

隱喻、詩歌與對“可能”的激情

——保羅·利科的希望神學——哲學

Metaphor, Poetry and the Passion for the“Possible”

—Paul Ricoeur’s Theology-Philosophy of Hope

楊 慧

Yang Hui

287

Abstract: Unlike the philosophy of existentialism, Paul Ricoeur’s philosophy fully exhibits the Christian hope. Without the believer’s dogmatic bias, Paul Ricoeur’s theology abounds in philosophical attestations. By his affirmation of the “Incarnation” and analysis of the narrative event, Paul Ricoeur shows us the piety of a philosopher and the philosophical integrity of a believer. Paul Ricoeur finds the meaning in being-in-the-world, not as a Christian optimist or a existential pessimist, but as a religious philosopher. Ricoeur’s passion is a passion for the “possible”, and the “possible” which Ricoeur pursues is the mediation of the long-disputed conflicts between philosophy and theology, reason and faith. The ideal way to access the “possible”, in

Ricoeur's view, is through metaphor and poetry.

Keywords: Paul Ricoeur's, Passion for the "Possible"

一掃存在主義哲學的陰鬱，保羅·利科的哲學充分展示了一種基督教信仰的希望。又不似信仰者的偏執，保羅·利科之神學滿載著哲學的證明。通過對“道成肉身”事件的肯定、通過對這一事件的敘事之分析，利科向我們展示了一個哲學家的宗教情結、一個宗教信仰者的哲學素養。不是以羅素稱之為“陰鬱的樂觀主義者”之基督徒的身份，也不是以悲觀的存在主義者的身份，而是以一個宗教哲學家的身份，利科為此在之在世存在找到了意義。利科之激情，是對“可能”的激情，而他追逐的“可能”，是曠日持久的哲學—神學之爭、理性—信仰之辯的調和，而通向“可能”的最理想的方式，利科認為，便是隱喻與詩歌。

288

一、走進利科，走近激情

哲學以概念界定著現實，但詩歌卻以激情喚醒了可能。將生存之意義化約為概念，則生命隨之枯萎；而將意義定格于字面的福音，則意義也將枯萎。正是在哲學與神學面面相覷的尷尬之處，詩歌如碧空盡頭一葉孤舟，飄曳而至。哲學描述著“是什麼”，詩歌卻啟示著“將要是什麼”；哲學要求精確，詩歌卻呼喚朦朧；哲學邀請了理性，詩歌卻渴望著激情。利科之希望神學，恰在精確與朦朧、理性與激情、“是什麼”與“將要是什麼”之兩極搭建了橋樑，又或許，這兩極之間本無邊界，庸人自擾之，為其設界。

“利科是當代主要的闡釋理論家中最具有神學深度的一

位。”^①這毫無疑問是正確的，然而令人奇怪的是，專門研究利科之“神學深度”的著作，卻少之又少，儘管利科時時侵入神學、聖經的領域。^②事實上，許多評論者忽略了利科思想的這一維度，儘管它不容置疑地是利科整個思想構架的基礎。在利科大量探究人類生存意義的闡釋哲學中，其神學的進路被遺忘了。走進利科，意味著走進哲學、詮釋學和神學交匯的邊界，而詩學，是走進這一交匯地的唯一通道。

利科是一位具有濃郁的宗教情結的哲學家。不在神學的框架中研究其哲學，如同上演了一出沒有劇本的鬧劇。哲學的概念窒息著生命的激情，如果僅僅為了形而上學的目的而把神學納入哲學的話語體系，則神學就失去了它走進生命、走進此在之存在的本意。利科窮其一生為彌合哲學與神學、理性與激情的裂隙而努力，而他進行這一努力的工具，就是詩歌和隱喻。

詩歌喚醒了激情、隱喻蘊涵著意義，利科在詩歌與隱喻中找到的，正是生命的價值。因此，利科的哲學，是希望的哲學；利科的神學，是希望的神學。

二、“耶魯學派”與“芝加哥學派”之爭

“芝加哥學派”與“耶魯學派”之爭已經被證明是 20 世紀 80 年代北美最有趣的神學變化之一。芝加哥學派以利科和特雷西為代

^① Kevin J. Vanhoozer, *Biblical narrative in the philosophy of Paul Ricoeur: A study in hermeneutics and theology*(Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 1.

^② *Ibid.*,3.

表，而特雷西是利科的哲學詮釋學完全的神學踐行者；^①耶魯學派以漢斯·弗雷(Hans Frei)、大衛·凱爾塞(David Kelsey)和喬治·林貝克(George Lindbeck)為代表。

特雷西描繪的神學的五個任務，充分顯示了芝加哥學派的觀點。首先，“神學的兩個主要的來源是基督教的事實和時代的經驗”^②這樣一個論點不啻于建立了一個調和神學的宣言；其次，神學的任務包括基督教事實（聖經及傳統）與時代的人類的經驗之“批判的相互關係”；其三，調查時代經驗的主要手段是宗教維度的現象學（這裏特雷西借用了利科的有限經驗的觀點）；其四，調查基督教事實的主要手段是經典的基督教文本的詮釋學；其五，要決定批判的相互關係的真理的地位，神學家應該使用先驗的、形而上學的思考模式。

特雷西把系統神學視為詮釋學的事業，把基督教神學家視為詩的文本的闡釋者。其代表作《類比的想像》之全部的討論，都指向世俗的經典與神聖的經典之間的類比，以及它們揭示真理的不同方式。特雷西用了不少於五章 240 頁的篇幅持續討論經典的現象、宗教的經典、基督教的經典以及適合每一種經典的闡釋的問題。然而從特雷西的神學任務中我們可以看出，弗雷的擔心是正當的：特雷西企圖使基督教文本適合於總體宗教經驗的現象學提供的意義概念之框架。這樣一個事業是自然神學的變體，而巴特與弗雷都對此持否定態度。

有相當的證據使利科感覺到他的詮釋意圖與巴特的很接近。利科對巴特的信任基於一種對詞語的偏愛：“事實上正是卡爾·巴特

^① Kevin J. Vanhoozer, *Biblical narrative in the philosophy of Paul Ricoeur: A study in hermeneutics and theology*, 156.

^② *Ibid.*, 157.

第一個教導我說，主體並非一個中心化的主人，而是語言的信徒、聆聽者。”^①利科被詞語俘獲的哲學事業，是安塞姆式的信仰尋求理解，還是巴特式的理解為了信仰？^②

利科與巴特之相似，並不能保證其詮釋學是神學詮釋學，因為我們發現，利科接近聖經文本時的理解方法，與他通常接近詩的文本的方法別無二致。如此一來，弗雷對他的批評就不無道理，因為他的聖經詮釋學只是他的哲學詮釋學的局部的例子。

耶魯學派的擔心並非空穴來風。弗雷、凱爾塞和林貝克相信，利科與巴特式的詮釋學相去甚遠。他們認為利科遵循的，並非“信仰尋求理解”的公式，而是“信仰尋求基本的可理解性”之範式。也就是說，他們認為利科在以現代觀念重鑄基督教信仰，以使其對同時代的人更有意義。這種對當下的思想形式的投降，正是巴特在《致羅馬人書》、《教會教義學》中激烈反對的。

對大衛·凱爾塞來說，一個存在主義導向的哲學人類學控制著利科對聖經的利用。^③同樣地，喬治·林貝克也深入談及了利科的“經驗的表現主義者”的詮釋學。林貝克認為，如果基督教語言和文學對利科來說只是一些對核心的經驗的不同表達之一種，則基督教教義就變成了態度或“存在的導向”。^④

漢斯·弗雷指出，這個觀點是對利科的神學詮釋學的最透徹的批判。實際上，弗雷與利科的爭論可以被視為弗雷對哲學詮釋學之持續攻擊的頂點。在《聖經敘事的衰落》一書中，弗雷指出，當聖

^① Kevin J. Vanhoozer, *Biblical narrative in the philosophy of Paul Ricoeur: A study in hermeneutics and theology*, 149.

^② Ibid., 150.

^③ Ibid., 151.

^④ Ibid., 151.

經敘事的字面意義被歷史的證明和信仰的真理問題區分開來的時候，它就註定成為神學論爭的前沿。最終，弗雷說，聖經敘事的字面意義被歷史的或者理想的主體問題所遮蔽。聖經敘事的“意義”要麼以歷史的證明被構思，要麼以“理想”的證明被構思。弗雷把利科與後一種錯誤聯繫起來。

耶魯神學家把利科視為從 18 世紀英國和德國發端的詮釋學中發展起來的現代趨勢的代表，而弗雷稱這種詮釋學的趨勢為“調和神學”。正是在這一時期，歷史事實、字面意義和宗教真理之和諧被打破了。弗雷相信，現代神學仍然未能從這種撕裂中恢復，而它們在聖經敘事中原本是合為一體的。

292

調和神學接受歷史事實、字面意義和宗教真理的分裂，但是試圖給予“基督”的宗教真理和“耶穌的歷史事實”同樣的重視。弗雷把相信耶穌基督中的上帝直接干預有限的王國的看法稱之為基督信仰的“積極性”。通過強調耶穌生活中的事件所表明他的生命品質而非這些事件的本身，那些肯定啟示的歷史積極性的神學家使基督信仰變得“積極”。對這些神學家們而言，耶穌的奇跡的故事不能以字面意義去理解，而是要把它們當作耶穌存在的獨特性之隱喻的表達。神學的重要時刻不是存貯於事件的現實性，而是它的定性的內容。弗雷說，那些肯定聖經敘事的宗教內容而非歷史事實的神學家傾向於關注耶穌教導及其生活的品質。

有趣的是，弗雷發現，上帝之國的概念對調和神學家們變得越來越重要，甚至立刻成了耶穌教導和他生活的指導原則的內容。從這方面來看，利科對耶穌寓言和伴隨而來的對上帝之國的集中敘述的強調，顯示出新的重要性。調和神學家們把耶穌生活的外部的事件當作是其定性的存在之彰顯。畢竟，外部事件的敘述是被文化調控的，不需要被當作宗教權威的過時的思想形式。弗雷指出，關於

是否知識和信仰的拯救依賴於十字架和復活的歷史的偶然事件，仍然有大量的困惑。調和神學家們承認字面意義的歷史調節的本質，但同時堅持文本留下的真實的意義。

弗雷關於調和神學討論的高潮也同時是他對利科之批判的序言。弗雷認為，敘事闡釋在 18 世紀末迷失了方向。^①聖經故事提供了一個使世界的其餘部分有意義的框架，與之相反，調和神學家們通過首先把聖經故事放入道德、宗教、哲學的框架使它有意義。弗雷說，調和神學家們堅持歷史的信仰，卻“只把它作為必不可少的解決普遍經歷的道德缺乏或道德困境的手段”^②。沒有一個先行的框架，聖經敘事對現代讀者來說將毫無意義。換句話說，調和神學家們需要一個概念性的框架，以便在這個框架中閱讀聖經敘事，看看它們是否有意義，而這與聖經的真理的問題相距甚遠。弗雷認為這是發生在 18 世紀末神學光譜中的“偉大的排練”：“闡釋就是以另一個故事使聖經故事適合另一個世界，而非將那個世界合併入聖經故事。”^③

據弗雷稱，19 世紀詮釋學中最重大的改變是對意義問題的關注而非對闡釋文本的規則、原理的關注。弗雷認為，施萊爾馬赫代表了在表現的“意識”中尋求文本意義的“理解的新詮釋學”的範式。語言（語法）對施萊爾馬赫來說表現著思想（心理）。在福音敘事中有一個整體，不是因為它的詞語結構，而是因為它的作者，他們的精神必須被掌握，因為它的具有連貫性的“內在的形式”，施萊爾馬赫把這種形式歸結為耶穌的意識。事實上，正是耶

^① Kevin J. Vanhoozer, *Biblical narrative in the philosophy of Paul Ricoeur: A study in hermeneutics and theology*, 152.

^② *Ibid.*, 152.

^③ *Ibid.*, 152.

穌的意識，使整個新約經典成為一個整體。弗雷抱怨說，這種綜合的詮釋學並不能公正地評判特定類型的敘事。為什麼神學給予意識的詮釋學以特權？

294

弗雷的《聖經敘事的衰落》強烈地抗議哲學詮釋學的整個事業，在這個事業中，一種理解模式被認為具有優先性，而其他的文本，不管它們有多麼不同的特點，都要屈服于它的意義類型下。傑弗雷·斯多特(Jeffrey Stout)把弗雷的工作稱為“由歷史編撰手段執行的安塞姆式的特別的護教學”。^①他稱弗雷為他的時代的首席安塞姆式的神學家。安塞姆，如巴特所示，代表了神學的一種形式，這種神學努力以自己的術語描述基督教的信仰。巴特爭辯說，安塞姆的神學方法試圖解釋聖經語言的邏輯，而不是把它轉換成哲學概念，如亞理士多德主義和柏拉圖主義。神學不需要在哲學的法庭面前為自己辯護；相反，它的任務是追求它自己的信仰的理解。因此，弗雷被理解為一個試圖以安塞姆的方式，即讓它們以自己的方式製造意義來接近福音敘事的神學家。卡爾·巴特在弗雷的《聖經敘事的衰落》中作為這樣一種模式出現不足為奇：他對聖經的敘事之閱讀保留其字面意義，“卻又不落入使歷史成為故事的現實主義形式之意義的測試之陷阱”^②。因為安塞姆式的方法論，巴特沒有根據福音敘事可能會有的那種意義提出優先性要求。實際上，巴特堅持的唯一的綜合詮釋學的規則是，走進文本自身。^③

根據弗雷的觀點，利科的計畫遠不是安塞姆式的。利科沒有為閱讀（詮釋學的古老的意義）提出特別的規則，而是提出了一套豐

^① Kevin J. Vanhoozer, *Biblical narrative in the philosophy of Paul Ricoeur: A study in hermeneutics and theology*, 153.

^② *Ibid.*, 154.

^③ *Ibid.*, 154.

滿的理解的系統理論。與施萊爾馬赫一樣，利科假定了一個主體—客體模式，它將“讀者的理解”與“文本的意義”聯繫起來。弗雷曾作了幾次演講，而這些演講稿並未出版，他還寫了“基督教傳統中聖經敘事的‘字面閱讀’”來攻擊利科的哲學詮釋學。弗雷認為，利科的成功之處，即他的理解的系統理論，正是使他變得危險的原因。

三、哲學詮釋學還是神學詮釋學？

弗雷認為，利科的神學詮釋學基本上是綜合哲學詮釋學的延展或子集。正如利科的哲學接近於神學，他的哲學詮釋學的特點通常與神學詮釋學的特點聯繫在一起。利科的詮釋學有兩種不同的形態：有時他的神學詮釋學似乎僅僅是他的總體詮釋學的個別案例；而另一些時候，他的總體詮釋學似乎又有神學的特徵（如，談及詩的“啟示”）。利科是否將神聖的詮釋學世俗化了？或者是，他將世俗化的詮釋學神聖化了？一個接受了基督教概念如啟示的哲學詮釋學，能否保留它的哲學自主性和完整性？反之，依賴于意義和真理的總體理論的神學詮釋學，能否保留它的神學自主性和完整性？

一條解決這個複雜問題的途徑就是“可能”。“可能”的地位如此顯著，猶如紅色警戒線，而現在我們跟隨的，是巴特而非布特曼編織的線。在討論神學之起點的時候，巴特對“不可能的可能性”充滿了激情。^①在巴特看來，這種“不可能的可能性”，是神

^① Kevin J. Vanhoozer, *Biblical narrative in the philosophy of Paul Ricoeur: A study in hermeneutics and theology*, 149.

聖進入人類王國的入口，是神學敘述的必要的前提條件。上帝之神秘不可言說，但人類又被賦予了言說“不可言說”的能力。這一悖論似乎暗示著：不可言說的是上帝本身，而可言說的是我們對上帝的體驗。巴特宣佈了上帝之啟示的優先性，而對利科來說，詩的或宗教的語言揭示了一種可能性。

在利科那裏，哲學詮釋學與神學詮釋學的關係究竟是什麼？利科自己認為，這種關係是模稜兩可的：一方面，神學詮釋學是哲學詮釋學的特殊例子，因為它也使用與哲學詮釋學同樣的方式（如敘述、文本、解釋、佔有，等等）；另一方面，神學詮釋學呈現出一些質疑或推翻哲學詮釋學之普遍性的獨特的特點。實際上，利科說，通過聖經文本的闡釋，我們將看到神學詮釋學最終會包圍哲學詮釋學：“除了把綜合詮釋學的類型應用於神學的企圖，沒有什麼更能揭示神學‘不同圓心’之特點。”^①

弗雷拒絕任何一種聲稱有普遍適用性的意義之總體理論，他認為這是神學家的職責所在。在宗教社團中，宗教文本應該統領意義和理解的理論，而不是意義和理解統領宗教文本。與弗雷和巴特不同，利科在文本敘述和人類理解的總體理論之內閱讀聖經敘事。利科努力地建立闡釋的普遍理論，以使聖經在這種理論中被理解，但是弗雷卻只是試圖以福音自己的術語來理解它。對弗雷來說，運動的方向是從特殊到總體，而對利科來說，情況正好相反。

^① Kevin J. Vanhoozer, *Biblical narrative in the philosophy of Paul Ricoeur: A study in hermeneutics and theology*, 155.

四、隱喻、詩歌與對“可能”的激情

在一個世俗化、多元化的背景中，如何正確對待信仰與理解之辯難、如何對待不同信仰之衝突，是極具挑戰性的。調和神學家對於調和不同價值、信仰之“可能”的激情，更多地以詩化的手段完成。華格納的音樂、魯本斯的繪畫使尼采瘋狂，而使利科動情的，卻是隱喻與詩歌，尤其是集隱喻與詩歌於一身的聖經文本。聖經敘事的多種類型如詩歌、寓言、故事、箴言，使聖經文本本身成為一個巨大的隱喻。

在《類比的想像》中，特雷西探討了藝術的真理與宗教的真理之相似。“意義與宗教真理的問題與意義和藝術真理的問題產生類比。”^①宗教與藝術都以它們各自的經典表現了人類經驗的真理。經典的真理沒有時間的限制，它提倡為新的情況提供新的闡釋。一件藝術的經典作品或一部文學的經典作品，如果它造成了特雷西稱之為“對本質的實現的經驗”，它就是“真的”。^②在特雷西看來，聖經是基督教經典，與其他的經典一樣，它展現了人類存在的永恆的、本質的可能性。此外，與藝術一樣，聖經的真理不依賴於實際上已經發生的有記載的事件。如同經典的繪畫和故事，它們亦能揭示人類處境的真理，儘管它們的證明是虛構的而非實際的。

哲學是對人類存在之思考，而思考的表達形式是語言，因此利

^① Kevin J. Vanhoozer, *Biblical narrative in the philosophy of Paul Ricoeur: A study in hermeneutics and theology*, 158.

^② *Ibid.*, 158.

科關注語言之存在的重要性，也就是關注人類的意義。對存在的思考需要詩和符號，符號提升思想，利科對康德思想的細微改變之處在於：沒有哲學的詩歌是盲目的，沒有詩歌的哲學是空洞的。

如果成為一個人意味著這個人由對“可能”的激情構成，那麼利科就需要檢驗一下“可能”的語言。因為如果人類的存在是“比喻性的”，那麼還有什麼比比喻性的語言更能探究人類的存在呢？對隱喻的關注，是利科恢復創造性想像之地位的重要環節。利科認為，在早期德國浪漫派哲學家的傳統中，創造性的想像是“教化的”、人之為人的能力的精髓。如康德一樣，利科將詩歌視為“人性”或自由藝術的領袖。然而，通過尋求詩歌力量的可觸摸性，利科將德國浪漫派的傳統更向前推進了一步。利科，一個哲學家，對隱喻如此之迷戀，這裏暗含的重要性是不容被遺忘的。儘管傳統觀念認為，隱喻以及其他形式的詩化的語言，是不必成為哲學研究的重點物件的，利科卻成功地將隱喻融合到他的思想和寫作風格中，使其與他的哲學成為一體。

利科對“可能”充滿了激情，這種“可能”不僅是哲學與神學、信仰與理解之調和，也是哲學與詩學、事實與想像之調和。利科認為，隱喻是探索真實的唯一的認知工具，它能覺察到看起來是無法調和的對立面之間的有趣的相似與聯繫。隱喻的語言為利科提供了進入可能領域的通道，也因此擴展了“真實”。利科的宗教哲學充溢著對“可能”的激情，從這一點來說，利科對“將要是什麼”的想像比對“是什麼”的知識更感興趣。因為表達是創造可能性的能力，而隱喻是神學、傾向於來世論的神學的最理想的表達方式。

五、隱喻， 詩歌與希望

利科哲學詮釋學對聖經敘事的倚重，使之披上了神學詮釋學的外衣，而利科對福音敘事之“道成肉身”事件的激情描述，又使他的神學詮釋學披上了希望的外衣。“道成肉身”事件與對這一事件的敘事——福音書，共同建構了調和神學之可能性的大廈。對一個神學事件的敘述，不僅是一個哲學事件，也是一個詩學事件，而使這一事件成為可能的工具，就是語言。

人的創造性，是人之為人的獨特之處，而人的創造力最顯著的證據，是對語言的使用。語言不僅記錄了過去、溝通著現在，最重要的是，它勾畫出未來。作為書寫和言說的語言，確實是有限手段的無限利用。利科的哲學“賭注”就是語言，通過留意創造性的語言，利科對人類有了更好的理解。

利科對“模稜兩可”的情有獨鍾，不僅表現在他對哲學與神學之分野的態度上，也表現在他對科學的語言和詩的語言之區分上。科學的語言試圖系統化地消除模稜兩可，利科說，伽利略革命和哥白尼革命的遺產——自然的“數學化”，導致了科學語言對精確性之相似的苛求。這一趨向在人造語言的建構中達到了登峰造極的地步，如在為電腦發明的語言中，日常語言的隱晦之處在數學符號和邏輯符號的強光之下被驅逐得乾乾淨淨。以羅素和更早的維特根斯坦為例，利科指出，這種對概念的透明性的渴求，有時導致了從所有話語形式中——倫理的、政治的、美學的，甚至宗教的，驅逐模

稜兩可的企圖。^①

儘管科學會因模稜兩可而陷入尷尬，詩歌卻因它而歡呼雀躍。利科允許模稜兩可進駐他的哲學出於何種目的？利科希望恢復語言的意義。儘管科學的語言明晰、精確，但是卻營養不良。它表現了經驗世界的一切，卻與關乎存在的問題毫無瓜葛。對利科來說，這一存在的缺失是“哲學的原罪”。^②這樣的哲學不能向我們言說。它不能給予我們新的意義。相反，詩的語言是意義的創造。對利科而言，意義的分歧不是語言的罪惡，而是語言的美德。通過它們自己的方式，符號、隱喻、詩歌給予了所思極其重要的提示。利科認為，意義的分歧更多地是一個解決方式而非一個問題。在一個由科學和技術掌控的文化中，最主要的危險是意義的喪失。世界變成了可以利用的物件，而非被重視的物件。客體變成了被征服的物件，而非被珍惜的物件。利科深恐，對世界的如此看法會使人類陷於迷失自己的危險中。只有通過語言的詩的維度，我們才能把世界視為“有意義的”(meaningful)而非“可操縱的”(manipulable)。

利科追溯了這種將世界技術化的傾向以及伴隨而來的意義喪失的來源：它並非來自於科學的革命，而是來自於哲學的革命。笛卡兒把對自我的認知提升到了優於對客體的認知的地位，自我認知的這種認識論上的優越性，通過暗示主體可以與世界分離而帶來了誤導。認知主體自主的、對客體的建構遠遠多於客體對主體的建構。在這樣的計畫中，主體是意義的給予者，通過命名、預見等方式，主體賦予客體以意義。但是笛卡兒的主—客兩分的最終結果是，人類從世界中異化出來。如我們所見，利科回歸詩歌，其目的

^① Kevin J. Vanhoozer, *Biblical narrative in the philosophy of Paul Ricoeur: A study in hermeneutics and theology*, 59.

^② *Ibid.*, 59.

是跨越橫互在主體與世界之間的距離。詩的感情，這一點浪漫派體會更深，其本身就積蘊著渴望以及對世界的歸屬感。無論如何，因為科學對經驗的客體之關注、笛卡兒的主一客之分使利科相信，在當下的處境中，語言越來越多地被視為純粹的工具。唯一的被認為是有意義的、字面的語言，是談及經驗的客體的。雖然科學的語言鼓勵我們以它們可能被使用的方式來探究事物，但是詩的語言卻阻止了這種“可操縱性的狂熱”。^①

利科對當代語言荒原的感覺，為欣賞他的詩歌語言理論提供了背景，而在詩歌語言中，隱喻又是首要元素。當哲學家們拒絕嚴肅地對待隱喻或詩歌語言時，他們強化了這樣一種偏見：字面的意思只有語言與現實之間的充分聯繫，而現實本身局限於實際的、可操作的層面。字面的或者說描述性的語言最終會使人萎縮，因為它不能明白地說出那些左右我們生活的基本的價值。總之，科學的、字面的語言不能揭示人性，因為它不能表現可能性。喪失了對可能性的接近，人就失去了激情，如此一來，人只能隱退到現實中或必然中，隱退到“是什麼”或者“必須是什麼”之中而非“可能是什麼”之中。

詩歌具有至高的價值，因為它拒絕把世界簡約為實際的存在。詩人，利科說，“是拯救了詞語甚至擴展了詞語意義的人”。^②詩歌抗拒著語言的“貧乏單調”，抗拒著人之經驗的“貧乏單調”。利科認為，當代的思想家中對詩歌和想像有兩種錯誤的偏見。第一種偏見認為，“詩人言之無物”，也就是說，因為詩歌不描述實際的世界，因此它不涉及現實。而利科認為，儘管詩歌不提供關於世

^① Kevin J. Vanhoozer, *Biblical narrative in the philosophy of Paul Ricoeur: A study in hermeneutics and theology*, 60.

^② *Ibid.*, 61.

界的資訊，但它事實上觸及並表達了“另一層面”的現實。第二，哲學家們經常嘲弄詩歌，因為詩歌表達“情感”。

利科同意詩歌表達情感這一說法，但是並不同意對情感的不屑一顧。他問道，情感是什麼？情感的內涵遠遠超過“情緒”。它是引導人生存於世的方法。情感將我們與世界聯結的方法迥異於知識。同時，利科堅持認為，情感是有意圖的行為，這種行為有意向性的對象或指示物。知識意圖使主體感覺到與客體的“距離”，但是情感卻使我們“牽涉其中”。對利科來說，情感的神秘在於我們不僅與主體的狀況有瓜葛，而且與存在物和存在有更深的牽連。情感以一種非客觀化的方式將我們嵌入世界。由於詩歌，我們不再感到與世界疏離，而是感到我們“屬於”這個世界。此外，詩歌還能夠在讀者與世界之間搭建愛的橋樑。

在這裏，利科回應了海德格爾的觀點。海德格爾認為，我們的情感或者“情緒”具有本體論的屬性；它們是我們調整自己以面對現實的途徑。^①利科說：“沒有什麼比情感更具有本體論價值的了。只有通過情感，我們才能棲息於世。”^②通過培養情感，詩歌不但使世界人性化，也使我們與世界的關係人性化。因此，哲學家要尋找人類的意義，就必須留意人類的情感以及詩的語言。這也正是利科之所想、所為。

^① Kevin J. Vanhoozer, *Biblical narrative in the philosophy of Paul Ricoeur: A study in hermeneutics and theology*, 62.

^② *Ibid.*, 62.

六、隱喻的真理、意義的盈餘與神學

湯瑪斯·霍布斯（Thomas Hobbes）也許是眾多驅散隱喻之認知價值的哲學家中的一個。霍布斯專門討論過隱喻，認為它是語言的濫用，他將其置於自我欺騙與謊言之間。如果按照亞理士多德的定義，隱喻是詞語的替換，則隱喻就只能是語言的裝飾品，言辭蛋糕表面的奶油。這種隱喻的“替代理論”忽視了隱喻存在的創造意義，因此利科更偏向於用當下的“交感理論”來解釋這種語義革新的現象。^①在這一理論看來，隱喻並非詞語之替換，而是整個句子中存在的張力。把隱喻視為一種結構、一種敘述而非辭彙替換，這是利科之獨特貢獻。

在利科的敘述中，隱喻是唯一的認知工具。隱喻中蘊涵的東西，比沉思默想所能捕獲的東西要多。作為一個敘述，隱喻享受著“在語言之外指涉現實的力量”。^②利科指出，不僅哲學家 and 科學家，連語言學家和文學評論家都否定隱喻和詩歌具有證明的功能。一方面，邏輯實證主義者宣稱，所有的非描述性的語言僅僅是情感性的，只不過表現了詩人內心的狀態而無關乎世界。這種認為詩的語言不具有證明功能的認識論上的偏見，被很多文學評論家進一步加強，如弗萊，他把“文學”從其他敘述類型中區分出來，因為文學的運動是“向著作者內心的”而非“向著外部世界的”。

雖然利科同意隱喻和詩歌最初打破了語言和事物之間的聯繫的說法，但利科說，語言與世界的聯繫在更高的層面上得以恢復：

^① Kevin J. Vanhoozer, *Biblical narrative in the philosophy of Paul Ricoeur: A study in hermeneutics and theology*, 63.

^② *Ibid.*, 67.

“隱喻的陳述捕獲了意義，彌合了字面意義的碎片，也完成了被稱之為字面證明（以對稱的方式）的碎片之上的證明。”^① 隱喻首先挑戰著我們通常的對現實的概念；“通過語言的粉碎和提升”，它粉碎但同時提升了“我們對現實的認識”。^② 隱喻指涉著一個比經驗客體的世界更“深邃的”世界，在客體的世界中，“存在”被限制在此時此刻內，被限制在現實內。同樣的，隱喻擴大了“真理”的概念，以至於真理不再只是經驗確證的真理。最為重要的是，通過擴展現實從而包含“可能性”，隱喻擴大了我們對世界的看法。

正是這種把世界作為動態的、進行中的重新描述，致使隱喻的敘述人性化，甚至含有救贖的意義。因為對可能的激情，人類比任何時候都更加“活潑”，當他們被描述著“生動的存在”的“生動的表達”滋潤著的時候，他們顯示出前所未有的生命力。隱喻是對“可能”的激情必不可少的表達方式。^③ 由於隱喻，我們可以盡享可能的景象。僅憑這個原因，我們就能推斷，隱喻的敘述或許是表達世界的來世景象、表達希望的最恰當的語言。

近年來，神學家們也顯示出對隱喻的激情。在與利科合著的一本書中的一篇文章“隱喻的真理”中，艾伯哈德·雲格爾(Eberhard Jüngel)^④繼承了這樣一種觀點：宗教語言必須抵制字面意義的霸權，必須充分質問現實——它的指示物的終極意義。雲戈爾探究了

^① Kevin J. Vanhoozer, *Biblical narrative in the philosophy of Paul Ricoeur: A study in hermeneutics and theology*, 68.

^② *Ibid.*, 70.

^③ *Ibid.*, 77.

^④ 雲戈爾：1933—，德國神學家，圖賓根大學系統神學和宗教哲學教授，深受黑格爾、海德格爾、馬丁·路德、布特曼、卡爾·巴特的影響，或許是巴特在當代的最重要的繼承者。

隱喻作為宗教語言的形式表達現實之外、即可能性的能力。我們不能將信仰的語言限制在僅僅表達“是什麼”或“現實”的範圍內。雲戈爾同意利科的觀點，即存在的範疇既包括現實，又包括可能性。按照雲戈爾的觀點，信仰是“現實的超越”，是可能性，它只能在非字面的語言中得以言說。對雲戈爾來說，隱喻意味著我們要求“一種能夠擁抱可能性的本體的推動力的現實主義”。^①這也是利科的意圖。信仰的語言必須言說我們的實際狀況之外的東西，因此，它在字面的、描述性的語言觸及的範圍之外。這樣一種論點貯藏了詩的語言的宗教意義，它所達到的高度迄今只存在於德國浪漫主義中。

許多聖經學者在利科的指引之下強調信仰的語言、新約的語言之隱喻的本質，尤其是那些寓言和比喻。根據這一觀點，神學開始於隱喻敘述的豐盈。這裏強調的重點不在於存在的盈餘，而在於意義的盈餘。從這個意義來說，神學永遠與隱喻相連。利科自己的著作就是這樣一個例子：他的《惡之象徵》反映了神學如何思考比喻的語言，而不把它化約為概念。利科相信，隱喻能使我們更好地擁有新鮮的、真正的、對聖經話語的聽力。隱喻最好地表達了“超越”，通過超越既定的，通過那些可能，隱喻鼓勵我們看世界、看自己。

參考文獻：

1. Dan R. Stiver, *Theology after Ricoeur: New Directions in Hermeneutical Theology*, (Louisville : Westminster John Knox Press, 2001.)
2. Kevin J. Vanhoozer, *Biblical Narrative in the philosophy of Paul Ricoeur: A Study in hermeneutics and Theology*, (Cambridge :

^① Ibid., 73.

Cambridge University Press, 1990.)

3. Paul Ricoeur, "Metaphor and the Central Problem of Hermeneutics," in *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action, and Participation*, ed. John B. Thompson (Cambridge: Cambridge University Press, 1981.)

4. Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor: Multi-disciplinary studies of the Creation of Meaning in Language*, trans. by Robert Czerny with Kathleen McLaughlin and John Costello, SJ (London: Routledge, 1997.)

5. Leonard Lawlor, *Imagination and Chance: The Difference Between the Thought of Ricoeur and Derrida* (Albany: State University of New York Press, 1992.)

6. 廖炳惠：《里柯》，臺北：東大圖書公司，民國八十二年。

7. 保羅·利科：《解釋的衝突》，莫偉民譯，北京：商務印書館，2008年。

8. 特雷西：《詮釋學、宗教、希望——多元性與含混性》，馮川譯，香港：漢語基督教文化研究所，1995。

9. 高宣揚：《李克爾的解釋學》，臺北：遠流出版事業股份有限公司，1990。

10. Paul Ricoeur, *Time and Narrative, Volume 3*, trans. by Kathleen Blamey and David Pellauer, Chicago: Chicago University Press, 1985.

作者簡介：楊慧，青海師範大學副教授。電子郵件：yanghui1975@163.com

Introduction to the author: Yang Hui, Vice Professor of Qinghai Normal University.