

# Globethics Repository

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

隱喻真理——從敘述神學的釋義學看隱喻在神學上的重要性

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	Jungel, E.
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-06-11 16:04:48
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/167176">http://hdl.handle.net/20.500.12424/167176</a>

## 隱喻真理\*

——從敘述神學的釋義學看隱喻在神學上的重要性

雲格爾(E. Jünger, 德國圖賓根大學新教神學系教授)

朱雁冰教授 譯

一、 1. 宗教言說所賦予現實(Wirklichkeit)的東西必然會多於某一實在(das Wirkliche)所可能擁有的東西，必然會多於現實自身所能夠擁有的東西。基督教信仰語言同樣具有——儘管存在着種種反對意見——宗教言說的這一個特點。只有當這種言說不是避開而是超越實在的時候，它才是真正的宗教語言。它以超越實在的方式面對現實。「今天，救世主為你們而降生」或者「此人是上帝之子」，這是信仰的判斷，這種判斷賦予現實者以更多的在(Sein)並恰恰因此而要求正確對待現實。

如果說這一要求是合理的，那是由於它包含着一個前提：實在無力滿足其自身。現實所要求的多於實在。從表象上看，屬於實在的概念是，只是在一定條件下將自己本身看成是在者(das Seiende)的尺度。在並不局限於現實者之內。實在只在一定時限內是在之代表。它有更多的可能。實在自身便是可能的。不過，一個實在之可能性是某

---

\* 本文譯自 E. Jünger, *Entsprechungen*, München, 1986, 頁 103-157; 因篇幅所限, 省略了文中專析亞里士多德和尼采的語言理論的兩節。

種不同於其現實性的東西。在可能性層面上，一個實在之在與種種儘管本身並未實現但卻屬於實在之在的可能性相互重合。哪一些是可能性，哪一些不是，對這種情況的體認屬於對現實的理解。宗教語言賦予實在某些可能性，認為它們是屬於實在之在的。基督教信仰所獨有的特點也許是，它將這種可能性理解為實在從其自身所得不到的一種贈品(*donum*)，理解為仍然屬於實在之在的外來力量(*potentia aliena*)。宗教語言適用於它。實在按照信仰判斷依靠可能者的這種贈予而存在着，雖然這類東西脫離了固定於現實者之上的理智。信仰語言是以啟示為前提的。

可以說，信仰所要言說者之真理的表現之一是，信仰語言並非簡單地與現實一致。基督教信仰要言說真理就必須談到上帝，因此，它所言說者必然多於世界現實所能夠言說者。這樣一來，信仰自然就不可避免地捲入圍繞着真理所展開的爭論之中。因為真理在西方思想傳統中被看成是為理智(*intellectus*)所完成的判斷與事物(*res*)的一致，即在(人的)理智趨近事物而達到一致(*adaequatio intellectus [humani] ad rem*)的意義上的理智與事物的一致(*adaequatio intellectus et rei*)。在這種真理觀念的語境中，宗教言說似乎成為真實言說的對立面。它必然會被看成是謬誤，如果說它還不是謊言的話。倘若一段講章為了在宗教與信仰要求的意義上成為真理，而必須說出多於實在的東西，它與實在便不會是一致的。它的內容——為了宗教上被認為是真實的——似乎在事物現實的論壇之前恰恰不可能被當成是真實無謬的。凡是要求在宗教上成為真實無謬者，在現實中似乎並不是真實無謬的。

但是，既然基督教信仰無論如何不可避不談現實，它只能超越實在，進而面對實在，所以，信仰語言的非真實

性與謊言似乎是無法清楚地區別開來的。既然不會輕易放棄理智與事物相符的原則，既然信仰絕對要求對實在作出判斷，所以，理智趨近事物而達到的一致便被暗自換成了事物趨近理智而達到的一致(*adaequatio rei ad intellectum*)。真理是能夠成為這種一致的，不過條件是，事物實際上(*real*)與理智——這不僅指事物包含着理智，即從根本上看是在以事物為依據的情況下理智與理智——達到了一致。但是，只有當人的理智實際上改變事物世界的時候，它才能夠做到這一點。但是，倘若它做到了這一點，真理便又有可能被看是理智趨近改變了的事物而達到的一致了，事物趨近理智而達到的一致只是對於一個變化着的事物目標之認識論上的預先把握。這時，處於現實與表述現實的判斷之間者是變化着的意志和與之相應的行為。

然而，宗教語言絕不滿足於這種真理模式。它雖然對於改變現實並非不寄予關注，在某些方面甚至還急切地想改變世界，可是，信仰語言是從它關於上帝的言說的語境中來理解因人的意志和與之相應的行動而發生的改變的。這就是說，它所關注者是現實經過改變而與信仰關於現實的判斷達到一致。但信仰判斷之討論現實只是由於它同時在——或表露於外或蘊含於內——討論神性的在和神性在之行為。因此，信仰判斷以另一種方式——不同於某種將上帝排除在外的變化性意志所採取的方式——帶給世界之在以震盪。它雖然最終也可能造成事物趨向理智而達到的一致，但卻破壞着理智趨向事物而達到的一致，因為它所討論的是另一種關涉着現實的事件，儘管如此，它卻並不放棄它要求成為關於實在之真正判斷的權利。它被迫蒙受散播謊言之嫌，而這一切卻都是為了真理。可是，真理會是謊言嗎？

理解宗教言說之特點的最佳辦法是從一種對於人類語言頗具根本性的過程方面去把握它。誰就某一實在說出某些並非事實上其所是的東西，只要他以隱喻方式講話，他就不是撒謊。「阿喀琉斯是一頭獅子」和「耶穌是上帝之子」——這兩個句子雖然不可相提並論，但卻有其語義學上的共同性。它們各以自己的方式違背現實，但卻又各以自己的方式不失其真實。根據修辭學規則，「阿喀琉斯是一頭獅子」是一種非本義的語式；在這個句子中，「獅子」一詞是作為「阿喀琉斯」一詞所指稱的主詞之謂詞以隱喻方式使用的，「純然以隱喻方式」使用的。「耶穌是上帝之子」這個句子可否按照同一種語言學模式理解呢？

只有在就本義的與非本義的語式產生爭論的時候，人們才可以如是理解。而且，對隱喻功能之釋義學思考之所以大有裨益，也只是因為隱喻一方面屬於宗教語言的基本特徵，另一方面又往往被理解為可允許的非本義語式的典型。究竟甚麼是本義的語式？

2.語言的固有特點之一便是慣於以多種方式指稱在者。我們不只用一個名字指稱許多事物。反之，不少詞又有不只一個涵義，此一物與彼一物可以用同一個詞來說明。這兩種情況初看起來好像互不相干。前者證明語言之信息過量(Redundanz)，而後者就其自身而言似乎可以使人得出這言庫貧乏的判斷。但兩種情況都會使人產生一種猜測：語言缺乏終極的單義性。當然，對於一種一味追求單義性的思想而言，出路是有的，即通過規範化使交際語言具有單一涵義。不過，它隨着規範化的推進也不再是交際語言了。用唯一一個符號指每一個在者的協議和其中每一個符號只具有唯一一個涵義的人造語言的結構這兩者無疑有助於確切表述。在特定的範圍之內，着眼於這種規範化語言

的工作是絕對必要的。對於科學工作，它有時是不可缺少的。可是，對於日常生活中的相互理解，它似乎並不太適用。雖然人們用它好像真正可以破解生活密碼，但它卻脫離生活。顯然，在人類的相互交往中，交際語言完全與在之富有活力的多樣性相適應，儘管它似乎缺乏單義性。

然而，交際語言事實上絕對沒有無力構成單義性這種根本性缺點。它只是以自己的方式達到單義，它製造單義環境以表示單義。在語言與可從多方面表示的世界的交往時，在對本來並非單義的詞的應用中會出現單義性。單義性以這種方式甚至可能成為一個事件，雖然導致這一結果的語言用法可能被看成是「非本義的」。當導致單義性事件的陳述為隱喻的時候，便產生這種情況，如「阿喀琉斯是一頭獅子」這句話。這個句子是非本義的，因為按照實在的標準，阿喀琉斯自然不會是獅子。這一陳述本來就不符合理智趨向事物而達到一致這一標準。如果說，這與陳述並不相矛盾，其前提條件也恰恰是真理在這裏是以隱喻表述出來的。這真是奇怪的條件！它是否有理由成立，這只能根據對隱喻本質的思考作出決定。那麼，甚麼是隱喻性的言說？隱喻(μεταφορά)與比喻(ἀλήθεια)是甚麼關係？

3. 傳統語言學認為，隱喻是非本義的講話方式，因為它被理解為簡潔的比喻(brevior similitudo)。它既然為簡化的比喻，對作為非本義言說方式的比喻的評價，對它也是適用的。<sup>1</sup>更古老的比喻理論只是將比喻理解為從中可以窺知相匹配的「一半實質」的「一半形象」，而古老的隱喻理

1. 參閱 Aristoteles, *Rhet.* 《辯辭學》，1406<sup>b</sup> 20，1407<sup>a</sup> 11-18 和 1410<sup>b</sup> 18f；參閱 G. Söhngen, *Analogie und Metapher. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache* 《類比與隱喻——語言的哲學和神學簡論》，1962。

論<sup>2</sup>則將隱喻定義為取代所希望得到的本義詞(*verbum proprium*)之具有釋義學價值的替代詞(*immutatio verborum* [詞的改變])，這種替代詞可以偏離為了本義的言說方式所要求的表述(*elocutio*)之純正(*puritas*)和清晰(*perspicuitas*)原則。這時，取代*verbum proprium*的詞與它自己的本義相比又格外獲得一種新的涵義，於是，它不可再被視為單義詞(*verbum univocum*)。根據亞里士多德的觀點<sup>3</sup>，人們將一個詞的單義用法理解為：所使用的詞始終針對為它所說明的對象，所以，不僅稱謂、名稱(*τὸ ὄνομα*)，而且屬於稱謂、名稱的本質概念，即 *λόγος τῆς οὐσίας*，都共同屬於這些對象。如果我稱阿喀琉斯為獅子，我便是代替所希望使用的「勇猛的武士」這個詞而使用了相當於「阿喀琉斯是一個勇猛的武士」這句話的一個詞，但所依據的是這個詞的涵義的改變。「獅子」這個詞在指荒漠中的動物和勇猛的武士阿喀琉斯時不可能是單義的，它只在指稱荒漠中的動物時作為本義詞使用，而當它轉用於阿喀琉斯時，是為了使敘述更加有趣、更加動人。

從這層意義上看，傳統的語言學首先認為隱喻是修飾，即 *ornatus in singulis verbis positus*，[(以特殊詞話進行的)修飾]，也是論辯性的修辭手段。在論辯學傳統中，隱喻是形象化敘述方式的原初形態。在亞里士多德看來，隱喻還是說明各種後來所稱的比喻的總稱。從相反的方面看，隱喻後來被理解為 *τρόπος*，即一個語言過程，在這個過

---

2. 參閱 H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*《文學論辯手冊》，1960，§558-564 和他的 *Elemente der literarischen Rhetorik. Eine Einführung für Studierende der klassischen, romanischen, englischen und deutschen Philologie*《文學修辭要素——古典羅曼語、英語和德語學習入門》，1967，§228-231。

3. 亞里士多德，*Kat.《範疇篇》*，1<sup>a</sup> 6f。

程中，「出現了」一種轉變(τρέπεσθαι)，即「一個詞體之語義符號矢離開原初詞義向着另一種詞義的「轉變」」。<sup>4</sup>人們將這種「轉變」理解為從本義轉化為具有另一種品質的涵義的詞或話語的變化(verbis vel sermonibus a propria significatione in aliam cum virtute mutatio)<sup>5</sup>。

倘若需要取代的詞的本義與替代詞的本義，或者倘若替代詞的本義與陳述之邏輯主語所代表的、應表達隱喻的對象之在，處在一種近似關係，論辯學便允許使用這樣一種非本義言說方式來潤飾言說或者使之更加清晰。基於這種近似性，陳述之邏輯主語雖然在語言邏輯上與之可謂格格不入，但卻容許藉助隱喻詞談論它。邏輯主語喚起一種釋義學的期待視野，這一視野雖然為作為謂詞的隱喻所異化，但由於上述近似性卻又不致被誤解。所以，對隱喻中應表述的內容所進行的語言邏輯分析要求進行一種還原翻譯，即將以隱喻方式表述者從看似非本義的言說方式還原為被視為本義的講話方式。

4. 對於視隱喻為非本義講話方式的觀念，近代語言學提出重大異議。隱喻即壓縮的比喻，——這一個定義就很可能成問題。亞里士多德關於比喻即擴展的隱喻的觀點重又引起人們的思考。<sup>6</sup>在神學界，新近的比喻研究避開這一爭執問題，動搖了視比喻為非本義言說方式的陳舊理論。洛邁爾(E. Lohmeyer)、福克斯(E. Fuchs)、比塞爾(E. Biser)、艾希霍茨(G. Eichholz)、居澤曼斯(E. Güttgemanns)、維阿(D.O. Via)、馬加斯(W. Magaß)等人詮釋比喻的著作全面地說明，比喻是本義言說的特殊形式。新近對比喻的神學研

4. H. Lausberg, *Elemente* 《要素》，§174。

5. H. Lausberg, *Handbuch* 《手冊》，§552。

6. 參閱 H. Weinrich, *Die Metapher, Poetica 2* 《論隱喻》，1968，100-130。

究客觀地對待各種語言理論最近為更好地理解隱喻所作出的努力。如果比喻因被視為非本義言說而遭到誤解，這種情況同樣也會殃及對隱喻的相應理解。

許多語言學家和哲學家從這一層面上為建立新的隱喻理論而寫出一系列具有重大神學意義的論文。比勒爾(K. Bühler)、斯內爾(B. Snell)、洛維特(K. Löwith)、阿勒曼(R. Allemann)、布魯門伯格(H. Blumenberg)、利科爾(P. Ricoeur)等人的著作強烈要求修正傳統的隱喻觀念。<sup>7</sup>這種修正有助於使隱喻從一種語言上的邊緣現象上升為一種基本語言過程。甚至一些作為本義詞的詞往往也類似具有獨立地位的隱喻，這一現象已足以反駁「純然論辯學」的隱喻觀。思考本義性言說的哲學概念恰恰可以作為說明這一情況的例證。

由於我們語言的詞彙為了表達神學論題往往必須納入新的涵義，神學的語言學說便賦予隱喻性言說一種具有教義學依據的、並因此而具有重大釋義學意義的功能，這種功能是與那種隱喻即純論辯性修辭手段的觀念不相容的。在路德看來，基督說出的一切詞彙在表達同樣的事物時都獲得新的涵義(*omnia vocabula in Christo novam significationem accipere in eadem re significata*)，這是必然的和肯定的。<sup>8</sup>在這一神學原則中表現着普遍的釋義學

---

7. 參閱H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*《隱喻學範例學證》，ABG 6, 1960, 頁7-142; G. Vico, *Scienza Nuova*《新科學》，德文版，1924, 頁174以下; J. Paul, *Vorschule der Aesthetik*《美學入門》，§50, 載N. Miller編的全集卷五，<sup>3</sup>1973, 頁184; F. Nietzsche, *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne, Werke, Kritische Gesamtausgabe*《論非道德意義上的真理與謊言》，載1973年版全集第三部分卷二，頁381; K. Bühler, *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*《語言學——語言的表達功能》，§23, <sup>2</sup>1965。

8. 路德, *Disputatio de divinitate et humanitate Christi*《論基督的神性與人性》，WA 39/II, 94, 1540, 頁17以下。

經驗：詞總是從它所處的應用聯繫之中獲得其涵義。但這對於神學卻產生一個特殊問題。與詞尋常所處的一切聯繫相比，**通過基督**所產生的是一種末世論意義上的新聯繫，它賦予所有在這一聯繫中所使用的詞一種新的涵義。然而，以耶穌基督之名所表示的這種聯繫由於並未產生它自己的、說明為它所獨有的現象的詞，因而便使用來自其他在之聯繫的詞，這些詞與一切世俗聯繫相比，在經由基督而建立的具有末世論意義的新聯繫之中，必然起着隱喻的作用。信仰語言通過隱喻而建立起來。教義學傳統將這個論題作為探求稱謂之類比性和在者之類比性問題進行了討論。根據類比性而形成的稱謂——下文將指出這一點——原本被看成隱喻性言說。當然，錯綜複雜的類比性論題的確立，在相當程度上是由於人們力求以一種更具有本義性的、從轉義上使用我們語言的詞彙的言說來克服隱喻性言說的非本義性質。所以，神學上的類比性論題從隱喻即本義性言說方式這一論斷的瓦解，只會得到好處。

5.隱喻即非本義性講言說方式的判斷與真理即理智與事物的一致的觀念是密切相關的。轉義的言說方式似乎沒有切中、至少沒有真正達到事物的現實。它似乎由於說出多於現實存在着的東西而太少言及真理。「阿喀琉斯是一頭獅子」這句話就阿喀琉斯所說者多於阿喀琉斯現實中之所是者，而言及真理者——只要真理被定義為理智趨近事物而達到的一致——便太少。事實上，阿喀琉斯並不是獅子。

阿喀琉斯的確不是獅子。在現實中，他是一個勇猛的武士。可是從真實性上看呢？從真實性上看，他的確只是他現實中之所是者嗎？難道那些描述現實的阿喀琉斯的詞，所告訴用這些詞所完成的表述的聽者的，是關於阿喀

琉斯的真理，而且只有這些詞所告訴人的才是真理，而通常指稱動物的詞告訴用這種詞所完成的表述的聽者的——至少當人們從本義上接受此一表述時——就是非真理嗎？顯然，只要人們將表述與聽眾的關係同時納入關於隱喻的討論，人們所賦予隱喻性言說的價值將發生變化。這樣，對於「純論辯學的」隱喻觀念所提出的質疑必將以批判的態度探究對表述及其所針對的聽眾的關係所進行的(與表述「自身」的價值相比為)第二位的評價。論辯學中關於隱喻的討論畢竟可以使人清楚地認識到隱喻性言說與受話人的關係所具有的重大意義。只是同時應決定絕不給予隱喻以邏輯—本體上的價值。

古代所特有的關於在與概念相符合的命題，提供了藉以理解隱喻之被列入論辯學(作為一門專門討論表述作用的學說)的哲學視野。人們固然不可以忘記如柏拉圖在他的第七封信中所表示的那類意見，但卻可以意在言外的說：「……在古代，邏各斯原則上足以解釋在者之整體，宇宙與邏各斯是相關概念。」因此，隱喻不可能就事物之所是的問題作出更多的表述；「它只是使表述發揮作用的手段，只是使表述爭取和感染其政治和辯論聽眾的工具……演說家，詩人從根本上所可能言說者不是」甚麼(das Was)所獨有的特點，而只是「怎樣(das Wie)所獨有的特點」。<sup>9</sup>探求真理的問題探求「甚麼」的問題。探求「怎樣」的問題針對的是已被作為真實認識者怎樣在其他人身上海得以實現的問題。當然，人們無論怎樣估價這個論辯性的論題對於古代世界為輿論所左右的生活的重要性都不為過分。我們今天往往貶之為「純論辯性的」東西者，在過去

---

9. H. Blumenberg, 《隱喻學範例學證》，上引書，頁8。

卻一直屬於實現真理的具體行動。<sup>10</sup>從這個意義上說，隱喻只要停留在真理的框架之內，便會偏離現實。或者從另一個視野看，即從作為理智近趨事物而達到一致的真理的視野看；隱喻在真理框架之內偏離真理。它根據論辯學觀點為取悅於受話者而造成這種情況。這就是說，與聽眾的關係可以允許偏離本義性言說，而本義性言說卻根本沒有將它所針對的受話者看成是一個對它具有決定性的值。但這正是將隱喻列入論辯學的疑難之所在。這種作法是一種決定，即認定本義性言說只有在引伸性的層面上才具有發話性質。這恰恰是應予反駁的。要加以反駁的是，論辯學竟然允許以隱喻性的用詞在真理框架之內偏離真理，這似乎意味着允許詩人和神學家——對他們而言隱喻性言說是不可缺少的和必要的——成為「為了真理而撒謊者」，他們的職司似乎是以謊言說真理。<sup>11</sup>

反對將隱喻列入論辯學以及與此相聯繫的認為隱喻性言說只能夠非本義地表述真理的觀點，其根據可能在於下述認識：使用隱喻的欲望——如尼采所稱的——是人類學意義上的「基本衝動」，它屬於人性的條件(*conditio humana*)。人們「不可須臾不考慮……人的這一基本衝動，因為那便意味着不考慮人自身」<sup>12</sup>，如果這一說法是正確的，隱喻便獲得另一種不同於傳統語言學所樂於賦予它的語義學價值。這樣一來，信仰語言對於隱喻性言說方式之依賴性至少涉及到人類學上的一個基本過程，這一過程對

10. 同上。

11. 參閱 B. Allemann, *Die Metapher und das metaphorische Wesen der Sprache* (隱喻與語言的隱喻本質)，載 *Weltgespräch 4: Welterfahrung in der Sprache*，第一輯，1968，頁 29-43。

12. F. Nietzsche, 《論非道德意義上的真理與謊言》，上引書，頁 381。

於理解人類語言本質之重要性可以說無論如何估價都不會過分。語言與真理的關係不可避免地會成為問題。對於真理而言，隱喻之被理解為非本義講話方式是以語言的句子形式為前提的。而句子之令人感言說者是作為陳述，因為陳述表達了一種理智判斷。真理是句子真理，其所在恰恰在作為理智與事物的一致的判斷理智之中。<sup>13</sup>「虛假者與真實者」，亞里士多德說：「並非在事物自身之中，而是在判斷性的理性之中」。<sup>14</sup>因此，一種關注着隱喻之人類學基本功能的釋義學所負有的使命也許是，「考察思維之基本結構」並揭示「精神以何等『勇氣』在其想象中超前於自己，它的歷史又是怎樣在進行推斷的勇氣中形成的」。<sup>15</sup>難道真理的特徵就是始終追隨超前於其自身的精神，始終尾隨於其後並保持這種狀態？或者，真理可以被設想為：在它發現事後稱為「真實的」東西時同時作為真理而存在？那麼，真理如何成為論題的呢？

下文在討論中所提出的東西只是一些想法，它作為出發點者首先是尼采的具有破壞性意味的命題：真理本身無非是隱喻。然後將詳細討論亞里士多德的論辯學的隱喻說。

二、 如果說真理所在的地點是判斷性理智，那也只是由於它肯定地組合着(綜述着)或者否定地隔離着(分開着)某種東西並由此而達到與被判斷的事實的一致。亞里士多德說：「凡是在真實者的意義上『在着』的東西和在

---

13. 參閱 M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit* 《真理的本質》，1961。

14. 亞里士多德，*Met.* 《形而上學》E，1027<sup>b</sup>，25-27；並參閱 M. Heidegger, *Sein und Zeit* 《存在與時間》，載 *Gesamtausgabe* 《全集》，卷二，1977，頁 298 以下。

15. H. Blumenberg, 《隱喻學範例舉證》，上引書，頁 11。

虛假的意義上「不在」的東西，都奠立於組合與分離之上，但真實者與虛假者一起都取決於在兩種相互矛盾着的陳述之間所作出的決斷。因為真實者包含着與相合狀態相應的肯定或者與分離狀態相應的否定；而虛假者包含着與這種區別相矛盾的東西。」亞里士多德補充說：「至於我們何以能夠組合地或者分離地進行獨立思考，這是另一個問題。」<sup>16</sup>在我們探求隱喻之真理價值的時候，這個問題恰恰是我們的興趣之所在。隱喻不正是聯結與分離之間的原初比例嗎？不正是由此而產生真理嗎？

尼采強調真理所具有的隱喻結構。他的見解在這裏理應特別受到重視。<sup>17</sup>故然，尼采所關注者與其說是挽救隱喻的名聲，毋寧說在於敗壞真理。可他對**真理與隱喻**關係的定義對於將隱喻設想為真理事件的釋義學嘗試卻是很有教益的。

尼采的〈論非道德意義上的真理與謊言〉(1873)一文從裝假(*Verstellung*)的本質解釋真理。他將裝假看成是個體的原初活動，即為達到維持自我的目的而產生的理智活動。赫拉克利特所賦予自然的東西(*κρύπτεσθαι φιλεῖ*[隱蔽的關係])，在尼采那裏上升為裝假，即動物性個體維持自我的理智手段。「理智——作為維持個體的手段——將它的主要力量展示在裝假之中……這一裝假藝術在人身上達到頂點：在這裏，欺騙、阿諛、謊言與迷惑、背後議論、為人代言、狐假虎威、矯飾、委婉的協約、在他人與自己之前做戲，一言以蔽之，一味地圍繞着那唯一的虛榮之火跳舞，成為規則和律法，因此，幾乎無法理解在人中間產

16. 參閱亞里士多德，《形而上學》E，上引書，102<sup>b</sup>，18-24；*Entsprechend heißt es De anima*《論靈魂》，432<sup>a</sup>，11以下；*De int.*《解釋篇》，16<sup>b</sup>，33-17<sup>a</sup>6。

17. B. Allemann 在上述文章中曾指出這一點。

生一種對真理的真誠而純潔的本能追求」。<sup>18</sup>「對真理的真誠而純潔的本能追求」一語大概來自市民世界，只是以譏諷寓意加以引用而已。因為尼采下面的解釋雖然意在說明一種對「真理」的本能追求的產生，但如此解釋的本能追求卻毫無真誠和純潔可言。

在尼采看來，之所以追求諸如真理這類東西，是由於裝假本能被迫進行自我限制。這種強制裝假行為進行自我限制的要求，來自與自我維持意志既競爭而又協作的社會生存意義。「只要一個個體要在其他個體之前維持自我，它在事物的自然狀態之下，大都將理智用於裝假，但是由於人為了擺脫困境和百無聊賴同時要求一種社會的和群體的生存，他便需要締結一項和約並急切地期待着，至少那最殘暴的一切人反對一切人的戰爭(*bellum omnium contra omnes*)從他生存的世界上消失。」<sup>19</sup>這一和約的締結便是真理產生之時。「於是，那從此應成為『真理』的東西現在將固定成形。」尼采認為，固定成形的過程的結果是，將「虛構出一個恆定有效和有約束力的事物名稱」，「……語言立法也確立了最初的一些真理律法」。<sup>20</sup>尼采是從真理與謊言的對立理解這些「真理律法」的，完全像他所理解的真理的產生那樣：真理產生於為作為自我維持手段的裝假所必要的裝假之自我限制。在這裏，「第一次產生了真理與謊言的反差：撒謊者運用有效的名稱，即詞，以便使非現實以現實的形象出現……他濫用固定的協約(*conventionen*)，肆意混淆，甚至顛倒名稱」。<sup>21</sup>社會之所以

---

18. 尼采，《論非道德意義上的真理與謊言》，上引書，頁370。

19. 同上，頁371。

20. 同上。

21. 同上，頁371以下。

不相信如此行事的撒謊者，在極大程度上並非出於對真理的愛，而更是由於對謊言之有害後果的恐懼。「人們躲避上當受騙並不像躲避欺騙所造成的危害那樣急切……從某種類似的有限的意義上看，人所要求者也只能是真理。」<sup>22</sup>可見，真理與謊言由於其——對社會有利的和有害的——後果的緣故才受到關注。真理並非一種自我價值，正如謊言也不是由於其自身的緣故而值得憎恨一樣。人「要求真理之宜人的、對生命有維護作用的後果；他對於不產生後果的純然認識漠不關心，而對於也許有害的和破壞性的真理甚至採取敵視態度」。<sup>23</sup>可以說，真理是語言規範，即功利主義的語言規範。

尼采從語言規範——作為一種與現實進行有益交往的規範——對真理的推論使人的「真理本能欲求」表現出非真實的性質。人在事實上是超越真理與謊言的，裝假——儘管尼采附加上一些表示鄙夷的例證——其本身卻還稱不上是謊言。

尼采對「純真理」的破壞，從他的第二條思路得到支持，這一思路對要求成為準確的事物名稱的「語言協約」(conventionen der Sprache)提出懷疑。尼采問道：「此外：那些語言協約又如何呢？莫非它們是認識、是真理思想的產物？名稱與事物完全相符嗎？語言是一切現實之等值表達嗎？」<sup>24</sup>在這裏，提出問題即意味着否定。

為了論證這一點，尼采提出「同義反覆形式的真理」和被視為真理的「幻想」。作為同義反覆而生存的真理只

22. 同上，頁372。

23. 同上。

24. 同上。

能使「要求空無的外殼的」<sup>25</sup>人得到滿足。語言協約超越了真理之同義反覆形式，在這裏，尼采設想的大概是數學和形式邏輯。相反，語言說的並非同一種東西，它所說的和意味的是另一種東西。可是，難道它所說和所指稱者就是現實地存在着的實在嗎？它說的是真理嗎？尼采最初接受了視真理為理智與事物的一致之觀念，在他看來，語言根本不可能言說被如此理解的真理，語言之非同義反覆的性質並非一致狀態之差異，而是說話的自我與事物之在的不一致：自我自以為以他的語言的詞將在收進了他的意識，但恰恰沒有收進去。語言以它的詞所表達的另一種東西並不是現實者。詞屬於內在於自我主觀性中的東西。

「詞是甚麼？是用音對一次神經刺激的摹寫。但從神經刺激進一步推論到外在於我們的原因，已經是從根本上對句子的一種錯誤的和非理性的運用之結果……『物自體』(這也許正是不產生後果的純真理)即便對語言構成者而言也全然是不可把握的，是根本沒有追求價值的。他只標識事物與人的關係，並借助最大膽的隱喻對之進行表達」。<sup>26</sup>

在當時討論的背景中，尼采對隱喻概念的運用與尋常的語言運用自身相比，使人感到具有隱喻性質。尼采最初將隱喻的過程理解為生理上的轉化。「一次神經刺激首先轉化為一幅圖像！這是第一個隱喻。圖像又隨之形成為一個音！這是第二個隱喻。每一次都是完全跨過一個領域而進入完全另一個新的領域。」<sup>27</sup>隱喻並非語言內部的(論辯性)過程，而是一個——自然正處在與上述過程進行類比

25. 同上。

26. 同上，頁 372 以下。

27. 同上，頁 373。

的——人類學的定向過程(Orientierungsvorgang)，人性的主體試圖通過這一過程把握刺激其神經的世界。世界感染着他，給他以印象。印象之生理上的具體化便是神經刺激。神經刺激激勵主體對所接受的印象進行清理。印象必須加以清理。不過，在接受的印象可以為主體再次表達出來之前，它並未得到清理。人由於在接受着印象，他同時也就在活動着。他從世界佔有印象，以便從中造成某種東西。對於造成印象的世界的把握要求將印象表達出來。把握世界的第一步是神經受到刺激的主體通過其想象力對感覺進行清理。人類學的定向過程以將生理的量轉化為精神的質的形式進行着。人構成着一幅圖像，用來想象曾給他以刺激的東西。這一過程雖然產生一種表象：即以某種方式將刺激性的事物迎進了為這一事物所刺激的主體之中，於是，它便以某種與其現實相應的方式存在於主體之內。但這種表象帶有欺騙性。自我仍舊是自我。事物仍舊是事物自體。主體所做者僅僅在於轉化，即一種——當然並非由其自身引發的——主體狀態進入另一種主體狀態的轉化。這時，轉化跨越一個領域，躍入「另一個完全新的領域」。隱喻是作為一種圖像變為另一種圖像的過程(μετάβασις εἰς ἄλλο γένος)完成的。

當主體着手表達變成圖像的世界印象時，它便重又完成進入完全另一個新領域的轉化。隱喻這時作為轉變為感情表達層面的過程而臻於完成，同時被產生的圖像之精神的品質仍舊作為語音之符號品質而保存下來。人發出聲音並將他關於事物世界以及關於世界的一個事物的圖像的語義形體加給這個聲音。他似乎以此說出了在感性上引起他關注的現實。不過，這也只是表象，凡是人以其語言表現形式所表達的東西都是經他清理的關於世界的印象，而並

非給他以印象的事物世界本身。「當我們談論着樹木、色彩、雪和花朵的時候，我們自以為對事物本身已有所知曉。然而，我們所佔有者無非是與原初本質完全和根本不符的事物隱喻。」<sup>28</sup>

最後一句話中，尼采對隱喻一詞的用法乍一看也許是傳統用法：隱喻作為論辯性的詞，作為說明事態的非本義的詞。但在事實上，這恰恰衝破了將隱喻視為屬於論辯學的非本義指稱方式的傳統觀念。按照尼采的看法，我們的語言擁有的所有的詞都應是事物的隱喻。這一點恰恰是傳統的隱喻觀念不可能承認的。因為隱喻之被定義為論辯性修辭手段，是由於將它放在了與它在某些情況下可以取代的本義詞對立的地位。在尼采看來，每一個指稱，每一個詞都是隱喻，但古老的觀念卻認為，隱喻之存在恰恰有賴於沒有非隱喻性的詞這一情況。

.....

三、 1. 我們看到：隱喻是表達出來的發現。所謂將發現表達出來，就是藉助已經發現者給它以清晰的表達。<sup>29</sup> 已經被發現者從根本意義上講就是作為發現者的人。人之作為發現者是指人發現自己存在於世界上並為世界所要求。世界要求我們，這已經是一種「轉化」。我被一種向我提出的要求，被體認到的發話所要求，所以，我已經將我——當世界要求我的時候——理解為受話者。可以說，人覺得自己是作為受話者而存在的。只有在這個意義上，

---

28. 同上。

29. 參閱K.-O. Apel, Die Frage nach dem Sinnkriterium der Sprache und die Hermeneutik (語言的思想標準問題與釋義學), 載 *Weltgespräch 4: Welterfahrung in der Sprache*, 1. Folge, 1968, 頁9-28。

他才擁有一個世界；在這個意義上，只有他才擁有一個世界。因為接受某種東西的發話就是：聽到某種作為在者的東西。世界之所以與一種單純的作為個案者的混雜物區別開來，是由於人與他已經接受發話的狀態相類比，可以接受世界的發話和要求。表述着人及其世界的語言，更精確地說：我們藉以指稱人及其世界的表述，在其內涵上所依靠的是下述事實：人基於他已經受話的狀態，可以讓一種屬於個案者的聯繫對自己**作為世界發話和要求**。語言的表述反映着世界，而世界從其自身方面——只要人容許世界對他發話——又反映着人的受話狀態。

我們語言中的某些隱喻一方面大量出現於任何應用場合，另一方面又能夠不斷地重新構成；因此，它們是一種對於人們可以稱為語言之隱喻本質的東西的回憶。在語言中所發生者始終是作為語言而發生的，因為當人着手以語言與他的世界發生關係，並以語言將此一轉化到彼一的時候，他便發現自己與世界**被轉化為語言**。一種完全不同於以人為中心的擬人法浸透於語言之中，這是由於語言是隱喻性的。人作為從在進入語言的過渡而生存着，這一過渡作為**在之增益(Seinsgewinn)**而屬於在。

思辨？神秘主義？其反面也許是市儈之論。缺位的現實意識？完全相反，這是從可能性與必然性的相遇中把握現實者並通過對必然可能者的意識加深現實意識的嘗試！

我們將增益看成是成功的隱喻所造成的視野之擴展，只有認為發現對生存無關緊要的人(他們當然是一事無成地走出了技術世界學校的大門的)才可能否認增益之加強生存的作用，——這樣一種增益使人回憶到一種有利於在本身的運動，這正是作為受話本質的人之本體所在。

2.就語言的隱喻性結構所作的思考使我們重新回到尼

采的命題：真理從根本上看無非是「大量靈活的隱喻、轉喻和擬人法」。<sup>30</sup>尼采的命題帶有鄙夷意味，它要貶低真理。然而，其中包含的冷靜認識也可別作解釋，也有充分理由賦予「正面」意義。阿勒曼(B. Allemann)曾作過這種嘗試，並以尼采對真理之隱喻結構的冷靜認識反擊尼采的懷疑論。他批評說，「尼采設想在事物與話語兩個方面之間存在着基本的隱喻性過程」；因此「話語」便可能僅僅被理解為「被迫偽造現實的符號」。<sup>31</sup>相反，對於阿勒曼而言，「語言可能性的條件……在於，詞可以不脫離其涵義而相互發生關係。在這一領域，在詞與詞之間和在詞序框架之由所發生的過程中，出現基本的轉化。在這一過程中，本已存在的詞的涵義或為現實並進一步精確化，因而便產生一種內容豐富的聯繫。我覺得，這一過程似乎包含着語言之決定性的隱喻性品質。」只有拒絕將詞看作有涵義的孤立符號的觀念，才可以將隱喻作為語言的基本過程加以認識並進而討論「語言之隱喻性的基本品質」。<sup>32</sup>不過，這並不排除像尼采那樣將從在進入語言的過渡理解為隱喻並因此而承認真理具有隱喻性的基本品質。只是這樣一來，就不是將真理貶低為隱喻，而是應認識到隱喻本身是真理之發生。

尼采以他的命題反駁一種真理觀念，這種觀念以一個詞與為它所表示的事態的一致為準則，因此將與事態一致的詞作為概念加以絕對化並宣佈為真理。他提出異議說，每一個詞的產生雖然都來自一個「一次性的、完完全全個體化的原初經歷」，但它「同時卻必須適用於無數或多或

---

30. 尼采，《論非道德意義上的真理與謊言》，上引書，頁374。

31. B. Allemann，〈隱喻與語言的隱喻本質〉，上引書，頁42。

32. 同上。

少相似，即嚴格地講絕不會相同的……情況」。<sup>33</sup>正是由於這種情況，詞變成為概念。「每一個概念的產生都是通過使不相同者等同。」<sup>34</sup>然而，由於「捨棄不同者」卻虛構出了一種事實上根本不存在的相同狀態。作為概念起作用者事實上是一種「隱秘的品質」(qualitas occulta)<sup>35</sup>尼采在如此貶低概念的同時，自認為揭下了真理的面紗，證明它只是幻想。「真理是幻想，關於後者人們忘記了，它是已被用濫，因而已毫無感性力量的隱喻。」<sup>36</sup>「**作為隱喻之殘餘**」<sup>37</sup>的概念和作為對隱喻之隱喻性的遺忘的真理，這是尼采為反對概念和反對真理而說的。因為「一個變得僵硬和呆板的隱喻根本無法保證這一隱喻存在的必要性和特殊理由」。<sup>38</sup>由此得到保證者只是在構成隱喻時尚在「作為主體，即作為**進行藝術創作的**主體」而活動着的人的「安寧、鎮靜和堅毅」；而在構成概念時，他忘記自己是這種創造主體，將自己降格為現實之「自我意識」。<sup>39</sup>人所持的真理觀使他恰恰忘記他的語言之擬人性質，並進而忘記自己本身即進行藝術創作的主體。為了追求真實，他強迫自己「根據固定的協約撒謊」並忘記他在撒謊。他「……不自覺地按照百年形成的習慣撒謊，而且還是通過這種不自覺，通過這種遺忘而得到真理的感覺」。<sup>40</sup>

3. 尼采將真理歸結為通過人進入語言之內的隱喻事變，這將破壞真理即理智與事物的一致觀念；「在兩個

33. 尼采，《論非道德意義上的真理與謊言》，上引書，頁373以下。

34. 同上，頁374。

35. 同上。

36. 同上，頁374以下。

37. 同上，頁376。

38. 同上，頁378。

39. 同上，頁377以下。

40. 同上，頁375。

絕對不同的領域之間，如在主體與客體之間，沒有因果關係，沒有正確性，沒有表達，最多只有**審美上的**關係，我指的是一種暗示性的轉化、一種結結巴巴的翻譯，即譯成一種完全陌生的語言」。<sup>41</sup>誰會否認，語言對於僵硬的事物世界是一種完全陌生的語言呢？從在進入語言的過渡——雖然自身是存在着的——是一個本己的事件。這是真理事件，在這裏，在者**被發現並作為被發現者**而與**已經發現者**進入一種聯繫，它與**發現者(人)**進入一種對立，而與**(發現者之)發現**達到一致。<sup>42</sup>作為從在進入語言的這種過渡，真理事件是一個絕對的隱喻。可見，我們也許可以作如下區別：1. 作為**隱喻**(即作為在者進入語言的轉變)的真理事件，它因此而始終規定着語言；2. 語言之完全隱喻性的結構，它雖然在個別隱喻和比喻中表現得特別明顯，但作為人與世界的相互影響卻造成了語言之言說性；3. 語言中的某些隱喻，可以說，它們在個別情況下既重視語言之隱喻性結構，也扼要重複着作為隱喻性事變的真理。因此，它們可以被稱為對語言和真理之隱喻性結構的回憶。

隱喻便是如此維護着在進入語言的運動，它使這種運動在語言之內持續下去並擴大了語言和人與在的關聯。它參與真理，即讓現實者超越其現實而又不致就它說出某些虛假的東西。正是由於它使現實者超越其現實，它才使這一現實更為精確和突出。可見，隱喻所說者無疑超過現實中的存在者，但這恰恰證明它是真實的。隱喻的表象並非欺人的假象，它恰恰保持着語言之發話性的特徵，正是這一特徵才有可能使人發現自我並進而發現世界。

---

41. 同上，頁 378 和 382。

42. M. Heidegger, 《存在與時間》，上引書，<sup>9</sup>1960，頁 219-226；《真理的本質》，上引書，<sup>4</sup>1961。

4.當然，在語言之言語性的特徵中也蘊含着造成非真理的誤導，正如自由之中同時潛在着奴役那樣。正是言語這一層面可能導致錯誤的陳述。人們同樣可以言說超越現實存在的東西而又不符合實在之在。任何沒有實現的可能性都不可能遭到濫用而成為欺騙和謊言。這樣一來，取代隱喻性表象者是虛假的表象。可見，語言正是由於具有言語性質而易於引起矛盾的情感。這種易於引起矛盾情感的雙重品質是一切詭辯術賴以生存的東西。

擺脫這種雙重品質達到單義性的一種方式無疑是尼采以漫畫方式描繪的對語言之隱喻力量的滅絕，從而建立依靠定義生存的概念。根據亞里士多德的規則，定義中禁用隱喻。這當然是行不通的，除非人們另選一些形式化的符號系統。<sup>43</sup>然而，如果人們意識到，不少概念本身便是被奪去其隱喻性力量的尋常隱喻，那麼，一種自知其雙重品質的語言恰恰會要求對一種專門用於陳述、有意識地中止言語因素的概念語言進行控制。雖然沒有一條從神話到邏各斯的單行道，但卻存在着神話與邏各斯、象徵與概念、隱喻與主之名(ὄνομα κυρίου)、言語與陳述的辯證法。在這一辯證法中反映出真理事件中所包含着的被發現者與發現、與發現者、與已經被發現者、與發現方式以及與未被發現者的關係的多樣性。

論證性的與言語性的語言並非必然地相互矛盾。隱喻性真理絕對地——雖然不一定首先——要求「邏輯關係」(collegium logicum)。但反過來說，也將期待着，一種反

43. 參閱 C.F.von Weizsäcker, *Die Einheit der Natur*《論自然的統一性》，1972，頁 82 以下；J. Derbolav, *Das Metaphorische in der Sprache. Beitrag zu einer dialektisch-grenzbegrifflichen Sprachphilosophie*《語言中的隱喻性——論辯證——邊沿概念上的語言哲學》，載，*Philosophie der Wirklichkeitsnähe*，1949，頁 80-113。

映其陳述結構和維護其自我控制傾向的語言能夠肯定語言言語性特徵，認定它對於語言具有本質意義。然後，人們將逕直提出語言多義性的合理用法，將之視為擺脫語言的雙重品質達到單義性的**另一種方式**。成功的隱喻之單義性比我們所希望的更加清晰、更加準確，它不可能、也沒有必要證明自己。它具有公理的力量和公理的尊嚴。

四、 信仰語言完全是隱喻性的。上帝只有在隱喻性言說的語境中才是一個有豐富內涵的詞。只要人們不想從隱喻意義上理解話語聯繫(*connexio verborum*)，它便立即成為毫無意義的詞。即便「上帝是上帝」這個避免隱喻的句子，只要未同時說明上帝是**作為甚麼而**在的，也等於甚麼都沒有說。這一**作為**表示模式實現了神學隱喻。它造成一種名稱類比(*analogia nominum*)，沒有這種類比便沒有關於上帝的得體的講話。

可以說，信仰語言的神學責任直接進入了隱喻表述的實質論題，而且，將着重說明迄今所討論的問題的不同方面。下面至少要指出兩個方面。首先是在基督教信仰的視野中關於上帝的隱喻性講話的**可能性**問題，然後，就言語品格以及神學隱喻的人類學意義作幾點說明以結束本文。

1. 首先出發點應該是，對基督教信仰而言，只有同時言說上帝與世界的基本差別，才會言說上帝。假若上帝能夠，而且只能夠被看成為世界的部分，或者世界的一體性，或者世界的理由，上帝便不是作為被信仰的上帝表述的。《聖經》的認識指出的是另一個方向，如《聖經》認為，假若人贏得整個世界但卻對他與上帝的關係點——靈魂——造成損害，對他便毫無幫助。同樣，假若人們將上帝設想為理想而完美的世界，進而將他看成是世界的替身

並用語言表述出來，他也沒有得到理解。在「斯賓諾莎主義」和「柏拉圖主義」之間，為信仰保留着一條自己的路，這是神學——它雖然對斯賓諾莎和柏拉圖也有所借鑑——作為自己的思想之路必須選擇的一條路。因為它通過對基督教信仰的深沉思考，必須將上帝理解為通過耶穌基督**降臨**世界者並作為如是者不斷地**降臨**世界。基督教神學不可放棄的使命之一是，通過思考保持這一張力並堅持兩個方面：一方面上帝在一個有人性的人身上不可超越地具有了世俗性，另一方面他正是因此而被相信是降臨世界者。假若上帝與人耶穌的同一性沒有被理解為他之認同，他之降臨世界的事件，他便被設想為、而且只被設想為世界的一部分了。信仰表達了這一張力，它相信**作為**真正的上帝的耶穌，他也相信**作為**現實的人的上帝。本文開始引用的「此人是上帝之子」這句話便是上述信仰的剖白，這一信仰剖白之同一性品格在於，上帝並非世界的表述。上帝出現於世界上的時候，他便參與了這個世界。

如果說，只有同時言說上帝與世界的基本差別，才有關於上帝的得體討論，那麼，隨之便會產生這種討論之可能性的問題。我們的語言是世俗的語言，它只有針對世俗的在者並表述世俗的在者的世俗的詞，只有世俗的表述形式。甚至**上帝**這個詞也屬於世俗語言，因此也只能——如路德在解釋第一誡時所着重指出的——在世俗的視野中說，它超越了這一視野：「你的心(我說)之所繫者和所信賴者，這就是你的上帝。」<sup>44</sup>眾所周知，這可能也是一個受崇拜者，這正是世界的一小塊。因此，沒有任何討論上帝的詞能夠從其自身方面說明上帝與世界的差別。它必須從

44. 路德，*Der Große Katechismus*《教義問答》，1529，BSLK，560，22-24。

其他事態方面轉化而來。對上帝與世界的差別，對上帝自身只可能以隱喻方式進行討論。從根本上看，只有在以隱喻方式討論上帝的條件下，才有關於上帝的討論。關於上帝的一切非隱喻性的言說，甚至也不是非本義性的言說。這是一——在亞里士多德提出的不可將任何隱喻用於定義的前提之下進行說明的——本來就不是毫無問題的命題之真理：上帝是不可定義的(*deus definiri nequit*)。

既然對上帝只能以隱喻方式進行討論，這就意味着，為了能夠將一個通常稱謂世俗事物的詞用於上帝，必然會產生另一種不當名稱的重複(*ἐπιφορά ἄλλοτρίου οὐόματος*)，即一種不當類比(*κατ' ἀνάλογον*)。上帝必然會被以不適當的比喻命名。但是，即便這一點也存在着困難。因為與上帝不同，一切曾以隱喻性的不當稱謂命名的事物都屬於世界，其自身或多或少是命名者所已知的。正是由於這種情況，命名者才能以可比較的東西為之命名。可是，應考慮到上帝在被給予名稱時與世界的差別，即他應作為基本上為世界所未知者。在這種情況之下，假若陌生的詞不得不轉用到一種其陌生性具有整體性質的同樣陌生的事態，神學隱喻的可能性也將會隨之失敗，上帝也就必須被隱而不說了。在我們試圖解決這一疑難之前，我們應在以前所得的認識的背景之下對它有更為清醒的意識。

隱喻的一個特點是，它使兩個在同一陳述之內由兩個詞所代表的義域相互關聯起來。因此，嚴格地講隱喻並非詞，而是表述<sup>45</sup>，在這種表述中，語法主語的涵義和語法謂語的涵義相互碰撞，並由此而強制造成兩個詞中的一個

---

45. F. Vonessen, Die ontologische Struktur der Metapher (隱喻之本體論結構)，載 *ZPhF* 13, 1959, 頁 397-418。

詞的涵義發生變化，而這必然會順利完成。阿喀琉斯是一頭獅子；獅子這一隱喻性的表述中在不失其原義的情況之下不再意味着——按隱喻說法——荒漠之王，而是指那位名叫阿喀琉斯的勇猛武士。我們從亞里士多德學說出發認定，在這裏一個必然顯示着其陌生性的陌生的詞產生了轉義。由於陌生詞之陌生性可以為理解者所接納，便形成一條通向新的在之維度(Seinsdimension)的通道，這條通道恰恰是以定義概念表述的命題所不取的。在非隱喻性表述中，獅子的「世界」與武士的「世界」——哪怕武士正在追獵獅子——由於自然差異而有着根本區別。這一自然差異通過隱喻性表述方式而變為一種使兩個「世界」有可能相互進行語言交際的釋義學張力，所以，獅子的「陌生世界」能夠以新的方式揭示阿喀琉斯及其行為的本質特徵。於是，隱喻的受話者必然將阿喀琉斯的「世界」與獅子的「世界」聯繫在一起而同時卻又使之區別開來。由此而產生一種張力，在這種張力之中產生新的增益。阿喀琉斯被賦予獅子之在中的某些東西，但在獅子這個詞的新用法中卻不可能再包容獅子及其在。表現在「阿喀琉斯是一頭獅子」這個句子中的並不是阿喀琉斯與獅子的同一，但卻說出了阿喀琉斯之在的某種東西，而且是某種本質性的東西。隱喻準確地表達了阿喀琉斯**作為**甚麼而在。隱喻使人清楚地看到在者之**作為**—結構。

只有當人們知道甚麼是獅子和阿喀琉斯曾經是個甚麼人的時候，才可能同時完成隱喻的語言過程。獅子是什麼，這一般無須專門介紹。但關於阿喀琉斯這個人卻必須加以**講述**，說明他曾經是甚麼人。如果要使「阿喀琉斯是一頭獅子」這一隱喻性表述達到其應有意義，阿喀琉斯必須事先**作為**勇猛的武士加以介紹，他必須引起人們注意。

隱喻所說明的在者之**作為**—結構使人注意到在之歷史性。

這說明：為了能夠以隱喻形式言說，必須進行敘述，必須製造一種親密氣氛。隱喻是通過敘述埋伏下的故事本義，而故事自身方面卻又包含着隱喻性語言。隱喻通過說出新東西而喚起回憶。<sup>46</sup>這就是說，隱喻所引起的新東西包含着隱喻同時進行的扼要重述，即從一個完全特定的方面扼要重述所敘述的事實。因此，隱喻在受話者來說始終是近似時間凝縮之類的東西。在隱喻中，一個故事之演示就在眼前，緊接着便會講出某些新東西。作為隱喻使用的詞失去其原有涵義，通過使它的涵義的一個方面——作為此一新用法的關鍵——得到昇華而獲得新的涵義，這樣一來，隱喻式的陳述與思考同一內容的非隱喻式陳述方式的句子相比便獲得一種新的信息價值。

綜上所述，為回答神學隱喻的可能性問題，必須首先熟悉上帝。必須首先敘述上帝，以便能夠成為對他唯一合適的隱喻陳述方式之有意義的主體。但是，這樣應同時說出上帝與世界的差別的敘述，卻又只能採取隱喻的言說方式，於是，我們便會重新陷入一種周而復始的循環。因為在這裏理所當然地重複着一種必然性：上帝——至少在某一方面——必然已經是為人所知的，必然是為人所熟悉的。如果人們想避免這種循環，人們就必須為此而耐心等待着上帝使人熟悉他的機會。基督教信仰賴以生存者是它的經驗：上帝敘述過自己，上帝創造了讓人熟悉自己的機會。這種經驗與避免那種循環情況的邏輯上唯一的可能性之巧合，至少說明上帝讓人熟悉他的機會是存在的。

---

46. 關於回憶對於講述和革新的意義，參閱 J.B. Metz, *Erinnerung* (回憶) 條，載 *HPH G 1*，頁 386-396。

如果說，上帝與世界的差別不僅可以作為負面規定加以宣佈，而且作為上帝之正面規定為人所熟悉，原因也恰恰在於上帝正如他是降臨世界者那樣，也是降臨於語言討論者之中者。這種降臨於語言討論之中的情況將以語言進行敘述。這是一種所謂先驗隱喻的語言。在這種語言中，上帝是使自己**作為降臨者而讓人發現的**。關於上帝的言說是非凡意義上的發現性語言。如果說，上帝是作為降臨世界者，即作為與世界有區別者而被發現的，那麼，世界以及世俗的發現行為自身也會同時被**重新發現**。上帝是一種教人以新的目光觀察一切的發現。

當然，這樣一種發現可能是一種可怕的發現。驚駭和詫異也會使我們以另一種目光觀察一切。引領人們熟悉上帝的發現也許完全是對令人驚恐的奧秘的發現。人們最終也要熟悉驚異。難道人們必然害怕上帝是由於發現了他？難道這比沒有發現他更令人害怕？難道顯現的上帝只是與隱蔽的上帝的相遇所意味着的驚異的加劇？人們絕不可以如此設想。《聖經》關於上帝啟示的敘述所包含着的不可否認的宗教驚異的「背景」，可以說是一種不可缺乏的**回憶**，是對於與**值得信賴的上帝之缺位的熟悉狀態之不可缺少**的**回憶**。<sup>47</sup>與上帝的熟悉——由於是由上帝自己促成的——只是作為信賴，作為對上帝的信賴而發生的。這是經爭取而獲得的信賴，是從上帝獲得的人性的信賴，這種信賴引向對上帝的熟悉。可是，信賴是突出的自由行為。信賴是無法強迫得到的。所以，按照路德的說法，製造着上帝與偶像的「心靈的信賴和信仰」。<sup>48</sup>只有當這種心靈

47. H. Werner, Die Ursprünge der Metapher (隱喻的起源), 載 *Arbeiten zur Entwicklungspsychologie* 3, 1919。

48. 路德, 《教義問題》, 上引書, 1529, BSLK, 560, 16 以下。

的信賴和信仰是為了自由和通過自由而被佔有的時候，才不會製造偶像。所以，關於上帝的隱喻性講話只有在人能夠獲得信賴上帝的自由的時候才會出現在人身上。上帝能夠被發現，而在發現的事件之中也同時產生對上帝的信賴，為此當然應有一個言語性的詞。

2. 我們根據亞里士多德的學說以及對它的分析說明了隱喻講話的言語性品格。關於上帝的言說由於基本上為隱喻性陳述方式，所以也是言語性的講話。上帝即便作為隱喻性的語詞連接而默默呼出的吶喊詞，也是一個言語性的詞。它要麼成為有所指的言語，要麼就不是言說上帝。所以，從神學層面上講，人是作為受話者和有待受話者而進入視野的。人在神學上被定義為已經為上帝言語所指稱的，並因此而不斷重新被給予發話的人，以便使他關注他的這種受話狀態。

當然，從上帝是一個言語性的詞和人是為他的發話所指稱並為此而有待指稱的本質這一事實，絕不可得出結論說，上帝這個詞的每一言語性用法都是十足的神學。在言語這一維度潛在着「徒然使用上帝之名稱」的可能性。路德有充分理由將「關係着良知的宗教事務中的濫用」<sup>49</sup>稱為對上帝之名的最嚴重的濫用並表示激烈反對。可見，一切全在於以正確方式向人言語，使他注意到自己是為上帝發話所指稱者。所以，以上帝之名向人言語，讓他關注的事件，這對於正確的神學的隱喻構成形式具有決定意義。這是上帝藉以永遠降臨於世界和作為對人的言語者而進入語言討論的事件，即生、死和作為有罪者之辯白事件的耶穌復活。從這一事件中，神學隱喻的自由選擇不僅發現其

---

49. 同上，573、26-27。

理由，而且也看到其局限。

因此，不僅根據俗世尺度的「相對應者」是對上帝之不當的稱謂。倘若我們在發現上帝的同時也善於重新發現發現行為，那麼，那種「在一雙雙注視着而又看不見的眼睛中」似乎與上帝相違背的東西便會作為與上帝相對應者特別地加以考慮。降臨於世界的上帝之在，可能經常會被理解為一種其特徵為擁有至高無上的優點和排除了一切俗世缺陷的神靈之在。這樣一種以突出和否定方式完成的神學隱喻構成形式曾主宰基督教傳統，這對它相當有害。與此相反，正在降臨世界的上帝之在，應該從已經降臨於世界的上帝的歷史方面着手進行討論。屬於這一歷史並作為其決定性事件者是十字架。隱喻性言說的自由是一種被釋放的，即一種為這一段以耶穌基督的十字架為標識的歷史所釋放的，因而並非任意性的選詞自由。這種自由，只要它想真正與上帝相對應，就不必遵循那些不考慮這段歷史的世界觀作為**神靈特徵**(θεοπρεπές)所提供的標準。<sup>50</sup>上帝與自己相對應，——這是事實，但恰恰又是矛盾的。因此，耶穌基督的十字架是說明適合上帝之隱喻構成形式的理由和尺度。任何神學隱喻必須能夠與耶穌基督的十字架相容。這個十字架被基督徒作為**世界之轉折**<sup>51</sup>的信仰。它作為世界轉折所關涉者是整個世界。由此不言而喻的是，轉用於上帝的**陌生詞**只要為對釘上十字架者的信仰所收納，便可以從任何地方取來應用。

既然十字架作為世界轉折是關於上帝的隱喻性言說，

50. 參閱O. Dreyer, *Untersuchungen zum Begriff des Gottgeziemenden in der Antike*《古代時期與上帝相符合的概念研究》，1970。

51. F. Gogarten, *Jesus Christus Wende der Welt. Grundfragen zur Christologie*《耶穌基督——世界的轉折：基督論基本問題》，1966。

這種言說本身便具有一種轉折性的、造成轉變的功能。關於上帝，不可以說一切似乎靜止不變；當然，這也不是說，一切不是靜止不變的東西只因其變便是新的、甚至具有末世論意義。隱喻是個轉為新義的詞，其原初的固有可能便在關於上帝的言說中。

從神學上至關重要的另一個方面看，十字架與隱喻在其向人言語的功能上是一致的。作為世界轉折的上帝不可能從世俗上被理解為必然性。上帝作為轉變世界的救世主恰恰超越了必然性，這一點也適用於神學的隱喻。隱喻像比喻一樣，不可以加以推論。人們可以通過隱喻以此一方或者彼一方式言說絕對必須言說者。這一作法特別適合關於上帝的言說。信仰語言——如果它認真對待其同一性——是為一種難以超越的自由所控制的。因為其同一性是關於十字架的話語，這是一種解放性的、只能通過自由得以遵守的話語。

這也同時證明，信仰語言不容許實在教授它應就實在所告訴人的東西。否則，它怎麼可以說，耶穌是上帝之子，他的十字架之死是世界的轉折呢？這樣一種陳述「繞過」了實在，正如歷史進程「繞過」一切眼前現實那樣。這時，實在既沒有被忽略，也不會被錯過，它得到昇華。但這對現實卻產生後果。在神學隱喻中對待實在的方式應使它不僅遇到不同於自己義域的另一種義域，不反遇到另一個「世界」，猶如阿喀琉斯的世界遇到獅子的世界。對待世界之實在的方式應使它進入一種上帝陳述之隱喻品質，使它面臨其不在(Nichtsein)之可能性，只有從這種不在才會產生末世論意義上的新在。誰談論上帝，誰便是在向人言語，使他注意自己和他的世界之不在——作為一種只有上帝才可以超越的可能性。這是一切宗教語言的本

質。**聖經語言**——我們如果將它逐譯成我們自己的話語，也稱之為**信仰語言**——在這一方面所區別於宗教語言者只在於——當然是一種極端的說法——它在敘述不在之可能性時，不僅將它作為只有上帝才可以**超越**的可能性，而且作為上帝所**已經超越**的可能性，因為它宣告了一個新的**創造物**之在。

這一救世敘事集中在——作為時間與永恆的凝縮——初傳的和對應語的隱喻之中，其基本隱喻是**復活者**與被釘上十字架的人耶穌之同一性證明。由於這一基本隱喻作為一個事件的表述只有在降臨世界的上帝的歷史聯繫之中才可以使這一事件為人所理解，它當然仍有賴其他基督論的和神學的隱喻詮釋。所以，**上帝之子**的隱喻指的是歷史的本原，**主的**隱喻指的是歷史的當今和未來，敘述歷史只能意味着讓上帝自己成為言說話題。上帝在世界聯繫中表現為——如果這一旦發生——世界的奧秘。因為只要上帝作為降臨於世界者超越了世界之不在，他便是世界奧秘。

奧秘在神學中是為了上帝和在任何情況下都必須談論的東西。《聖經》的語篇要求這麼做。從隱喻之語義學和神學上的重大意義的討論所取得的結果看，上述要求之合理性的標準是一種討論，在這種討論中「此一人指望和承認彼一人有可能與世界**保持距離**，以至使一切人從世界體認到何者比世界更為偉大(加6:2下)」。<sup>52</sup>神學隱喻藉助世界而在世界上為上帝創造着空間。

現在，通過一系列的命題對我們就隱喻之神學上的重大意義所進行的思考的最重要之點作一系統表述，這當是不無裨益的。一些想法只稍加提及，而另一些想法則將作

52. E. Fuchs, *Hermeneutik*《釋義學》，<sup>4</sup>1970，頁174。

進一步闡發。

**命題** 1. 隱喻性的言說既非本義的亦非多義的語言，而是一種特殊方式的本義言說和一種以特殊方式進行精確表述的語言。

2. 屬於隱喻之本義的和精確表述性的言說方式者是有所指的言語層面。隱喻是有所指的言語，也應該是有所指的言語。這使它有別於定義性表述，後者並不有所指地言說，而是專門進行確認。

3. 作為特殊方式的本義的和精確表述性的言說，隱喻在將某事物表述為某事物這一點上具有可與定義相比的功能，區別僅在於，它對一種事態的表述是藉助一種與此相比完全新的事態完成的，並以此而從語言上使定義所確認的東西運動起來。隱喻在語言上是自由開放的，而定義在語言上則進行限制和規定。在者以這兩種方式得到語言上的準確表述。

4. 隱喻性的言說以熟悉與陌生化的辯證法運作，從而達到精確的表述。它使用一個對於說明事態非同尋常的詞，並運用這個詞的非同尋常的涵義，不僅使一種事態而且也使一種語言用法陌生化。但它同時又使陌生化本身被納入熟悉的世界，以至使熟悉的世界得到擴大。

5. 隱喻擴大着理解範圍，它通過可能者抵銷固定於現實者的狀態並強化在者之在。

6. 隱喻是直接學習事件，它教人邊遊戲邊學習。

7. 隱喻並非以非同尋常的方式使用的詞，而是藉助一個詞的非同尋常的用法進行表達的方式。

8. 在一個隱喻性的陳述中，一個起謂語功能的詞暫時喪失它與一個為它所說明的事態的通常關聯(它的本義)，雖

然此一喪失的涵義被作為前提。在「基督是一株葡萄」這個句子中絕不是指葡萄，但人們必須想到它。在一個隱喻性的表達方式中作為隱喻使用的詞——用路德的話說——成為一個「革新化的詞」。

9.一個隱喻性表達方式所使用的詞的尋常涵義遭到破壞，這有利於這個詞的新涵義的產生，這是因為為這一涵義轉變所進行的義項選擇所選取的，是這個詞通常在句子的意義單元中才具有的涵義。通過涵義轉化在隱喻性的陳述之內產生了一個釋義學上的張力，從這一張力受益者是語法主語：它的在得到精確表述。

10.由於對隱喻性陳述所指的事態和對隱喻性表達方式藉以完成的詞的陌生化，隱喻性表達方式必須以對此一事態和對此一詞的熟悉為前提。這種熟悉如果不是自然地存在，便必須通過敘述取得。隱喻擴大着和精確表述着被敘述的世界。

11.隱喻是對人類語言之徹頭徹尾的隱喻結構的回憶。人類語言是用徹底的隱喻架構而成的，通過它人才作為被指稱的受話者而在並在他的始終受話的狀態的基礎之上使自己為**作為世界的在者**(即為某一情況的在者)的言語所指稱，以便與向他言語的世界一起轉化為語言並通過語言將此一轉用於彼一。

12.語言之徹底的隱喻性結構得益於作為事件的真理，在這一事件中，世界轉化為語言，因此在者使自己得到發現。真理之作為**在者使自己得到發現**而產生，是因為被發現者與已經發現者進入一種聯繫；在這裏，被發現者與發現者對立，而與發現達到一致。

12.1發現者只要作為受話者發現自己(自己被發現)，只要在發現時發現自己為發現者，他便已經被發現了。

12.2發現就是：察知某物為某物。在語言中，被察知者便被當成是真實的。真理之作為讓人發現的本質和語言之進行發現的本質，突出了真理與語言的**直觀性質**。真理與語言是具體的。

12.3發現與被發現者在理智趨向事物而達到一致的意義上的一致，在本體論上之所以能夠成立是由於被發現者與已經被發現者的聯繫，是由於發現者與被發現者的對立，即由於在者從中使自己被發現的事件。

12.4在者使自己——作為世界——被發現的可能性，其根據在在者向着語言轉化——作為在之昇華的事件。在之真實超越在之為在。

13. 語言之隱喻性結構產生於作為在者轉化為語言的真理，它包含着作為說話者自由的選詞自由。語言的這一自由是由人與世界的相互影響決定的。在這一相互影響的關係中，人從宇宙形式構成上理解自己，而從人的形態出發理解世界。在人與世界的相互影響中，真理發揮出了作為發現行為的直觀的(感性的)力量。

14. 隱喻性語言的自由絕不排除對控制這種自由的，可以表達發現與被發現者之一致的概念性語言的要求。

15. 基督教信仰語言——像一切宗教語言一樣——完全是隱喻性的。信仰與宗教的關係取決於隱喻的運用，而並非取決於詞的隱喻用法。

16. 基督教信仰語言同樣具有宗教言說表達實在的特點：使超越於在的東西得到表達。

17. 這種自身必須從現實經驗得到證明的在之增益，不可能用一種試圖以概念取代現實並進而摹寫現實的語言表達出來。儘管如此，仍然要求這樣一種語言行使控制功能。

18. 本應作為對有罪者的辯白而宣佈的、基督教所維護的在之增益，雖然通過耶穌基督之生、死與復活作為這個世界的「現實的」潛力而存在，但卻必須用一種使這一增益成為受話者的事件的語言表達出來。

19. 一種將超越現實者表達出來而又恰恰符合實在的語言，從根本上看是言語性的。信仰語言作為表述性講話是言語性的語言。它的表述品格和它的言語品格只能從隱喻上區別開來。實現言語和表述的統一的基本過程是敘述。這類形式的另一種基本過程是初傳的宣講，第三種是對應性(Homologie)。

20. 作為使在之增益在語言上成為事件的語言，宗教語言是隱喻性的。作為將降臨世界並通過耶穌基督已經降臨在世界上的上帝的言語，基督教信仰語言以特殊方式表現出它的隱喻性質。

21. 神學隱喻在基督教信仰語言中的特殊功能在於對人言語，使他能夠使不在之可能性——作為一種不僅可以為上帝所超越的、而且為上帝通過耶穌基督之生、死與復活永遠超越了的可能性——與他的經驗取得一致。這將使人經驗到那種結合已經取得的經驗作為在之增益必然可以相信的經驗。

22. 基督教關於上帝的言說的特殊困難產生於在之增益這一事件，因為要討論者是不屬於世界之在的上帝，而他又恰恰作為上帝(在與世界的在者之聯繫中)降臨世界。於是，關於上帝的言說必須是，用世界的手段在世界上為上帝爭得他通過耶穌基督降臨世界時所需要的空間。隱喻可以從結構上滿足這一使命的要求。

23. 由於上帝以世界的手段通過成為言說對象而在世界上爭得空間，世界的視野得到擴大，世界現實(它的問

題、衝突、價值)將更加精細地為人所把握。信仰語言對人言語，使他注意到超越現實之在的東西，從而增強他的現實意識。這一點在結構上是以隱喻性言說實現的。

24. 關於上帝的隱喻性講話之在之增益成為世界視野的擴大，這種擴大堪稱對世界之**更新**，這是神學隱喻的一種效果，這種效果只有藉助上帝之靈的更新力量才可能達到。所以，神學隱喻的釋義學之頂點是**對聖靈的訴求**，在這一訴求中，上帝成為**隱喻性的受話者**。

25. 建立神學隱喻學不僅對於釋義學，而且對於實踐神學都是當務之急。