

敘事在鄂蘭與呂格爾的發展關係： 實踐智和信仰之間

汪文聖
國立政治大學哲學系

摘要

敘事問題在呂格爾和鄂蘭的論述中起著重要作用。本文主要從問題意識而非歷史視角去切入探討二人之間有關敘事的關聯性。敘事有療癒創傷的功用。本文強調兩個重點：實踐智和信仰。鄂蘭強調敘事之更勝於寬恕，在於後者需要人與人之間的互相尊重與接納，前者則創造了敘事者以自己的力量來開放心靈的另一條路；而敘事的功能主要是源自於亞里士多德的作為實踐智能力的「淨化」。呂格爾在承續敘事的功能之外，更訴求於寬恕，並且這種寬恕已異於鄂蘭的有條件或互惠的，而是必須以慈愛來承載。他更將寬恕所寄託的基督教之信仰與愛介入公共領域中。

關鍵詞：鄂蘭、呂格爾、敘事、實踐智、信仰

《現象學與人文科學》第 10 期

敘事在鄂蘭與呂格爾的發展關係： 實踐智和信仰之間

一、前言

敘事問題在呂格爾（Paul Ricoeur）和鄂蘭（Hannah Arendt）的論述中起著重要作用。本文主要從問題意識而非歷史視角去切入探討二人之間有關敘事的關聯性。敘事有療愈創傷的功用。在本文中，筆者強調兩個重點：實踐智（*phronēsis*）和信仰（*faith*）。筆者首先會從鄂蘭對說故事和敘事所進行的討論開始談起。

二、鄂蘭

對鄂蘭而言，敘事在有形之公共空間的形成之中起著作用，以彌補由行動（*action*）和言說（*speech*）所形成的無形之公共空間。然敘事實際上還有著另一重要的作用，我將在下文中進一步解釋。

儘管行動較之於勞動和工作而言，更有助於公共事務，但它卻無法解脫其困境，那就是不可逆轉之過去（*irreversible past*）和不可預見之未來（*unpredictable future*）。不可逆轉之過去的困境尤其顯現於曾經對受害者造成悲傷的錯誤行為之中，它在原則上是可通過承受著它的人的寬恕而獲得救贖。寬恕表現為受害者

的心靈從悲傷中獲得解脫，其所預設的是造成錯誤行為的人因自覺且感到後悔而改變了他的心意。

請允許我藉用具體例子以凸顯出這一點。鄂蘭是在更富有意涵的意義上來使用「改變（他的）心意」這些字詞的。在《人的境況》（*The Human Condition*）一書中，鄂蘭對路加福音 17: 3-4 的翻譯是：「若他在一天之內對你得罪（trespass）了七次，而又同樣在一天內對你說『我改變了我的心意』七次；你應要釋放（release）他。」¹ 她強調《聖經》原始希臘文中的「得罪」（*hamartanein*）所表達的意思是「失誤」（to miss）、「過錯和誤入歧途」（fail and go astray），而不是「犯罪」（to sin）；她以希臘文「改變我的心意（*metanoein*）」來取代「懊悔」（repent），用希臘文「釋放」（*aphise*）而不用「寬恕」（forgive）。鄂蘭解釋說：「只有在通過從人們各自的所作所為之中不斷地相互釋放，人才可能成為自由的媒介。只有通過持續的自願性以改變自己的心意，人們才能重新開始值得信賴地以強大的力量來開始更為嶄新的事情。」²

筆者想在此指出兩點。

1) 筆者剛從鄂蘭對路加福音的新翻譯中所引的句子，是耶穌給其弟子有關日常生活中的過錯的箴言。這無關乎於我們的罪，

¹ Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), p. 240. 特別是註腳 78。

² Ibid., p. 240.

或是「極端之罪行和有意之惡 (willed evil)」。³ 鄂蘭認為我們的罪「將由上帝於最後審判之日所處置，而這是對塵世中的任何生命來說是沒法做的事情，且最後審判之日所表示的也並非是寬恕，而只是報應這一特色」。³ 人之子耶穌是最原初地代表著我們所有人類存有者，有「施展於塵世」的力量以寬恕罪惡。上帝看來並沒有權利或力量「施展於塵世」以寬恕我們，「祂將和人類一樣做同樣寬恕的事。」儘管如此，根據鄂蘭的詮釋，人類存有者在塵世中有力量去做的，是從加害者的方面去「改變心意」和從受害者方面的「從悲傷中釋放」以回應加害者。正由於我們在這兩方面的力量只能被應用於我們的失誤、過錯，而非我們的罪或有意之惡，所以鄂蘭堅持認為「極端的惡 (radical evil)」是不可被寬恕的。⁴

2) 儘管鄂蘭的「寬恕」是與對不可逆轉之過去 (irreversible past) 的救贖 (redeem) 能力有關，但是她多少弱化了「寬恕」的意義，以便與基督教的背景分離開。我們知道，鄂蘭在其《奧古斯丁愛的概念》(*Der Liebesbegriff bei Augustin*, 1929) 博士論文中曾試圖將「鄰人之愛」與「社會生活」關聯在一起。她後來意識到這種愛在公共領域中並無作用。對基督宗教而言，愛是非世界的 (un-worldly)。當愛在公共性之中出現時，它即會消失不

³ Ibid.

⁴ Ibid., pp. 239-240.

見。⁵ 鄂蘭的詮釋所顯示的是，「寬恕」是世界性（worldliness）的事務。這樣的「世界」所表示的是「在之中」（in-between）。有如桌子將我們關聯在一起，又將我們隔開來一起，我們在世界中也關聯在一起，但又彼此隔開來。在這個意義上，對鄂蘭而言，孩子也具備「在之中」的角色，他的誕生一方面將兩個愛人仍然關聯在一起，但也讓他們從本僅在私領域的關係隔離出來，因此孩子為父母開創了新世界。⁶ 由私領域的親密關係到帶有隔離色彩的世界性，尊重的德性開啟了。以這種方式來看，能夠引起鄂蘭所屬意的「寬恕」正是尊重，或亞里士多德意義上的 *philia politikē*。後者所指的是一種「友情」（friendship），它能夠將我們關聯在一起，又能隔開我們。⁷ 因此，「寬恕」正是建立在人與人（加害者與受害者）之間的互動關係，而這對應了我早前所論述的鄂蘭的詮釋：在一個非基督教背景之下所了解的寬恕，如果鄂蘭還屬意「寬恕」這個概念的話。

如果受害者的「寬恕」（釋放）需要受饋於他人（加害者的改變心意），敘事就能夠讓他自己從其悲傷中釋放出來。敘事之所以能夠療愈創傷的原因，在於亞里士多德的「淨化」

⁵ Ibid., p. 242.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid., p. 243.

(*katharsis*) 概念，⁸ 它尤其在戲劇中獲得展現出來。「擬態」(*mimesis*) 這一詞彙所指的是對一段情節而不只是行動的模仿。「擬態」在戲劇中的功能不只是為了模仿，它也是一種詮釋或創造一個本質意義 (*essential meaning*)。⁹ 這個意義不是理論的，而是實踐的，是在對於情緒之洗滌或純化的意義上通過「淨化」這個概念而表現出來的。以「擬態」方式所表演的戲劇將敘事特別應用在悲劇中。故而敘事的功能是基於「淨化」對創傷的療癒，也就是能助於我們的心靈從悲傷中釋放出來。

當寬恕一般上是奠基於基督教信仰或，如鄂蘭所屬意的，通過對於我們的所作所為相互釋放心靈時，敘事則是奠基在亞里士多德的實踐智 (*phronēsis*) 之上，從而促使「擬態」的戲劇活動所造成的「淨化」作用。不過，要怎樣去理解這一點呢？

從鄂蘭來看，敘事是在說某個人究竟是誰的故事。「我是誰」這一問題是關鍵的，它總是要被回答的，且主要是來自他人。我們以判斷的形式去回答說：「他是……」，從而這個誰是由什麼所決定。這是屬於以一般性來規定個別性的傳統問題。然而指涉一般性的什麼如何能充分地規定指涉個別性的誰呢？因此鄂蘭應用「範例」(*example*) 的概念來解決這個問題。對鄂蘭而

⁸ 亞里士多德，《詩學》，陳中梅譯注（北京：商務印書館，1996），頁 63（6, 1449 b 22-28）。

⁹ Arendt, *The Human Condition*, p. 187. 亞里士多德，《詩學》，頁 81（9, 1451a25-1451b10）。

言，康德（Immanuel Kant）在《純粹理性批判》中的圖式論（schematism）並未針對這個問題；她說「對立於圖式，範例理應賦予我們（範例所指涉的個體）在質上的差異。」¹⁰ 範例之所以作為論點，是因為有些單一實例已經被挑選（*eximere*）出來，變成同樣有效於其他特定的實例。因此在這裡，我們有阿基里斯對應於勇敢，所羅門對應於洞見（智慧）等例子。¹¹

康德起初就曾在其不同著作中，在不同的文本脈絡背景之下提過「範例」的觀念。「範例」能夠確認品味，這個品味是導自於「共通於所有人深層的基礎」，也就是導自於可共同在「對象給予他們的形式做判斷」。但是我們所挑選出來具品味的對象僅能作為範例，卻不能作為典範（*Muster*）。因為品味不能通過模仿他人而獲得，品味卻是自己個人能力的事。¹² 康德對於這種範例性也曾擴及數學家、宗教家、哲學家，以及一些聖賢人物來談論，基本上以為這些本為典範，但實是範例的人物不是被模仿（*nachahmen*），而是被繼承（*nachfolgen*）的，因為他們給予了後繼者足跡可循，讓後人在自身中去尋找原則。¹³ 審美不能通過

¹⁰ “...the example, in contradiction to the schema, is supposed to give us a difference in quality.” Hannah Arendt, *Responsibility and Judgment*, ed. Jerome Kohn, (New York: Schocken, 2003), p. 143.

¹¹ *Ibid.*, p. 144.

¹² Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, hrsg. Karl Vorländer (Hamburg: Meiner, 1974), pp. 53-54.

¹³ *Ibid.*, pp. 138-139.

模仿而獲得，因為它是作為每個人自身的能力（*ein selbsteigenes Vermögen*）。¹⁴

眾所皆知，康德所討論的是品味或審美判斷。對康德來說，並無所謂「客觀的審美規則借用概念來決定什麼是美的」。但是，審美是根植於「對所有人共通的基礎」，而這是歸功於「感性的普遍可溝通性」。¹⁵ 這個以範例來確定對所有人都是共通的，也就是以「共通感」（*sensus communis*）來表示的品味是一種經驗的路線，它並不能對於品味的性質做完整的呈現。品味更因潛在於我們自身的原始能力而顯示其具有先天性，高達美（Hans-Georg Gadamer）曾在《真理與方法》（*Truth and Method*）中強調這一點。高達美進一步把品味的相關範圍從美學延伸到道德判斷。他配合康德對審美之範例性的強調，認為作為範例繼承者的我們，為美學和道德判斷尋找在先天意義下的品味原則。高達美指出，範例賦予了品味一個蹤跡，讓品味走上它自己的路。¹⁶ 正因為品味有它自己的先天性，而非僅由經驗來決定。

高達美和鄂蘭二人把品味相關範圍從美學延伸到道德判斷；鄂蘭實際上還進一步把它延伸到政治判斷。故而從康德、高達美和鄂蘭那裡，我們可發現範例可以引導去生產出我們有關品味的

¹⁴ Ibid., pp. 53-54.

¹⁵ Ibid., p. 53.

¹⁶ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen: More, 1990), pp. 45-49.

原始能力。在〈文化的危機〉(The Crisis in Culture)一文中，鄂蘭將這種自我生產，或更好稱為自我教化關聯到西塞羅(Cicero)的心靈的教化(*cultura animi*)，¹⁷ 她也在其他地方將自我教化所需的前提和洞見(*insight*)的能力關聯在一起——以希臘文表示為 *phronēsis*，拉丁文為 *proidentia*，德文則是 *Gemeinsinn*。¹⁸

範例將一個人與其自己品味能力的關聯被界定為**實踐智**(*phronēsis*)。在《詩學》(*Poetics*)中，亞里士多德曾強調，詩人描述可能發生的事件以及再現某種普遍性的東西。¹⁹ 因此，對於戲劇的「擬態」，並不純粹是模仿，而是詮釋或創造在一個戲劇中的本質意義。上述已談到了這一點。這種意義是潛在我們的心靈中，並透過「淨化」(*katharsis*)得以實現。「淨化」的過程是一種自我教化以獲得實踐智。儘管敘事的觀念在亞里士多德的《詩學》中並不明顯，呂格爾將敘事活動視為在《詩學》中可以涵蓋戲劇、史詩和歷史的範疇。²⁰ 如果對於跟隨亞里士多德《詩學》理念的鄂蘭來說，敘事作為範例的「擬態」是獲取實踐智的自我教化，那麼對呂格爾而言又是什麼呢？

¹⁷ Hannah Arendt, "The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance," in *Judgment, Imagination, and Politics: Themes from Kant and Arendt*, ed. Ronald Bainer, Jennifer Nedelsky (Lanham: Rowman & Littlefield, 2001), pp. 208-210.

¹⁸ Hannah Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, hrsg. von Ursula Ludz (München/Zürich: Piper, 1994), p. 342.

¹⁹ 亞里士多德，《詩學》，頁 81 (9, 1451a25-1451b10)。

²⁰ Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, Vol. I, trans. Kathleen McLaughlin and David Pellauer (Chicago/London: The University of Chicago Press, 1984), p. 32.

三、呂格爾

呂格爾從鄂蘭的觀點中發展敘事為多種層次的意義。他解析出三種對應三種行為的時間性，它們分別是勞動、工作和行動。這一論點於 1983 年發表在〈行動、故事和歷史：重讀《人的境況》〉（*Action, Story and History: On Re-reading The Human Condition*）一文中，當時他也在巴黎剛出版了其名著《時間與敘事》（*Time and Narrative*）第一卷。在《人的境況》中，這三種行為的時間性分別是：1) 自然的永恆重複性，因此而產生的無意義性，2) 人為世界的相對持久性，為會死的人類提供了棲息之所，以及 3) 人類企圖借用政治之物讓自己成為不朽，以面對人類事務的脆弱性。²¹ 它們分別對應奧古斯丁（*Aurelius Augustinus*）在《懺悔錄》（*Confessions*）所揭示的：1) 由上帝所創造的宇宙論或本體論上的時間流（這並沒有在《時間與敘事》卷一中提過），2) 三種作為 *distention animi*（心靈之延伸）的時間維度，²² 以及 3) 人類存有在經驗（*experience*）和抱怨（*lamentation*）*distention animi* 之後試圖有意向地或專注而達到人類的永恆性。²³

在此可觀察到對奧古斯丁和鄂蘭的一種比較：鄂蘭的《人的境況》也顯示出對時間之經驗的困境（*aporia*）。這可以解釋為什

²¹ Paul Ricoeur, "Action, Story and History: On Re-reading *The Human Condition*," *Salmagundi*, No. 60 (1983), pp. 65-68.

²² Ricoeur, *Time and Narrative*, Vol. I, pp. 11-19.

²³ *Ibid.*, pp. 26-30.

麼鄂蘭的政治取向是有別於奧古斯丁的基督教取向。而且如果敘事是有形的，公共空間在鄂蘭的取向中起著重大的作用。這種比較基本上所顯示的是亞里士多德的實踐智和基督教信仰的兩種取向。然而，呂格爾試圖要強調，《人的境況》中實際上仍然殘留有信仰的痕跡。的確，鄂蘭認為包含著寬恕的行動能力開啟了新的東西。就這點而言，她讚揚「新生性」(natality)為一種奇蹟。雖然她捨棄了神聖意義下的信仰作為展現奇蹟的力量，她仍然在行動的篇章留下讓人困惑的結尾，至少對呂格爾而言：「福音書宣告他們的『佳音』(glad tidings)：『一個孩子已經誕生給我們了』這正是對於世界的信仰和希望最榮耀而最簡潔有力的表示」。²⁴莫非呂格爾並沒有意識到，寬恕對於鄂蘭來說毋寧是基於友誼而不是基於愛嗎？莫非他沒有評估到在鄂蘭的行動能力中，敘事更勝於寬恕嗎？因為鄂蘭將基督教的愛以及信仰排除了作為在政治當中寬恕的動機，所以呂格爾對此產生疑慮嗎？難道這兩者對於呂格爾來說是寬恕的必然條件？

如上所述，呂格爾以敘事作為亞里士多德《詩學》中更具涵蓋性的術語。在這裡，「情節化」(*muthos*)和反轉(*peripeteia*)之間的對比，對應於奧古斯丁有關 *intentio* (意向，專注)與 *distention* (延伸，散亂)之間的對比，²⁵是介於無意義威脅著有意義的悲劇和藉由透過「淨化」超越悲劇之間的對比。呂格爾將

²⁴ Arendt, *The Human Condition*, 1958. p. 247.

²⁵ Ricoeur, *Time and Narrative*, Vol. I, p. 5.

悲劇的模型稱之為一種「不和諧的和諧」(discordant concordance)的模式，而這也同樣可適用於奧古斯丁對於時間經驗的困境(*aporia*)以及其解答。這種悲劇的模型實際上是從對比(*antithesis*)繼續向綜合性(*synthēsis*)的進展。呂格爾根據亞里士多德(《詩學》第 11 章)描述這一過程：反轉(*peripeteia*)，承認(*anagnōrisis*)，以及承受(*pathos*)。然而，他將之延伸向敘事的這一具有涵蓋性的術語，認為這一不和諧的和諧的模型是敘事的本質。²⁶

我必須強調，呂格爾在當時以為這個模型在過程中的內在連接是邏輯性的而非按時間順序的。但是它是屬於實踐的領域，「因此是接近於實踐智的」。²⁷ 呂格爾充分理解亞里士多德的「淨化」是旨在獲得實踐智的能力。他試圖找出內在連接能夠如何按時間順序地發展。有關此可在未來進一步進行探究。

許多人或許想知道為什麼呂格爾讓敘事成為亞里士多德《詩學》中的具有涵蓋性的術語，而且將悲劇的模型擴延到與敘事的關聯。看來那是由於鄂蘭所引述伊撒·丹尼森(Isak Dinesen)的句子在「行動」章節的題詞，似乎被呂格爾理解為敘事的功能：「所有的悲傷都可以因你將它植入故事或說有關它們的故事而得到承受。」²⁸ 在 2001 年和 2003 年與理查·科爾尼(Richard

²⁶ Ibid., pp. 42-44.

²⁷ Ibid., p. 40.

²⁸ Arendt, *The Human Condition*, p. 175.

Kearney) 在巴黎的對話中，呂格爾提及了這句諺語以回答下面這個問題：「你已經寫了許多關於敘事的力量可以提供人類認同以及凝聚的意義……你相信敘事有積極的療愈能力嗎？」²⁹

在他的回答中，呂格爾將敘事的療愈功能，不只是訴諸於亞里士多德的「淨化」，也訴諸於弗洛伊德 (Sigmund Freud) 的「哀悼的工作」(work of mourning)。「哀悼」能夠將一個受害者的「抱怨」(complaint) 轉化成一種「控訴」(accusation)，以便他能夠反應做出什麼事，並讓他的悲傷可以承受，即使它未必會完全消失。³⁰ 這是對鄂蘭就敘事功能的反思所作出的補充。

讓我繼續就這一方面而進一步談論幾個要點。

首先，呂格爾表明我們的敘事可以通過「記憶的交換」(exchange of memories) 來進行連接。這是對鄂蘭有關我們的故事是在一個網絡之中相連接在一起的觀點的延伸。呂格爾將此訴諸於「敘事的好客性」(narrative hospitality) 態度，這個特別是在我們對其他文化與宗教的尊重和接納中獲得實現。³¹ 呂格爾的這種宣稱讓我們彼此的心靈釋放成為可能，而這可被視為基於鄂蘭的主張——「只有在通過從人們各自的所作所為之中不斷地相

²⁹ Richard Kearney, Anne B. Kearney and Fabrizio Turoldo, "A Conversation with Paul Ricoeur," in *On Paul Ricoeur: The Owl of Minerva*, auth. Richard Kearney (London: Ashgate, 2004), p. 361.

³⁰ Ibid., pp. 363-364.

³¹ Paul Ricoeur, "Reflection on a new ethos for Europe," in *Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action*, ed. Richard Kearney (Thousand Oaks: SAGE Publications, 1996), pp. 6-8.

互釋放，人才能成為自由的媒介。只有通過持續的自願性以改變自己的心意，人們才能重新開始值得信賴地以強大的力量來開始更為嶄新的事情」。³²

其次，根據呂格爾，亞里士多德的「擬態」概念可以被解析成三重意義，並且呼應了這三個概念：前形構（*prefiguration*），統形構（*configuration*）和再形構（*refiguration*）。這意味著，1) 在我們敘述某一行動以前，我們就有前理解：「其有意義的結構，符號性資源，以及時間性的特性」。³³ 2) 在敘事的行動中，「情節化」a) 中介事件或事故以及敘事的故事，b) 將異質性的元素就像亞里士多德的悲劇成份連接起來，以及 c) 時間性地中介事件以及故事，但是介於它們之間的悖論（困境）的解決方案不是時間性的（像在奧古斯丁基督教的方法一樣），而是詩性的行為（*poetic act*）（在亞里士多德的邏輯，或實踐智的方式（*phronetic way*）），以便故事能夠被跟得上。³⁴ 3) 在閱讀了故事之後，我們能夠根據讀者的「在歷史當中所構成的敘事功能的圖式論」，「通過創新和沉積（伴隨著典範）的相互作用」而重新對它進行理解。例如作為典範的悲劇能夠在觀眾之間，由於看到了令人驚駭和產生憐憫的事件而產生「淨化」和愉悅；它教導我們某種普遍性的東西。因此，擬態的歷程得到了落實。³⁵ 簡而言之，呂格爾

³² Arendt, *The Human Condition*, p. 240.

³³ Ricoeur, *Time and Narrative*, Vol. I, p. 54.

³⁴ Ibid., pp. 65-66.

³⁵ Ibid., pp. 68-71.

是詮釋學學者，而鄂蘭是激進的現象學學者，因為她有著不是現象為本質之故，而是顛倒過來的說法，³⁶ 但卻留下了某些潛在的詮釋學的內涵。

第三，呂格爾一方面對歷史故事和虛構進行區別。另一方面，他也將它們歸諸於情節化的同一時間性。他提出了「合宜歷史的時間」(properly historical time) 以作為「宇宙時間」(cosmic time) 和「生活時間」(lived time) 的中介，並將之分類成日曆時間 (calendar time)、世代相承的時間 (time of succession of generation) 和痕跡 (traces) 的時間，後者例如表現在指涉著已經不在的過去的文獻和檔案。「痕跡」所表明的是有形的公共空間，這是鄂蘭提到以法律、城牆，當然還有作為分享言辭以及行為的敘事所表現的形式。在呂格爾看來，「痕跡」所扮演的是宇宙時間和生活時間之間的中介角色。對鄂蘭而言，「痕跡」是不朽的人展現其意義以及中介私人的生活時間與公共時間之處。³⁷

最後，也是最重要的是，這是在呂格爾關聯到敘事所做的對於寬恕的反思中，基督教之愛和信仰的地位問題。在《保羅·呂格爾：行動的詮釋學》(Paul Ricoeur: *The Hermeneutics of Action*，由 R. Kearney 於 1996 出版) 中的兩篇文章在此相關：

³⁶ Hannah Arendt, *The Life of the Mind: The groundbreaking investigation of how we think*, ed. Mary McCarthy (San Diego/New York/London: Harcourt inc., 1978), p. 27.

³⁷ Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, Vol. III, trans. Kathleen McLaughlin and David Pellauer (Chicago/Lodon: The University of Chicago Press, 1988), pp. 105-126; Arendt, *The Human Condition*, pp. 194, 198.

在〈反思歐洲的新倫理〉(Reflection on a new ethos for Europe)中，呂格爾建議將寬恕作為歐洲的新倫理的一個模式。隨著鄂蘭宣稱寬恕作為對不可逆轉之過去的困境的救贖，他將寬恕和敘事的問題連接在一起，並理解寬恕為「諸特殊敘事認同中……的一個特殊形式」。呂格爾進一步將前述「記憶的交換」作為新倫理的另一種模式，這是從光榮事跡的觀點轉為受苦的觀點來看。它是加害在其他人身上的痛苦以及維持在個人本身的痛苦的記憶交換，後者是受害者的痛苦。前者似乎是並未排除加害者自身的痛苦，但呂格爾將此一般地指涉到我們所有人都牽涉到其他人的故事中。他敦促我們在重審自身的痛苦以前去想像他人的痛苦。然而，這種痛苦記憶的交換要求的不只是想像和同情，而且是與「寬恕」有關的。寬恕是在道德規則和互惠邏輯之外的，但是屬於慈愛的規則和滿溢的邏輯。³⁸

對鄂蘭來說，寬恕是建立在受害者和加害者的心靈相互釋放之上，而非單方面來自受害者的慈愛(charity)；然而，敘事可以幫助受害者以自己的力量來釋放自己的心靈。呂格爾以記憶的交換來補充敘事，以強化受害者寬恕的單方面實踐和我們所有人對他人之受苦的感受。對他來說，這樣的寬恕是建立在慈愛之上，即使寬恕通常都是在加害者顯示他或她對其所做過的過錯的完全

³⁸ Ricoeur, "Reflection on a new ethos for Europe," in *Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action*, pp. 9-10.

理解的那一刻而獲得實現時也是如此。除此之外，雖然慈愛是寬恕深刻的動力，它並不能取代正義。³⁹

這一論點主要是在〈愛和正義〉(Love and Justice) 中進行議論。呂格爾將慈愛以及寬恕涉及到公共領域之中，將敘事的實踐延伸向公共性。由此，敘事像鄂蘭一樣也有助於公共空間的形成，但卻是以慈愛作為敘事的支柱。呂格爾指出，正義與愛的對立呈現在路加福音第六章第 31-34 節與 35 節當中。前者是基於黃金律或等價的邏輯 (logic of equivalence)，而後者是基於滿溢的邏輯 (logic of superabundance)。呂格爾基本上想要的是慈愛在公共事務的實現，以便防止為了維持社會正義之法律中的可能僵化。因此，他所關注的是愛和正義的協同行動，其理想是：「…同情與大方堅定不移地體現在所有刑法與社會正義的規範中，以構成一個完美理性的任務。雖然這是困難重重與無止境的任務。」⁴⁰

四、結論

本文討論的是有關心靈的釋放或開放作為從創傷中得到療愈的本質條件。根據鄂蘭所言，這也可以在對從惡質的良心中被喚

³⁹ Ibid., p. 11.

⁴⁰ Ricoeur, "Love and Justice," in *Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action*, pp. 34-37.

起的加害者的懲罰過程觀察得到。然而，她也論辯：「人們不能夠去寬恕他們所不能夠去懲罰的，以及他們不能夠懲罰凡是已經成為不可寬恕的」。⁴¹ 寬恕為何是懲罰的代替品而不是它的對立呢？因為它們是為了加害者的人本身之故而寬恕。因此不可寬恕的是做出了極端惡或平庸之惡的人，也就是說，這些人不能夠維持自己作為一個人，以堅決抵制良心或拒絕成為一個人的方式，正因為他們是不能夠去反思性地思考，以至於失去了良心。⁴² 在對加害者懲罰的條件之下，受害者就易於去寬恕他。這表現為一種有條件的寬恕，是基於等價的邏輯。呂格爾強調的慈愛是為了防止相互有條件寬恕的形式化，這雖然對鄂蘭來說是仰賴於尊重以及友誼的德性上，然而呂格爾的主張可導致一個更為活潑以及開放的心靈。

鄂蘭強調敘事之更勝於寬恕，在於後者需要人與人之間的互相尊重與接納，前者則創造了敘事者以自己的力量來開放心靈的另一條路；而敘事的功能主要是源自於亞里士多德的作為實踐智能力的「淨化」。呂格爾接受了敘事功能釋放悲傷之情，在於其實踐智意義的淨化作用，且更依據佛洛伊德的理論。他將敘事與「記憶交換」連接在一起，以及強調「敘事的好客性」的態度，就再需要人與人之間的互相尊重和接納。當此更延伸到彼此受苦

⁴¹ Arendt, *The Human Condition*, p. 241.

⁴² Arendt, *The Human Condition*, p. 241, 248; *Responsibility and Judgment*, pp. 95, 111, 159-189.

記憶的交換時，呂格爾所訴求的更有寬恕，並且這種寬恕已異於鄂蘭的有條件或互惠的，而是必須以慈愛來承載。與鄂蘭又有別的是，呂格爾將寬恕所寄託的基督教之信仰與愛介入公共領域，這表現在呂格爾將正義和愛結合的理念上：愛在緩和和法律的形式化。因為法律必須建立在道德黃金律之上，這個形式化似乎是不可避免，但為了緩和這個形式化，呂格爾寄託於愛而更勝於實踐智。

總言之，承續鄂蘭主張我們的個人的故事乃處於糾纏在一起的網絡中，呂格爾強調了我們要接納彼此的敘事，特別是關於我們彼此受苦的敘事，但它更需要基督教的慈愛與信仰作為支柱，也讓旨在使我們從受苦中釋放出來的敘事功能更多是依靠著信仰而不只是實踐智。因為呂格爾更將之注入到公共領域，故慈愛隨同著敘事也可扮演著一個可活化公共事務的重要角色。

參考文獻

中文書目

亞里士多德：《詩學》，陳中梅譯注（北京：商務印書館，1996）。

西文書目

Arendt, Hannah. *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958).

———. *The Life of the Mind: The groundbreaking investigation of how we think*, ed. Mary McCarthy (San Diego/New York/London: Harcourt inc., 1978).

———. *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischn Denken I*, hrsg. von Ursula Ludz (München/Zürich: Piper, 1994).

———. “The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance,” in *Judgment, Imagination, and Politics: Themes from Kant and Arendt*, eds. Ronald Bainer and Jennifer Nedelsky (Lanham: Rowman & Littlefield, 2001), pp. 3-25.

———. *Responsibility and Judgment*, ed. Jerome Kohn (New York:

Schocken, 2003).

Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode* (Tübingen: More, 1990).

Kearney, R., Kearney, A. B., Turolto, F. “A Conversation with Paul Ricoeur,” in *On Paul Ricoeur: The Owl of Minerva*, auth. Richard Kearney (London: Ashgate, 2004), pp. 361-373.

Kant, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*, hrsg. Karl Vorländer (Hamburg: Meiner, 1974).

Ricoeur, Paul. “Action, Story and History: On Re-reading *The Human Condition*,” *Salmagundi*, No. 60 (1983), pp. 60-72.

———. *Time and Narrative*, Vol. I, trans. Kathleen McLaughlin and David Pellauer (Chicago/Lodon: The University of Chicago Press, 1984).

———. *Time and Narrative*, Vol. III, trans. Kathleen McLaughlin and David Pellauer (Chicago/Lodon: The University of Chicago Press, 1988).

———. “Love and Justice,” in *Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action*, ed. Richard Kearney (Thousand Oaks: SAGE Publications, 1996), pp. 23-39.

———. “Reflection on a new ethos for Europe,” in *Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action*, ed. Richard Kearney (Thousand Oaks: SAGE Publications, 1996), pp. 3-13.

Develop Relation of Ricoeur and Arendt regarding Narrative: Between *Phronēsis* and Faith

Wang, Wen-Sheng

Department of philosophy, National Chengchi University

Abstract

The issue of narrative plays an important role in both Hannah Arendt's and Paul Ricoeur's discourse. This article investigates the internal and underlying connections between Arendt's and Ricoeur's approaches to narrative from an ahistorical perspective. Narrative has the function of healing trauma. My analysis of narrative, here, revolves around two key points: *phronēsis* and faith. Arendt emphasizes narrative more than forgiveness, for the latter requires that human beings respect and accept each other, while the former opens up another way or path that is based on the narrator's own power. Arendt's and Ricoeur's understanding of the function of narrative basically originates in Aristotle's concept of "catharsis" as an ability of *phronēsis*. Ricoeur, who moves beyond this function of narrative, claims more than Arendt in her use of forgiveness. Ricoeur's forgiveness is not conditioned and reciprocal, like Arendt's, but must be given, instead, with great charity.

《現象學與人文科學》第 10 期

Ricoeur even invokes the Christian faith and Christian notions of love where forgiveness is entrusted into the public sphere.

Keywords: Arendt, Ricoeur, Narrative, Phronesis, Faith