



学 术 译 丛

恶的象征

La Symbolique du Mal

Paul Ricoeur

〔法〕保罗·里克尔 著 公车 译



上海人民出版社

014059464

B920

91



学 术 译 丛

恶的象征

La Symbolique du Mal

Paul Ricoeur

〔法〕 保罗·里克尔 著 公车 译



北航

C1746608

上海人民出版社

B920
91

图书在版编目 (C I P) 数据

恶的象征/(法)里克尔(Ricoeur,P.)著;公车
译. —上海:上海人民出版社,2014

(学术译丛)

ISBN 978 - 7 - 208 - 12315 - 1

I. ①恶… II. ①里…②公… III. ①宗教哲学—研
究 IV. ①B920

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 108940 号

责任编辑 屠玮涓

封面设计 张志全

· 学术译丛 ·

恶 的 象 征

[法]保罗·里克尔 著

公 车 译

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

世纪出版集团发行中心发行

常熟市新骅印刷有限公司印刷

开本 635 × 965 1/16 印张 21.5 插页 4 字数 290,000

2014 年 8 月第 1 版 2014 年 8 月第 1 次印刷

ISBN 978 - 7 - 208 - 12315 - 1/B · 1073

定价 45.00 元

译者前言

里克尔(Paul Ricoeur, 1913~)是当代享有国际声誉的法国哲学家,曾就读巴黎大学,获哲学博士学位。第二次世界大战期间被俘,在德国集中营研读马塞尔、雅斯贝尔斯与胡塞尔等人的著作。1948年后相继任教于法国斯特拉斯堡大学、巴黎大学、巴黎第十大学、比利时卢汶大学和美国芝加哥大学。在60年代前,里克尔的学术研究以存在主义和现象学为主,他用法文翻译和注释了胡塞尔的《纯粹现象学和现象学哲学的观念》一书,并提出意志现象学学说。为此,施皮格伯格(H.Spiegelberg)在其1960年出版的《现象学运动》中将他称为法国现象学界的权威。在这阶段,他的主要著作是《意志哲学》,它运用现象学和象征学的方法,探讨了意志与非意志的相互作用,以及人的罪错性问题。在60年代,里克尔的学术研究转向释义学理论,并著有《弗洛伊德和哲学:论解释》及《解释的冲突》等书,他认为,存在的意义只能实现于解释活动甚至互为冲突的解释活动之中;包括象征在内的人的种种外化表现,是间接表达意义的语言的一部分,通过对其意向性的揭示,可得以理解人自身的存在。在70年代后,里克尔的释义学研究扩展到语言哲学,在此期间的主要著作有《隐喻的法则》和《行为语义学》,他提出,作为释义学对象的文本,不仅仅是语言符号的文本,人的行为也可当作文本类型,给予意义的阐释。里克尔的思想和著作在国际学术界产生了广泛的影响,他与伽达默尔(H.Gadamer)一起被并称为当代释义学大师。

《恶的象征》是里克尔《意志哲学》(*Philosophie de la Volonté*)第二卷《有限和有罪》(*Finitude et culpabilité*)一书的第二册;《有限和有罪》原计划写三册,结果只出了二册;第一册书名为《易有过错的人类》(*L'Homme Faillible*),第二册就是《恶的象征》。从《恶的象征》所研究

的主题、运用的方法和形成的结论来看，它完全可以说是自成体系、独立成“书”的。里克尔在此书中综合运用现象学与释义学方法，描述了恶的原始象征系列，并探讨了神话的动态联系及哲学思想的产生。著名学者萨姆·基恩(Sam Keen)评论说：“对于里克尔深奥渊博的方法与论点，是难以作简单评说的，但我们可以肯定地说，自马塞尔以来受基督教信仰熏陶的哲学家中，里克尔给人留下了印象最为深刻的成就。”无疑，里克尔的《恶的象征》也代表了当代西方学术的前沿水准。

在人类思想史中，杰出学者之所以新意迭出、峰峦叠起，其内驱力是对真理的执著追求，而非曲学阿世的观潮迎合。里克尔曾说过，他的每一篇著作都是对某种挑战的回应。在他撰写《恶的象征》这本书时，他所面临的是现象学方法的局限性。里克尔曾经是坚定的现象学家，他在自己的第一部有关《意志哲学》的著作《有意和无意》中，描写了有意行为的主体经验，并揭示了人的自由在调和人性中有意与无意成分中的作用。在该部著作中，现象学方法的运用是相当成功的，这促使他将研究深入到罪错意志方面，并把第二部著作的主题确定为“有限和有罪”。在《有限和有罪》的第一册《易有过错的人类》一书中，里克尔仍然用现象学方法描述人的存在所具有的“易错性”特征，以及由此导致基本的意志结构的障碍或转变。但“易错性”还只是人身上恶的可能性，完整的研究还必须由恶的可能性进展到恶的现实性，也就是由易有过错进展到犯有过错，作为《有限和有罪》第二册的《恶的象征》就瞄准着这一研究目标。但在这本书的写作中，也就是在研究现实的罪错问题时，里克尔深深感到现象学方法的“明显无能”。我们知道，现象学以主体经验结构为基础，这在一定程度上确实不需要其他科学所不可或缺的“预设”，胡塞尔曾因此十分自豪地将现象学称为“绝对科学”。但是，由于现象学构成的最终基点是主观性的，所以它无法澄清主观所体验和描述的意义客观真理问题。现象学家所谓的“真理”，只是意义的内在连贯性和成体系性。里克尔清醒地意识

到，当涉及现实问题时，这样的真理乃是“没有确信的真理，隔着一段距离的变了质的真理”。面对“方法论上的迷失”，他不蹈故常，不走“捷径”。他在探索中领悟到，罪错的现实性既然不能仅凭内在经验得以直接理解，那就必须求助外在的中介取得间接理解；中介必须承载人类自我的经验，类似宗教忏悔词、史诗、神话等象征符号就是这样的中介。采用外在中介的间接理解方式，里克尔称之为取远道兜圈子的“迂回方式”，不言而喻，“迂回方式”已显然不同于强调内在性与自明性的现象学方法。为保持方法上有一定的连续性，里克尔强调采用迂回方式必须有所担保，即担保“听从象征思想的指示”。从这一担保中，人们可以听到“不带成见，让纯粹事实说话”的现象学余音。随着方法论上的转变，里克尔完成了象征哲学的理论构想和实际运用。

里克尔将哲学家们原先甚少过问的界域，诸如言语、诗、梦、神话、宗教史料、习俗等，都圈进思想的领地，这就是“象征”的界域。“象征是世界自我说明的媒体”，里克尔的这句近乎格言的话非常精辟地说出了象征在他心目中的作用，同时，我们从这句话中肯定也嗅得到海德格尔的气味。海德格尔把人称作一种特定的存在——*Dasein*，世界万物在这特定的存在中“栖息”，并由此“成为问题”、“展现自身”，亦即取得意义。这种表述尽管有其深刻的一面，但毕竟太抽象，或者说太别扭了。相比之下，里克尔的表述就比较朴实明确。作为人的内在体验的外化，象征是意义的实存。因此，世界通过它的中介，去展现自身和说明自身。里克尔对象征显现的规律和区域作了大体的分类，划定了宇宙的、梦的和诗的三大取向。最初，人类的生活体验是通过宇宙中的实际事物得以表现的。人们根据上天，根据太阳和月亮，根据水和植物去解释神祇，在这些象征中得以聚集无数的意义，并渗透与充实到早在思想产生之前就已存在的言语之中。这些象征之物富蕴着多层意义，因此，说天显示神祇，跟说天指的是至高无上、高尚的与无限的、强有力的和有秩序的、有洞察力的和智慧的、有最高权力的、永恒不变的，都是一回事。随着反思意识的增长，人的

精神功能得以强化，因此，遂有通过精神现象去表现复杂意义的方式，这就是象征的梦的取向。宇宙的取向和梦的取向是人类自我这个表达主体的同一“表达性”的两极，“我在表达世界的过程中表达了我自己，我在解释世界的神圣性过程中探索了我自己的神圣性”。

宇宙和精神(梦)的双重取向还需要诗的象征作为补充物。诗是言词而不是虚幻的形象，因此，它更具有“在场”的功能。当诗的语言涌出时，诗的象征“就把表达性显示给我们”。当然，三大取向只是理论上的划定，实际上，并不存在三种不相关联的象征形式。以上还只是象征的外在规定，里克尔由此进到象征的本质规定。他指出，象征是符号，但象征又不同于符号，象征是具有双重意向性的符号。无论是天空、月亮、大树、山石，还是夜间发生的梦，更不用说诗中的形象，它们都是传达意义的方式，这些意义都可以在有言语作为工具的表达意思的意向中被表明。因此，象征是有所指意的符号，它“使我们加入到潜在的意义之中”，这种潜在的意义是“我们无力从理智上去掌握的”。象征对意义的这一功能，被里克尔喻为“探索者的手杖”。

为了解明罪错问题，里克尔将恶的象征分为三大类型，即忏悔型象征、神话型象征和思索型象征。《恶的象征》的上篇阐述忏悔型象征，下篇阐述神话型象征。他准备在另一册书里阐述思索型象征，但此愿至今未果。忏悔型象征按照对于罪的忏悔所揭示的体验的不同层次，又可分成亵渎、罪、有罪的象征系列，这是罪错(恶)的最古老的象征，是奴隶意志体验的外化。这些忏悔型象征所揭示的是“最分化、最微妙、最内在”的负罪体验，这些体验由于还没有特定的语言中介，因此，它所形成的语言具有“无识别力、含糊多义、令人反感”这样三个对应的特点。我们这些理性化了的现代人，切不要因此而抛弃这类语言，它们也是一种资源。作者告诉我们，这些语言“具有它们所特有的一种智慧，我们应当显示这种智慧，并当作我们在内在体验这一迷宫中的引路绳”。

健忘是人的存在的一个特性，由于时间和思考的原因，语言越来越

变得“更精确，更单一含义，更一词一义”，语言原来所拥有的丰富意义被遗忘了，以至于当我们看到“褻渎”一词，就马上想到去求助于词典，希望从有关辞目的定义中求得所谓“知”的满足。其实，这是一种贫乏而又“隔了一层”的“知”。褻渎是一种已被遗忘的过错意识，一则是因为我们的良心不再承认古时的价值标准，“对于被当时传统下的良心看作褻渎的东西，不再就是我们看作罪恶的东西”；二则是由于古人对褻渎的规定(譬如在立法中)也有缺漏，他们也处在遗忘进程中。于是，唤起对这些被遗忘的东西的回忆，修补和充实被遗忘的体验，便成了象征哲学家的任务。

里克尔根据上古初民对褻渎的规定、区分和称呼，发现当时人心目中的褻渎，是因为接触传染而带来的不洁，是一种象征的玷污。洁与不洁的区分显然不是伦理与非伦理的区分，这说明曾经有过前伦理时期。在此时期，伦理一类的作恶尚未与譬如疾病、苦难、死亡、旱涝灾害一类自然及生理的遭厄区分开来。里克尔又发现，洁与不洁的区分不是依从人的有意或无意的主观动机，而是依从是否在事实上违背据说是神的禁忌，因此“是依从敬神和渎神的区分”。里克尔接着对这种害怕不洁的意识所特有的畏惧情感进行意向分析。不洁违背了神的命令，会引起正义神的“发怒”，从而遭到报复。因此，报复和褻渎之间有着不可克服的原始联系。通过语言的折射，还可以看到在这种畏惧情感中内含的逐级深化的意向。首先，对报复的害怕已经夹杂了一种要求，要求一种公正的惩罚。其次，通过一种公正的惩罚的预期，这种预期夹杂了希望，希望对报复的害怕本身将会从有良心的人生中消失。显然，这已经是一种伦理的目标，而不是肉体生理上的目标。报复引致受难，由于惩罚的中介，整个自然秩序被纳入伦理秩序。里克尔指出：“经由害怕而不是经由爱，人类才进入伦理世界。”

巴比伦和亚述遗存下来的忏悔诗与赎罪祈祷文，为里克尔提供了由褻渎转变到罪的典型性例子。譬如，有这样一则祈祷文：“哦，我的神！还要多时你才忘了我的罪？我竟被看成不怕神也不怕女神的人。”

在这里，确定过错的已经不是玷污带来的不洁，而是对神与女神的不敬。里克尔指出：“这里确定罪与亵渎区别的精髓处已经是跟神的一种私人关系。”人与神的这种私人关系是一种契约的关系，由于这种契约关系的“先在确立”，才把违背契约当作罪。这种人神关系反映了人作为上帝牺牲品的处境，这一处境可以分解为上帝的表达和人的表达。神召是上帝谕令的表达，祈祷是人的虔诚的表达，从神召和祈祷之间的交流中，我们可以体验到古人对于罪的体验。

罪错意识的第三种象征形式是有罪。罪的忏悔在个人内心产生强烈的有罪感，被神召的“汝”变成了自责的“我”。里克尔从几个方面考察有罪本身：从伦理—法律方面考察惩罚与责任的关系；从伦理—宗教方面考察微妙审慎的良心；从心理—神学方面考察深受诅咒和谴责的良心。这也是产生有罪意识的体验的三种取向。同时，刑罚的合理化、伦理意识的内在化和细腻化，以及人的苦恼意识被称为有罪意识的三向分裂。

由《恶的象征》下篇，我们进入神话型象征的界域。神话是意义的富矿，它需要利用哲学的注释和理解去开采。神话是对亵渎、罪和有罪的内在体验所形成的初级象征的一种再创造，它把这些体验通过特定的语言，以故事形式表述出来。神话是一种象征，它具有敞开和泄露的功能。神话以故事的特殊手段完成其象征功能，它表达一种戏剧性事件；正是这种原始的戏剧性事件，表现和揭示了人的体验中隐蔽的意义。神话把人类作为整体包容在一个虚构的历史之中，譬如，亚当就代表人类出现在创世之际。神话还以故事形式将人类的体验作时间的演化，并用这种故事暗示人的原本清白的存在向邪恶的现实存在的转变。里克尔归纳出四种神话类型：第一种类型有关罪恶的起源和终结，也可称创世神话，流传下来的有苏梅尔神统神话、荷马和赫西俄德的神统神话；第二种类型是古希腊悲剧神话；第三种类型是亚当神话；第四种类型是灵魂放逐的神话，即俄耳甫斯神话。在这四类神话中，里克尔指出，亚当神话非同寻常，理解亚当神话也就依次理解了其他神

话。亚当神话因其复杂性和内在牵制，在不同程度上重申了其他神话的内在真理。

里克尔通过罪的原始体验所暗示的神话意向去理解亚当神话的结构，他指出，亚当神话有一个双重结构。一方面，它倾向于将所有历史的罪恶都集中在一个人及一个行为上，也就是集中在惟一的事件上。

“一个人”与“一个行为”就是这个神话的第一模式，被称为“事件”模式。“一个人”是指亚当。据说，编纂《圣经》的“耶和华派”是在有关不服从禁令而被逐出乐园的一对夫妇的非常原始的神话中，衍生出由一个祖先去代表不同种族集团的观念。其中的意义是由回溯地理解历史而得出的。要把握它，看来要反思以色列民族起源的全过程。在亚当身上，有我们全体人类的缩影，人的始祖的神话形象为处在历史源头上的人类多样性整体提供了一个焦点。“一个行为”是指亚当摘了禁果并吃了它。这个行为使一个清白时代终结，又开始了一个可诅咒的时代。另一方面，亚当神话又在一幕“戏剧”里展开这个事件，这幕戏剧把时间引进一连串事件中，并展开在亚当、夏娃、蛇这几个角色上。戏剧在蛇和女人之间开始。女人夏娃代表弱点，代表在诱惑面前让步，她并不是“第二性征”意义上的女人，每个女人和每个男人都是夏娃。在诱惑面前让步是人的一种有限的自由，可见，人之所以堕落，其原因并非性欲，而在于这种有限自由的结果。正是在这种意义上，恶才因自由而有可能。蛇通过夏娃去引诱亚当。在蛇的形象上，《圣经》编纂者把诱惑的体验戏剧化，我们可以把诱惑解释成是一种来自外界的勾引，也可以解释成是我们自己对自己的诱惑。这后一种解释更加妥帖，诚如使徒雅各所援引的：“各人被试探，乃是被自己的私欲牵引诱惑的。”把这种解释延伸下去，我们就可以说，蛇代表欲望的心理投影。总之，亚当神话可提供多层次的意义开掘，里克尔的释义学运作，具体揭示了亚当神话与其他三种神话的联系。

显然，亚当神话的精髓是神人之间的联系，这也是它与其他三种神话的共同点。俄耳甫斯神话以“灵魂”与“肉体”的构想表达这种神

人联系，这个神话以“灵魂”的净化作为人得以拯救的途径，又以各种祭礼赛会作为有罪之人赎罪与净化的仪式。里克尔指出，俄耳甫斯的“净化”已处于哲学的“入口”：一是毕达哥拉斯派哲学家的作品清楚表明了“一种俄耳甫斯教的回声”，他们宣称人和神的种系是统一的；一是柏拉图和新柏拉图主义，在俄耳甫斯“灵魂”意识中，包含了“柏拉图和新柏拉图主义”，在俄耳甫斯“灵魂”意识中，包含了“柏拉图和新柏拉图类型的‘哲学’”。

《恶的象征》的结论是：象征导致思想。无论是忏悔型象征，还是神话型象征，在里克尔的释义学中都成了蕴含意义丰富的言语的一部分。现代学者的任务应当是，通过对象征给出的意义的破译，去作理解与批判的努力。里克尔认为，由此获得的思想，“对人和对人的存在与一切存在之间的联系会有更好的认识”。我们知道，现象学方法导致的真理，是个人与个人之间难以共同确信的真理；而通过伽达默尔释义学导致的真理，由于偏向理解主体的“成见”而带上浓重的“主观”色彩；因此，相比较而言，里克尔所运用的象征，不仅被赋予历史的意义，也被赋予经验存在的意义，从而在一定程度上更带有“客观”的色彩。

《现象学运动》一书的作者施皮格伯格将《恶的象征》的出版看作是现象学运动史上的重要事件，他指出，一方面，这本书对象征的解释及其对释义理论的展开，表明了对现象学局限性的超越；另一方面，这本书又表明，向释义学的“转向”并不意味着取代现象学，相反，意味着释义学与现象学的互补性，它们是互相依存、互为条件的。应当指出，《恶的象征》所利用的资源还只是局部的，它只是将以色列和古希腊有关罪错的意识史作为主要参照点。但即便如此，我们仍不得不承认，这本书的理论与方法有相当的可借鉴价值，它所发掘到的大量意义，无疑深化了对人的存在的诸多方面的认识。

《恶的象征》一书搜罗丰富，引证的大量资料出自古巴比伦、以色列、希腊、罗马的诗歌、神话、戏剧、宗教、哲学等方面的文献，其中

不少用古希腊语及拉丁语原文。为了方便中国读者以及提高中译本的质量，译者将这些原文及文献书目均一一译出。本书有关《圣经》的中译文，采用《圣经》“和合本”（“上帝”版）。本书还提及大量人（包括神、灵、异）名与地名，其中有些是人所熟知的，如柏拉图、韦伯等，还有一些则是译者不详的学者，如穆兰、拉德等，他们都是古文献专家或某一专门领域的学者，但关于他们的更详细情况却难以查证；除上述两种情况外，我都作了简注。因译者水准有限，错误或不妥处在所难免，幸予匡正。本书的出版得到上海人民出版社和屠玮涓小姐的大力支持，谨志感谢。

公车 庚辰年初夏于沪上

目录

译者前言 / 1

上篇 原始象征：褻渎、罪、有罪

导言 “忏悔”现象学 / 3

第一节 思索、神话和象征 / 3

第二节 象征的准则学 / 9

第三节 忏悔在哲学上的“重新演现” / 17

第一章 褻渎 / 23

第一节 不洁 / 23

第二节 伦理的恐惧 / 27

第三节 玷污的象征系列 / 30

第四节 畏惧的升华 / 37

第二章 罪 / 43

第一节 “面对上帝”的范畴：立约 / 45

第二节 无限要求和有限戒律 / 48

第三节 上帝的震怒 / 56

第四节 罪的象征系列：(1)作为“虚无”的罪 / 63

第五节 罪的象征系列：(2)确实的罪 / 72

第三章 有罪 / 90

第一节 新阶段的诞生 / 91

第二节 有罪和刑法归罪 / 97

第三节 审慎 / 105

第四节 有罪的绝境 / 121

结论 恶的象征系列的奴隶意志观综述 / 134

下篇 起源的“神话”和终结的“神话”

导言 神话的象征功能 / 141

第一节 从原始象征到神话 / 141

第二节 神话和灵知：故事的象征功能 / 143

第三节 恶的起源和终结的神话“类型学” / 149

第一章 创世戏剧和“仪式”的世界观 / 153

第一节 原始的混沌 / 153

第二节 重新演现创世仪式与王的形象 / 167

第三节 创世戏剧的一种“隐性”形式：希伯来人的王 / 172

第四节 创世戏剧的“突变”形式：古希腊的泰坦 / 178

第二章 怀恶意的上帝和“悲剧”的人生观 / 187

第一节 前悲剧的主题 / 188

第二节 悲剧的关键 / 192

目 录

第三节	从悲剧中解脱还是在悲剧中解脱? / 199
-----	-----------------------

第三章 “亚当”神话和“末世论”历史观 / 206

第一节	“亚当”神话的悔罪动机 / 208
第二节	神话的结构：堕落的“瞬间” / 214
第三节	诱惑戏剧的“时间流逝” / 220
第四节	称义和末世论象征 / 226

第四章 灵魂放逐的神话和经由知识的拯救 / 245

第一节	远古神话：“灵魂”与“肉体” / 248
第二节	最后的神话 / 254
第三节	拯救和知识 / 261

第五章 神话的循环 / 269

第一节	从神话静力学到神话动力学 / 269
第二节	悲剧的重新演现 / 273
第三节	对混沌神话的借用 / 287
第四节	亚当神话和灵魂放逐神话之间的冲突 / 290

结论 象征导致思想 / 306

中西译名对照表 / 316

中西术语对照表 / 321

上 篇

原始象征：褻渎、罪、有罪

