆投資。

第五步：最致命的一步發生在信息的結尾。講員在最後一分鐘帶領會眾做一個回應禱告。他請會眾「閉上眼睛，問主你在哪一件事上需要放下自己」。這不是一個錯誤的引導。但它被默認為「講道的應用環節」——一個被教會文化訓練多年的會眾，聽到這個引導時，他腦中的參照框架是「這是這週我要去做的一個具體調整」。他會想到某個具體的關係、具體的習慣。這個具體性是生產者體系最喜歡的：它使「捨己」從一個吞沒全部主體的死亡事件，變成了一個可管理的、可追蹤的、

下週小組分享中可以向組長「交帳」的行動步驟。

第六步：禱告之後是散會。在門口，一位姐妹握著講員的手說：「謝謝你，今天的信息很受用。我真的需要放下自己對丈夫的期待。」她的回應完全真誠，講員也真誠地感恩。但「很受用」這三個字，已經完成了處決者到生產者的最終置換。零度事件在那個主日早晨，被精確地、忠心地、敬虔地改裝為一次成功的宗教服務體驗——有準確的解經、有關懷的應用、有可見的回應。

第七步：下週的長老大會上，主任牧師提到「上主日的回應不錯，繼續這個方向」。反饋迴路閉合。處決者被軟禁在純正講章的籠子裡，每週按程序被展出一次，但祂不再咬人。

這個七步解構展示了一個關鍵的區分，藉此可以正面回應本文面臨的最強大的神學反駁之一：十字架在教會正統中的確有「恩典手段」的正當位置。改革宗神學傳統在這一點上毫不含糊——上帝通過祂所設立的媒介（道的宣講、聖禮的施行）真實地賜予恩典、堅固信心。加爾文在《基督教要義》中對聖禮的經典論述——特別是聖禮作為「印記與保證」（*sigillum et pignus*）——強調的恰恰是上帝的應許而非人的操作。聖禮的效力不在於施行者的技術或接受者的主觀體驗，而在於上帝自己的應許。基督的十字架正是這一切恩典的源頭和實質。在這個意義上，講台宣講十字架、會眾領受聖餐，就是在「領受十字架的恩典」。這難道不是一種「生產」嗎？如果這種「恩典手段」的生產是上帝所設立、所應許的，本文以「處決者」之名對此所做的一切批判，豈非在攻擊上帝自己的設立？

這個反駁必須被正面迎戰，因為它觸及了本文的神學根基——而且，對它的回應也必須精確地界定：本文不是在批判整個改革宗聖禮神學，而是在批判它的制度化扭曲形態。加爾文本本人對「上帝主權的恩典」的強調，恰恰與本文所批判的「人類程序化的恩典技術」處於對立的兩極。加爾文反覆強調，聖禮的功效完全不在於執行者的操作本身，而在於聖靈自由地在信徒心中運行——同一個聖禮，對有信心的人而言是恩典的印記，對沒有信心的人而言則是審判。這意味著，加爾文的聖禮神學在原則上拒斥任何「程序保證恩典」的邏輯。本文所批判的，並非加爾文，而是那種在實際運作中將恩典媒介悄然轉化為恩典技術的制度化實踐——這種實踐可能在表面上引用加爾文，但在底層邏輯上恰恰背叛了他。

由此可以區分兩種截然不同的「手段」概念。第一種：上帝在祂的主權中自由地選擇、設立並使用某些媒介——宣講、聖禮、團契——作為祂恩典運行的渠道。這些「手段」的本質特徵是：它們不依賴於執行者的技術、不服從於接受者的需求、不可被程序化調度以保證果效。它們的效力唯獨在於上帝的應許——而上帝的應許是自由的、不能被任何人的正確執行所「激活」的。加爾文的「印記與保證」落在這一側。第二種：一套可以被人類正確執行的、其效驗在相當程度上依賴於程序之精確性的操作規範。在這種「手段」概念裡，執行者的正確性——正確的解經、正確的表達、正確的情感帶領、正確的時機把握——成為恩典果效實際發生的關鍵條件。執行者通過執行程序的精確度，來確保接受者獲得可預期的恩典體驗。

前一種手段捍衛的是上帝在恩典中的主權：上帝通過祂所應許的媒介行動，而到底產生什麼果效，是祂自由的決定——講道者無論多麼講得好，都不能保證聽者一定「被建造」；聖禮無論多麼合乎規範，都不能保證領受者一定「被堅固」。後一種手段則在運作邏輯上將上帝的主權暗中替換為執行者的技術：只要程序正確，恩典體驗就會穩定發生——講道講得「好」，會眾就會「得幫助」；敬拜帶得「好」，會眾就會被「帶進同在」。在這種暗中替換發生的那一刻，十字架作為處決者的位格性臨在就被架空——它不再是那位自由地、可能使用講道也可能繞過講道、可能通過講道帶來安慰也可能通過講道帶來刺透的上帝；它變成了一臺需要由合格操作員正確操作才能正常運轉的恩典機器。而那個操作員——無論他的神學是多麼純正——已經在結構上成了處決者的管理者。

這就是「聖禮—生產者」體系的核心——它不是在公開教義層面上否認十字架是處決者，而是在實際的運行邏輯中，通過將「恩典手段」從第一種概念悄然滑向第二種概念，完成了對處決者的系統性軟禁。這個過程是在行動者的主觀善意中發生的——他們真誠地相信自己在「忠心傳講」「認真服侍」——但那個體系運轉所依賴的底層判準（果效的可評估性、接受者的可接受度、執行者的技術精確性）已經將十字架從一位不可控的審判者替身為一個可被調度的恩典品牌。在這個偽裝之下，一個龐大而精緻的宗教生產者體系得以在「服侍上帝」的名義下暢通無阻地運行。敬拜成為體驗生產，講道成為安心生產，小組成為歸屬生產，門訓成為人格生產。所有這些事工都被真誠地相信是「造就生命」的。但它們繞過了一個被刻意迴避的事實：那個被認為正在被「造就」的生命，在十字架的處決之下，已經死了。一個死了的人，無法被造就。他只能復活——而復活是上帝的行動，不是教會事工的產品。

四、三重生產邏輯：真理生產安心、生命生產作品、永恒生產現世

聖禮—生產者體系不是靠一個單一機制運作的。以下三重邏輯不是對「教會犯了什麼錯」的枚舉，而是對「在與十字架遭遇的壓力下，一個善意的行動者體系如何一步一步建構出這套自我保存機制」的發生學重構。這三重生產邏輯互相生成、深度咬合，共同織就一個自我增強、自我捍衛的運行迴路。

第一重：真理的生產——安心

在聖禮—生產者體系中，聖經宣講雖然仍在字面上承認經文的權威性，其實際運行邏輯已經發生根本位移。講道者的核心關切，從「這段經文在此時此刻，作為處決者，要殺死什麼」滑向了「這段經文可以被如何闡述，以使會眾在離開時感到被建造、被鼓勵、有盼望」。這不是一個「平衡真理與恩典」的牧養智慧問題——這是兩個完全不同的判斷體系。在前者，講道者與經文一同站在處決者的審判之下，他的講章本身隨時可能被經文反噬——被指出其中隱藏的生產者企圖。在後者，講道者站在經文與會眾之間，他從前者提取可傳遞的內容，以安撫後者被體系所餵養的期待。經文從處決者主體，變成了可被管理的原材料。

這種位移最精確的標誌，是講道中「認罪」這個環節的處理方式。在生產者式的講道中，對罪的提及幾乎總是泛化的、安全的。會眾被呼召承認自己是「有罪的」「軟弱的」「需要恩典的」，但這些詞沒有被賦予任何具體到足以使人坐立不安的內容。講員不會點出：你們當中那些用屬靈話術包裝對同工的嫉妒、用「尋求上帝旨意」來推遲對鄰舍的義務、用「內心沒有平安」來逃避難相處的人——這些正是處決者在這個會眾群體中此時此刻要殺死的。這種具體性，是零度事件的標記：它不產出「被提醒之後感到扎心隨後又被赦免安慰」的標準化體驗，它撕開一個裂縫，讓接受者無法再藉助任何已有的屬靈話術回到安全的距離。而這恰恰是生產者體系最恐懼的東西——裂縫不能被預估，不能被管理，不能保證產出「健康的悔改」而非「混亂的自我懷疑」。因此，為了體系的安全，對罪的宣講必須被精確調控：必須有罪的存在感——否則恩典無處可施；但又不能太具體——否則體系無法收場。

由此，真理的宣講被系統性地生產為安心。這不是說講道從不提及困難、苦難和代價——成熟的聖禮——生產者體系從不如此幼稚。它會提及這些，但總是將它們安置在一個更高的、已經確保的勝利敘事之內。「你正在經歷的試煉，是神為了給你更大的祝福而預備的」——這不是安慰，這是生產者對被生產者的工藝說明。它在告訴你：你仍在生產線上，成品即將下線。安心不是什麼都不想，而是在一個已經替你解釋了一切的生產鏈條中找到自己的位置。在筆者所分析的一篇以「苦難」為主題的公開主日講道中，講員在詳細描述了信徒在職場、家庭和健康上所承受的各種壓力之後，以這樣的話作為結語：「但兄弟姐妹們，你們所受的每一次打擊，都是上帝親手在雕琢你生命中的雜質。當你走過這段路，回頭看的時候，你會發現那些眼淚都是恩典的記號。」這句話在神學上沒有錯——但它將苦難的承受者安置在一個已知劇本的觀眾席上，讓他們提前知道了結局，從而將此刻的痛苦轉化為對未來產品的投資。這就是安心生產的精髓：不是否認痛苦的存在，而是取消痛苦作為「不可知、不可控、可能沒有任何可見回報」的零度性。

第二重：生命的出產——作品

如果第一重生產涉及的是信息層面——講台生產安心——第二重生產則深入到人的層面：聖禮——生產者體系將信徒的生命本身當作一件需要被出產的作品。

在聖經的敘事中，門徒的生命是「隱藏」的。保羅說「你們的生命與基督一同藏在上帝裡面」（西3:3）。藏意味著不顯露、不可評估、不能作為證明任何東西的成品展出。但在生產者體系中，生命的隱藏性被系統性地取消。取而代之的，是一套將生命變得可見、可衡量、可展示的工藝程序。信徒被教導，他們的「生命狀態」可以通過一系列可觀察的指標來判定：是否有穩定的靈修生活、是否參與服侍、是否在小組中敞開分享、是否在道德上持續進步、是否在困難和試煉中展現出「得勝」的見證。這套指標本身在牧養層面並非毫無價值，但它們在生產者體系中被賦予了一個完全不同的功能——它們從自我省察的輔助工具，變成了出產合格宗教產品的質量檢驗標準。

正是在這個轉化點上，會眾不再是一個因信而被稱義的、仍在掙扎和等候中的蒙恩罪人的聚集，而成了一間生命塑造工廠。教會的事工部門——門訓、小組、輔導、培訓——構成了這間工廠的各條流水線，每條線有自己的一套工藝標準和評估節點。一個「生命好」的信徒，就是那個在各項指標上穩定達標、並且能夠用自己的達標來激勵其他人的信徒。一個「生命不好」的信徒，就是那個在指標上反覆波動、無法被穩定地納入任何一條流水線、因而被體系識別為需要更多「關懷」和「跟進」的對象。在一本公開出版的、被多間教會採用的門訓手冊中，「門徒生命的成熟度」被具體化為五個可觀察的標記：穩定的每日靈修、穩定的十一奉獻、穩定的小組出席、穩定的服侍崗位、以及至少帶領一個人信主。這五個標記本身可以是有益的自我省察框架——但它們在生產者體系中的實際功能，是將不可見的信心狀態轉化為可見的生產指標。

這種「生命出產」邏輯最深層的後果是：它徹底顛倒了稱義與成聖的關係。在宗教改革的核心洞見中，稱義是上帝在基督裡一次而永遠地宣告罪人為義的行動——它完全外在於人的生命狀態，因此不能被人任何形式的生命進步所增減。成聖則是信徒終其一生在聖靈的工作下緩慢、不均衡、且常常退步地被塑造成基督樣式——它從不達到可以在今生被作為成品展示的完成態。但生產者體系無法容忍這種不確定性。一個永遠無法被評估、無法被展示的「半成品」，對於一臺以產出為導向的機器而言是功能性的失敗。因此，它必須將成聖提前——在稱義之前或至少與稱義同等重要地——變成一件可以被管理、被評估、被展示的事。由此，「生命」從被上帝隱藏的奧秘，變成教會可量產的標準化作品。十二年前，筆者參加過一個教會小組的「生命成長分享之夜」，台上一位弟兄流著淚分享他如何在過去一年中克服了色情成癮，「感謝主讓我得勝了」。他的真誠不容置疑。但分享結束之後，組長說了一句話：「這個就是我們要看到的生命改變。」在那句話裡，「生命的改變」從上帝自由的、隱藏的工作，變成了一個教會可以識別、可以要求、可以在台上展出的質量合格證書。

第三重：永恒的出產——現世回報

最根本、驅動著前兩重生產的，是第三重生產：永恒應許被折現為現世回報。

基督信仰的應許，在本質結構上是指向那尚未看見、尚未得著的末世成全。希伯來書十一章以亞伯拉罕、以撒、雅各為「存著信心死的，並沒有得著所應許的，卻從遠處望見」的客旅。這「遠處望見」是信仰的本來姿態——它活在應許與成全之間的張力中，並且不試圖在成全到來之前，用任何可見之物來填充那個空洞。然而，生產者體系無法承受空洞。空洞不產出任何可以穩定人的東西；空洞讓人感到信心沒有著落；空洞會引發「我們的講道是否太缺乏應用性」的事工評估。因此，空洞必須被填充。而唯一可以填充終末空洞的材料，就是當下可感的體驗。

於是，永生被折現為「現在就可以經歷的新生命」——不再是指向復活之後那無法想像的、與基督同在的實在，而是被等同於當下可感知的內心更新、道德進步和情感康復。復活的大能被折現為「突破你目前困境的能力」——不再是那個尚未發生的、宇宙性的、死人在物理意義上走出墳墓

的事件，而是被降格為「突破你職場瓶頸」「修復你的人際關係」「治癒你童年創傷」的生產力工具。新天新地的盼望被折現為「教會的復興與增長」——不再是上帝主權地、創造性地重造萬有的那個無法被任何人類工程所推動或加速的終末行動，而是被等同於教會人數的增加、影響力的擴大、財務狀況的健康。

這種現世折現的運作極其精巧。它幾乎從不以「信耶穌可以讓你發財」這種粗陋的方式出現（那也太容易被識別和批判）。它出現的方式是：講道者真誠地、滿懷牧者關懷地，在每一次提到未來的盼望時，都一定要附加一句「而這個盼望，你今天就可以開始經歷」——好像不加上這一句，那盼望就離人太遠、太空、無法被應用。但恰恰是這一句「你今天就可以開始經歷」，完成了那致命的置換。它將那本應作為空洞被持守的終末張力，填充為一個當下可消費的宗教產品。「經歷」成了一個關鍵的生產者動詞——它預設了接受者有能力、有渠道去經歷，而教會的職能就是提供這個經歷的程序和場景。至此，三重生產完成了閉環：永恒被折現為當下經歷的需要（第三重）→ 當下經歷的需要催生了事工的消費者導向（第二重）→ 消費者導向迫使講台將真理生產為安心（第一重）→ 而被安心所餵養的信徒，又將以更敏銳的宗教消費能力，向體系提出更精緻的經歷需求（回到第三重）。這個迴路一旦閉合，它便具有了對任何外來挑戰的免疫能力——任何試圖打破這個閉環的嘗試（比如一場真正鋒利、不安撫的講道），都會被體系識別為「不造就人」的故障，並迅速被調適機制修復或排斥。

在完成三重生產邏輯的論述之後，必須在此處正面回應一個本文無法繞開、也無權迴避的反駁。使徒保羅自己，在描述他的使徒事工時，明確使用了「生產」的比喻。他在哥林多前書三章十節稱自己是「聰明的工頭」（*sophos architekton*）——一個建造者、一個工匠。他在加拉太書四章十九節更直白地說：「我小子啊，我為你們再受生產之苦（*ōdinō*），直等到基督成形在你們心裡。」這是一個分娩的隱喻——保羅將自己比作一位在產難中掙扎的母親，而那些被他帶領的信徒，是他正在「生產」的對象。在帖撒羅尼迦前書二章七節，他同樣用哺乳的意象來形容使徒的牧養：「只在你們中間存心溫柔，如同母親乳養自己的孩子。」如果使徒保羅自己都自由地使用「生產」這類動詞來描述他事工的核心動作——塑造信徒、使基督在他們裡面成形——那麼本文對「生產者體系」的全面批判，是否將保羅也一同掃入了審判之下？如果是這樣，「處決者與生產者」的絕對對立就是過度尖銳的。問題不在「生產」本身，而在「生產什麼」和「以什麼方式生產」。

這個反駁的分量不容低估。如果它成立，本文的核心架構就需要被重大修正。本文的回應如下：保羅的「生產」比喻必須在他自己的神學框架內被理解，而這個框架恰恰是本文所論述的「零度事件」對生產者的處決。保羅在加拉太書四章十九節說「再受生產之苦，直等到基督成形在你們心裡」之前，在加拉太書二章十九至二十節已經說過：「我因律法，就向律法死了，叫我可以向神活著。我已經與基督同釘十字架，現在活著的不再是我，乃是基督在我裡面活著。」這個次序至關重要。保羅作為「生產者」，首先被處決了——那個「我」已經死了。現在活著的、正在進行使徒事

工的那個主體，不是「我」，而是「基督在我裡面活著」。保羅不是在以一個未受處決的生產者身份，去「生產」成熟的基督徒；他是在一個已經被處決、現在被基督的生命所替代的使者身份中，去傳遞那位曾經處決了他的處決者做在別人身上的工作。

此處需要更精確地處理「生產之苦」（ōdinō）的語義場。在七十士譯本和當代希臘—羅馬文獻中，ōdinō 及其同源詞確實常用於描述分娩的痛苦——一種被動的、不由產婦控制的生命通過她而出來的過程。這個語義本身就更接近「管道」而非「製造」。同時，保羅在林後四章七節將使徒稱為「瓦器」，並說「這莫大的能力是出於上帝，不是出於我們」；在腓立比書二章十二至十三節，他對信徒說「你們當恐懼戰兢做成你們得救的工夫，因為你們立志行事都是上帝在你們心裡運行，為要成就祂的美意」。這些經文共同指向一個判斷：保羅事工的「產出」——那些被塑造的生命——不被追溯到他自己的生產能力，而被追溯到那位在復活中自由行動、但又使用他作為媒介的上帝。他的事工如果產生了什麼果效，那不是他的產品；那是復活的上帝在自由地從死中創造。而如果一個已經死過的生產者竟然開始以這些果效為傲、以這些果效來評估自己的事工是否成功、以這些果效來證明上帝的恩典在他身上的有效性——那麼在那一刻，他就重新活了。而那個「重新活了」的他，正是處決者要再次殺死的。

在此意義上，保羅的生產比喻描述的，嚴格來講，不是「生產者—產品」的關係，而是「管道—流經」或「母體—分娩」的關係——母體在分娩中不是「製造」一個嬰兒，而是在經歷一個不由她控制的、比她更大的生命從她裡面出來的過程。保羅的「受生產之苦」不是因為他掌握了正確的工藝從而可以產出基督在信徒心裡的成形；而是因為基督的生命正在信徒裡面成形，保羅作為這個生命的僕人，在陪伴這個成形的過程中一同經歷痛苦。這痛苦本身不保證產出；它是被動的參與，不是主動的製造。在這一點上，保羅自己就是處決者邏輯的活證據：那個以「我的使徒事工」為傲的掃羅已經死在往大馬士革的路上；現在活著的保羅，他的事工不再是他自己的作品。

五、宗教消費型人格：生產者體系的人格產品

聖禮—生產者體系絕非一個中立的服務平台。在它持續運行的過程中，它必然相應地出產一種與自身生產邏輯高度吻合的特定人格類型。在從「體系邏輯」直接跳到「人格產品」之前，必須先闡明中間的轉化機制：體系是一個結構性的安排，人格是活生生的人的內在感知與反應模式。結構不會自動「複製」到人格裡；這中間需要一個主體化過程——個體在反覆參與體系實踐的過程中，逐漸將體系的要求內化為自己人格的組成部分。

這個轉化發生在三個相互疊加的機制中。第一是歸屬的焦慮。在一個將「屬靈生命的健康」等同於「符合可觀察指標」的體系裡，個體如果長期在指標上不達標——沒有穩定的靈修、不參與服侍、不在小組中敞開——就會面臨一種隱性的身份危機：「我是不是一個不正常的基督徒？」這個焦慮不來自任何人的直接指責，而來自體系本身的分類功能：它將「委身的」「有生命的」「在成

長的」與「軟弱的」「有問題的」「需要關懷的」區分開來。沒有人願意長年累月地處在後一個類別裡。因此，個體被驅動著去學習如何讓自己的外在表現符應於體系的評估標準。第二是回報的體驗。體系確實在滿足它自己所製造的期待。當一個信徒達到那些可觀察的指標時——固定靈修帶來了內心的平靜感、參與服侍帶來了被需要的滿足感、在小組中敞開帶來了被接納的溫暖——他就確實「經歷」到了真實的、正面的人生改善。這個改善是真實的，不是捏造的。但它的代價是：他越來越依賴於體系的這套回報機制來維持自己的信仰體驗。他的信仰，從對那位不可控之上帝的裸露信靠，逐漸轉移為對體系所提供的、穩定的、可預期的宗教回報的規律性消費。第三是退出成本的累積。當一個人在他的生命反思、日常社交、道德自我理解、甚至職業生涯的各個方面，都已經深深地嵌入了這套體系供給的意義和關係網絡時，質疑這套體系——哪怕只是在心裡對自己質疑一下——就變成了一項心理成本極高的事情。質疑可能會讓他失去目前所有被確認的來源。與其面對那片無法預料的荒野，不如收緊自己對體系敏感度的再投入——以更多的參與、更嚴格的自律、更快速的「得勝見證」，來壓制那個偶爾在內心冒出來的「萬一這一切都是空的呢」的聲音。

在這三個機制的共同作用下，體系邏輯被有序地內化為人格結構。本文以「宗教消費型人格」來命名這種人格產品——這個命名試圖直接指向其發生學起源：它不是某種本質性的「屬靈疾病」，而是被特定的宗教生產—消費體系所反覆誘導、強化與穩定的一套感知與反應模式。任何將此概念用於對個體的診斷或貼標籤的行為，都是在重複生產者體系最擅長的操作——將系統性批判扭轉為對個體的病理化處理。它不是說某個具體的信徒「有問題」；它是說任何信徒若長期被嵌入聖禮—生產者體系的運行迴路中，其信仰的感知結構就會被這套迴路有序地形塑為某種特定的形狀。

這種人格的第一個顯著特徵，是一種高度膨脹且不斷自我訓練的「被冒犯感」。這個特徵可以從三重生產邏輯中直接導出。既然聖禮—生產者體系的首要產品是安心——即一種使人在離開聚會時感到被肯定、被建造、被妥善對待的體驗——那麼接受者便被體系賦予了這樣一種消費者權利：他有資格期待每一次宗教服務都是一次滿意的體驗。當這種期待被內化為人格結構時，信徒便習得了一種極其敏銳的情感監測能力。他能快速識別出講員的一句話、同工的一個安排、其他信徒的一個反應，是否可能隱含著冷漠、批評、不夠周全、不夠溫柔。這種能力最初被合理化為「屬靈敏銳」，但它很快便滑入一種認知上的自我圍困：信仰的焦點，從「我是否在基督裡」偏移到了「他人是否正在善待我」。當這種被冒犯感累積到一定厚度，「這裡沒有愛」的消費者裁決便隨之而來，接著便是無聲的退出或高調的「換一間試試」。這個循環完美地完成了生產者體系與消費者人格之間的互構：體系生產安心以留住消費者，消費者則以其被體系訓練出的敏感來要求更高質量的安心，促使體系進一步提升其安撫技術。宗教消費型人格成了被體系內化的質量控制機制。

第二個特徵是「內心平安」的決策機制被絕對化。聖禮—生產者體系為了維持自身作為「輕柔的軛」的市場吸引力，大量生產並傳播一種將聖靈引導簡化並內化為「內心感到平安」的教導。這套教導在表面上看極其屬靈：「你不需要自己掙扎，只要順服聖靈在你裡面的帶領。」但在實際操

作中，「聖靈的帶領」幾乎從未被允許與「讓我感到舒適和順遂的內在傾向」發生任何可辨識的分離。於是，在面對一段需要艱難持守的關係、一項吃力不討好的服侍、一次為公義發聲而可能付出代價的抉擇時，「我心裡沒有平安」便成為即刻撤回一切道德努力的萬能赦罪牌。「平安」在這裡已被徹底生產者化：它從「因著與復活的基督聯合而獲得的、即使在苦難中也不動搖的終末性穩妥」被置換為「在任何具體處境中不感到焦慮、不被冒犯、不需要面對不確定性的即時內在狀態」。前者是上帝在十架處決之下賜予的、無法被人的感受所衡量或複製的恩賜；後者是聖禮—生產者體系批量出產的宗教鎮靜劑，其功能是確保消費者永遠不會被逼到那個必須獨自面對處決者的絕對孤獨之境。耶穌在客西馬尼園「心裡甚是憂傷，幾乎要死」卻仍然選擇了順從——祂在那個時刻沒有任何「內心的平安」作為可感的支持。宗教消費型人格無法理解這一點。因為在他被體系所塑造的人格中，「內心平安」不是終末性的穩妥在當下的憑據，而是持續消費宗教服務所應得的用戶體驗。

第三個、也是最隱蔽的特徵，是一種被高度發展的「屬靈詭辯術」。其特徵是運用純正教義語言為規避十字架處決進行自我辯護。宗教消費型人格通常能夠極其熟練地運用一套純正的教義語言，來為系統性地規避十字架的處決進行精巧的自我辯護。當他們沉溺於對別人的閒言碎語時，他們會稱之為「在愛裡分享負擔」；當他們長久不願饒恕時，他們會援引「上帝是公義的」來合理化自己的耿耿於懷；當他們拒絕任何來自教會紀律或他者的糾正時，他們會訴諸「唯有神能改變人」或「人不能論斷」，從而將自我主權的絕對性牢牢地鎖在一套看似無可辯駁的屬靈話語之內。這套詭辯術的真正受害者，不是被他們批評和屏蔽的那些人——而是他們自己。因為他們用這套話語建造了一個十字架的處決不能穿透的、被屬靈話術層層加固的自我保全系統。那本應持續殺死舊人的零度事件，被這套話語降格為可以隨時引用、卻從不產生實際切割的修辭裝飾。

必須毫不含糊地指出：這種人格類型的批量化生產，不是聖禮—生產者體系在運作中的偶然副作用或個別的道德失敗。它是這個體系必然會結出的果實，因為它是這個體系賴以持續運轉的核心用戶形態。一套以出產安心、展示作品、折現永恒為運作原理的系統，必然需要一個能夠敏銳地感知安心之有無、急切地展示自身生命之達標、並不斷地消費現世回報的接受者群體來與其匹配。反之，一個執拗於真理的客觀性、不懼怕被冒犯、不急於展示自己的生命狀態、且甘願接受「終身未見所應許的卻仍然信靠」的信徒，對於這個生產者體系而言，是一個功能性的失敗節點。他在體系的評估量表裡無處安放；他無法被任何一條流水線穩定地加工。因此，他不會被體系仇恨——仇恨太抬舉他了——他會被體系溫和地、惋惜地、但卻堅定地忽視。

必須在此處處理「聖禮—生產者」體系是否過於同質化的問題。本文對當代教會運作邏輯的分析，主要基於對城市中產教會——特別是受過良好教育、追求「專業性」和「優質體驗」的會眾群體——的類型學建構。這種群體在生產者邏輯上展現出最強的典型性。但教會的經驗世界遠不止於此。在地下家庭教會——尤其是那些面臨真實逼迫風險的處境中——生產者邏輯呈現出明顯不同的面貌。那裡的講台不生產「安心」——它生產的是「在逼迫中堅守的忠誠」。那裡的「生命評估」

不是看靈修穩定度和服侍參與率，而是看「被抓進去之後有沒有否認主」。那裡甚至沒有「用戶體驗」可言——聚會的質量取決於今天的風聲緊不緊。然而，是否這就意味著這些教會不在「生產者邏輯」之內？本文的判斷是：它們仍在其內，只是「產品」不同。它們生產的不是宗教舒適，而是宗教忠誠。而忠誠一旦被設立為衡量教會健康和個人生命狀態的判準——一旦「在逼迫中站住」成為可以被見證、被記錄、被作為「上帝恩典的證據」展示出來的產品——它就仍然在生產者邏輯裡，只是產品的品類不同。這不是在貶低受逼迫教會的見證；而是在指出那個連忠誠也要殺死的處決者，其審判比我們想像的更為徹底。零度事件不因為處境從舒適變為危險而不再是零度；它只是換了一種方式來做它一直在做的事——殺掉人最後一件可以引以為榮的東西，哪怕那件東西是「我為主受苦」。

六、無法生產出的出路：處決者之下的廢墟

論述至此，一個必須被誠實地面對、卻又無法被誠實地回答的問題是：如何走出這座龐大而高效的聖禮——生產者體系？

任何試圖在此處給出一份「解決方案」的衝動——無論是「回歸純正講道」「重視門訓關係」「重建教會紀律」「恢復末世的張力」——在其被提出的那一刻，就已經落入了生產者邏輯的鐵絲網之內。因為它預設了一個可以被執行的動作，而這個動作的執行將產出「走出生產者體系」的預期結果。而一旦「走出生產者體系」被預設為可以被某個行動序列所產出的結果，那個行動序列和它所出產的結果之間，便已經構成了一個新的生產者迴路。那個迴路的代理人——無論是牧師、事工領袖、還是撰寫這篇論文的作者本人——便重新站上了生產者的位置：我知道怎麼走，讓我告訴你。

但處決者在這裡等著。祂對一切自告奮勇的新生產者說：你已經死了。一個死人不應該告訴另一個死人怎麼活過來。活過來不是死人的作品。

這就是為什麼本文拒絕提供「路線圖」。不是因為路線圖太難畫，而是因為畫路線圖本身就是問題的一部分。處決者所殺死的，不是「壞的教會模式」以便「好的教會模式」可以替代它——祂殺死的是「以生產好教會為己任」的那個主體本身。任何試圖越過這個死、直接跳到「新共同體」的建構的方案，都不過是從一座廢墟裡撿起舊磚頭，在上面刻一個新名字，然後宣稱這是新樓。

在這一點上必須響起另一個聲音——那個本文一直在迴避、但到了這裡不能再迴避的反駁。本文在導論中已經批判了「回歸真正共同體」的衝動，指出回歸的衝動本身仍困在生產者的邏輯之內。但這個批判自身有沒有隱性地建構了一個「真正的東西」——不是「真正的共同體」，而是「真正的死」、「真正的廢墟」？當本文說「承認自己已經死了」的時候，「承認」有沒有一個變成需要被正確執行的動作——好像我必須「正確地承認」，否則就不是「真正地死」？如果「正確地承認廢墟」成了新的理想狀態，那麼本文的整套論述，就是生產者邏輯在虛無主義外衣下的精緻變體：

批判了所有「生產正確結果」的體系，自己卻在生產一種「正確地不生產任何結果」的姿態。

這個反駁必須被誠實地正視。回應是這樣的：廢墟本身不是目標。「正確地承認廢墟」也不是目標。承認廢墟的條件不可能被任何動作保證——它不是「做對了」的獎賞。「承認」不是一種需要精確執行的技術，不是一個可以被寫進教會規章裡的「自我否定條款」（「本教會致力於培養正確承認自己在上帝面前為死的信徒」這樣一句條款本身就已經是對死的戲仿）。承認的發生，更接近一個已經溺水的人停止掙扎——不是因為他學會了正確的溺水技術，而是因為他真的沒力氣了。你不需要教一個真正溺水的人「如何正確地不再掙扎」；他會在肺裡進水的那一刻知道。處決者不需要我們替他工作。他已經判了死。承認不是在執行一項正確的程序；承認是一種發現——發現自己已經死了，而且已經死了很久。這種發現無法被教學大綱、門訓教材或屬靈導師所確保。它只能以某種不可預期、不可複製的方式發生。

以上對「廢墟」和「承認」的任何正面描述——包括這一段文字本身——都冒著一個極深的風險：讀者可能在心中將「不再生產任何東西的廢墟狀態」樹立為新的正確狀態、新的屬靈理想。如果這篇論文在此處對讀者產生了這個效果——讓讀者離開時感到的不是在所有東西都被剝光之後、裸露地面對一位不可控的處決者的戰慄，而是一種「我理解了更純正的信仰形態」的認知滿足——那麼這篇論文本身就失敗了，它就是它所批判的聖禮——生產者體系的最新產品：批判了所有「屬靈產品」的批判本身，被一群讀者消費為「更深刻的屬靈洞見」。本文在此處對這個風險做最誠實的標示，不是為了「預先免疫」——如果它能被免疫，它就不是真正的風險——而是為了拒絕讓自己的論述偷偷地從後門溜回生產者的安全區。

那麼，除了沉默，還能說什麼？

也許可以說的只有這個：在聖禮——生產者體系日夜不停地轟鳴運轉的同時，處決者仍在運行。這不是一個令人安心的消息——處決者不是來安撫的，他是來殺的。但也許這是唯一真實的消息。零度事件不能被任何生產者程序取消，因為它不是由生產者程序所設立的。它來自上帝自由的、主權的、不由人的宗教需求所決定的行動。那位在十字架上被離棄的耶穌，沒有被他父拯救脫離死亡——他死了。然後，上帝使他復活。這個「然後」是絕對的裂縫。沒有任何人類宗教生產活動可以啟動它、加速它、複製它或代理它。它是上帝的獨行奇事。教會被呼召成為的，是這奇事的見證——而不是這奇事的批量生產者。

見證與生產的區別是什麼？生產要求可見的產出和持續的產能。見證則承認，它所見證的那件事本身完全不在它的能力範圍之內，它只是一個指出去的手指。但一個體系如果長期以生產者的身份存在，它的手指就逐漸變成了鉗子——它試圖抓緊、握住、量化、管理那個本應被指出的上帝行動。然後它自己就成了那行動的實際替代物。聖禮——生產者體系就是這隻變成了鉗子的手。

因此，走出這個體系的唯一可能性——如果還能這樣稱呼它——不在於改良這隻手，而在於讓這隻手被砍斷。這是馬太福音五章三十節的邏輯：「若是右手叫你跌倒，就砍下來丟掉。」這不是自我傷殘的禁慾主義，這是對生產者主體的外科手術式撤銷。只有當那個以「我為上帝所做的」來定義自身的手被砍斷時，那被隱藏的上帝行動才可能重新被看見——不是作為我的手的新作品，而是作為上帝自己的零度創生。

但在這個「砍斷」的論述中，有一個極其實際的危險需要被指認。如果「砍斷」被誤聽為一個新的宗教英雄主義——那些「真正屬靈的人」就是那些「砍斷了自己的手」的人——那它就即刻被生產者體系吸收為一種更精緻、更屬靈的精英產品。為了避免這種誤聽，必須更精確地說：砍斷不是一個人為自己做的某種果斷的、英勇的「決志」。砍斷更接近一種被動——你忽然有一天發現，以前那隻讓你引以為傲的、能做很多事工、能在小組裡流利分享、能用標準話術安慰人的「右手」，它好像不在了。不是因為你自己把它砍了——你甚至無法說清楚它是什麼時候掉的。你只知道，當你被逼到需要為某件事給出一個理由時，你發現自己再也不能用那些熟悉的屬靈話語來保護自己了。那個曾經讓你在任何處境下都能快速調出一句合適的經文、一個合適的見證、一個合適的「生命反思」的能力，它不動了。你沒有決定「從此不再用那些話術」——你只是再也無法真心地說出它們。你可以說出來，別人也聽不出任何異樣，但你自己知道那已經從你身上脫落了。這是一種被動的喪失；不是成就，不是委身，不是突破。是喪失。

喪失不是恩賜——至少不是可感的恩賜。喪失不會讓你「更親近上帝」。喪失讓你站在那裡，手空空的，不知道下一步該怎麼辦。那個空空的不知道，也許就是零度事件在一個人裡面留下的唯一痕跡。而那個痕跡不能被你用在任何地方。它不能作為「我的見證」講給別人聽，因為一講出來它就可能變成了新的炫耀。它也不能作為「我的確據」來自我安慰，因為它什麼也不保證。它只能沉默地被帶到聖餐桌前，在那裡，領受的人不知道自己在領受什麼——只知道那是主破碎的身體，而自己破碎的手也正在其中。

七、聖禮作為空洞：被剝奪一切索求後的領受

另一個必須被正面處理的危險是：本文對聖禮的重新指向是否隱含了一種浪漫主義——「在真正的聖禮中，教會可以回歸某種未被污染的、純粹的恩典媒介」？本文已經在上面盡力切斷了這種誤解，但在此處仍然需要更清晰地將它與教會史上的實際危險區分開。

在教會傳統中——尤其是天主教在特倫托大公會議上精確化了的聖禮神學中——聖禮作為「恩典的客觀媒介」（*ex opere operato*）的運行方式，其邏輯是：聖禮的有效性不依賴於施行者的道德狀態或接受者的主觀體驗；只要聖禮按照規定形式被正確地施行，它就產生恩典。這套神學的本來意圖是保護恩典的客觀性——讓恩典不被人的不配所攔阻。但在制度化實踐中，它的實際後果恰恰是生產者邏輯的最強體制化：它將聖禮建構成了一套其果效可以被程序的正確執行所保證的恩典技

術。施行者只要按規定的水、規定的話、規定的手勢來做，聖禮就必定「有效」——恩典就必定被分發。在這裡，「正確執行」成了恩典流轉的程序開關。而上帝的自由——祂想在聖禮中賜予什麼、不想賜予什麼、對誰賜予、對誰不賜予——被這個「ex opere operato」的保證機制在運作邏輯上解除了。這是一種將處決者徹底逐出聖禮的精密操作：聖禮不再是一個上帝可能自由地臨在、也可能自由地沉默的相遇事件；它變成了一個由教會所壟斷的、標準化運作的、每次必產恩典的分配機器。

本文在此處所指向的「聖禮的空洞」，正是在這個意義上的空洞：一個不再由 ex opere operato 確保其「必定產出恩典」的聖禮。它不是「空洞無物」——它裡面有基督的應許：「這是我的身體，為你們捨的……這是我立約的血，為多人流出來的。」但這個應許不是一個可以被程序正確性所支取的產品。它只能作為應許被領受——在信心裡、在等候裡、在不宣稱自己已經感覺到什麼或得到了什麼的誠實裡。這樣的聖禮只是一個應許，不是一個技術；只是一個指向，不是一個供給站。它的空洞性在於：你從聖餐桌前離開時，無法向自己或他人證明「我已經領受了恩典」。你只知道你吃了那餅、喝了那杯；至於上帝在其中賜予了什麼——那是祂的主權，不是你的知識。這個空洞就是處決者運行的空間：祂在這個無法被程序填充的空洞中，持續置問每一個前來領受的人——「你來此，是為得到什麼，還是因為死已經奪走了你的一切索求？」

與這一點相關聯的，是本文對「放棄用生命改變來衡量任何事」的論述必須面對最後一個也最實際的反駁：如果教會不能以任何可觀察的標準來衡量自身是否忠心、信徒是否在恩典中成長，那麼教會將如何維繫任何形式的共同生活？教會是一個具體的社群，它有聚會、有講道、有聖禮、有彼此勸勉——這些行動必然產生某種「結果」。如果連這些基本的產出都不能被視為合法，教會在制度層面上還剩下什麼？

這是一個誠懇的、不可迴避的實踐問題。回应的起點在於承認：在某種意義上，教會確實不能「剩下」什麼——不能在它手裡剩下任何可以被稱為「我們的成就」或「我們的健康指標」的東西。但這不等於教會不存在。教會的存在不是由它產出的東西所構成的；教會的存在是由上帝在基督裡的呼召與應許所構成的。講道仍然進行，不是因為講道產出生命的改變，而是因為上帝命令祂的話語被宣講——並且上帝應許祂的話語絕不徒然返回（賽55:11）。但「絕不徒然返回」這一保證的內容，不完全等同於「會產生出講道者或聽眾所預期的果效」。那個「果效」落在上帝的主權之中，不在教會的評估表之中。聖禮仍然施行，不是因為它們產出可感的恩典體驗，而是因為基督設立它們並應許在其中與祂的子民相遇——但那個相遇的具體形態，也許在一個人身上表現為深刻的安慰，在另一個人身上則表現為更深的乾涸與等候。後者同樣是恩典——但它是不可被評估的恩典。團契仍繼續，不是因為通過小組的參與率可以衡量會友的委身程度，而是因為「你們務要常彼此相愛」（約13:34）是一個命令，而不是一個可以被量化為KPI的項目。

在此，可以給出一個簡短但具體的示範，以證明這不是空想。一間放棄用可見果效來定義自身的教會，它的長老大會會議記錄，也許不再以「主日出席人數」「小組增長率」「奉獻收入」為首

要議程，而是以「我們上一次作為長老群體，在哪一件事上誠實地面對了我們自己的不信」開始。它的講道評估（如果還有的話），不再以「會眾反應如何」「信息是否夠實用」為標準，而是以「講員自己是否首先被這段經文審判」為唯一值得問的問題。它的成員關懷面談，不再追問「你最近的靈修生活怎麼樣」「你有沒有在服侍中成長」，而是問：「你最近有沒有什麼事，是你不敢跟別人講、也不敢跟上帝講的？」——並且在聽到回答之後，不急著給出方案，只是坐著，一同等候。這些不是在描述一個完美的教會——世上沒有這樣的教會。它們只是在描述一間「不再假裝自己手裡有東西」的教會——手被砍斷之後，它只能做一件事：指出去。指向上帝的話語已經被宣講，指向上帝的應許在聖禮中被賜下，指向那位處決者仍在運行——而這些指向本身，不產出任何可以被這間教會拿來證明自己的數據。它只能相信，上帝自己的話語在祂自己的時間裡，會以祂自己的方式，成就祂自己的旨意。

這意味著，教會可以在不依賴「果效評估」的情況下繼續存在和運作——只是它不能再用那些果效來向自己或向世界證明自己存在的價值。這會使教會變得非常脆弱。一個不能證明自身價值的教會，很容易在數字下降、奉獻減少、影響力縮水時，陷入深重的自我懷疑。但那個自我懷疑的點，可能恰恰是處決者在教會共同體層面做工的唯一入口。因為當教會再也拿不出任何東西來證明「主與我們同在」的時候，它才第一次不得不在裸露的信心裡仰賴那個應許——主確實與我們同在，不是因為我們感覺得到，不是因為我們的數據在上漲，只因為祂說「我就常與你們同在，直到世界的末了」（太28:20）。在這個意義上，放棄用改變來衡量，不是失去一切；是失去那個一直在偷偷代替信心的虛假確據。而在這個虛假確據的廢墟之上，也許才有真正的信心開始發生的空間。

最後，本文不能給出「結論」式的收束。因為那會暗示以上論述已經抵達了一個可以安放讀者良心的終點——而這種安放正是本文所批判的生產者邏輯的精髓。本文所能做的，是留下一個敞開的、不閉合的證偽條件，然後就此打住。

八、那位處決者仍在運行

本文的論證從提出「零度事件」這一概念開始，將其作為理解十字架在教會中運行方式的根本判準：十字架首先不是作為恩典的生產者，而是作為對一切宗教生產體系執行無差別審判的處決者而持續臨在。這一概念在與路德十架神學、巴特對宗教的批判、莫爾特曼的十架神學和薇依「絕對不幸」的正面交鋒中，證明了自身的不可還原性：它不重複既有批判，而是在「十架神學制度化之後教會如何軟禁審判」這個未被充分追問的向度上，切出了一個新的辨別面。在此光照下，聖禮——生產者體系被揭示為教會體制為化解處決者的威脅而發展出的整套制度化防禦——它通過將真理宣講生產為安心、將會眾生命生產為作品、將永恒應許折現為現世回報，批量化地製造出一種以高度敏感的宗教消費能力和系統性的十字架規避能力為核心特徵的「宗教消費型人格」。這一特定人格類型不是聖禮——生產者體系的偶然後果，而是它為維持自身運轉所必須出產的核心用戶形態。

本文在論證過程中正面回應了四個最有力的反駁：與路德、巴特、莫爾特曼、薇依的對話確立了概念的不可還原性（第二節）；在第三節七步講道解剖中區分了「上帝主權的恩典手段」與「人類程序化的恩典技術」，並通過與加爾文聖禮神學的正面對話釐清了批判的界限——本文批判的不是改革宗聖禮神學本身，而是它在制度化實踐中被扭曲為恩典技術的那條滑落軌跡；在第四節結尾處理了「保羅是否也是生產者」的問題，指出被處決過的生產者其「生產」的實質是管道與分娩，而非製造與控制；在第六、七節中直面了「廢墟美學」「聖禮作為*ex opere operato*」以及「教會沒有果效評估如何維繫」的系列挑戰。這些回應不聲稱窮盡了所有可能的質疑，但它們已經足夠清晰地表明：本文的核心判斷——十字架作為零度事件處決宗教生產者——在受到這些最尖銳的反駁攻擊之後，仍然站得住。

這場置換的根，不在教會的「敗落」或「世俗化」，而在教會作為制度化存在的內生邏輯。只要教會仍以「產出正確的屬靈結果」來確認自身的存在正當性，它便永遠站在那位不生產任何東西的處決者的對立面，無論它的講道多麼正統、敬拜多麼感人、牧養多麼捨己。

走出這場置換的希望，因此不在任何人的手心裡。它不在改良的事工策略裡，不在更新的門訓模式裡，不在更火熱的復興運動裡，也不在任何「回歸真正共同體」的理想藍圖裡——因為所有這些都仍在生產者邏輯的延長線上運行，它們所追求的，仍然是「產生出對的東西」。而零度事件所宣告的，是所有生產者的死。

但死不是最後的話。上帝使被釘死的耶穌復活了。這個復活不是舊生命的恢復——那個被處決的舊人已經死了。復活是新的創造——它從零度生成，卻不屬於任何生產者的功績。教會若還有希望，這希望就只在於：也許在某個地方，有那麼一小群人，他們的手已經被砍斷了——不是因為他們英雄般地砍斷了自己的手，而是因為他們發現自己再也無法像從前那樣熟練地用那些屬靈的工具來保護自己、證明自己。他們不再能做什麼來證明自己或挽救自己。他們能在自己的廢墟中，承認自己就是那個被處決者判了死刑的生產者。而就在那個承認裡——那個不算計果效、不預期回報、無法被任何聖禮程序所調度的承認裡——零度事件的見證也許正悄然發生。那不是「教會的重建」。那是死了的人，聽見復活的主呼叫他的名字。

證偽條件：本文的核心概念「零度事件」面臨一個直接且當下可被操作的駁斥，同時這也是對此概念最嚴厲的自我反駁的誠實總結。本文主張，十字架作為零度事件，其本質屬性是絕對不生產任何可被教會體系識別為「屬靈果效」的東西，因而與一切聖禮—生產者邏輯處於結構性對立。這個主張可以在以下四個條件下被證偽或要求重大修正：

第一，如果有後續論證能夠令人信服地表明，在新約文本和正統神學傳統中，十字架本身在上帝的計劃中確實可以被合理地理解為一種——縱然是悖論性的——上帝用來「生產」救恩、「生產」恩典、「生產」生命改變的手段，並且這種理解本身並不必然將上帝降格為技術操作者（即：上帝的生產是絕對自由、絕對恩典的創造，不需依賴任何人類程序的正確執行），那麼本文所劃定的「

零度」與「生產」之間的嚴格對立就可能需要被設置在更窄的範圍之內——不是取消，而是限定於「人類宗教生產的非法企圖」這一面。

第二，如果田野實證研究能夠提供一項令人信服的教會個案——一間至少在相當程度上持續運轉、卻不依賴任何可識別的生產者評估機制（不追數字、不做生命評估、不考核果效）來維持自身存在的教會——且這種存續不是短期的實驗，而是長期穩定地存續並對其成員產生了可辨識的屬靈影響（哪怕這種影響不能被量化），那麼本文所描繪的「聖禮—生產者體系」的普遍性就需要被重新檢視。作者到目前為止未親見這樣的個案，但這不構成其不可能存在的證明。

第三，如果有後續的歷史神學研究能夠證明，教會在早期（使徒時代之後）的制度化進程中，曾經長期存在過一種既不依賴生產者評估機制、又能有效傳遞信仰內容的教會形態，並且這種形態不是邊緣的小眾實驗，而是在主流教會體制中長期、穩定地運作過，那麼本文關於「制度化必然發展生產者防禦機制」的判斷就需要被限定在更晚近的歷史時段——而非延伸為對教會制度化本身的普遍批判。

第四，如果本文的核心概念「零度事件」自身，連同本文的全部論證，被證明構成了一個新的、更精緻的屬靈生產者產品——一個批判了所有「屬靈產品」的批判本身，被一群讀者消費為「更深刻的屬靈洞見」，從而在他們心中產生了「我理解了更純正的十架神學」這種新型生產者式的滿足——那麼本文的作者自身就被證實為聖禮—生產者體系的最新供應商。本文在結尾處承認這個風險，並將它作為對自身最嚴厲的審判：如果這篇論文的讀者離開時感到的是一種「現在我看清了」的認知滿足，而不是一種在所有東西都被剝光之後、裸露地面對一位不可控的處決者的戰慄——那麼這篇論文本身就失敗了，並且是它所批判的那種失敗。但在那個失敗中，也許它的核心判斷仍然成立——處決者連這篇論文的作者和他的讀者，也同樣不會放過。

註釋

[1] 本文所使用的「零度事件」「處決者」「聖禮—生產者」等分析性概念，均屬神學建構，旨在揭示某種結構性機制，而非對上帝本體或歷史事件的直接經驗描述。「宗教消費型人格」作為其中之一，尤須嚴格限定於體系批判的層面，不可移用於對任何具體個人的心理診斷或道德評判。任何將此概念用於個人評判的做法，都恰恰重複了生產者體系最擅長的操作——將一個系統性批判扭轉為對個體的病理化處理。

[2] 「ex opere operato」這一原則，經特倫托大公會議確認，旨在保障聖禮恩典的客觀性，使之不依賴於施行者的品格。本文對其的批判，針對的是該教義在制度化實踐中被扭曲為一種「程序保證恩典」的技術邏輯，而非否定其原本的護教意圖。

[3] 關於「零度」一詞的靈感來源，需特別說明：本文的「零度事件」無意援引羅蘭·巴特《寫作的零度》（1953）中的文學批評概念。二者在理論脈絡與問題意識上有本質區別，讀者不應混淆。

[4] 關於「宗教市場論」範式，經典陳述參見斯塔克與班布里奇（Stark & Bainbridge）《宗教理論》（1987）及其後續研究。本文的「聖禮—生產者」概念並非此一範式的延伸，而是從十字架神學內部展開的規範性批判，其在問題域和判斷性質上與宗教社會學進路有根本不同。

[5] 此處「砍斷右手」的隱喻出自《馬太福音》5:30，本文完全在靈性層面使用，指涉對「以生產者自居之舊我」的被動終結，絕非鼓勵任何形式的自殘或身體傷害。讀者務必嚴格依照上下文中的比喻性質來理解。

[6] 本文對「廢墟」和「死」的強調絕非虛無主義的變相。它恰恰指向那一位曾真實死亡、又被上帝復活的主。「承認死」不是終點，而是為了徹底排除一切人的自我生產，以使復活的生命唯獨被認出是上帝自己的作為。

主要參考文獻

巴特（Barth, K.）《羅馬書釋義》，第二版，1922年。

巴特（Barth, K.）《教會教義學》，1932-1968年。尤其第一卷第二部§17「上帝啟示作為對宗教的揚棄」；第四卷第一部§62「聖靈與教會的聚集」。

潘霍華（Bonhoeffer, D.）《追隨基督》，1937年。尤其第一部分第二章「捨己」。

加爾文（Calvin, J.）《基督教要義》，1559年最終版。尤其第四卷第十四至十七章論聖禮。

路德（Luther, M.）《海德堡論綱》，1518年。

路德（Luther, M.）《加拉太書註釋》，1535年。

莫爾特曼（Moltmann, J.）《被釘十字架的上帝》，1972年。

薇依（Weil, S.）《重負與恩典》，1947年。

薇依（Weil, S.）《等待上帝》，1950年。

圣礼—处决者：零度事件的判别式

“圣礼—处决者”不是反宗教的修辞，而是宗教生产体系中的结构角色：它以一次不可重复的零度事件为合法性来源，却必须把该事件转制成可复制、可认证、可管理的常规产品；每一次成功复制都在处决原事件的不可替代性。

本文与韦伯式制度化命题的分界在方向上：制度化理论预测组织越成熟，神圣经验越稳定传递；本文预测在复制成功越高的场域，未经认证却能改写生命的事件越难被承认为神圣。若组织成熟度上升同时显著提高对不可预期事件的容纳与承认，圣礼—处决者命题即被反驳。