

基督教與後現代自我觀的對話(二之一)：自我之死？

作者：關啓文

關啓文，香港浸會大學宗教及哲學系

[繁體 PDF 檔下載](#) | [簡體 PDF 檔下載](#) | [觀看簡體 html 檔](#)
[版權聲明](#)

Kai-man Kwan received his D. Phil. from the University of Oxford. He is an assistant professor of the Department of Religion and Philosophy, Hong Kong Baptist University. His current research interests include religious experience, philosophy of science, philosophy of religion, epistemology, and ethics.

ABSTRACT

In a series of two papers, I will pursue a dialogue with the postmodern view of self from a Christian perspective. In this paper, I first trace the development of the view of self from the pre-modern period to the modern period and then to the postmodern period. I then explain how various kinds of postmodern thought, in contrast with the modern worship of a self-sufficient and unitary self, emphasize the plurality, contingency, and fragmentation of our selves. The more extreme postmodernists (e.g. Foucault) even proclaim the death of Man or Self, and they celebrate this as the victory of untrammelled freedom and the ultimate liberation from all restraints. I further explore the social and cultural roots of the death of Self: consumerism and media culture. In the second half of this paper, I provide a critique of the death of Self thesis. I argue that this view is unsatisfactory from the perspectives of moral responsibility, interpersonal relationship, psychological consequence, and common experience. I further argue that Foucault's later transition to an aesthetics of existence shows the dilemma inherent in a postmodernist view of self, which is linked to the loss of transcendence in postmodernism.

** 本文已出版：關啓文，〈基督教與後現代自我觀的對話(一)：自我之死？〉，載《中國神學研究院期刊》31期，2001年7月，頁75-107。得蒙中國神學研究院同意把本文放在網上，我在這裡表示感謝。

自我觀就是人對自己的理解，其重要性應無可置疑。基督教是世上幾大宗教之一，無論在過往或今天，它的自我觀都深深影響著很多人；而後現代自我

觀則是當代文化發展的方向，對我們的生活的衝擊將愈來愈大。本系列文章的主要目的，就是探索後現代自我觀與基督教自我觀的對話空間。這是一個複雜而有趣的課題，一方面現代的自我觀是對前現代(pre-modern)自我觀(包括基督教)的反叛，而後現代自我觀則是對現代自我觀的否定，這樣看來，基督教自我觀應與後現代自我觀有相通之處(因它們都有一共同的敵人：現代的自我觀)；另一方面，後現代自我觀的一個基本前題是「上帝之死」，那又似乎顯示基督教自我觀與後現代自我觀水火不容。去整理這種複雜關係，本文會先解釋後現代自我觀的背景和內容，再加以評論；在第二篇文章，¹我會勾劃基督教的自我觀，及它與後現代自我觀的異同。兩篇文章在不少地方互相呼應，讀者若都能閱畢，當更能明白我整體的思路，但每篇文章基本上亦可獨立起來閱讀。

千古之謎——我是誰？

我們每天講得最多的是甚麼字呢？可能是「我」字。有一個認識新朋友的遊戲是這樣的：你要主動找別人交談，但談話中不可以說個「我」字，有玩個的都知道這遊戲難度極高！然而這每天掛在嘴邊的「我」究竟是甚麼東西？這看起來很容易的問題卻難倒了千古的智者。如紀元前四、五世紀時希臘哲學家蘇格拉底就勸導我們去認識自我(to know thyself)。其他動物不會問這問題，只有人類這奇怪的動物，他自己對自己而言是一個問題，這是因為人有一種特別的恩賜(或咒咀也說不定)：自覺或自我意識(self-consciousness)。按心理學的解釋：「自覺的特質在意識到有一個與別人不同而獨屬於自己的自我，並能確認由這個自我所依附的個體所發生的行動跟自己有關，所以對這些行動具有責任，連帶引起情緒的反應。」²

「我是誰？」這問題難以回答，其中一個原因是人的複雜性：人的自我有很多層次和向度：「每個人除了身體我、社會我，還有一個道德我、宗教我、精神我，這個心理層面的我，是由理念、價值、規範構設而成，此一層面姑且稱其為人格我。」³視乎你認為那一個層次或向度重要，你的答案也層出不窮：我就是我的基因，我就是我的過去，我就是我的自我形象，我就是我的性別，我就是我的性取向，我就是我所擁有的財物，我就是我的身分證號碼，我就是神的兒女...

這樣看來，追尋自我身分和如何肯定自我的價值息息相關：「每個人都盼望從別人的尊重、懷念與注意中肯定其存在，使自我形象存在於他人心目中，從而擴展社會我的空間；至於心理我的肯定更不乏其例，為崇高信念的奉獻犧牲、為理想的論辯與宣揚、年輕人的英雄崇拜、學問家的孜孜著述、宗教家的諄諄佈道……人們莫不期望從立言、立德、立行來肯定自己的價值，使道德我、人格我的形象在時間的長流中永恆存在」。⁴然而在我們的經驗中，肯定自我說來容易、實現卻有困難，其中一個理由就是人不僅尋求維持自我，而且

¹關啓文，〈基督教與後現代自我觀的對話(二)：「我被愛故我在」〉，載《中國神學研究院期刊》32期，2002年7月，頁149-180。

²郭為藩，《自我心理學》，台北：師大書苑，1996，頁3。

³同上書，頁13-14。

⁴同上書，頁25。

希冀發展一圓滿的自我，一個確實而有效地應付實際生活要求的自我。但往往我們感受到「個體不單與自然疏離，與他人（工作環境、社會體制）疏離，亦與自己疏離，成為『分裂的自我』(the divided self)，超現實的人格我與生理感受的身體我、或扮演角色的社會我無法統整成爲一體。」⁵ 分裂的自我這問題更因人內心善與惡的衝突加劇，如杜斯妥也夫斯基筆下的一個人物這樣說：「我嘛，嗯，我是那個一面行善，卻又一面策劃罪惡的力量。」⁶ 這看似平淡的一句話其實道出了多少生命的悲劇。

人誠然是謎一樣的存在，著名神學家布仁爾(Emil Brunner)便說：「我們的問題的徵結就在這一個問題上：這提問的人究竟是誰？所有問題背後的那一位究竟是誰？他覺察到世界的無窮，他是誰？他被生命的問題(無論是在人類生存以內或以外)所折磨，他是誰？他看自己只不過是宇宙裡的一點微塵，但同一時間他用他的心靈去量度這無垠的宇宙，他是誰？我們現在面對的是主體的問題，與所有客觀世界的問題有天淵之別，對這主體來說，事物都是客體、是與他『對立起來』的，他究竟是甚麼？」⁷

對自我的了解在不同時代都不一樣，這種多變性使自我之謎加倍難解，更有趣的是，當我們慢慢由現代進入後現代，不少人認爲所謂自我可能根本不存在，還有種種關於自我的新思考，這些都值得我們深思。讓我先介紹後現代自我觀興起的背景。

由前現代到現代的自我觀

概略來說，在前現代社會(如封建社會)中，自我身分是穩定、少懷疑和衝突的，因它基本上被牢不可破的傳統、神話和社會角色系統所界定，每個人的思想與行爲都嚴重地受某種社會公認的世界觀規限(可能根本就沒有其他世界觀供他選擇)，而他生命的方向差不多是預先決定了的。在西方，這種界定自我的傳統就是基督教，如基邊斯(John Gibbins)和懷瑪(Bo Reimer)便這樣描述中世紀的自我：「自我被描繪爲一靈性的核心：它屬於神，但它居住在受時間限制的身體中，而且活在一引誘人犯罪的世界中。它的任務就是透過禱告、教會和傳統宗教價值的幫助，去處理這難題。」⁸

如果說前現代的自我是俯伏在上帝面前，那現代的自我則獨立地挺立於天地間。一個代表人物就是笛卡兒，對他來說，自我就是一個理性主體，而且自我是統一、自足、能自我反省和自我掌握的，這種理性主體是每一個人都擁有的，因此人性是有普遍性，且能超越歷史與文化的變幻。爲甚麼這樣說呢？因

⁵同上書，頁 163。

⁶杜斯妥也夫斯基，楊耐冬譯，《杜斯妥也夫斯基語錄》，漢藝色研文化事業有限公司，1994，頁 39。

⁷ Emil Brunner, *Man in Revolt: A Christian Anthropology*. 《反叛的人——基督教的人觀》 Philadelphia: Westminster Press, 1947, 頁 17-18。

⁸ John R. Gibbins and Bo Reimer, *The Politics of Postmodernity: An Introduction to Contemporary Politics and Culture* 《後現代性的政治——當代政治與文化導論》 London: Sage, 1999, 頁 55。這種對中世紀的自我觀的描述有不少簡化，當然也不能表達基督教自我觀的豐富；後面我對現代自我觀的介紹也有點簡化。因著篇幅限制和本文的焦點在於後現代自我觀，這些簡化都是難以避免的。

爲他認爲甚麼都可以懷疑，但只有在作理性思考的自我不可懷疑，這就是他膾炙人口的「**我思故我在**」論證。後期的哲學家不一定同意笛卡兒的具體論點，但他們基本上沒有走出他所樹立的知識論典範：基礎主義(fundationalism)，超越的自我在掙扎去了解自己和宇宙，自我的心靈好像澄澈的鏡子，⁹有能力反映世界的真理，而所有知識最終都要建基於它的思想和經驗，理性主體的任務就是去尋找分辨真理的標準。至少從知識論的角度來看，超越歷史的理性主體就是一切的起點，甚至可以說這個「我」就是世界統一性的原始根基，也是其他事物的統一性的典範，而這樣開展的宇宙的結構很自然是自我中心和二元論的(即主體和客體是對立的)。例子俯拾皆是：康德的自主自我(autonomous self)拒絕他律(heteronomy)，只能遵循理性自我爲自己頒佈的律令，雖然康德很重視對他人的尊重，但程序上來說，道德也建基於「我思」上，也是自我中心的。胡塞爾的現象學亦是建基於超驗自我的純粹經驗。黑格爾的絕對唯心論更將自我與終極的絕對精神等同，我們很難找到比這更「自我中心」的世界觀。

但有一點值得注意：因爲現代社會在各方面都比較多元化，所以現代自我身分有更多社會角色可供選擇，自我的內容並不像中世紀自我有清晰的界線，但現代人和現代思想仍普遍假設在不同的社會角色下面，存在著一個真實而固有的自我，人生的掙扎就是去找尋真我和對它真誠。這種對真我的信念可以從兩方面看出來。首先在政治層面，自我的理念與公民權威結合，成爲主流的啓蒙政治思想——自由主義，這就是建設現代社會的藍圖。例如羅爾斯(John Rawls)的自由主義思想中，有一個關鍵觀念——原初狀況(original position)——便似乎假設了真我是超越歷史的偶然性和特殊性的，如性別、階級、成就、價值、欲望等都是外在於真我，只是它偶然擁有的。自我活在抽象的非歷史領域，在那裡它可以自由地選擇社會應有的政治結構。¹⁰事實上今天自由民主社會的架構(如法律、經濟)都假設了這種自主的自我，而因著這些架構的持續性、龐大性和支配性，我們的自我亦很難不被塑造成爲這種自主、甚或自我中心的個體。

此外，心理分析的興起和心理學的普及也標誌著現代人對自我的信念，如著名心理學家霍妮(Karen Horney)便「相信每個人有一個『真我』(real self)，自我實現就是展現這個真正的自我，換言之，即真我化的過程。霍妮爲真我下了定義說：『真我是我們自身活生生的、獨特的、個人的中心，是可以而且能夠生長的唯一部分』。真我是一種『核心的內在力量』(central inner force)」。 ¹¹ 強調自我實現的心理學家還有很多，如馬斯勞(Abraham Maslow)、佛洛姆(Erich Fromm)、羅洛梅(Rollo May)等，他們普遍相信「由於自我觀念中理想我與現實我的對照，每個人皆有一種使自己成爲真正要成爲自己的潛在願望，表現爲奮發向上、自我塑造的力量，這種自我實現的引導力量，使人類自強不息，成爲自己命運的主宰。」¹² 而當我們的自我實現過程出

⁹理查·羅蒂，《哲學和自然之鏡》，李幼蒸譯，北京：三聯，1987。

¹⁰ John Rawls, *A Theory of Justice* 《正義論》 Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971。以上對羅爾斯的詮釋不是沒爭議性的，但很多學者都同意起碼早期的羅爾斯的某些說法與這種詮釋很吻合。

¹¹郭爲藩，《自我心理學》，台北：師大書苑，1996，頁 27。

¹²同上書，頁 28。

現嚴重問題時，能幫助我們的就是心理治療：「心理治療代表自我功能恢復的過程；心理治療的結果便是自我觀念結構的重整，成爲一種整合、開放性而較能面對現實的結構。」¹³ 心理治療在美國非常蓬勃，而且也在世界各地發展，這反映了現代人對真我的信念。今天對很多人來說，「自我」已成爲一個廣大、穩定、獨特和重要的內在世界，它包涵了我們的思想、感覺、意圖、性格特徵、潛能、創造力等等，它界定我們是誰和想成爲誰，它的潛能讓我們可以自我實現，和幫助我們解決人生的問題。

後現代自我觀的興起

然而踏入廿一世紀，我們也漸漸邁進後現代，¹⁴ 現代的自我觀的流弊已昭然若揭。首先，它是一種孤獨的形而上學，它傾向個人主義，因爲每一個自我都是自足的，它與他人的關係並不構成自我身分。這也很容易衍生自我主義。更嚴重的問題是：既然如此，究竟自我有沒有好的理由去進入關係和去關懷他人？這便產生難以爲道德和政治秩序合理化的危機。¹⁵ 此外，笛卡兒式的理性主體觀明顯是一種極度樂觀的思想，很自然受到猛烈攻擊，不少後現代思想家[如傅柯(Foucault)- 亦有譯作福柯、傅科等] 便反叛笛卡兒的「我思故我在」，甚至宣告主體之死。後現代思想家認爲人性的普遍性和超越性都是子虛烏有的，他們認爲所謂自我或主體也只不過是歷史、文化和權力的產物。所以後現代的自我身分是分解和表面的，沒有甚麼深層真我可去尋找，所謂自我裡面有多個演員，是由很多碎塊拼湊而成，但這拼湊的圖案也是在變幻不定。人生最重要的不是找尋真我，而是角色扮演和形象管理。

這種後現代自我觀的興起當然有社會根源，社會的多元化和流動性不斷增加，使我們在心理上過於擁擠，也要求我們的自我更有彈性和多元化。資訊革命和網絡文化加速全球化的過程，今天我們能接觸全世界，但是我們的根則很淺，並不能把我們下錨在任何地方。每天很多人在我們面前經過，但沒有幾個能在生命留下痕跡。生命失去穩定性和連續性，自我的身分也趨薄弱。¹⁶ 但提倡後現代自我觀的人不一定是悲觀的，如基邊斯與懷瑪便認爲後現代讓自我有更大的表達和選擇的自由：「自我能覺察自己和自己的根源；它能從某些或所有傳統界限釋放或抽身出來；它擁有的源頭和資源是多樣和常常是割裂的，它有能力去利用這些資源塑造自己。」¹⁷ 他們有自信去塑造自己的身分，

¹³同上書，頁 159-160。

¹⁴我絕無意說普遍性的後現代時代已降臨，事實上每個國家和文化的情況都不一樣，對我而言，後現代只是一種有廣泛影響力的發展趨勢，在每一個社會裡，它都與各式各樣的前現代和現代趨勢並存。一般來說，後現代化過程在後資本主義社會中最明顯，如歐美、香港和台灣。在中國大陸，很多地方都仍是前現代，另外不少地方在急劇現代化過程之中，而在現代化速度最快的地方（主要在大城市），有部分人的生活方式和意識形態則開始呈現後現代色彩。

¹⁵參 Michael Luntley, *Reason, Truth and Self: The Postmodern Reconditioned*. 《理性、真理與自我——後現代的重新制約》 London: Routledge, 1995。

¹⁶ David F. Wells, *Losing Our Virtue: Why the Church Must Recover its Moral Vision*. 《德性的失落——爲何教會一定要重拾它的道德遠象》 Leicester: IVP, 1998。

¹⁷ John R. Gibbins and Bo Reimer, *The Politics of Postmodernity: An Introduction to Contemporary Politics and Culture* 《後現代性的政治——當代政治與文化導論》 London: Sage, 1999, 頁 57。

他們高度重視這種自由，他們不是一些感到疏離或失序的個體，相反，他們對自己的生命和價值充滿自信。¹⁸

這種後現代的自我觀在很多思想家中反映出來，如海德格便鞭撻現代的人本主義(humanism)，認為這也是一種我們必需摒棄的形而上學，他的哲學起點不是孤獨自足的自我，而是與世界不可分割的存有(being-in-the-world)。然而到最後海德格並沒有完全否定人的問題，他反對的是將人與(大寫的)存有(Being)分割和二元對立的思考方法，他仍然認為人能在(大寫的)存有中找到尊嚴和本質，人就是存有的牧人，人的語言也是存有的居所。¹⁹ 另一位後現代思想家利溫拿斯(Immanuel Levinas)也嚴厲批判現代的自我主義，他認為把我的自由抬高於責任是一種導致暴力的形而上學。他肯定倫理學比形而上學的優先性，我們應以他者為先，把焦點放在他者的面孔上，這樣他者的衝擊就把自我的中心打破：他者的面孔在我面前挑戰我，我便要承擔責任，這是我不能逃避的。²⁰ 又如另一個傾向後現代思想的學者這樣解釋他的主要關懷：「我們是否能把自我的中心去除到一個地步，足以建立一個新的倫理結構：不那麼自我縱容，有更強的群體導向，而同時能把那在歷世歷代為患的貴族化理性克服？這是最終極的挑戰。」²¹ 他們都沒有完全否定自我的存在，所針對的主要是過分理性和自私的現代自我觀。這種後現代自我觀比較溫和，但另一些後現代思想卻更激烈和徹底否定自我，我稱之為後現代主義。我在下面探討。

自我之死與後現代主義

要明白後現代主義的自我觀，先要明白它的思想取向，這方面李歐塔(Lyotard)有很好的介紹：「共識是在侵犯不同語言遊戲的異質性」，要「容忍不可共量的事物」，「與整體性爭戰」，「去使差異性活躍起來。」²² 李歐塔這種取向也影響他的自我觀，他認為自我分散於各種極其分歧和不斷改變的語言遊戲上，所以難尋一統一和不變的自我。²³ 這種後現代主義的自我觀可以用

¹⁸同上書，頁 66。泰拿(Charles Taylor)對自我的「分裂」有較負面的評價，基邊斯與懷瑪對此不以為然。雖然他們同意自我的身分是由社群塑造的，但他們也認為把個體牢牢限制於一特定的社群秩序是危險的，而且事實上塑造我們的經常是多個互相重疊的社群，後現代的個體常要在多重要求中適應和取捨，這樣做是正常和健康的。同上書，1999，頁 68。

¹⁹ Michael Clifford, "Postmortem Thought and the End of Man"〈死後的思想與人的死亡〉，收於 Arleen B. Dallery and Charles E. Scott, eds., *The Question of the Other: Essays in Contemporary Continental Philosophy*《他者的問題——關於當代歐陸哲學的論文》(Albany, State University of New York Press), 1989, 頁 213-221。

²⁰ Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity*《倫理學與無限性》Pittsburg: Duquesne University Press, 1985。

²¹ Kenneth Liberman, "Decentering the Self: Two Perspectives from Philosophical Anthropology"〈把自我去除中心——哲學人類學的兩種角度〉收於 Arleen B. Dallery and Charles E. Scott, eds., *The Question of the Other: Essays in Contemporary Continental Philosophy*《他者的問題——關於當代歐陸哲學的論文》(Albany, State University of New York Press), 1989, 頁 142。

²² Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*《後現代的情況——關於知識的報告》Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984, 頁 xxv, 82。

²³ 舒拉格(Calvin Schrag)對李歐塔提出批評：由多元性跳到異質性和不可共量性是太急了。在日常生活中，描述、指令、發問和感嘆等語言遊戲都沒嚴格區分，可以是同一個自我在作這些事情。科學、道德和藝術也沒有嚴格的界線，特別在日常的敘事中。Calvin O. Schrag, *The Self after Postmodernity*《後現代性之後的自我》New Haven and London: Yale University Press, 1997, 頁

不同的方法演繹出來。如德里達(Derrida)便從語言的角度解構「自我」成一個文本的建構。他的一個基本思想是延異(*difference*)，簡單來說，它是指意符的不確定性，永不能毫不含糊地指向實在。他認為「作為行動者、作者和延異的主人的主體，並不存在...主體性就和客體性一樣，是延異的效果，是書寫在一個延異的系統裡面的效果。」²⁴ 基福德(Clifford)強調延異不是一種存有或本質，它只是指向語言的隨意性，而當我們發覺我們的主體性就是由這樣隨意的語言結構形成，我們的絕對性也就被摧毀了。當我們發現我們視為絕對的意義和真理亦是由痕跡的玩耍(*play of the trace*)所形成，也就明白它們都是隨意的、並非絕對的。在延異的語言中，人就這樣消失了。²⁵ 在眾多後現代思想家中，傅柯對人的死亡的討論最詳細。

傅柯這樣說：「人是近期的一個發明」，他將會「消失，好像在海邊的沙上劃的一個面孔。」²⁶ 他知道「有些人仍想談及人，有些人仍想問他們自己人的本質是甚麼...有些人將所有知識都建基於關於人的真理...而且繼續做神話、拒絕打破神話...對所有這些人我們的回應只能是一哲學的笑聲--這某程度是一沉默的笑聲。」²⁷ 他認為「在語言的可靠而力所能及的範圍內，把語言的各種可能性作用擴展到極限的時候，所要發生的事情便是：人『完了』。」²⁸ 所以人文科學已徹底失敗了，只有真正覺察人的死亡，才可以讓思考重新開始。「這實際上宣布了『人的死亡』。『人的死亡』標明了人的『無意識』、『不思』、『有限』、『機遇』、『挑戰』、『哲學理性的失敗』。」²⁹ 傅科動搖了歐洲人文主義的根基，摧毀了哲學的主體，懷疑主體，因此，傅科並不是主體主義者，而是當代反主體反中心的先驅。在傅科哲學中，人是客體（知識對象、權力對象、倫理對象），而不是主體（知識主體、權力主體、倫理主體）。主體與客體決定著人的不同地位。傅科把作為主體的人降格為作為對象的人，將人的主體性分析變成人的對象性分析。」然而「在追求起源過程中，人的處境很不妙。與其說近代知識發現了人的起源，不如說它只弄清了人的起源的有限性、虛無或衰退。」³⁰

從傅柯對權力的了解，我們可進一步明白主體的「死因」。傅柯認為權力不單是一種遏制性的力量，因為權力也可以去創造和生產的，這往往是透過主體(*subjectivity*)的建構而實施的，而且這種權力往往更有效。傅柯相信「不存在獨立自主、無處不在的普遍形式的主體。……主體是在被奴役和支配中建立起來的」。³¹ 在這意義上他宣告「主體已死」！所以「個人不是一個被權力的

30-32。

²⁴ Jacques Derrida, *Positions* 《眾多的立場》 Chicago: University of Chicago Press, 1981, 頁 28。

²⁵ Michael Clifford, "Postmortem Thought and the End of Man" 〈死後的思想與人的死亡〉, 頁 219。這過程可分為兩個階段：首先語言學放棄了說話的主體，取而代之的是先驗的語言結構；後來這結構更被間隔、割裂、對立、隨意性等取代。Michael Clifford, "Postmortem Thought and the End of Man" 〈死後的思想與人的死亡〉, 頁 220。

²⁶ Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* 《事物的秩序——人文科學的考古學》 New York: Vintage/Random House, 1973, 頁 387。

²⁷ 同上書, 頁 342-343。

²⁸ 引自于奇智, 《傅科》, 台北: 東大圖書, 1999, 頁 138。

²⁹ 于奇智, 《傅科》, 台北: 東大圖書, 1999, 頁 129。

³⁰ 同上書, 頁 131, 152。

³¹ 福柯, 《權力的眼睛—福柯訪談錄》, 嚴鋒譯, 上海: 人民, 1997, 頁 19。

實施抓牢的預先給定的實體。其身份和特性是權力關係對身體、運動、欲望、力量施展作用的產物。」³²「個人是權力的運載工具，也是權力的主要效應，而不是權力實施的對象」。³³「恰好是一種理性化的過程構成了一個或多個主體。我把主體化稱爲一種程序，通過這種程序，我們獲得了一個主體的構成。」³⁴因此傅柯催促我們去「拒絕接受我們自己[的身分]」³⁵：我們應該拒絕現代社會加諸於我們身上的身分，它們都是壓逼性的，例如我們應該抗拒人文科學所宣告的「真理」、將我們主體化的現代政府形式和甚至似乎是自主的自我界定。我們要去提倡新的主體性形式。³⁶

我們在上面談到心理分析如何包含了現代的自我觀，但這亦被後現代心理分析大師拉康(Lacan)挑戰。弗洛伊德當然對心靈的衝突和分裂不陌生，但他認爲問題是可以解決的，而拉康則認爲它們基本上是不可彌補的，因爲心靈就由這些矛盾和斷裂構成。他將嬰兒比喻作奄列—人類奄列(hommelette)，這意味著他只不過是多種異質的元素抄在一起而已！但後期在他人的反應中嬰兒看到所謂自我形象的反射，便開始相信自己是一個統一體，自我就這樣形成了。所以疏離和分裂一早就存在於自我裡面，成年人不斷努力去找尋那內在而統一的自我，只是一個神話，這找尋也注定是徒勞無功的。說到底，自我只不過是一堆飄忽、不穩定、不完整和開放的欲望，對自我的渴求是注定不能滿足的。³⁷「人是不可能追尋到完整性的，『完整的人格』是另一個現代心理治療的偏差前提。」³⁸

現代的自我觀也蘊含在對作者的重視，但後現代思想家也宣佈「作者之死」—這便是羅蘭·巴特在 1968 年的一篇短文的題目(在巴黎一並不著名的期刊出版)，但這篇文章直至在 1977 年以英文出版才受到注意，最後且成爲經典。巴特認爲讀者的誕生的代價就是作者的死亡：因爲文本其實是一堆引句，來自無數的文化中心或文本，它的意義既不是源自一自足的作者，它的詮釋也不受一位作者控制。所以最後是語言在說話，而不是作者。³⁹

³²同上書，頁 209。

³³同上書，頁 233。

³⁴同上書，頁 119。

³⁵ Michel Foucault, "The Subject and Power." 〈主體與權力〉 Afterword to *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* 《傅柯——超越結構主義與詮釋學》 by Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow. Brighton: Harvester Press, 1982, 頁 216。

³⁶雖然以上對傅柯的詮釋也受到爭議，但我相信基本上反映他的一種觀點。然而我也同意一種較溫和的詮釋也可在傅柯的著作中找到根據。詳細的討論見：關啓文，〈權力、支配與自由：由霍布斯到福柯〉，載《中國神學研究院期刊》28 期，2000 年 1 月，頁 103-126；關啓文，〈傅柯的權力/真理觀—批評與回應〉，載《社會理論學報》，2000 年秋季號，將會出版。

³⁷ Glenn Ward, *Teach Yourself Postmodernism* 《自學後現代主義》 Lincolnwood (Chicago), Illinois: NTC, 1997, 頁 134-136。

³⁸ Jacques Lacan, *Ecrits: A Selection* 《伊克理特斯——選集》 London: Tavistock, 1977, 頁 223。

³⁹羅蘭·巴特，懷寧譯，《羅蘭巴特隨筆選》，天津：百花文藝，1995，頁 300-307。我在這裡提一下巴特常要面對的幾個批評：一、若沒有作者，文本只是一堆字和影像的隨意結合，意義變得毫無基礎。若意義真是如此難以控制，那說甚麼都像沒特定意義了，但那又如何解釋我們事實上有的寫作、溝通等經驗？二、「作者已死」的講法是反歷史和反社會的，了解作者是誰的確有助了解文本的歷史背景，這點是難以否認的。三、這講法也否定了身分政治的重要性，若忽略了文本的聲音究竟代表何種身分，如白人或黑人，我們也難以對文本的意識形態作出有效批評。

社會科學也對現代自我觀帶來強力衝擊，如從社會學的角度看，自我由社會交往的實踐所產生，自我不是獨立存在的，它是偶然的。「我們要把自我和個人身分重新安放在一個互動系統中，這系統為自我表達和自我肯定提供位置和方位。這種過程就是人的起源，自我是偶然和無中心的，它不是一種內在的本質，更不必然是永恆的。除了世界以外，沒有甚麼『內在』，我們被一些我們不能控制的過程帶動。」⁴⁰這種對自我的看法可稱為社會建構論(social constructionism)，無論鑽到多深，自我裡面只是一層又一層的表面，沒有本質，自我只是由多種社會因素決定和建構出來的。如高夫曼(Erving Goffman)便強調人生本質上是戲劇，自我只不過是某場境的表演所產生的戲劇效果，它只是面對不同觀眾時的一系列面譜，面譜是因，自我是果。當然這是一場集體的表演。而卡堡(Carbaugh)則把社會身分視作一種溝通的表演(communication performance)，溝通不單是自我的啓示，也是它的塑造。自我是有特定處境的溝通實踐或實際生活的表現。自我不是永恆不變的實體，而是有地域性的偶然過程，它會隨情況、活動和時間而改變。⁴¹

舒拉格(Calvin Schrag)這樣總結後現代主義的自我觀：「主體的消解之後，關於自我身分、意識的統一性、集中和目標導向的活動等問題，都被擱置一旁。縱使不能完全消滅自我、主體和心靈等詞彙，我們最多能夠說的是：自我是多重性、異質性、差別性、不斷的改變、且是沒有起源和目標的。這就是後現代性關於作為自我和心靈的人類主體的宣言。」⁴²後現代思想家反對所有認為自我應有某種中心的看法，致力自我的「去中心化」(decentering of the self)。此外，他們不單強調自我的多元性、創新性、偶然性、變幻性等等，他們也慶賀這種突破性的自我觀，認為這會促進人的自由和解放。但這種樂觀的評價是否可以成立呢？在回答這問題之前，我先進一步探討後現代主義自我觀的文化和社會根源。

消費文化與後現代自我

後現代自我觀聽起來好像很抽象，但它的社會根源其實是與我們息息相關的傳媒和消費文化，所以後現代自我不單是一個理論，也是一個我們可以碰到、活生生的人，而且可預期這種自我會愈來愈普遍。我在下面解釋消費文化如何塑造後現代自我。

後現代思想的一個特點，就是對理性主義與科技崇拜的反動，它在思想上否定客觀真理，而在生活中也拒絕和討厭理性思考。它的發展有社會根源，就是社會的經濟由生產主導轉型到消費主導。前者的象徵是工廠，而後者的象徵則是購物中心和大型商場。當工廠生產的商品出現過剩的現象後，消費主義的文化也應運而生。廣告業開始興起，再加上資訊革命，便使到傳媒的影響無遠

⁴⁰ Kenneth Liberman, "Decentering the Self: Two Perspectives from Philosophical Anthropology" 〈把自我去除中心——哲學人類學的兩種角度〉，頁 131。

⁴¹ Donal Carbaugh, *Situating Selves: The Communication of Social Identities in American Scenes* 《在處境中的自我——美國場境中社會身分的溝通》 New York: State University of New York Press, 1996, 頁 xiii-xiv。

⁴² Calvin O. Schrag, *The Self after Postmodernity* 《後現代性之後的自我》 New Haven and London: Yale University Press, 1997, 頁 8。

弗屈，甚至形成大眾文化壟斷的局面。我們的言行和打交道的方法都深深被傳媒文化的符號塑造，但往往我們並不覺察。例如自我的多元化就應與下列事實有關：生活的美感化，生活方式像其他貨物一樣可供選購、實驗。影像生產的爆炸：大量符號和影像侵入日常生活的空間，編織了一個多姿多彩的理想生活方式的夢想世界，可供我們去幻想和認同。文化媒介的多元化：有大量節目關於假期、髮式、室內設計、飲食、建築、古董等。影響我們最大的不再是家長和老師，而往往是藝人和名人，他們包括把生活方式當作表演或「秀」的搖擺音樂家，和身分百變的麥當娜(Madonna)。這種文化主要在都市中發揮影響，都市的生活經驗本就是零碎和流動不息的，人們可擺脫傳統的束縛，因為聯繫社會的，不再是傳統，而是正式的架構、科層化的組織和大眾文化。

而文化總需要一些價值的，當現代文化離棄了宗教與傳統後，很自然自我就成爲上帝，而「感覺」與「經驗」就是獻給這上帝的貢品了！有一點值得注意，這種新的消費主義不單是去滿足基本需要，而是把象徵的價值和細微的感覺成爲消費的核心。道理很簡單，假使你到超級市場買鏢紙，可能有十多種給你選擇，有不少的價錢都差不多，都能達成基本的功能，那我們如何去選擇呢？不就是要看那一種的顏色和圖案更悅目，那一種的形象較好，那一種令你有更舒服的感覺嗎？久而久之，無論多麼細微和本是無關痛癢的感覺，對後現代消費者來說，都變得愈來愈重要。

消費主義最終的根源也是啓蒙思想，它提倡一種世俗主義(secularism)，認爲幸福只能在今生找尋，追尋天堂的福祉是不切實際的。毫無疑問，消費的快樂是最直接能感受到的今生幸福。消費也是解決不快樂的「絕招」，它誠然不能提供終極的滿足，但它能提供層出不窮的短暫刺激和麻醉，而起碼它可以不斷地令我們分神，淡忘我們的不快，及不去反省是否擁有終極的滿足。⁴³或許我們可說消費主義本身就是一種宗教：商場是消費的烏托邦，嘉年華會、商品陣列...這是地上的天堂，刺激你的欲望，也應許給你無盡的快感與滿足，這也是對現代人分裂的自我不可避免的「答案」，因爲我們再找不到其他方法連貫起多變的自我。商場就是後現代的大教堂，逛商場就是每個星期的聖餐！去維持消費文化的蓬勃，需要一大群有熱切希望的消費者，而廣告的作用就是去燃點起這種希望：它暗示美滿的消費夢是可以實現的，它也往往傳遞一種世俗救恩的概念，人生不是去追尋美善而是去追尋美物，後者會神奇地改變自己。君不見在廣告中，只要使用某種香水或香皂，你便判若兩人、吸引力倍增，簡直有重獲新生的感覺。對消費者來說，七項致命罪惡不是貪心、驕傲等，而是口氣、頭皮、消化不良、臭狐、禿頭、肥胖和粗糙的皮膚！

然而不要以爲消費主義只影響我們外在的生活，不，它最高舉的價值就是自我創造和自我界定的自由(autonomy of self-creation and self-definition)。所以消費主義根本就是一種建立自我身分的方法，高舉理性的現代人會說我思故我在，而後現代的消費者則會說：**我消費故我在**。我們的選擇多了很多，其中包括去選擇成爲怎樣的自我，而公共的自我很大程度由消費方式決定：飲食(泰式、法式、越式...)、服式時尚、音樂、性生活方式...我們已被強制地建立了一種習慣：不斷審視內心有甚麼需要和希冀(這過程往往是不自覺的)，然後

⁴³當然這種分神的絕招也有失效的時候，那時自我就要面對空虛、苦悶等後現代病。

去尋找可以填補空虛的產品，而在這過程中建立自我的身分。⁴⁴ 然而這會塑造怎樣的自我呢？

德勒茲(Gilles Deleuze)和瓜塔里(Felix Guattari)便提出消費文化會產生擴散自我(dispersed self)。他們認為現代世界是有支配性和壓抑性的，為了順服欲望，資本主義社會把欲望與創造力地域化(territorialisation)，把它們疏導到不同的有組織社會領域，如消費主義、財務、法律、精神分析、核心家庭、性別角色等等，使我們的欲望被捆縛在消費品上，而主體則陷身於非人性化的結構，被正常化的過程洗禮。資本主義在分解我們的身分，我們的欲望被分流到不同方向，而新的消費領域也不斷出現，產生過剩和互相矛盾的欲望。他們認為對潛意識的分析應帶進社會領域，因潛意識其實不斷被社會重寫。潛意識被視作欲望機器，一種創造性的能量，在不停地竄動、在更新自己和製造混亂。自我受複雜、飄移、互相編織的關係網絡影響，難以區分它的邊緣與中心，所以自我其實是擴散在廣闊的範圍上的。⁴⁵

而這團混亂的欲望最終會產生的結果，就是自我的解體。上面已指出，在消費文化中，欲望正擔當支配的角色。去消費不單是買東西那麼簡單，而是去發一個夢。商場主要販賣的，不是具體的實物，而是那不可觸摸的欲望，那被不停鼓動、永遠不能被滿足的欲望。此外，大眾傳媒亦強力地塑造我們的欲望，例如在電影這媒介中，任何改變都不會受到抗拒，任何心之所想所求都可以發生，因為在裡面並沒有任何實質的東西可予以阻撓。電影的銀幕成了一面鏡子，在其中我們學曉不斷改變自己，扮演不同角色。那裡存在一種無重量的狀態。電影也是去逃避平凡的現實的地方，它刺激我們的欲望和想像，但它使我們喪失去經驗真實世界的能力，它不能真正滿足，也不能真正渲洩，它只能麻醉。可怕的影像不斷在我們眼前出現，但我們卻失去感覺。在我們文化中，有一個強烈的傾向，去把界線泯滅，去把不同體裁混淆，去把區別顛覆。後現代社會把生命與想像、生活與寫作之間的關係扭轉，電影已征服世界，「自我被銀幕上的影像所擄，他喪失了他的本質，毫無痛楚地，他就在那些影像中溶解了。」⁴⁶ 我們坐在電視機前不停轉台(channel surfing)(特別是當安裝了有線電視之後)，不斷找尋取悅眼目的影象。這種生活態度彌漫生活的每一方面：看電視如是，用品如是，衣著如是，髮型如是，人際關係如是，...可能宗教也如是。這不就是後現代思想家所提倡，被去除中心的自我(decentered self)嗎？

後現代主義自我觀的評論

⁴⁴ David F. Wells, *Losing Our Virtue: Why the Church Must Recover its Moral Vision* 《德性的失落——為何教會一定要重拾它的道德遠象》，頁 88。

⁴⁵ Gilles Deleuze and Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* 《反伊底柏斯——資本主義與精神分裂》Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983。另參 Glenn Ward, *Teach Yourself Postmodernism* 《自學後現代主義》，頁 139-141。

⁴⁶ Eugene Goodheart, *Desire and its Discontents* 《欲望與它的不滿》New York: Columbia University Press, 1991, 頁 171。

我們可以從很多角度去批評「自我之死」說，⁴⁷我在下面主要從道德、人際關係、後果和現象學的角度去作出評論。

首先我們要指出道德的行為和責任感都假設了一連續的自我的存在。昨天行劫的匪徒今天要坐牢，因他要為自己的行為負上道德責任。但若昨天的自我與今天的自我並沒有連貫性和統一性，我們又如何能叫後者為前者受刑罰呢？⁴⁸而且道德的成長意味著品格(character)的建立——這也是道德自我的建立，其過程要透過模倣、自我犧牲和自制。然而後現代自我的關懷大異其趣，他要建構的不是品格，而是性格(personality)或風格(style)，過程則是透過自我表達、自我滿足和自我實現。但隨著自我被他人的看法、潮流和社會壓力支配，自我並沒有堅實的內涵和清晰的標準，自我好比任人搓捏的泥膠，超越自我和否定自我的能量也減弱，道德自我也難以建立。生命變得輕飄飄，再沒有重量，後現代人面對一個新的困境，好像昆得拉的一本著名小說的名稱，就是《生命難以承受的輕》！⁴⁹從社會的角度也可看到追求品格和追逐風格有不同的涵義，品格的建立(如節儉、禮貌、仁慈等)很自然是個人與社會的一度橋樑，它假定了一種個人與社會都服膺的道德秩序。相反，自我解放與社會秩序的張力則很明顯，起碼前者基本上是非道德的範疇，而後者則本質上是道德的範疇。類此的張力也存在於消費文化與道德之間，消費的自我主要希望透過消費獲得滿足或麻醉，這不一定違反道德，但始終與道德的關懷格格不入，更遑論道德的自我實在有阻礙消費自由之嫌。

雖然後現代思想高舉自我的靈活性、創新性和自由，但從人際關係的角度來看，這種自我問題重重。後現代自我既缺乏強的自我連續感，那又何必「執著」過往的承諾或委身呢？事實上很多人都作出這個觀察：今天的年青人不太重視守時或守約，縱使他遲到幾個小時，又或完全將承諾拋諸腦後，他也毫不內疚！從後現代的觀點看，這沒有甚麼好出奇的，誰說昨天作出承諾的我就等同今天因心情不佳不想履約的我？這不是讓對現代的統一性的執迷限制了我們的自由？對傳統的人來說，他較強烈感到承諾和違約的都是同一個自我，這便產生了令自己不舒服的矛盾。對他來說，不守時和違約不單是對不起別人，也是對不起自己！後現代的心理則有天淵之別，愈後現代的人，就愈能對內在的矛盾、張力和割裂處之泰然。對他來說，自我身分很大部分由感受構成，但人的感覺本就與天氣一樣變幻莫測，所以自我身分也可同樣變化多端。對徹底後現代的自我來說，連普通的承諾都不可能，更遑論嚴肅的婚盟了，這一剎那他滿懷誠意去說：「我願意」，但另一剎那他的感覺可以完全不一樣，他可能會說去「包二奶」也只是忠於自我(即是忠於他那時的感覺)而已！總的來說，後現代思想家(如基邊斯)傾向認為並非個人選擇的社會規範都是創造自我的障礙(甚至是對個人自由的侵犯)，甚或提倡將它們打破(如傅柯)，但這樣作的實際

⁴⁷例如女性主義者可以這樣說：「女性才剛好爭取到獨立的自我，現在那些男性的後現代主義者又說這自我根本不存在，這只不過是父權分子愚弄女性的另一個把戲！」

⁴⁸參 Vinit Haksar, *Indivisible Selves and Moral Practice* 《不可分割的自我和道德實踐》(Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991)

⁴⁹ Milan Kundera, *The Unbearable Lightness of Being* 《生命中不能承受的輕》London: Faber and Faber, 1984。

結果只是孤獨和人際關係的疏離。正如舒拉格所言：「去在後現代論述的範圍內，為群體尋找一個正面的角色，殊非容易。」⁵⁰

我們亦可從心理後果的角度看看「自我之死」。後現代思想家似乎忘記了很多人經歷後現代自我的特質時，是痛苦不堪的，他們輕言毋需介意自我的分裂，但這並不能抹殺那些痛苦的經驗，對受苦的人也於事無補。他們將精神分裂的狀態當作自我的典範，傅柯更明顯把它美化、浪漫化。然而事實上這些後現代理論對那些精神病人是否真的有益？告訴他們完整的人格根本就是神話，就對他們有幫助嗎？這不單意味著精神科和心理治療中心都應關門大吉，也與我們的日常經驗相反：那些真正經歷分裂的自我的人，所感受到的只是痛苦，而不是歡慶！後現代主義者能倭輕輕鬆鬆地談論分裂的自我，全因為他們在青少年期已經形成了一個穩定的自我，而且有較好的生活環境，大可以玩耍的態度去扮演不同的自我，而不用付上心理代價。但對那些自少便經歷自我分裂(或生活條件不好)的人來說，情況根本不一樣，所以這些高舉遊戲、表面和反諷的理論實在有一些兒嬉的味道，在比較富裕的國家的知識分子，或許有空間過這種生活方式，但對那些在貧窮國家中受苦的人，卻是奢望。這樣看來，後現代思想為自我寫的種種墓誌銘，既不切實際，也不負責任。⁵¹

其實後現代對神化了的現代自我的批判是相當合理的，但由這點一躍而至對所有統一的自我的全盤否定，又是否合理呢？從現象學的角度來看，一個連續的自我是難以否認的，這種深刻而普遍的經驗，是不應輕易抹殺的。不少學者認為，我們有一種直覺，可直接感受到自我的存在。⁵² 後現代思想認為自我並不是一個自然的事實，古德哈特則不以為然：「日常生活經驗中的自我是一個自然的事實，我們能直覺地和本能地經驗到一種自我身分的感覺(至少是不同身分之間的連續性)。假使我們失去了這種天然的感覺，就會神經錯亂，和被極度分裂、斷裂和空虛的感覺所折磨。」⁵³ 後現代的作品致力於自我的粉碎、繁殖，要把自我從統一性的壓逼中解放出來，然而這看法並不符合經驗現實。我們應區別想像與真實生活，及保護我們對自己本性的感覺。事實上我們很多具體的經驗都假設了自我的存在，例如學習、思慮、盼望、憂慮、羞辱等經驗，若沒有了經驗的主體，都難以理解：是誰學習了一些他以前不認識的東西呢？是誰在現時面對的可能性中選擇一個在未來實現呢？...否定自我的人會說以上的直覺和經驗都是幻覺，但這是誰的幻覺？利伯曼(Lieberman)也知道別人會問這問題，他這樣回應：「然而在陳構這問題時，已經隱藏了自我[的假設]，這是雙重的幻覺。」(Lieberman, 140)然而這回應足夠嗎？去說有一個幻覺存在，但這卻不是任何人的幻覺，我們真的知道自己在說甚麼嗎？對自我的絕對否定是難以貫徹的，這點可透過探討傅柯的自我觀進一步確立。

傅柯：由人之死亡到自我的關懷

⁵⁰ Calvin O. Schrag, *The Self after Postmodernity* 《後現代性之後的自我》New Haven and London: Yale University Press, 1997, 頁 79。

⁵¹ 參 James M. Glass, *Shattered Selves: Multiple Personality in a Postmodern World* 《粉碎的自我——後現代世界中的多重性格》Ithaca: Cornell University Press, 1993。

⁵² 如 H. D. Lewis, *The Elusive Mind* 《難以捉摸的心靈》(London: George Allen and Unwin, 1969)。

⁵³ Eugene Goodheart, *Desire and its Discontents* 《欲望與它的不滿》，頁 171。

傅柯對主體的否定其實為他帶來重重問題。第一，若主體真的完全不能超脫權力網，傅柯的顛覆性的系譜學(genealogy)又如何可能？去建構這些顛覆性的歷史的一個先決條件，不就是我們有自由反省的能力嗎？難道傅柯的系譜，也是另一個權力的操縱和把戲？這裡的困難是：傅柯全盤否定自我的論調，沒有給自己和他人對權力的反抗留下空間。第二，傅柯的權力觀是一種沒有主體的權力觀，因主體**只是**權力的效應。但這是難以理解的：將主體的自由絕對化或完全否定主體都是行不通的。不錯，主體的每一個行動都預設了一些語言或社會的結構，這些結構都不是主體可以決定的。然而我們又怎樣解釋這些結構是如何產生和維持呢？不正是主體的行動嗎？第三，在傅柯的思想裡，「釋放人的真理」這概念是一個深刻的幻象。由權力逃進自由的通道並不存在，因為權力系統與人類社會是完全重疊的(co-extensive)的，我們只能由一個權力系統走進另一個。這些思想能否自圓其說已是問題，因為「權力」與「將某些東西強加於我們的欲望上」的概念有關連，所以若沒有「自由」的概念，根本就談不上有「權力」。此外，「權力」的概念也與「真理」的概念分不開，不然又如何能說傅柯的系譜學在揭穿(unmask)權力的偽裝(mask)呢？

第四，縱使傅柯的思想說得通，但它完全否定普遍性的標準，又如何能指導我們的道德和政治實踐呢？畢竟傅柯也有他的倫理關懷的，這就是我們應建立一種主體性，是可以有效地抵抗支配的。然而若主體真的死亡，解放主體的實踐還有意義嗎？「後現代性作為哲學立場和文化環境，有一個不斷出現的諷刺，就是一方面熱切地呼喚去充權(empowerment)，但另一方面卻高唱輓歌，頌讚主體的死亡(就主體作為講者、作者、行動者-- 和差不多任何我們想像到的意思而言)。那我們需要問：『誰去為誰充權？』」⁵⁴ 若普遍的人性真的不存在，那我們尊重他者的基礎又在那裡？「後現代主義者稱讚文化的多元性，但假若沒有普遍的人性，為何要尊重其他文化的人？...假若沒有普遍的原則，為何要合乎道德地對待他們？或用我們慣常的說法：為何要**人道地**對待他們？為何不當他像一隻老鼠、一隻豬或一條狗般看待？假若他是與我全然不同，而我們的關係的關鍵就是我控制他的權力有多少，那為甚麼我不應把他變成我的奴隸呢？」⁵⁵ 後現代主義根本不能為人道的價值提供基礎，甚至它在多方面都與法西斯主義相似：⁵⁶「它們都摒棄個人身分，喜愛文化決定論。它們都摒棄理性，喜愛非理性的感情釋放。它們都摒棄超越的上帝，喜愛非人格化、神秘的自然。...後現代知識分子雖然熱切地維護被壓逼者和他們那些政治正確的感覺，但其實他們在復蘇那些曾導致世界大戰和猶太人大屠殺事件的思考方法，當然他們並不覺察這一點。」⁵⁷

傅柯是明白這些問題的，或許是為了解決這些困難，傅柯後期的思想有一些轉向。他提倡一種生存的美學(aesthetics of existence)，就是對自我的關

⁵⁴ Calvin O. Schrag, *The Self after Postmodernity* 《後現代性之後的自我》 New Haven and London: Yale University Press, 1997, 頁 61。

⁵⁵ Gene Edward Veith, *Postmodern Times: A Christian Guide to Contemporary Thought and Culture* 《當代文化導論》 Wheaton, Ill.: Crossway Books, 1994, 頁 78。

⁵⁶事實上一些與後現代思想有密切關係的學者，如海德格和 Paul de Man，都與法西斯主義有關係。

⁵⁷ Gene Edward Veith, *Postmodern Times: A Christian Guide to Contemporary Thought and Culture* 《當代文化導論》，頁 79-80。

懷，這也可說是傅柯的倫理學。在《性史》的寫作過程中，他開始研究古希臘的倫理精神，他認為「在古代，那種成為道德主體的願望，那種對倫理的追求，主要是為了証實人的自由，並賦予人的生活的一種形式，依照這種形式來認識自我，使自己被別人所認識……古代的道德努力把人們的生活塑造成一種個人的藝術，即使仍需服從某種集體的準則。」⁵⁸ 那時候道德是一個個人選擇的問題，然而基督教後期把道德發展成規範法則的形式。傅柯明顯是傾向古希臘的倫理精神的，他認為我們要重建這種自我實踐，「其目的是為了把自己培養成自己的生活的美學的工程師。」他甚至認為「如果沒有自我的實踐，就不會有道德。……自我的實踐呈現出自我的藝術的形式，與道德立法相對獨立。」⁵⁹ 這就是傅柯的生存的美學。

傅柯的思想的演變或許能給我們一些啓迪，第一，完全否定主體性的思想難以對應我們人生的經驗和指導我們的道德實踐，理由已在上面論及。第二，縱使傅柯後期嘗試為自我留下空間，但始終他被後現代的思想框框所限，很難開展出叫人滿意的倫理學，其實不難看出對自我實踐藝術性的關懷是不足以構成倫理的基礎的。例如燒屍的童黨⁶⁰ 也可能對自我實踐的藝術性很關懷，並透過試驗有藝術性的虐殺方法去達成自我實踐，但他們所作的合乎倫理嗎？縱使傅柯的生存美學不鼓吹自戀狂或自大狂，⁶¹ 但也沒為超越自戀提供任何理由或動機。有些人認為這種對傅柯的批評不公平，因為「他的思想的發展方向，就是不斷擴張對他異性(otherness)的擁抱，這正是任何群體的道德行動的先決條件。」⁶² 例如他曾積極參與改善囚犯待遇的組織，這表示他對社會的邊緣人和他者的關心。而且他的系譜學為被壓抑的人平反、重新發掘已被湮沒的聲音，誰能說他的自我不是受正義的感召呢？

我同意這說法，但對傅柯的真實生命不公平的不是我，而是他自己的理論、他的後現代主義！他的理論認為所有自我只是權力網絡所建構出來的，所以自我也不能超越權力網絡，但他的自我卻似乎洞悉他身邊的權力網絡，且能超越它們、顛覆它們。他的理論否認普遍的價值和真理，但貫穿他一生的工作，驅使他獻身刻苦的研究的，難道不是對真理的追求、對公義的執著和對壓逼的憎恨嗎？所以傅柯自己的一生不正是他的自我觀的反例嗎？此外我們要注意：傅柯的關懷無論是否源自他的良知或傳統的社化過程，都與他的生存美學沒有必然關係，因為他由始至終都沒有賦予「自我的關懷/塑造」具體的規範內容，所以無論他的意願是甚麼，他最終所能歌頌的只是自由。但這種自由會有甚麼表現呢？柏斯華克(Pasewark)便指出：「關於作為藝術作品的自我的黑

⁵⁸ 福柯，〈權力的眼睛—福柯訪談錄〉，嚴鋒譯，上海：人民，1997，頁 18。

⁵⁹ 福柯，〈權力的眼睛—福柯訪談錄〉，嚴鋒譯，上海：人民，1997，頁 141。

⁶⁰ 童黨燒屍案發生於 1997 年 5 月 14 日，在香港轟動一時。詳情參余非編著，〈514 童黨殺人事件—給「閱讀報告」另一種選擇〉，香港：三聯，1999。

⁶¹ 有些哲學家認為傅柯的生存美學基本上是一種自戀主義，只是沒有了對深層真我的信念。他最後仍是以追求強烈的快感作為關懷自我的內容。（參 Ronald Beiner, *Philosophy in a Time of Lost Spirit: Essays on Contemporary Theory* 《在喪失精神的時代中的哲學——關於當代理論的論文》 Toronto: University of Toronto Press, 1997, 頁 76ff.）

⁶² James W. Bernauer and Michael Mahon, "The Ethics of Michel Foucault" 〈傅柯的倫理學〉收於 Gary Gutting, ed., *The Cambridge Companion to Foucault* 《傅柯的思想——劍橋伴讀》(Cambridge: Cambridge University Press), 1994, 頁 141-158。

暗面，[傅柯]連一點提示也沒有。自我創造的反面—自我毀壞—的可能性沒有提出來。傅柯所展現的選擇，是有自我關懷或沒有自我關懷，而不是正確的自我關懷或不正確的自我關懷。」⁶³ 為何一個被種種權力滲透的自我可以榨起自我塑造的重任，而全無危機呢？傅柯在這裡是否太樂觀呢？

後現代自我與超越性的失落

西門斯(Jon Simons)就指出傅柯常在兩個極端徘徊：有時他好像主張我們完全被支配，我們被困住，無路可逃，但這樣的生命太沉重了。另一些時他卻提倡人應有完全不受限制的自由，但這樣生命則似乎太輕了。西門斯認為限制與自由不一定是對立的，有時反而是一些限制成爲能力與自由的基礎，他相信傅柯很多時都在找這種平衡，但卻始終未能爲自由提供具體的內容。⁶⁴ 其實傅柯的困境令我們想起祁克果對自我的看法，他並沒有像傅柯搖擺不定，他開宗明義說自我是可能性與必然性的綜合，是一種辯証的關係，而他認爲人可在信仰中找到兩者之間的平衡點。傅柯與祁克果的分別，是否因爲傅柯被他的無神論所困，不能支取超越的資源呢？

首先，超越向度的失落使自由的實踐易入歧途。後現代思想慶賀欲望的擴張，認爲這也是自我的自由擴張，但當他們徹底否認邊界的存在，卻似乎忘記了欲望的危險。後現代社會和作家把欲望變成另一種本質、一種必然性和一種意識形態，霸道地把其他生命的能量排斥，這是真正的自由嗎？況且去將欲望強加於承受不了這麼多欲望的人，也是一種壓逼。當我們不信任理性，只信任感受和直覺時，便低估了邪惡的可能性。最終自我成爲自己的奴隸，而且當最後餘下的只是自我，這自我也不顯得怎樣重要，信仰的激情被空洞的目光和冷嘲熱諷的姿態所取代，沒有甚麼值得關懷，年輕人的理想主義被自我主義熄滅，年長的對改變世界也不再抱甚麼希望，後現代的自我是貧乏和萎縮的，它的標誌就是無意義的感覺。⁶⁵ 後現代宣告上帝之死、形而上學之死，拒絕接受高於自我、限制自我的普遍價值和真理，但接著來的問題是：如何使用這自由？誰在使用這自由？當超越的價值被拋諸腦後，人不是完全自由，他只是成了他內心最強烈、最直接和最原始的欲望的奴隸。當人不再對自我有要求，世界不會因此變得太平，因爲每個人會轉而按他的欲望要求他人，而當別人不能滿足他要求時，他就會埋怨、不滿和懷恨在心，這些都是衝突的種子！

當所有對自由的障礙都被打破，並沒有任何的價值觀可以規限自由，甚麼都可以選擇時，也意味著沒有甚麼選擇是特別有價值的，這種自由還重要嗎？比恩拿(Beiner)論及傅柯的自我創造時，便質疑他能否提供標準，去區分非凡和平凡的創造、有意義和沒意義的創造等，他指出若傅柯完全沒有標準，那怎樣創造自我都不打緊、都不重要，這樣又何必對這自我創造的任務投入道德興趣呢？⁶⁶ 乾脆擲毫決定人生的選擇好了！他接著說：「當我讀後現代作者時，

⁶³ Kyle Pasewark, *A Theology of Power: Being Without Domination* 《權力神學——沒有支配的存有》 Minneapolis: Fortress, 1993, 頁 48。

⁶⁴ Jon Simons, *Foucault and the Political* 《傅柯與政治》 London: Routledge, 1995, 頁 3。

⁶⁵ David F. Wells, *Losing Our Virtue: Why the Church Must Recover its Moral Vision*. 《德性的失落——爲何教會一定要重拾它的道德遠象》，1998, 頁 125。

⁶⁶ Ronald Beiner, *Philosophy in a Time of Lost Spirit: Essays on Contemporary Theory* 《在喪失精神的

最大的困惑是：為甚麼他們好像全都相信現代世界中最大的威嚇，就是需要適應預先給定的規範？對我來說，一個更大的威嚇是這一個前景：去選擇某種生活方式而不是另一種的意義變得無關痛癢，所以我們根本不可能明白為何要花勁去做抉擇。」⁶⁷

比恩拿也指出後現代思想在另一方面剝奪我們的自由：它單方面強調身分的多元化和不可確定性，認為我們每一種委身和歸屬都是偶然、暫時和部分的，但這一來不是在否定我們作出決定性委身的自由嗎？我們是否仍有自由去說：「這就是我的自我身分，它是不會改變和不能解構的。」嗎？他也論到另一個提倡後現代自我觀的羅蒂(Richard Rorty)：「若羅蒂的解構自由主義意味著絕對偶然性的掌管，即是說我們的自我身分是全無根基、可無限度地修正和重新界定的，那或許這種哲學提供的並非解放的應許，而是混亂角色和自相矛盾的身分的後現代惡夢。我們可觀察到幾樣事情：現代生活的每一方面都對固定的社會秩序不利；家庭與職業的規範，與經濟和政治結構一樣，受到無處不在和不斷增加的騷擾。我們或許會開始懷疑，究竟後現代的心靈是否真的可以活出來...也自然有這一個焦慮：後現代對塑造身分和建構自我的進路，也基本上會是拼貼性的，即是說自我就是一種剪貼而成的勞作。」⁶⁸ 偶然的拼貼或許可增加自我的新意，但當後現代宣佈自我**不得不是**左拼右貼而成，那又是否自由呢？亦有人把後現代自我比喻作無家者、流浪者，但偶然離家出走(甚或在外流浪)是一回事，只許永遠流浪、不准回家，卻是另一回事！事實上後現代自我連想家也不可以，因為所謂家只不覺是幻想！換句話說，後現代自我並沒有歸家和想家的自由。

更根本的問題是，在後現代思想中，這種「自由」有多真實很成疑問。誠然後現代的自我不像前現代的自我那樣被傳統或宗教「束縛」，也不用像現代的自我去追尋真我，所以看起來自我塑造的空間甚大。然而說到底後現代自我的「多姿多采」只不過反映流動而多變的社會和文化的塑造力量，這說得上是**自我**塑造嗎？抑或只是陷溺於消費文化、享樂的生活方式等，不能自拔？事實上消費主義蘊含著很強的弔詭性，它好像賦與人很大的自由，去在不同的消費品中選擇，但也帶來奴役。第一，社會文化催逼我們參與消費遊戲的壓力其實極大，我們並沒有多大的自由去退出或抵制這遊戲，縱使我們不介意自己被別人當作怪人，也要為子女著想吧！第二，所謂消費者的「需要」不少都是人工造成的，透過廣告、社會壓力等等，很多可有可無的消費品漸漸成為我們的必需品。第三，被別人認同的確是我們的基本需要，但消費主義為我們的認同所提供的基礎是浮淺和易變的。總而言之，一個後現代的消費者其實是被文化塑造而成，並非天生如此的！他不單有渴求，也渴求自己有渴求(want to want)。他有強烈的佔有欲(desire to possess)，也被這佔有欲所佔有(possessed by the desire to possess)！

時代中的哲學——關於當代理論的論文》，頁 78。

⁶⁷ Ronald Beiner, *Philosophy in a Time of Lost Spirit: Essays on Contemporary Theory* 《在喪失精神的時代中的哲學——關於當代理論的論文》，頁 79。

⁶⁸ 同上書，頁 59。比恩拿也質疑：既然後現代的生活已經是這麼流動和變幻，我們需要的哲學究竟是只會火上加油的後現代思想，還是有助穩定的思想呢？(同上書，頁 61。)

所以後現代思想家絕對化各種社會控制力量，最終是在否定人們有主宰自己生命的能力。但後現代思想這種傾向是有原因的，在他們的世界視域裡，超越界是不存在的，那人除了能是自然和各種社會力量的效應外，還可以是甚麼？一個能超越自然、社會、文化和歷史的自我從何處來？如何可能？這不是已被證明是現代思想家的幻覺嗎？對祁克果則不同，自我雖然有限，但最終仍以與超越者的關係為基礎，這也賦與他超越現世力量的能力。這也較與我們自我超越的經驗吻合，後現代思想似乎有些誇大其辭：自我非完全自主，它不能免除各種外來的影響；但他也不是完全由外界力量決定，所以亦非完全他律。行動的自我仍有一定能力去影響社會和文化，後現代關於主體的死亡的宣告是有點誇張的。

後現代的思想初看很有挑戰性和批判性，但弔詭的是，它也可以是最保守的，這也與它欠缺超越的視域有關。有些時所謂超越的東西的確被利用來合理化現況，但超越性也可提供最鋒利的批判原則：它「提供了一個立場或姿態，讓我們抗議在科學、道德、藝術和宗教自身等文化領域中，對霸權的渴求和擁有終極性的宣告...它也是一節制的原則，[因為它會] 抑壓在科學、道德、藝術和宗教中，任何把方法論、概念框架、信念、教條和架構絕對化的嘗試。它把那些文化領域相對化，且對它們的宣稱和前設常存警惕。」⁶⁹ 相對來說，後現代的自我可以有不停的轉變，但超越是不可能的，因為超越的概念預設了在價值或人生的層次上可以有高低的區分，但這種區分正正是後現代思想家深痛惡絕的！所以後現代的自我是缺乏超越性的，好像很富批判性，但其實很保守，因為自我並沒有能批判身處文化的高度。此外，後現代自我陷身於各種社會文化的力量，它自身(包括它的理性)只是它們互動的產品，只是一個玩物，這種去除中心的自我又如何有動機和能力，反過來去批判那些塑造它的力量呢？⁷⁰

結語

現代的夢想，就是去找尋一種自我，是統一、自足和有普遍性的，只有這樣才能超越歷史與文化的變幻。後現代思想家正確地指出：這是將自我神化，後果是危機重重的。然而後現代思想家矯枉過正，單方面強調自我的多元性、偶然性和變幻性，但這樣把自我完全去中心化也不見得是好事，因為一個變幻、遊移不定的自我能否承擔道德責任和建立與他者的深刻關係，實在大有疑問；它所擁有的自由也是虛浮和虛假的。現代的自我和後現代的自我都是有缺陷的：前者忘記自我的偶然性和脆弱，把自我無限化；後者把自我與所有超越性隔絕，把自我分解和拆毀。究竟那一種自我觀能一方面承認自我的有限性，但又能為自我提供基礎、統一而靈活的身分，及超越的可能性呢？在本系列的第二篇文章，我會探討基督教的信仰如何提供這一種平衡的自我觀。

⁶⁹ Calvin O. Schrag, *The Self after Postmodernity* 《後現代性之後的自我》，頁 124。

⁷⁰ 參 Michael Luntley, *Reason, Truth and Self: The Postmodern Reconditioned*. 《理性、真理與自我——後現代的重新制約》，頁 194。

書目

Barth, Karl. 1936-77. *Church Dogmatics*. 《教會教義學》II/1. Edinburgh: T & T Clark.

Barthes, Roland. 1978. *A Lover's Discourse*. 《一個愛人的談論》New York: Hill and Wang.

Beiner, Ronald. 1997. *Philosophy in a Time of Lost Spirit: Essays on Contemporary Theory*. 《在喪失精神的時代中的哲學——關於當代理論的論文》Toronto: University of Toronto Press.

Berger, Peter. 1992. *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity*. 《在遠處的榮耀——在輕信年代中對信仰的追尋》New York: Doubleday.

Bernauer, James W. and Michael Mahon. 1994. "The Ethics of Michel Foucault." 〈傅柯的倫理學〉 In Gary Gutting, ed., *The Cambridge Companion to Foucault* 《傅柯的思想——劍橋伴讀》(Cambridge: Cambridge University Press), pp.141-158.

Brunner, Emil. 1947. *Man in Revolt: A Christian Anthropology*. 《反叛的人——基督教的人觀》Philadelphia: Westminster Press.

Carbaugh, Donal. 1996. *Situating Selves: The Communication of Social Identities in American Scenes*. 《在處境中的自我——美國場境中社會身分的溝通》New York: State University of New York Press.

Clifford, Michael. 1989. "Postmortem Thought and the End of Man." 〈死後的思想與人的死亡〉 In Arleen B. Dallery and Charles E. Scott, eds., *The Question of the Other: Essays in Contemporary Continental Philosophy* 《他者的問題——關於當代歐陸哲學的論文》(Albany, State University of New York Press), pp.213-221.

Deleuze, Gilles and Felix Guattari. 1983. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. 《反伊底柏斯——資本主義與精神分裂》Minneapolis: University of Minnesota Press.

Derrida, Jacques. 1981. *Positions*. 《眾多的立場》Chicago: University of Chicago Press.

Evans, Donald. 1980. *Faith, Authenticity, and Morality*. 《信仰、真實性與道德》Edinburgh: The Handsel Press.

Foucault, Michel. 1973. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. 《事物的秩序——人文科學的考古學》New York: Vintage/Random House.

Foucault, Michel. 1982. "The Subject and Power." 〈主體與權力〉 *Afterword to Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 《傅柯——超越結構主義與詮釋學》 by Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow. Brighton: Harvester Press.

Gibbins, John R. and Bo Reimer. 1999. *The Politics of Postmodernity: An Introduction to Contemporary Politics and Culture*. 《後現代性的政治——當代政治與文化導論》 London: Sage.

Gibson, A. Boyce. 1970. *Theism and Empiricism*. 《有神論與經驗主義》 London: SCM.

Glass, James M. 1993. *Shattered Selves: Multiple Personality in a Postmodern World*. 《粉碎的自我——後現代世界中的多重性格》 Ithaca: Cornell University Press.

Goodheart, Eugene. 1991. *Desire and its Discontents*. 《欲望與它的不滿》 New York: Columbia University Press.

James, William. 1956. *The Will to Believe*. 《信仰的意志》 New York: Dover.

Kierkegaard, Soren. 1959. *Either/Or*, 《非此則彼》 Vol. 2. New York: Garden City.

Kierkegaard, Soren. 1987. *Either/Or*. 《非此則彼》 Vol. 1. New Jersey, Princeton: Princeton University Press.

Kundera, Milan. 1984. *The Unbearable Lightness of Being*. 《生命中不能承受的輕》 London: Faber and Faber.

Kilpatrick, William Kirk. 1983. *Psychological Seduction: The Failure of Modern Psychology*. 《心理學的引誘——現代心理學的失敗》 Nashville, Tenn.: Nelson.

Lacan, Jacques. 1977. *Ecrits: A Selection*. 《伊克里特斯——選集》 London: Tavistock.

Levinas, Emmanuel. 1985. *Ethics and Infinity*. 《倫理學與無限性》 Pittsburg: Duquesne University Press.

Lieberman, Kenneth. 1989. "Decentering the Self: Two Perspectives from Philosophical Anthropology." 〈把自我去除中心——哲學人類學的兩種角度〉 In Arleen B. Dallery and Charles E. Scott, eds., *The Question of the Other: Essays in Contemporary Continental Philosophy* 《他者的問題——關於當代歐陸哲學的論文》 (Albany, State University of New York Press), pp.127-42.

Luntley, Michael. 1995. *Reason, Truth and Self: The Postmodern Reconditioned*. 《理性、真理與自我——後現代的重新制約》 London: Routledge.

Liotard, Jean-Francois. 1984. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. 《後現代的情況——關於知識的報告》 Minneapolis: University of Minnesota Press.

Moseley, Romney M. 1991. *Becoming a Self before God: Critical Transformations*. 《在上帝面前成爲自我——關鍵性的轉化》 Nashville: Abingdon Press.

Niebuhr, Reinhold. 1964. *The Nature and Destiny of Man*. 《人的本性與命運》 Vol.1. New York: Charles Scribner's Sons.

O'Donoghue, Noel Dermot. 1979. *Heaven in Ordinarie: Prayer as Transcendence*. 《日常生活中的天堂——禱告就是超越》 Edinburgh: T and T Clark.

Pasewark, Kyle. 1993. *A Theology of Power: Being Without Domination*. 《權力神學——沒有支配的存有》 Minneapolis: Fortress.

Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. 《正義論》 Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Schrag, Calvin O. 1997. *The Self after Postmodernity*. 《後現代性之後的自我》 New Haven and London: Yale University Press.

Simons, Jon. 1995. *Foucault and the Political*. 《傅柯與政治》 London: Routledge.

Temple, William. 1934. *Nature, Man and God*. 《自然、人類與上帝》 London: Macmillan and Co. Ltd.

Veith, Gene Edward. 1994. *Postmodern Times: A Christian Guide to Contemporary Thought and Culture* 《當代文化導論》 ? ? ? ? ? Wheaton, Ill. : Crossway Books。

Ward, Glenn. 1997. *Teach Yourself Postmodernism*. 《自學後現代主義》 Lincolnwood (Chicago), Illinois: NTC.

Wells, David F. 1998. *Losing Our Virtue: Why the Church Must Recover its Moral Vision*. 《德性的失落——爲何教會一定要重拾它的道德遠象》 Leicester: IVP.

White, Richard. 1993. "Autonomy as Foundational." 〈自主的基礎性〉 In Hugh J. Silverman ed., *Questioning Foundations: Truth/Subjectivity/Culture* 《對基礎的質疑——真理／主體性／文化》 (London: Routledge), pp.79-97.

郭爲藩，《自我心理學》，台北：師大書苑，1996。

韋爾遜，《重尋真實的我》，台北：校園，1987。

福柯，《權力的眼睛—福柯訪談錄》，嚴鋒譯，上海：人民，1997。

于奇智，《傳科》，台北：東大圖書，1999。

余非編著，《514 童黨殺人事件—給「閱讀報告」另一種選擇》，香港：三聯，1999。

祁克果，陳俊輝編譯，《祁克果語錄 I-人性篇》，台北：揚智文化事業，1993。

羅蘭·巴特，懷寧譯，《羅蘭巴特隨筆選》，天津：百花文藝，1995。

杜斯妥也夫斯基，楊耐冬譯，《杜斯妥也夫斯基語錄》，漢藝色研文化事業有限公司，1994。

基督教線上中文資源中心(OCCR)版權所有©2003

OCCR 鳴謝文章原作者及《中國神學研究院期刊》編輯允許在網上發表本文。原文載於：關啓文，〈基督教與後現代自我觀的對話(一)：自我之死？〉，《中國神學研究院期刊》31 期，2001 年 7 月，頁 75-107。

讀者可免費下載本文作個人或小組閱讀及研究，唯必須全文下載，包括本版權聲明，並在引用時聲明出處。引用方法及中文文章版權詳情及來源可參

<http://occr.christiantimes.org.hk/introduction/citationandcopyrights.htm>。

本文網址 http://occr.christiantimes.org.hk/art_0046.htm

OCCR 網址 <http://occr.christiantimes.org.hk/>