

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

## 歷史記憶的救贖能力——對利科後期著作的神學性解讀 [The Saving Power of Historical Memory: A Theological Reflection on Paul Ricoeur' s Late Works (Abstract) ]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.  
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy  
of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	LAM, Jason T. S.
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-11 00:44:59
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/164537">http://hdl.handle.net/20.500.12424/164537</a>

# 歷史記憶的救贖能力

——對利科後期著作的神學性解讀

林子淳

漢語基督教文化研究所研究員

劍橋大學哲學博士

## 一、引言

利科（Paul Ricoeur, 1913-2005）是一位創作力驚人的當代思想家，按照於二〇一〇年底成立的利科館藏（Fonds Ricoeur）所載，其法語論文篇目長達五十三頁，<sup>1</sup>主要書目多達三十二部（未計其他人為其集成的編著）。<sup>2</sup>在這許多作品中，最後列出的一項是其死後才被整理出版的手稿《至死活着》（*Vivant jusqu'à la mort*），<sup>3</sup>內中主要是他生命中最後十年（1995-2005）裏的一些反思片斷，並非有意識地撰寫另一部完整著作。然而值得注意的是，這段期間正值陪伴了他六十三年妻子患上了衰退性的疾病，並在一九九八年初去世。兩年後利科出版了晚期力作《記憶、歷史、

---

1. <http://www.fondsriceur.fr/doc/LISTEDESARTICLESDEPRENFRANCAIS.PDF>（瀏覽於2010年12月21日）。

2. <http://www.fondsriceur.fr/index.php?m=4&dev=&lang=fr&rub=2&ssrub=>（瀏覽於2010年12月21日）。

3. Paul Ricoeur, *Vivant jusqu'à la mort* (Paris: Seuil, 2007)；英文版 *Living up to Death* (Chicago & London: University of Chicago Press, 2009)由 David Pellauer 譯出，本篇引文主要譯自此版本。因寫作本文時未能接觸原法語版本，故抱歉未能為讀者提供關鍵詞彙的原文。

忘記》(*La Mémoire, l'histoire, l'oubli*)，<sup>4</sup>並在之前的校閱過程向一位摯友指出他正在反思着我們「必須要死」(having-to-die)的生存狀況，卻仍堅持生命是承載着盼望的。<sup>5</sup>到了二〇〇三年夏天，利科自己九十多歲的身體在當年的熱浪中也轉壞，卻仍能完成翌年出版的《承認的歷程》(*Parcours de la Reconnaissance*)，<sup>6</sup>並堅持片斷式的寫作直至二〇〇五年五月去世。在最後的歲月裏，利科也深刻地感受到自己將不久於人世，而在這段期間，我們從現有的殘篇發現這位思想深邃的人文學者在深思着生存、死亡、歷史、信仰、復活等一些臨界經驗(limit experience)，並似乎與其末後的幾部重要著作有着相干性。本文即希望透過解讀這些篇章，回溯式評介利科晚期的重要思想並作相應的神學反思。當然，由於《至死活着》的殘篇性質，這種解讀無可避免地是筆者的一種詮釋，然而這正好成就了作者在書中的一個核心觀點：藉着作品的閱讀，使曾在者得以在仍在者當中活着，故筆者也願以此文紀念這位一代人文學者逝世五週年。<sup>7</sup>

## 二、死亡作為主題

孔子雖然早便斬釘截鐵地提出「未知生、焉知死」的斷語，然而以死亡作為考察的主題，在中外思想史中始終絡繹不絕，因為這是一個真正意義上的普遍人文議題。立

---

4. Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Seuil, 2000)，英文版 *Memory, History, Forgetting* (Chicago & London: University of Chicago Press, 2004)，由 Kathleen Blamey & David Pellauer 譯出。

5. Ricoeur，〈《至死活着》英文版〉，頁 93-94。

6. Paul Ricoeur, *Parcours de la Reconnaissance* (Paris: Seuil, 2004)，英文版 *The Course of Recognition* (Cambridge MA & London: University of Chicago Press, 2005)，由 David Pellauer 譯出，本文主要引自此譯本。

7. 利科的生平及其思想與神學的相干性，漢語論著可參林子淳，〈利科：反思哲學中的神聖見證〉，載曾慶豹編，〈詮釋學與漢語神學〉(香港：道風書社，2007)，頁 135-180。

足於現象學傳統的利科，首先要考慮的是死亡作為其反思主題的對象若何。在上述的生平背景觀照下，當時對利科最切身的固然就是一位被愛的他者之死亡，並可把討論擴展至論及不知名的他者之死亡，以及因此而帶來的思緒、感受等。利科指出吾人在這種光景中常會出現的問題是「他仍在嗎？在哪裏？還有其他地方嗎？在甚麼形式下他對我們的眼目而言是可見的？或在別些方式下是可見的？」<sup>8</sup>

利科指出「死者以甚麼形式存在」這個恆久的問題不單把死亡與死者接連，也把被愛者與一切不認識的第三者之消逝接連起來，因此即使在一個世俗化社會中，人與死者的關係總是沒完沒了。可是利科卻清醒地指出，不分種族國界，事實上以上皆是「活人」的提問，也可能是死亡作為主題的第一個實事（fact），即「仍活着的他人營活他們自己的死者」（others still alive survive the death of their own）。<sup>9</sup>故此即使在時序上有所混亂，存活者會提出死者是否仍在，甚至是以何方式存在之提問，猶如他們跟仍在者是平行地活在同一種模態中，值得注意的是這實事也揭示出死亡這主題最終關連至生存的問題。

順此，死亡作為主題所要檢視的第二個方向，就是從生至死作為一種消逝和終結的事件。倘若死者是因生者仍活着的話，利科推想到他人也會照樣營活自己。那麼我們也會期待（anticipate）人家如何營活我們，猶如在死亡以前已看到自己的死，但我們卻只能活着到一己生命的終結。可是「在一個意義上，我明天的死（my dying tomorrow）與我明天已然死了（my being-already-dead tomorrow）是在同一個面向上」。<sup>10</sup>一個在死者（dying person，如患上了

8. Ricoeur, 《至死活着》英文版, 頁 8。

9. 同上, 頁 10。

10. 同上, 頁 12。

末期病患者，利科和其妻子即在其中）雖然仍活着，卻是參與着一個要與生者分離、邁向無法設想之點般瞬間的歷程中。

如上所述，死亡最終是活人的提問，那麼在死者「仍然活着」（still living）這狀況便變得關鍵。利科從垂死狀態思考：生命最深層次的資源是甚麼？就是我仍然期待着，以至乎我不能不期待，即使在生命中最後的半小時仍是如此。所謂「對死之恐懼」（fear of death），正是人的內在期待因無法逾越死亡那點般瞬間之邊界所帶來的混雜意義。可是死亡卻是普遍的現象，也因此它反映出生命中的一種本質性（the Essential），甚至可說是宗教性（the religious）的維度，即人對活着懷有恩悅，縱然在生命歷程中人往往是漫不經心地度過。<sup>11</sup>

作為一位現象學家，利科意識到以上對垂死者的凝視並非一種第一身對死亡之體驗，故必惹來學理上的詰難。可是正因如此，這更反映出由死作為主題轉移向生這實事的重要性。因為我們是把「在死者」視為「仍在者」，而非僅作為期待「已死者」的旁觀者，才能看到生命的本質性。利科指出，這是一種帶有憐恤（compassion）的凝視，共同受苦（suffering-with）也僅可由此理解。在這裏，「共同受苦」便是一種能與他者分享的陪伴（accompanying），二者間保持着合適的距離而非等同，卻似乎可分享着一種超越個體而內在化了的本質性，因此死亡甚至能撕破具體宗教及其語言的帷幕，成為一個普遍的主題。<sup>12</sup>

然而正是在這種理解下，利科也明白到這最終可能僅是一種擬人式的修辭技巧而已。若把在死的情況推至極

---

11. 同上，頁 13-16。

12. 同上，頁 17-18。

端，如大瘟疫或奧斯維辛（Auschwitz）大屠殺，在大規模的死亡中根本就沒有凝視在死者的共在者可言，那麼我們還可以如何談論死？這便使利科將筆鋒一轉至其第三方面有關惡（Evil）的討論，因為利科認為，若沒有惡的推波助瀾，死亡的威脅不會把在死者和已死者混同起來<sup>13</sup>——死亡根本就不是一種「經驗」（experience），而是一種在事情發生以後才出現，卻又經常迫在生者眉睫的「想象」（imagination）。<sup>14</sup>倘若要把大規模的在死者與死亡接連起來，死亡的威脅便往往是有計劃且針對性的，這也是根本惡（absolute Evil）的表現。故此從古至今罪與死也經常在刑罰性神學中結合起來，因為每次的死亡都會帶來消滅，而愛則與其對敵。利科順此把問題變轉化為：「在甚麼情況下，普通的死亡會被臨界性的死亡、『可怖的』死亡（death at the limit, *horrible death*）所污染？」當然更重要的是「怎樣才能掙脫這種假象？」<sup>15</sup>

利科指出，只有「亡魂」才可能有「死亡的記憶」（如在文學作品中），而記憶又是對過去的一種數算（recounting），這種數算倘沒有聽聞者卻不能發生，故要解決死的可怖性和因惡而起之迷惑的路徑似乎是：

若可怖的典範是消滅，則一般性之可怖的魔咒必要通過記憶的作為和哀悼的作為來產生，並伴隨着那些從消滅性死亡、非一般死亡中「返回」者，以亡魂的形式作為見證人

---

13. 同上，頁 22-26。

14. 同上，頁 30。

15. 同上，頁 29-30。

(witnesses) ,<sup>16</sup>因此能超越——揚棄 (Aufhebung) ——文學或生命之二選其一狀況。<sup>17</sup>

換句話說，解決的方法唯有通過哀悼，及其居間的幫助——記憶——來消除，對那些曾活着者的記憶必須強於「對死亡的記憶」，即把他們活着的經驗傳遞下來，以致那些「亡魂」猶如仍活在我們當中，這便是對付一般死亡之必要處方。<sup>18</sup>

這樣緊隨利科的殘篇走了一圈以後，<sup>19</sup>我們發現作為一位現象學家，他在瀕死這種臨界經驗中仍持守着其一貫的不可知論 (agnostic) 哲學原則，<sup>20</sup>即拒絕想象實事以外的另一面，試圖客觀化彼岸世界，而僅對此岸對象作出現象學反思。但在這種反思的同時，我們也不難察驗利科提出對曾在者的記憶作為已死者的存活方式，並由與在死者共同受苦的分享經驗說至對死亡可怖性的治療，暗含着對《存在與時間》中的向死存在 (Sein zum Tode) 和共在 (Mitsein) 概念提出異議。當然這批判的明確形式在《記憶、歷史、

---

16. 「見證」 (*témoignage*, testimony) 在利科的整體思想中佔有極重要的地位，但由於篇幅所限，我們不能在此詳細介紹此概念，漢語學界的討論可參林子淳，〈對神聖者的見證——利科的「後黑格爾—康德主義」之宗教意向〉，載《哲學門》第十一卷第一冊 (2010) (總第二十一輯)，頁 297-318。

17. Ricoeur, 《至死活着》英文版，頁 31-32。

18. 利科早在一九八九年一篇紀念猶太人大屠殺的演詞中，已提出過通過記憶之悼念途徑，參 Paul Ricoeur, 〈受苦的记忆〉 (The Memory of Suffering), 載 Paul Ricoeur, 《形塑神聖》 (*Figuring the Sacred*; Minneapolis, MN: Fortress, 1995), 頁 289-292。

19. 至此我們仍徘徊在《至死活着》的首篇文章〈至死：哀悼與喝采〉 (Up to Death: Mourning and Cheerfulness)。

20. 對利科這種不可知論的做法，學者歷來有不同評語，有興趣讀者可參 Pamela Sue Anderson, 〈不可知論與證明——關於他者的難題〉 (Agnosticism and Attestation: an Aporia concerning the Other), 見 Paul Ricoeur, 〈一己猶如他者〉 (Oneself as Another), 載《宗教期刊》 (*The Journal of Religion*, 74 [1994]), 頁 65-76; Mark I. Wallace, 〈從現象到《聖經》——利科的宗教現象學〉 (From Phenomenology to Scripture? Paul Ricoeur's Hermeneutical Philosophy of Religion), 載《當代神學》 (*Modern Theology*, 16:3 [2000]), 頁 301-313; Glenn Whitehouse, 〈利科論宗教的自我——回應華萊士〉 (Ricoeur on Religious Selfhood: a Response to Mark Wallace), 載《當代神學》 (*Modern Theology*, 16:3 [2000]), 頁 315-323。

忘記》中最終出現了，正如利科詰問道：「難道吾人不應在能在被向死存在擄掠前先探索其經驗資源嗎？」<sup>21</sup>而記憶固然也是此著作的一個核心概念，這便把討論引向利科更廣闊的晚期思想領域中。

### 三、通往晚期思想之棧道

歷史長期以來都是利科的重要探究對象，人類在其內的實踐活動也是他關注的重點，他的早期著作《歷史與真理》（*Histoire et Vérité*）就是一部代表性作品。<sup>22</sup>當然，在其三卷本鉅著《時間與敘事》（*Temps et récit*）中，<sup>23</sup>歷史更是核心探索對象之一。人類一般經驗顯明，歷史與記憶之間具有千絲萬縷的關係，也是歷來哲學探究的重點問題。利科從《時間與敘事》步向《記憶、歷史、忘記》走了共十七年的路程，在往下的闡釋中，我們將發現這晚期的思想棧道延續了其早年一些重要主題，包括歷史、見證、公義、信仰等，似乎要為其超逾七十年的思想歷程劃上完滿的句號，值得學界關注。

從《時間與敘事》的理路來看，利科把自我和他者結連起來的關鍵是敘事的情節化過程（la mise en intrigue; emplotment），在其中他甚至發展出對時間以至歷史的人性化理解。<sup>24</sup>利科的著作最後往往列出一張清單，以該書經已解答和仍待探索的問題作結束，但《時間與敘事》卻是

21. Ricoeur, 《記憶、歷史、忘記》英文版, 頁 357; 整體的批判參頁 352-393。

22. Paul Ricoeur, 《歷史與真理》（*Histoire et Vérité*; Paris: Seuil, 1967 3rd ed.）; 中譯本由姜志輝譯（上海：上海譯文出版社，2004）。

23. Paul Ricoeur, 《時間與敘事》（*Temps et récit*, 3 vols; Paris: Seuil, 1983-1985）, 英譯 *Time and Narrative*, 3 vols.; trans. Kathleen McLaughlin, Kathleen Blamey & David Pellauer (Chicago: University of Chicago Press, 1984-1988)。

24. 對此著作中一些重要概念的漢語闡釋和神學反思，可參林子淳，〈對《時間與敘事》的神學反思：聖經詮釋、神學建構和信仰傳統的關係〉，載《山道》19（2007），頁 121-142。

一個例外。<sup>25</sup>雷根 (Charles E. Reagan) 曾就此詢問利科，他回應說《時間與敘事》的確指出了一個尋索敘事身份的方向，但仍掙扎於如何組織起來，因為這無可避免地要涉及倫理與政治性的討論；而這些都是他過往的詮釋理論（指一九七〇年代起至一九八〇年代中期以前）較少處理的。<sup>26</sup>利科甚至坦承當倫理與政治成為了議題後，「敘事便非唯一可通往時間問題的路徑」，<sup>27</sup>因此他稱：

我可以說《時間與敘事》失敗了，但正因我說過，我們透過敘事的創造性來回應時間性的兩難 (aporia)，我們才能說這嘗試本身是兩難的 (aporetic)。<sup>28</sup>

這誠然是一位哲學家在其事業高峰時的誠實告白，在隨後的十多年間，利科的確更積極地探討倫理與政治問題，<sup>29</sup>而緊隨着《時間與敘事》出版的《一己猶如他者》(*Soi-même comme un autre*) 便預示了這歷程的開端，<sup>30</sup>因此該書在利科思想歷程中具有獨特的位置。不過利科對自我、他者、敘事、歷史等素材的反思並不止於此，故學者近年從這路

---

25. Charles E. Reagan, 《利科：生平與著作》(Paul Ricoeur: His Life and His Work; Chicago: Chicago University Press, 1996), 頁 112。

26. 但這並不是說利科出道以來都不談這些問題，其早年有關意志哲學的作品便明顯地針對實踐哲學範疇；對其思想較近期的漢語概覽可參林子淳，〈利科：反思哲學中的神聖見證〉。

27. Reagan, 《利科：生平與著作》，頁 114。

28. 同上，頁 114-115。

29. 利科在一九九五年和二〇〇一年出版了兩卷以《公義》(*Le Juste* [Paris: Seuil, 1995]; *Le Juste II* [Paris: Esprit, 2001]) 為主題的著作，而一九九九年當他訪問北京大學時也以死刑為主題作了〈公正與報復〉(Justice et Vengeance) 的學術報告(載杜小真編，《利科北大演講錄》[北京：北京大學出版社，2000]，頁 1-21)。

30. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990); 英譯: *Oneself as Another*, trans. Kathleen Blamey (Chicago: Chicago University Press, 1992); 漢語學界對此著作的討論及神學解讀，可參林子淳，〈利科兩篇吉福德神學講演之析讀——作為其自我尋索現象學的說明案例〉(2010年10月8-11日同濟大學「現象學與基督教哲學」會議論文，即將出版)。

線把《時間與敘事》、《一己猶如他者》和《記憶、歷史、忘記》視為一個三部曲是一很合理看法。<sup>31</sup>

利科在《一己猶如他者》中指出，把自我和他者結連起來的動力是一種生存論意義上的激情（*ontological vehemence*），<sup>32</sup>在《至死活着》和《記憶、歷史、忘記》中提到了生命深層中的經驗資源，正好在存在者狀態的（*ontical*）層次上和應着，並應是可勾起倫理和政治性思考的原素，故利科在其沉思中也提及惡和其診治的問題。正如我們在以上《記憶、歷史、忘記》的引文中看到，利科欲探討的是能在的積極可能性以至是生存性激情，在《一己猶如他者》中利科把這種自我性的生存模態（*a mode of existence of selfhood*）稱之為證成（*attestation*），並有意識地與海德格爾的操心（*Sorge; care*）觀念對照起來。<sup>33</sup>簡單來說，利科認為吾人會被內在良知的聲音所激活，藉着運用本真的可能性，成為一種「創造世界」（*world-making*）的存在者，甚至在過程中是因與他者交遇而成就的，因而不致陷入了《存在與時間》中的非本真共在或本真之獨我的二元對立窠臼。<sup>34</sup>

- 
31. 譬如：Mark D. Gedney, 〈念記的盼望〉（*The Hope of Remembering*），載《現象學研究》（*Research in Phenomenology*, 36 [2006]），頁 318；Michael A. Johnson, 〈《記憶、歷史、忘記》評論〉（*Review on Memory, History, Forgetting*），載《聖公會神學評論》（*Anglican Theological Review*, 89 [2007]），頁 105。
32. 利科在《比喻的法則》（*The Rule of Metaphor*）中的用語，轉引自 John van den Hengel, 〈利科的一己猶如他者以及實踐神學〉（*Paul Ricoeur's Oneself as Another and Practical Theology*），載《神學研究》（*Theological Studies*, 55 [1994]），頁 470。
33. Ricoeur, 《一己猶如他者》，頁 310；參照 Martin Heidegger, 《存在與時間》（*Being and Time*; trans. John Macquarrie & Edward Robinson; New York: Harper & Row, 1962），頁 12，尤其是頁 83-84；利科在《一己猶如他者》中運用了亞里士多德的 *energeia* 和 *entelekheia* 以及斯賓諾莎的 *conatus* 來重釋自我和在世存在的關係，十分精彩；唯因篇幅和主題關係，未能在此表述，讀者可參 Ricoeur, 《一己猶如他者》英文版，頁 314 及以下。
34. 筆者也理解到《存在與時間》是否必然導致這種困境，在學界中是仍在深入探討中的，但非本文所要處理的課題。

證成作為一種生存模態，固然不會強調知識論上的內容，乃是對某些立場的一種「見證」，<sup>35</sup>猶如在法庭上的證人所作出的。換句話說，證成有見證一己的能力過於對一己不隸的指控（accusation）之傾向，且是源於能在的生存性激情，則一種康德式對美好生活的盼望是必然的預設；而這裏所謂的見證，便指向一己在當下和未來的行動是要忠誠於在過去盼望着的意向和確信。如此一來，則對記憶的現象學便成為了整個探索遺下未解決的缺門，這也是利科在《記憶、歷史、忘記》的〈前言〉中所肯定的。<sup>36</sup>再者，按照利科的理解，美好生活的期盼必然是包含着一己和他者一起的敘事，故此所牽涉的記憶也肯定具有個體性和集體性的維度，後者便很大程度上構成了歷史的原素。

在經歷過對象徵、隱喻、文本、敘事、自我等主題的探討後，理解（compréhension; Verstehen; understanding）和解釋（explication; Erklärung; explanation）在《記憶、歷史、忘記》中對利科來說依然是重要的辯證配對。在歷史的探索上，雖然我們力求測試和檢證歷史記錄，可是吾人最終必須讓路給一種僅具可能性的知識論，因為人類總只是在掙扎着盡力憶起和表述過去，歷史學者筆下的集體性我們（collective we）也是如此形成的。<sup>37</sup>不過利科對這過程的反思已經超越了《時間與敘事》的說法，至少歷史性敘事已經不再是《記憶、歷史、忘記》中最核心的關注，替代了的是那些（曾）活着之人的記憶如何會轉化成「外在」的歷史知識而不是給忘記掉，這也明顯地反映在《至

35. Ricoeur, 《一己猶如他者》英文版, 頁 21 (原著頁 33)。

36. Ricoeur, 《記憶、歷史與忘記》英文版, 頁 xv。

37. 同上, 第二部分, 頁 133-280。

死活着》中的一些深思片斷中，因此對記憶的現象學探索在《記憶、歷史、忘記》中也置於歷史寫作之前。<sup>38</sup>

除卻因天真或意識形態宰制導致的忘記外，利科認為由記憶至表述的過程必須透過一種公義的念記（*just remembering*）促成，關鍵正是要在表述之後可回饋至給提供記憶者檢視，故見證的能力便十分重要。利科在《記憶、歷史、忘記》對此程序作了頗具體的闡述，由於證人的見證往往是我們通向事件的唯一途徑，因此見證的知識論是基於一種相信其內容（*believing-that*）和信賴其人（*trusting-in*）的結合，和應着《一己猶如他者》的說法，即我們相信證人所說之見證是真確的，部分是由於我們信賴他為一可靠的人。然而這不是說見證可免於受批評，因此有時我們需要多位證人並作出分辨，讓聆聽見證者在這交互主體世界中作出最終接受或拒絕的判斷。<sup>39</sup>這或許解釋了為何利科晚期一度對法庭和刑罰產生研究興趣，<sup>40</sup>因為它們恰恰是在控辯雙方交遇之外，一個在群眾監察下要求第三者參與仲裁的過程，符合了利科要把其現象學和詮釋學擴展至具體、涉及倫理並他者語境的意願。

利科在一九八六年吉福特講座系列（*Gifford Lectures*）中，最後一篇關於先知召喚的案例正好說明了這種抽象的討論。<sup>41</sup>典型的希伯來先知神諭，往往是就着以色列人當下

38. 同上，第一部分，頁 1-132。

39. 同上，頁 163-166。

40. 參上注 28 的作品。

41. 在此值得一提的是，利科在這地位崇高的講座裏原包含了兩篇神學講演，但因他希望《一己猶如他者》以哲學著作形式出版，故僅在別處分拆刊出，使得這兩篇神學講演鮮有討論。兩次講演現刊於〈聖經鏡像中的自己〉（*The Self in the Mirror of the Scriptures*），載 David E. Aune & John McCarthy 編，《整體與分開的自己》（*The Whole and Divided Self*，New York: Crossroad, 1997），頁 201-220；〈被召的主體：先知召命敘事研究〉（*The Summoned Subject in the School of the Narratives of the Prophetic Vocation*），載 Ricoeur，《形塑神聖》，頁 262-275；這方面的探討可參林子淳，〈利科兩篇吉福德神學講演之析讀〉。

的社會不公現象作出批判，其中固然是環繞着一些敘事性描述，連先知宣告上帝子民未來將遭遇的困境和悔改回轉後的願景都以敘事來承載。正如利科在講演中指出，雖然在先知敘事中僅有一個人被召喚和差遣，可是整個群體都要聆聽並作出回應。作為聽眾的不一定會相信先知的傳言，因為在同一時間的群體內也可能出現敵對的聲音，所以見證者是會被質疑的。對神諭的完全確認必須等到事情在未來發展成為定局之後，但傳言人當時很可能已不在世，而由一群堅持確信此傳言者所見證，並將他們的記憶——對先知和其神諭的——繼續存留下來。<sup>42</sup>

從以上的理論和案例可見，利科是有意識地把證成的（準）知識論應用於記憶與歷史之上，意思是說，我們除了記憶以外，已經沒有其他東西可以用來確證我們記憶的真實；除了見證和對其的批判，也沒有甚麼可以用來肯定歷史學者對過去的表述。<sup>43</sup>如此一來，見證對於歷史的功能，就等同於證成對於一己生存能力的自我認知。順此，歷史學者的工作僅是歷史運作的其中一環，其結束則在於讀者的評判，但這也是一不斷給開放着的過程，以致這工作能被確認為可「代表」（représentance）真正（eigentlich）發生過的事情。<sup>44</sup>

猶如在《至死活着》中利科提出以記憶作哀悼來診治根本惡的問題，《記憶、歷史、忘記》也談及記憶的責任（the duty of memory）。<sup>45</sup>在面對奧斯維辛類型的根本惡面前，記憶必須在兼及他者時懷抱公義、不止於保存物質性痕跡（material trace）而是要對我們的先行者負責任，並且

42. Ricoeur, 〈被召的主體：先知召命敘事研究〉，頁 263-267。

43. Ricoeur, 《記憶、歷史、忘記》英文版，頁 278。

44. 同上，頁 236、248、274-278；同參 Johnson, 〈《記憶、歷史、忘記》評論〉，頁 109。

45. Ricoeur, 《記憶、歷史、忘記》英文版，頁 86 及以下。

道德的優先性應屬於受害者。<sup>46</sup>米蘭·昆德拉 (Milan Kundera) 小說中的一句話正切中了這當中的關鍵：「人與強權的掙鬥，實是一場記憶與忘記的掙鬥。」<sup>47</sup>故此相應來說，仍活者對已死者的責任便是把這批創生歷史 (faire l'histoire) 者的記憶寫成歷史 (faire de l'histoire)，<sup>48</sup>並將此過程開放給後繼世代評鑑，<sup>49</sup>讓在哀悼中受害者「亡魂」的聲音得被聽聞而非給吞噬，以致可能帶來還予公道的盼望，成就一診治性以至是救贖性的詮釋。<sup>50</sup>

#### 四、復活記憶神學

在上節的敘述中，我們看到記憶在晚期利科思想中的關鍵位置，現在應補充一點他在《記憶、歷史、忘記》中的分析，以便帶出利科反思現象學對復活的特殊理解，以致幫助我們進行神學反思。

「記憶」一詞在許多語言的表述中，既可作為名詞來指向其內容，也可作為動詞來指稱人類對過去的回溯能力，利科按着柏拉圖的分析把二者分為回憶 (memories; mneme) 和念記 (remembering; anamnesis)，記憶的基本要義便是要在「當下」忠誠地重現 (re-presentation) 某些影像 (image; eikon)，而非無根地想象。然而亞里士多德卻指出記憶本就已預設着一無法逾越的歷時差距，要完美地恢復原初性的「過去」是不可能的，因此利科認為我們

46. 同上，頁 89。

47. 米蘭·昆德拉著，莫班平譯，《笑忘錄》（北京：社會科學出版社，1992），頁 2。

48. Ricoeur，《記憶、歷史、忘記》英文版，頁 297-298。

49. 同上，頁 333。

50. Ricoeur，《至死活着》英文版，頁 39-40；在這論題上的進一步闡釋可參鄧紹光，《記憶之救贖力量》，載氏著，《終末·教會·實踐：莫特曼的盼望神學》（香港：基道書樓，1999），頁 147-148。

僅能在兩端之間取得平衡，他引用柏格森（Henri Bergson）在《物質與記憶》（*Matière et Mémoire*）中的一段話說：

想象（*imaginer*）不是念記（*se souvenir*）。無疑當念記在真實中傾向於活在一影像中，但反過來說卻是不行的。那純粹和質樸的影像不會指向過去，除非它真是在過去而我也在尋找它，因此它才會順着一連續過程並將其從黑暗中帶進光明裏。<sup>51</sup>

因此記憶與一般影像的分別恰恰是那從過去中尋索的念記能力，但這在實際情況中也往往是一種掙扎，尤其是在惡的干擾之下。當然，催逼吾人要把那些已然不再（*n'est plus; no longer*）事件視為曾在（*a été; having been*）的，就是證成所展現的生存性激情，希冀從憐恤的共在對惡作出診治，然而這卻不能單單看成是主體的能力，而是人類處身的一種活生生的「歷史狀況」，<sup>52</sup>利科認為：

感動（*affections*）是要存活、堅持、存留、持存的一種源初屬性，使得缺席和距離的印記仍得保留，其中的原則是無法在表層的痕跡中尋找得到的。<sup>53</sup>

倘是這樣，那麼人類整體的歷史記憶最終歸屬誰呢？這不單是一個跨代且普世性的問題，按着以上的討論，這很顯然關乎政治倫理，以至根本惡的最終解決問題，甚至涉及宗教性的思考。

---

51. Ricoeur, 《記憶、歷史、忘記》英文版, 頁 52 (原著頁 63)。

52. 同上, 頁 280。

53. 同上, 頁 427 (原著頁 554)。

有趣的是，利科在《至死活着》的手稿中有如下的一段草稿：<sup>54</sup>

盼望 — 跨代的

— 普世政治的

— 教會的；如同雲彩的見證人<sup>55</sup>

活着與死了的？不，活着與在活者記憶中對死者的記憶。記

憶的連繫

人算甚麼，你竟顧念他！<sup>56</sup>

唯有哀慟的必得安慰<sup>57</sup>

↓

↓

隱藏的上帝

救主

《以賽亞書》四十五章 15 節的矛盾修辭

「你實在是自隱的上帝，

救主以色列的上帝啊。」

→ (隱藏—救主)

在以上一些哲理性課題的沉思當中，看來利科也從其基督信仰找到啟發。<sup>58</sup>在西方思想史裏，解決根本惡的思考從來都與神義論 (theodicy) 扯上關係；倘若解決根本惡的方法

54. Ricoeur, 《至死活着》英文版, 頁 4; 強調為文稿原有。

55. 應指向《希伯來書》十二章 1 節。

56. 應指向《詩篇》八章 4 節。

57. 應指向《馬太福音》五章 4 節。

58. 利科在手稿中也有談及其生來而在的基督信仰傳統，並其與哲學的關係，但因篇幅和論題所限，在此不表，讀者可參 Ricoeur, 《至死活着》英文版, 頁 62-70。

要求一種跨世代的普世歷史 (universal history) 的記憶的話，那麼僅能由一位無始無終的上帝才能處理。

如此一來，利科下一步便要設法澄清「上帝記(顧)念我(人)」的說法，因為將人置於上帝的記憶中，很容易會與把肉體生命作想象性延伸混為一談，以致違背對死亡作現象學反思的原則。利科在這裏嘗試以懷特海 (Alfred North Whitehead) 的歷程哲學作伴來解決這一問題。「上帝記念我」只能在其永恆的現在 (eternal present) 中才能符合時間與永恆的垂直關係。利科認為，在歷程思想中上帝的「成為」(becoming) 可疇劃出 (康德先驗感性論意義上的 schematize) 對這種神聖關切之永恆現在，甚至可使僅有瞬間存在之人的意義在上帝中產生印記，並在其中「造成實際分別」 (“makes a difference” in God)。<sup>59</sup> 在這種想法中利科首先處理的，是如何把這種神聖記憶的範疇論與一種永續生命的想法區分開來。首要的是對恩典的堅信，人不能對自己期待甚麼，並且要捨棄一切的幻想，接受死者不再 (與活人一樣) 存在的事實，但卻深信上帝會隨其意思對自己作出所當作的，盼望也要在繼續存在的欲望之外生出。但問題是如此一來，在上帝的記憶中我們能盼望甚麼樣的救贖？<sup>60</sup>

利科指出在這裏我們需要一種對保羅式贖罪觀作出根本性的煉淨，對審判的觀念要根本性地給解神話。在上帝的記憶中，寬恕並非一種計算性的法庭性概念，人的意義

---

59. 同上，頁 43；編者指出“makes a difference”這片語在利科的手稿上是以英語寫出的，之後在頁 86 連“in God”二字亦然；若對照於利科同期的一個專訪，這片語應是取材於歷程神學家哈爽 (Charles Hartshorne) 的《上帝的概念——哲學與神學的回答》(*Concept of God: Philosophical and Theological Responses*; Dordrecht: Kluwer, 1990)；參 Paul Ricoeur, 《批判與確信：跟阿祖維與德洛涅會談》(*Critique and Conviction: Conversations with François Azouvi & Marc de Launay*; trans. Kathleen Blamey; Cambridge: Polity, 1998)，頁 158。

60. Ricoeur, 《至死活着》英文版，頁 44。

問題應設想為在上帝的記憶中，在一種非連續性的時間性中，或說一種累進性的厚時（thick temporality）中，一個可給無限壓縮的總體性瞬間，其生存會否給重述（recapitulation）？<sup>61</sup>這個「重述」並不容易理解，利科選擇此字，似乎有意與早期基督宗教的萬物復歸觀拉上關係，<sup>62</sup>由此而產生出救贖性意義。然而在目下這種永恆現在的範疇中，這種復歸必須給予重新解釋。在這裏，利科後來在《記憶、歷史、忘記》中積極發展，把記憶分成作為影像的回憶和念記的作為便變得重要。人僅存留在逝去回憶的影像中，在上帝永恆現在的記憶裏是沒有意義的；更重要的是那「不再」的過去（the pastness of the “no longer”）被念記，被轉化或說拯救成為「仍在」的曾在（the “still there” of the having been），為上帝所操心（God’s care）。如此我們才能避免把一種永續生命的觀念偷運回來，又能為救贖的盼望重釋意義，而上帝則仍是活人的上帝而非死人的上帝（《路加福音》20:38）。<sup>63</sup>

從小便活於基督信仰傳統中的利科，明悉這種想法不很「正統」（以下我們將發現這僅與流俗的見解相左而已），然而他卻從耶穌的說話中為其立場找到根據，並發展出一種非替代犧牲式的救贖觀。他從萊昂·迪富爾（Xavier Léon-Dufour）的著作得到啟發，<sup>64</sup>指出福音書中多次引用耶穌的格言：「凡想要保存生命的必喪掉生命；凡喪掉生

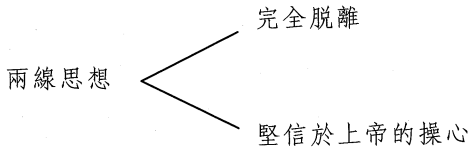
61. 同上，頁 46。

62. 這種觀念許多早期教父包括伊利奈烏斯（Irenaeus）和奧利金（Origen）都提出過，並有深厚的保羅神學淵源，簡論可參林榮洪，《基督教神學發展史（一）》（香港：中國神學研究院，1990），頁 207-211；帕利坎著，翁紹軍譯，《基督教傳統：大公傳統的形成》（香港：道風書社，2002），頁 214 及下。

63. Ricoeur, 《至死活着》英文版，頁 47-48。

64. Xavier Léon-Dufour, 《新約中的生與死：耶穌與保羅的教導》（*Life and Death in the New Testament: the Teachings of Jesus and Paul*; trans. Terrence Pendergast; San Francisco: Harper & Row, 1986）。

命的必救活生命。」（《路加福音》17:33，9:24；《馬可福音》8:35；《馬太福音》10:39；《約翰福音》12:25）這悖論性的組合正符合了以上的構想，因為其中所指向的是兩種不同的生命，被捨棄喪掉的是塵世不能無限延續的生命，被救贖的生命卻是活在上帝操心的永恆現在中，<sup>65</sup>因此在「死亡」這一節的手稿中，利科從開頭便把「完全脫離」（perfect detachment）和「堅信於上帝的操心」（confidence in God's care）兩組思想在圖表上平行地對照起來：<sup>66</sup>



然而在傳統基督宗教的角度仍得要問的是，那麼耶穌的死與復活有何功效？若非以一種代贖犧牲式概念為藍本，並且以肉身復活作根礎，何以這功效甚至可傳遞給他人？利科指出，問題在於我們如何理解死的效益所指向（*die for the benefit of*）。他留意到《馬太福音》二十章 28 節和《馬可福音》十章 45 節都提出：「人子來……並且要捨命，作多人的贖價」的公式，但這不等同於必須通過一種物質性的復活，而「贖價」更無須看作一種犧牲，關鍵是人子如何作成這種服事。<sup>67</sup>在同期的一次專訪中，利科對復活這主題闡釋得更詳細。作為一個哲學家，他坦承更傾向於接受黑格爾的看法，即把復活看成是基督教社群內的事件。

65. Ricoeur, 《至死活着》英文版, 頁 49-51。

66. 同上, 頁 41。

67. 同上, 頁 53; 《馬太福音》二十章 28 節整句原為：「正如人子來，不是要受人的服事，乃是要服事人，並且要捨命，作多人的贖價。」

意思是說復活基督的肉身就始於五旬節的社群中，克勝死亡並不異於「服事」別人——被釘者的他者，復活的完滿成就也顯於這個嶄新的共同體內。<sup>68</sup>藉不涉及死後生命而創生社群的這個觀點，利科甚至談及聖餐禮，因為這餐的分享，正是一種創生社群的禮物—服事（gift-service）。耶穌將其生命傾倒，為的就是服事在教會中被重新聯合而仍在的眾人，故其死—後續生命（death-afterlife）就展現在以聖餐形式如此行來記念他的共同體當中，成為生命的禮物（gift of life），<sup>69</sup>使這種感動或生存性激情在這歷史性的信仰群體中持續地點燃下去。

與此相仿，就如本文開始時闡釋過，我們的生命也可藉後來者的記憶繼續營活，而無須作出死後生命的玄思式推想。但復活的信仰在這裏仍是具有意義的，因為生命比死亡更強，不單是因其可橫向地伸展及他者，也可縱向地超昇至「上帝的記憶」中。<sup>70</sup>因此在利科死前數週，當感受到肉體生命行將耗盡時，仍能寫出以下信箋與友人分享：

親愛的馬利：  
 在衰退之時刻  
 復活此詞驀然而生。超出  
 每個奇蹟的段落。從生命的深處，  
 一股力量忽然出現，它訴說存在是  
 抵抗死存在（being against death）。  
 與我一起相信這個吧。

68. Ricoeur, 《批判與確信》，頁 152-153；這觀點在利科的早期思想中已經出現，並成為他建構其「後黑格爾—康德主義」（post-Hegelian Kantianism）的原素，詳參林子淳，〈對神聖者的見證〉。

69. Ricoeur, 《至死活着》英文版，頁 54-55。

70. Ricoeur, 《批判與確信》，頁 159。

您的友人

保羅·R.<sup>71</sup>

## 五、評論與補記

利科的「復活信仰」對於較傾向保守的大部分華人教會信徒來說或許比較陌生，甚至顯得過激。然而正如以上數次提及，利科十分持守其哲學家身份，<sup>72</sup>尤其站在現象學傳統裏，來處理這臨界經驗課題。因為不論在任何角度下，死亡與死後生命確是非當下即能作出客觀檢視的實事，多作奢談在學術平台上反變成畫蛇添足之舉，故倒不如從死轉向生，或如利科般探討生者如何理解死的問題。事實上，基督宗教的復活信仰也從未取消過人類受時間限制這個人類學理解，因為這等同於取消了人的個體性。當代新教神學家雲格爾（Eberhard Jüngel）就曾設想：「如果一個人已經生存於誕生之前（無稽之談！），那他顯然是另一個人。可以同樣以此反駁這種荒唐的假設：人的生命可以在死之後繼續存活。『我』雖然變為無限，但『我』不再是我。根據這個普通道理，復活希望必然有別於無限延續之希望。」<sup>73</sup>

在漢語學界熟悉的歐陸神學家中，不少對此都心領神會，甚至與利科一樣深受黑格爾之復活觀念所啟發，來發展神學的社群性討論。譬如近年深受華人教會稱頌的朋霍費爾（Dietrich Bonhoeffer）在其社群神學的奠基性作品之一《行動與存在》（*Akt und Sein*）中，便藉吸納黑格爾的

---

71. Ricoeur, 《至死活着》英文版, 頁 96。

72. 利科甚至在《至死活着》的一份殘篇中，一開始便表明「我不是一位基督徒哲學家」，其意思是哲學家就如畫家和音樂家，加上了「基督徒」一詞作修飾對原來的專業身份是沒有區別的，參頁 69。

73. 雲格爾著，林克譯，《死論》（香港：三聯書店，1995），頁 128；利科早在一九八四年一篇論及《馬太福音》十六章 25 節的佈道文末處也已提到過雲格爾，故其對死和復活的想法或許也受到他的影響，參〈凡喪掉生命的必救活生命〉（Whoever loses their lives for my sake will find it），載 Ricoeur, 《形塑神聖》，頁 284-288。

復活觀來發展其「基督存活成活眾」（Christ existing as congregation）的意念，用以針對他所謂巴特之「啟示實證論」（positivism of revelation）問題。<sup>74</sup>巴特後來似乎對此也有所感，順這路線來發展其「信仰的類比」（*analogia fidei*），試圖藉聖靈在教會中的經世活動，來闡釋基督當下仍可在世中向世人啟示的課題。<sup>75</sup>晚一輩的雲格爾在其早年作品《死論》（*Tod*）中已發展出有如利科上述對復活和救贖的理解：

對復活的希望實質上是對上帝的希望。只有將實施拯救的上帝奉圭臬，拯救之希望才不致落空。拯救的實質在於，這個已經度過的生被拯救，而不是將人贖出這個生。拯救意味着：上帝解救已經度過的生，受到限制的塵世生命分有上帝的生命，終將結束的生命時間分有上帝的永恆，負有罪過的人類生存分有上帝的榮耀。分有上帝的榮耀意味着負罪的人生獲得光榮的拯救。有限的生命作為有限的生命獲得永恆。但恰恰不是通過無限延長：靈魂不死乃欺人之談，而是通過分有上帝自己的生命。我們的生將庇護於他的生之中。在這種意義上，復活的希望可以簡潔地表達為：「上帝是我的彼岸」，即我們的曾在，他當之無愧。我們的個人將是我們的敞開的歷史。<sup>76</sup>

74. 參 Charles Marsh, 《回顧朋霍費爾》（*Reclaiming Dietrich Bonhoeffer*; New York & Oxford: Oxford University Press, 1994），頁 81-109。

75. 漢語學界的綜合性討論可參林子淳的兩篇文章，〈巴特：啟示實證論者？——從潘霍華看巴特的啟示觀〉，載鄧紹光、賴品超編，《巴特與漢語神學》（香港：道風書社，2008 再版），頁 241-260；〈論巴特思想中的觀念論痕跡與可能出路〉，載歐力仁、鄧紹光編，《巴特與漢語神學 II：巴特逝世四十周年紀念文集》（香港：道風書社，2008），頁 197-214。

76. 雲格爾，《死論》，頁 128-129。

在提出這個看法時，雲格爾表明他乃受到巴特的影響，甚至直接題引後者在《教會教義學》卷三第二部（*Kirchliche Dogmatik III/2*）中的說法：

人作為人沒有彼岸。作為人的造物主、同盟者、審判者和救主，上帝已經在人的生之中並最終、完全和絕對地在人的死之中，過去、現在和將來都是人的忠實的相對者，這就是人的彼岸。人作為人是此岸的，所以他走向終結和死亡，所以他終將不復在，如像他過去不曾在。即使作為這種曾在者，他也並非虛無，而是將分有上帝的永恆生命，這就是他在這種與上帝的相對關係中獲得的承諾，這就是他的希望和信念。<sup>77</sup>

我們當然不是說漢語學人對復活和救贖的反思必須沿着這條進路前行，可是它卻顯出幾個好處。首先，靈魂不朽本非源自繼承猶太信仰的基督宗教之學說，即使是向希臘文化人說話的早期東方教父，基督復活的救贖意義在他們來說也並非時間上無限延續意義上的不朽，而是對死亡的克勝，以致能發展成可征服一切惡勢力的萬物復歸論，也是信徒在基督裏能對上帝抱有終末盼望的原因，在這點上我們從上文已看到利科的觀點極具親和性，故有潛力為現代人發展出一種具哲理性的教義論說。

第二，順着這種哲理邏輯，利科發展出與雲格爾相仿的觀點，但他卻是取道於英美的歷程思想，並更傾向於關注上帝的永恆現在性。從這方向我們不單也可發展出神學與哲學的對話，更是歐陸與英美思想的對話，現象學與歷程哲學的對話。當然，長年穿梭於英、法、德學界的利科，

---

77. 轉引自同上，頁 130-131。

從來都是作批判性綜合與對話的佼佼者。漢語人文學界過去多個世紀以來都竭力在吸納和轉化西方思想，以上所提的幾方面無不是這幾十年來中國學人的關注點，故利科的說法也給我們從死亡這個真正普遍的論題上提供一個方便的切入點，與諸種西方思潮對話。

第三，筆者以為在這個論題上，不論漢語或西語學界不應單就利科照着講，也應接着講，因為在其中我們不難找出仍待完善處。譬如就着救贖這個主題來看，即使我們認同利科可不費勁去談死後生命，又或以計算式或經濟學的腦袋來設想拯救，但若惡是如此的根本，而公義原則又必須貫徹，則難免會產生出一種裁決式思想，以致發展出他欲迴避的刑罰性神學。再者，若我們已肯認了死對肉體生命延續的絕對中斷，而若惡是如此的根本，則分有上帝永恆之生豈非令所有人也擔負了無可挽回的罪責，尤其已死者已無可能再糾正生之種種？這也正是基督教教義一直堅持探討人要從罪中拯救這觀點的原因。

在這點上筆者認為學人值得考慮發展《記憶、歷史、忘記》中有關忘記的討論，因為這可引伸至對寬恕的思考，但利科卻承認這是他完成全書後才發現的重要主題，故只能在後記中發揮。<sup>78</sup>利科在書中所言的忘記，主要針對的並非因過去痕跡磨滅了而產生的那種，而是指向在歷史現實中人類記憶的有限制性，卻對其存在所產生的正面功能。倘若記憶涉及人念記過去回憶的能力，則忘記除了顯示人類這方面能力的有限性外，也告訴我們總有一些資源是在我們能力以外存留着的，所以我們有時能記起，有時卻忘記。這即是說縱使那些過去了的事件不再在，卻無人可令

---

78. Ricoeur, 《記憶、歷史、忘記》英文版, 頁 494。

它們變成不應在。因此最終我們牢記着甚麼和忘記了甚麼便與倫理問題緊密相連，也牽引着寬恕這課題。

倘若吾人是因與他者共在而產生生存性激情，並因對根本惡而生出憤慨和堅持公義，則寬恕絕不可能是淺薄地塗抹某些真相的回憶。正如以上已經指出，利科認為哀悼正是透過讓真相大白，使事件得到公義的評價，致使惡的問題得到修復，那麼寬恕也不能繞過這程序而行。相反，寬恕的精神是要在一個沒有憤怒的平和狀態中指出惡的問題。<sup>79</sup>故此有過犯者永不能與過去的過犯事件分離，因為這不單不符合公義原則，也違背了已成就的事實（無法變成不應在）。但正如忘記顯示出記憶能力的有限，而實事卻遠超於此；照樣，過犯也彰顯了人類整體行動能力的有限性，但寬恕的精神卻相信過犯者的存在能力（能在）應超越其在過犯中所顯明的。<sup>80</sup>然而利科恰當地指出，寬恕並非一種責任，它僅能是一種祈願式（optative mood），<sup>81</sup>它盼望創造出一個復和的空間，讓過犯者顯出其潛在可有的能力。再者，由於寬恕既可以是私下的，也可以是公開的，因此它不單盼望着過犯者個體生存的重生（regeneration），也期待他可與群體重建關係。<sup>82</sup>

當然，《記憶、歷史、忘記》所處理的是此岸的問題，但以上的論點不難引發出神學性思考。那個被期待着可在個體與群體層面上得着重生的過犯者，豈非就是活在路德設想的「同時是義人與罪人」（simul iustus et peccator）的狀態中嗎？活在永恆現在中的上帝，豈非應是一位沒有記憶能力限制的絕對他者嗎？倘若公義必須堅持，難道受赦

---

79. 同上，頁 456。

80. 同上，頁 460-462。

81. 同上，頁 418、456。

82. 同上，頁 495。

罪的人豈不是沐浴於上帝寬恕式解放的恩典中嗎？並且，這位施恩者盼望人要念記這因寬恕而來的生存性激情而邁向至善，用基督教義的說法，這即漫長人生中要努力不懈的成聖（sanctification）之途，或許也是一個可與中國修身觀念展開對話的重要議題。<sup>83</sup>故此當人生命一日尚未殆盡，利科在此書末了的話着實值得吾人細味：

在歷史之下，記憶與忘記。

在記憶與忘記之下，生命。

但寫作生命是另一個故事。

尚未完成。<sup>84</sup>

**關鍵詞：**利科 歷史 記憶 死亡 復活

作者電郵地址：[jason@iscs.org.hk](mailto:jason@iscs.org.hk)

---

83. 溫偉耀在這方面已作出了一定的貢獻，參氏著，《生命的轉化與超拔——我的基督宗教漢語神學思考》（北京：宗教文化出版社，2009），第二部分的幾篇文章。

84. 同上，頁 506。

# The Saving Power of Historical Memory: A Theological Reflection on Paul Ricoeur's Late Works

Jason T. S. LAM

Ph.D., University of Cambridge

Research Fellow, Institute of Sino-Christian Studies

## *Abstract*

Paul Ricoeur's posthumous work *Vivant jusqu'à la mort* was written during the dying periods of his wife and himself. It touches on limit experiences like life, death, history, faith, resurrection, etc. Some related themes including history, memory, testimony, and so on can be found in his late works after *Soi-même comme un autre* and especially *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. However, in the published "philosophical" works Ricoeur as his usual practice remains ascetic on giving detail elaboration of "religious" issues like the above-mentioned limit experiences. Therefore his posthumous work gives us a chance to perceive the inner world of this 20th century great humanistic scholar during the critical period of his life. And along this vein, this article tries to relate the limit experiences and important philosophical themes together through a critical review on Ricoeur's late works. Eventually it

aims at offering a theological reflection on the saving power of historical memory in God's eternal present.

**Keywords:** Paul Ricoeur; History; Memory; Death;  
Resurrection

