

基督教与后现代自我观的对话(二之一)：自我之死？

作者：关启文

关启文，香港浸会大学宗教及哲学系

[繁体 PDF 档下载](#) | [简体 PDF 档下载](#) | [观看简体 html 档](#)
[版权声明](#)

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：关启文，〈基督教与后现代自我观的对话(一)：自我之死？〉，载《中国神学研究院期刊》31期，2001年7月，页75-107。得蒙中国神学研究院同意把本文放在网上，我在这里表示感谢。

自我观就是人对自己的理解，其重要性应无可置疑。基督教是世上几大宗教之一，无论在过往或今天，它的自我观都深深影响着很多人；而后现代自我

观则是当代文化发展的方向，对我们的生活的冲击将愈来愈大。本系列文章的主要目的，就是探索后现代自我观与基督教自我观的对话空间。这是一个复杂而有趣的课题，一方面现代的自我观是对前现代(pre-modern)自我观(包括基督教)的反叛，而后现代自我观则是对现代自我观的否定，这样看来，基督教自我观应与后现代自我观有相通之处(因它们都有一共同的敌人：现代的自我观)；另一方面，后现代自我观的一个基本前题是「上帝之死」，那又似乎显示基督教自我观与后现代自我观水火不容。去整理这种复杂关系，本文会先解释后现代自我观的背景和内容，再加以评论；在第二篇文章，¹我会勾划基督教的自我观，及它与后现代自我观的异同。两篇文章在不少地方互相呼应，读者若都能阅毕，当更能明白我整体的思路，但每篇文章基本上亦可独立起来阅读。

千古之谜——我是谁？

我们每天讲得最多的是甚么字呢？可能是「我」字。有一个认识新朋友的游戏是这样的：你要主动找别人交谈，但谈话中不可说个「我」字，有玩个的都知道这游戏难度极高！然而这每天挂在嘴边的「我」究竟是甚么东西？这看起来很容易的问题却难倒了千古的智者。如纪元前四、五世纪时希腊哲学家苏格拉底就劝导我们去认识自我(to know thyself)。其他动物不会问这问题，只有人类这奇怪的动物，他自己对自己而言是一个问题，这是因为人有一种特别的恩赐(或咒咀也说不定)：自觉或自我意识(self-consciousness)。按心理学的解释：「自觉的特质在意识到有一个与别人不同而独属于自己的自我，并能确认由这个自我所依附的个体所发生的行动跟自己有关，所以对这些行动具有责任，连带引起情绪的反应。」²

「我是谁？」这问题难以回答，其中一个原因是人的复杂性：人的自我有很多层次和向度：「每个人除了身体我、社会我，还有一个道德我、宗教我、精神我，这个心理层面的我，是由理念、价值、规范构设而成，此一层面姑且称其为人格我。」³视乎你认为那一个层次或向度重要，你的答案也层出不穷：我就是我的基因，我就是我的过去，我就是我的自我形象，我就是我的性别，我就是我的性取向，我就是我所拥有的财物，我就是我的身分证号码，我就是神的儿女...

这样看来，追寻自我身分和如何肯定自我的价值息息相关：「每个人都盼望从别人的尊重、怀念与注意中肯定其存在，使自我形象存在于他人心目中，从而扩展社会我的空间；至于心理我的肯定更不乏其例，为崇高信念的奉献牺牲、为理想的论辩与宣扬、年轻人的英雄崇拜、学问家的孜孜著述、宗教家的谆谆布道……人们莫不期望从立言、立德、立行来肯定自己的价值，使道德我、人格我的形象在时间的长流中永恒存在」。⁴然而在我们的经验中，肯定自我说来容易、实现却有困难，其中一个理由就是人不仅寻求维持自我，而且

¹关启文，〈基督教与后现代自我观的对话(二)：「我被爱故我在」〉，载《中国神学研究院期刊》32期，2002年7月，页149-180。

²郭为藩，《自我心理学》，台北：师大书苑，1996，页3。

³同上书，页13-14。

⁴同上书，页25。

希冀发展一圆满的自我，一个确实而有效地应付实际生活要求的自我。但往往我们感受到「个体不单与自然疏离，与他人（工作环境、社会体制）疏离，亦与自己疏离，成为『分裂的自我』(the divided self)，超现实的人格我与生理感受的身体我、或扮演角色的社会我无法统整成为一体。」⁵ 分裂的自我这问题更因人内心善与恶的冲突加剧，如杜斯妥也夫斯基笔下的一个人物这样说：「我嘛，嗯，我是那个一面行善，却又一面策划罪恶的力量。」⁶ 这看似平淡的一句话其实道出了多少生命的悲剧。

人诚然是谜一样的存在，著名神学家布仁尔(Emil Brunner)便说：「我们的问题的征结就在这一个问题上：这提问的人究竟是谁？所有问题背后的那一位究竟是谁？他觉察到世界的无穷，他是谁？他被生命的问题(无论是在人类生存以内或以外)所折磨，他是谁？他看自己只不过是宇宙里的一点微尘，但同一时间他用他的心灵去量度这无垠的宇宙，他是谁？我们现在面对的是主体的问题，与所有客观世界的问题有天渊之别，对这主体来说，事物都是客体、是与他『对立起来』的，他究竟是甚么？」⁷

对自我的了解在不同时代都不一样，这种多变性使自我之谜加倍难解，更有趣的是，当我们慢慢由现代进入后现代，不少人认为所谓自我可能根本不存在，还有种种关于自我的新思考，这些都值得我们深思。让我先介绍后现代自我观兴起的背景。

由前现代到现代的自我观

概略来说，在前现代社会(如封建社会)中，自我身分是稳定、少怀疑和冲突的，因它基本上被牢不可破的传统、神话和社会角色系统所界定，每个人的思想与行为都严重地受某种社会公认的世界观规限(可能根本就没有其他世界观供他选择)，而他生命的方向差不多是预先决定了的。在西方，这种界定自我的传统就是基督教，如基边斯(John Gibbins)和怀玛(Bo Reimer)便这样描述中世纪的自我：「自我被描绘为一灵性的核心：它属于神，但它居住在受时间限制的身体中，而且活在一诱人犯罪的世界中。它的任务就是透过祷告、教会和传统宗教价值的帮助，去处理这难题。」⁸

如果说前现代的自我是俯伏在上帝面前，那现代的自我则独立地挺立于天地间。一个代表人物就是笛卡儿，对他来说，自我就是一个理性主体，而且自我是统一、自足、能自我反省和自我掌握的，这种理性主体是每一个人都拥有的，因此人性是有普遍性，且能超越历史与文化的变幻。为甚么这样说呢？因

⁵同上书，页 163。

⁶杜斯妥也夫斯基，杨耐冬译，《杜斯妥也夫斯基语录》，汉艺色研文化事业有限公司，1994，页 39。

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

⁸ John R. Gibbins and Bo Reimer, *The Politics of Postmodernity: An Introduction to Contemporary Politics and Culture* 《后现代性的政治——当代政治与文化导论》 London: Sage, 1999, 页 55。这种对中世纪的自我观的描述有不少简化，当然也不能表达基督教自我观的丰富；后面我对现代自我观的介绍也有点简化。因着篇幅限制和本文的焦点在于后现代自我观，这些简化都是难以避免的。

为他认为甚么都可以怀疑，但只有在作理性思考的自我不可怀疑，这就是他脍炙人口的「**我思故我在**」论证。后期的哲学家不一定同意笛卡儿的具体论点，但他们基本上没有走出他所树立的知识论典范：基础主义(foundationalism)，超越的自我在挣扎去了解自己和宇宙，自我的心灵好像澄澈的镜子，⁹有能力反映世界的真理，而所有知识最终都要建基于它的思想和经验，理性主体的任务就是去寻找分辨真理的标准。至少从知识论的角度来看，超越历史的理性主体就是一切的起点，甚至可以说这个「我」就是世界统一性的原始根基，也是其他事物的统一性的典范，而这样开展的宇宙的结构很自然是自我中心和二元论的(即主体和客体是对立的)。例子俯拾皆是：康德的自主自我(autonomous self)拒绝他律(heteronomy)，只能遵循理性自我为自己颁布的律令，虽然康德很重视对他人的尊重，但程序上来说，道德也建基于「我思」上，也是自我中心的。胡塞尔的现象学亦是建基于超验自我的纯粹经验。黑格尔的绝对唯心论更将自我与终极的绝对精神等同，我们很难找到比这更「自我中心」的世界观。

但有一点值得注意：因为现代社会在各方面都比较多元化，所以现代自我身分有更多社会角色可供选择，自我的内容并不像中世纪自我有清晰的界线，但现代人和现代思想仍普遍假设在不同的社会角色下面，存在着一个真实而固有的自我，人生的挣扎就是去找寻真我和对它真诚。这种对真我的信念可以从两方面看出来。首先在政治层面，自我的理念与公民权威结合，成为主流的启蒙政治思想——自由主义，这就是建设现代社会的蓝图。例如罗尔斯(John Rawls)的自由主义思想中，有一个关键观念——原初状况(original position)——便似乎假设了真我是超越历史的偶然性和特殊性的，如性别、阶级、成就、价值、欲望等都是外在于真我，只是它偶然拥有的。自我活在抽象的非历史领域，在那里它可以自由地选择社会应有的政治结构。¹⁰事实上今天自由民主社会的架构(如法律、经济)都假设了这种自主的自我，而因着这些架构的持续性、庞大性和支配性，我们的自我亦很难不被塑造成为这种自主、甚或自我中心的个体。

此外，心理分析的兴起和心理学的普及也标志着现代人对自我的信念，如著名心理分析家霍妮(Karen Horney)便「相信每个人有一个『真我』(real self)，自我实现就是展现这个真正的自我，换言之，即真我化的过程。霍妮为真我下了定义说：『真我是我们自身活生生的、独特的、个人的中心，是可以而且能够生长的唯一部分』。真我是一种『核心的内在力量』(central inner force)」。¹¹强调自我实现的心理学家还有很多，如马斯劳(Abraham Maslow)、佛洛姆(Erich Fromm)、罗洛梅(Rollo May)等，他们普遍相信「由于自我观念中理想我与现实我的对照，每个人皆有一种使自己成为真正要成为自己的潜在愿望，表现为奋发向上、自我塑造的力量，这种自我实现的引导力量，使人类自强不息，成为自己命运的主宰。」¹²而当我们的自我实现过程出

⁹理查德·罗蒂，《哲学和自然之镜》，李幼蒸译，北京：三联，1987。

¹⁰ John Rawls, *A Theory of Justice* 《正义论》 Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971。以上对罗尔斯的诠释不是没争议性的，但很多学者都同意起码早期的罗尔斯的某些说法与这种诠释很吻合。

¹¹郭为藩，《自我心理学》，台北：师大书苑，1996，页 27。

¹²同上书，页 28。

现严重问题时，能帮助我们的就是心理治疗：「心理治疗代表自我功能恢复的过程；心理治疗的结果便是自我观念结构的重整，成为一种整合、开放性而较能面对现实的结构。」¹³ 心理治疗在美国非常蓬勃，而且也在世界各地发展，这反映了现代人对真我的信念。今天对很多人来说，「自我」已成为一个广大、稳定、独特和重要的内在世界，它包涵了我们的思想、感觉、意图、性格特征、潜能、创造力等等，它界定我们是谁和想成为谁，它的潜能让我们可以自我实现，和帮助我们解决人生的问题。

后现代自我观的兴起

然而踏入廿一世纪，我们也渐渐迈进后现代，¹⁴ 现代的自我观的流弊已昭然若揭。首先，它是一种孤独的形而上学，它倾向个人主义，因为每一个自我都是自足的，它与他人的关系并不构成自我身分。这也很容易衍生自我主义。更严重的问题是：既然如此，究竟自我有没有好的理由去进入关系和去关怀他人？这便产生难以为道德和政治秩序合理化的危机。¹⁵ 此外，笛卡儿式的理性主体观明显是一种极度乐观的思想，很自然受到猛烈攻击，不少后现代思想家[如傅柯(Foucault)- 亦有译作福柯、傅科等] 便反叛笛卡儿的「我思故我在」，甚至宣告主体之死。后现代思想家认为人性的普遍性和超越性都是子虚乌有的，他们认为所谓自我或主体也只不过是历史、文化和权力的产物。所以后现代的自我身分是分解和表面的，没有甚么深层真我可去寻找，所谓自我里面有多个演员，是由很多碎块拼凑而成，但这拼凑的图案也是在变幻不定。人生最重要的不是找寻真我，而是角色扮演和形象管理。

这种后现代自我观的兴起当然有社会根源，社会的多元化和流动性不断增加，使我们在心理上过于拥挤，也要求我们的自我更有弹性和多元化。信息革命和网络文化加速全球化的过程，今天我们能接触全世界，但是我们的根则很浅，并不能把我们下锚在任何地方。每天很多人在我们面前经过，但没有几个能在生命留下痕迹。生命失去稳定性和连续性，自我的身分也趋薄弱。¹⁶ 但提倡后现代自我观的人不一定是悲观的，如基边斯与怀玛便认为后现代让自我有更大的表达和选择的自由：「自我能觉察自己和自己的根源；它能从某些或所有传统界限释放或抽身出来；它拥有的源头和资源是多样和常常是割裂的，它有能力和欲望去利用这些资源塑造自己。」¹⁷ 他们有自信去塑造自己的身分，

¹³同上书，页 159-160。

¹⁴我绝无意说普遍性的后现代时代已降临，事实上每个国家和文化的情况都不一样，对我而言，后现代只是一种有广泛影响力的发展趋势，在每一个社会里，它都与各式各样的前现代和现代趋势并存。一般来说，后现代化过程在后资本主义社会中最明显，如欧美、香港和台湾。在中国大陆，很多地方都仍是前现代，另外不少地方在急剧现代化过程之中，而在现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识形态则开始呈现后现代色彩。

¹⁵参 Michael Luntley, *Reason, Truth and Self: The Postmodern Reconditioned*. 《理性、真理与自我——后现代的重新制约》 London: Routledge, 1995。

¹⁶ David F. Wells, *Losing Our Virtue: Why the Church Must Recover its Moral Vision*. 《德性的失落——为何教会一定要重拾它的道德远象》 Leicester: IVP, 1998。

¹⁷ John R. Gibbins and Bo Reimer, *The Politics of Postmodernity: An Introduction to Contemporary Politics and Culture* 《后现代性的政治——当代政治与文化导论》 London: Sage, 1999, 页 57。

他们高度重视这种自由，他们不是一些感到疏离或失序的个体，相反，他们对自己的生命和价值充满自信。¹⁸

这种后现代的自我观在很多思想家中反映出来，如海德格便鞭挞现代的人本主义(humanism)，认为这也是一种我们必需摒弃的形而上学，他的哲学起点不是孤独自足的自我，而是与世界不可分割的存有(being-in-the-world)。然而到最后海德格并没有完全否定人的问题，他反对的是将人与(大写的)存有(Being)分割和二元对立的思考方法，他仍然认为人能在(大写的)存有中找到尊严和本质，人就是存有的牧人，人的语言也是存有的居所。¹⁹另一位后现代思想家利温拿斯(Immanuel Levinas)也严厉批判现代的自我主义，他认为把我的自由抬高于责任是一种导致暴力的形而上学。他肯定伦理学比形而上学的优先性，我们应以他者为先，把焦点放在他者的面孔上，这样他者的冲击就把自我的中心打破：他者的面孔在我面前挑战我，我便要承担责任，这是我不能逃避的。²⁰又如另一个倾向后现代思想的学者这样解释他的主要关怀：「我们是否能把自我的中心去除到一个地步，足以建立一个新的伦理结构：不那么自我纵容，有更强的群体导向，而同时能把那在历世历代为患的贵族化理性克服？这是最终极的挑战。」²¹他们都没有完全否定自我的存在，所针对的主要是过分理性和自私的现代自我观。这种后现代自我观比较温和，但另一些后现代思想却更激烈和彻底否定自我，我称之为后现代主义。我在下面探讨。

自我之死与后现代主义

要明白后现代主义的自我观，先要明白它的思想取向，这方面李欧塔(Lyotard)有很好的介绍：「共识是在侵犯不同语言游戏的异质性」，要「容忍不可共量的事物」，「与整体性争战」，「去使差异性活跃起来。」²²李欧塔这种取向也影响他的自我观，他认为自我分散于各种极其分歧和不断改变的语言游戏上，所以难寻一统一和不变自我。²³这种后现代主义的自我观可以用

¹⁸同上书，页 66。泰拿(Charles Taylor)对自我的「分裂」有较负面的评价，基边斯与怀玛对此不以为然。虽然他们同意自我的身分是由社群塑造的，但他们也认为把个体牢牢限制于一特定的社群秩序是危险的，而且事实上塑造我们的经常是多个互相重叠的社群，后现代的个体常要在多重要求中适应和取舍，这样做是正常和健康的。同上书，1999，页 68。

¹⁹ Michael Clifford, "Postmortem Thought and the End of Man" 〈死后的思想与人的死亡〉，收于 Arleen B. Dallery and Charles E. Scott, eds., *The Question of the Other: Essays in Contemporary Continental Philosophy* 《他者的问题——关于当代欧陆哲学的论文》(Albany, State University of New York Press), 1989, 页 213-221。

²⁰ Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity* 《伦理学与无限性》Pittsburg: Duquesne University Press, 1985。

²¹ Kenneth Liberman, "Decentering the Self: Two Perspectives from Philosophical Anthropology" 〈把自我去除中心——哲学人类学的两种角度〉收于 Arleen B. Dallery and Charles E. Scott, eds., *The Question of the Other: Essays in Contemporary Continental Philosophy* 《他者的问题——关于当代欧陆哲学的论文》(Albany, State University of New York Press), 1989, 页 142。

²² Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* 《后现代的情况——关于知识的报告》Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984, 页 xxv, 82。

²³ 舒拉格(Calvin Schrag)对李欧塔提出批评：由多元性跳到异质性和不可共量性是太急了。在日常生活中，描述、指令、发问和感叹等语言游戏都没严格区分，可以是同一个自我在作这些事情。科学、道德和艺术也没有严格的界线，特别在日常的叙事中。Calvin O. Schrag, *The Self after Postmodernity* 《后现代性之后的自我》New Haven and London: Yale University Press, 1997, 页

不同的方法演绎出来。如德里达(Derrida)便从语言的角度解构「自我」成一个文本的建构。他的一个基本思想是延异(*difference*)，简单来说，它是指意符的不确定性，永不能毫不含糊地指向实在。他认为「作为行动者、作者和延异的主人的主体，并不存在...主体性就和客体性一样，是延异的效果，是书写在一个延异的系统里面的效果。」²⁴ 基福德(Clifford)强调延异不是一种存有或本质，它只是指向语言的随意性，而当我们发觉我们的主体性就是由这样随意的语言结构形成，我们的绝对性也就被摧毁了。当我们发现我们视为绝对的意义和真理亦是由痕迹的玩耍(*play of the trace*)所形成，也就明白它们都是随意的、并非绝对的。在延异的语言中，人就这样消失了。²⁵ 在众多后现代思想家中，傅柯对人的死亡的讨论最详细。

傅柯这样说：「人是近期的一个发明」，他将会「消失，好像在海边的沙上划的一个面孔。」²⁶ 他知道「有些人仍想谈及人，有些人仍想问他们自己人的本质是甚么...有些人将所有知识都建基于关于人的真理...而且继续做神话、拒绝打破神话...对所有这些人我们的响应只能是一哲学的笑声--这某程度是一沉默的笑声。」²⁷ 他认为「在语言的可靠而力所能及的范围内，把语言的各种可能性作用扩展到极限的时候，所要发生的事情便是：人『完了』。」²⁸ 所以人文科学已彻底失败了，只有真正觉察人的死亡，才可以让思考重新开始。「这实际上宣布了『人的死亡』。『人的死亡』标明了人的『无意识』、『不思』、『有限』、『机遇』、『挑战』、『哲学理性的失败』。」²⁹ 「傅科动摇了欧洲人文主义的根基，摧毁了哲学的主体，怀疑主体，因此，傅科并不是主体主义者，而是当代反主体反中心的先驱。在傅科哲学中，人是客体（知识对象、权力对象、伦理对象），而不是主体（知识主体、权力主体、伦理主体）。主体与客体决定着人的不同地位。傅科把作为主体的人降格为作为对象的人，将人的主体性分析变成人的对象性分析。」然而「在追求起源过程中，人的处境很不妙。与其说近代知识发现了人的起源，不如说它只弄清了人的起源的有限性、虚无或衰退。」³⁰

从傅柯对权力的了解，我们可进一步明白主体的「死因」。傅柯认为权力不单是一种遏制性的力量，因为权力也可以去创造和生产的，这往往是透过主体(*subjectivity*)的建构而实施的，而且这种权力往往更有效。傅柯相信「不存在独立自主、无处不在的普遍形式的主体。……主体是在被奴役和支配中建立起来的」。³¹ 在这意义上他宣告「主体已死」！所以「个人不是一个被权力的

30-32。

²⁴ Jacques Derrida, *Positions* 《众多的立场》 Chicago: University of Chicago Press, 1981, 页 28。

²⁵ Michael Clifford, "Postmortem Thought and the End of Man" 〈死后的思想与人的死亡〉, 页 219。这过程可分为两个阶段：首先语言学放弃了说话的主体，取而代之的是先验的语言结构；后来这结构更被间隔、割裂、对立、随意性等取代。Michael Clifford, "Postmortem Thought and the End of Man" 〈死后的思想与人的死亡〉, 页 220。

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

²⁷ 同上书, 页 342-343。

²⁸ 引自于奇智, 《傅科》, 台北: 东大图书, 1999, 页 138。

²⁹ 于奇智, 《傅科》, 台北: 东大图书, 1999, 页 129。

³⁰ 同上书, 页 131, 152。

³¹ 福柯, 《权力的眼睛—福柯访谈录》, 严锋译, 上海: 人民, 1997, 页 19。

实施抓牢的预先给定的实体。其身份和特性是权力关系对身体、运动、欲望、力量施展作用的产物。」³²「个人是权力的运载工具，也是权力的主要效应，而不是权力实施的对象」。³³「恰好是一种理性化的过程构成了一个或多个主体。我把主体化称为一种程序，通过这种程序，我们获得了一个主体的构成。」³⁴因此傅柯催促我们去「拒绝接受我们自己[的身分]」³⁵：我们应该拒绝现代社会加诸于我们身上的身分，它们都是压逼性的，例如我们应该抗拒人文科学所宣告的「真理」、将我们主体化的现代政府形式和甚至似乎是自主的自我界定。我们要去提倡新的主体性形式。³⁶

我们在上面谈到心理分析如何包含了现代的自我观，但这亦被后现代心理分析大师拉康(Lacan)挑战。弗洛伊德当然对心灵的冲突和分裂不陌生，但他认为问题是可以解决的，而拉康则认为它们基本上是不可弥补的，因为心灵就由这些矛盾和断裂构成。他将婴儿比喻作奄列—人类奄列(hommelette)，这意味着他只不过是多种异质的元素抄在一起而已！但后期在他人的反应中婴儿看到所谓自我形象的反射，便开始相信自己是一个统一体，自我就这样形成了。所以疏离和分裂一早就存在于自我里面，成年人不断努力去找寻那内在而统一的自我，只是一个神话，这找寻也注定是徒劳无功的。说到底，自我只不过是一堆飘忽、不稳定、不完整和开放的欲望，对自我的渴求注定不能满足的。³⁷「人是不可能追寻到完整性的，『完整的人格』是另一个现代心理治疗的偏差前提。」³⁸

现代的自我观也蕴含在对作者的重视，但后现代思想家也宣布「作者之死」—这便是罗兰·巴特在 1968 年的一篇短文的题目(在巴黎一并不著名的期刊出版)，但这篇文章直至在 1977 年以英文出版才受到注意，最后且成为经典。巴特认为读者的诞生的代价就是作者的死亡：因为文本其实是一堆引句，来自无数的文化中心或文本，它的意义既不是源自一自足的作者，它的诠释也不受一位作者控制。所以最后是语言在说话，而不是作者。³⁹

³²同上书，页 209。

³³同上书，页 233。

³⁴同上书，页 119。

³⁵ Michel Foucault, "The Subject and Power." 〈主体与权力〉 Afterword to *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* 《傅柯——超越结构主义与诠释学》 by Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow. Brighton: Harvester Press, 1982, 页 216。

³⁶虽然以上对傅柯的诠释也受到争议，但我相信基本上反映他的一种观点。然而我也同意一种较温和的诠释也可在傅柯的著作中找到根据。详细的讨论见：关启文，〈权力、支配与自由：由霍布斯到福柯〉，载《中国神学研究院期刊》28 期，2000 年 1 月，页 103-126；关启文，〈傅柯的权力/真理观—批评与响应〉，载《社会理论学报》，2000 年秋季号，将会出版。

³⁷ Glenn Ward, *Teach Yourself Postmodernism* 《自学后现代主义》Lincolnwood (Chicago), Illinois: NTC, 1997, 页 134-136。

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

³⁹罗兰·巴特，怀宁译，《罗兰巴特随笔选》，天津：百花文艺，1995，页 300-307。我在这里提一下巴特常要面对的几个批评：一、若没有作者，文本只是一堆字和影像的随意结合，意义变得毫无基础。若意义真是如此难以控制，那说甚么都好像没特定意义了，但那又如何解释我们事实上有的写作、沟通等经验？二、「作者已死」的讲法是反历史和反社会的，了解作者是谁的确有助了解文本的历史背景，这点是难以否认的。三、这讲法也否定了身分政治的重要性，若忽略了文本的声音究竟代表何种身分，如白人或黑人，我们也难以对文本的意识形态作出有效批评。

社会科学也对现代自我观带来强力冲击，如从社会学的角度看，自我由社会交往的实践所产生，自我不是独立存在的，它是偶然的。「我们要把自我和个人身分重新安放在一个互动系统中，这系统为自我表达和自我肯定提供位置和方位。这种过程就是人的起源，自我是偶然和无中心的，它不是一种内在的本质，更不必然是永恒的。除了世界以外，没有甚么『内在』，我们被一些我们不能控制的过程带动。」⁴⁰这种对自我的看法可称为社会建构论(social constructionism)，无论钻到多深，自我里面只是一层又一层的表面，没有本质，自我只是由多种社会因素决定和建构出来的。如高夫曼(Erving Goffman)便强调人生本质上是戏剧，自我只不过是某场境的表演所产生的戏剧效果，它只是面对不同观众时的一系列面谱，面谱是因，自我是果。当然这是一场集体的表演。而卡堡(Carbaugh)则把社会身分视作一种沟通的表演(communication performance)，沟通不单是自我的启示，也是它的塑造。自我是有特定处境的沟通实践或实际生活的表现。自我不是永恒不变的实体，而是有地域性的偶然过程，它会随情况、活动和时间而改变。⁴¹

舒拉格(Calvin Schrag)这样总结后现代主义的自我观：「主体的消解之后，关于自我身分、意识的统一性、集中和目标导向的活动等问题，都被搁置一旁。纵使不能完全消灭自我、主体和心灵等词彙，我们最多能够说的是：自我是多重性、异质性、差别性、不断的改变、且是没有起源和目标的。这就是后现代性关于作为自我和心灵的人类主体的宣言。」⁴²后现代思想家反对所有认为自我应有某种中心的看法，致力自我的「去中心化」(decentering of the self)。此外，他们不单强调自我的多元性、创新性、偶然性、变幻性等等，他们也**庆祝**这种突破性的自我观，认为这会促进人的自由和解放。但这种乐观的评价是否可以成立呢？在回答这问题之前，我先进一步探讨后现代主义自我观的文化和社会根源。

消费文化与后现代自我

后现代自我观听起来好像很抽象，但它的社会根源其实是与我们息息相关的传媒和消费文化，所以后现代自我不单是一个理论，也是一个我们可以碰到、活生生的人，而且可预期这种自我会愈来愈普遍。我在下面解释消费文化如何塑造后现代自我。

后现代思想的一个特点，就是对理性主义与科技崇拜的反动，它在思想上否定客观真理，而在生活中也拒绝和讨厌理性思考。它的发展有社会根源，就是社会的经济由生产主导转型到消费主导。前者的象征是工厂，而后者的象征则是购物中心和大型商场。当工厂生产的商品出现过剩的现象后，消费主义的文化也应运而生。广告业开始兴起，再加上信息革命，便使到传媒的影响无远

⁴⁰ Kenneth Liberman, "Decentering the Self: Two Perspectives from Philosophical Anthropology" 〈把自我去除中心——哲学人类学的两种角度〉，页 131。

⁴¹ Donal Carbaugh, *Situating Selves: The Communication of Social Identities in American Scenes* 《在处境中的自我——美国场境中社会身分的沟通》 New York: State University of New York Press, 1996, 页 xiii-xiv。

⁴² Calvin O. Schrag, *The Self after Postmodernity* 《后现代性之后的自我》 New Haven and London: Yale University Press, 1997, 页 8。

弗届，甚至形成大众文化垄断的局面。我们的言行和打交道的方法都深深被传媒文化的符号塑造，但往往我们并不觉察。例如自我的多元化就应与下列事实有关：生活的美感化，生活方式像其他货物一样可供选购、实验。影像生产的爆炸：大量符号和影像侵入日常生活的空间，编织了一个多姿多彩的理想生活方式的梦想世界，可供我们去幻想和认同。文化媒介的多元化：有大量节目关于假期、发式、室内设计、饮食、建筑、古董等。影响我们最大的不再是家长和老师，而往往是艺人和名人，他们包括把生活方式当作表演或「秀」的摇摆音乐家，和身分百变的麦当娜(Madonna)。这种文化主要在都市中发挥影响，都市的生活经验本就是零碎和流动不息的，人们可摆脱传统的束缚，因为联系社会的，不再是传统，而是正式的架构、科层化的组织和大众文化。

而文化总需要一些价值的，当现代文化离弃了宗教与传统后，很自然自我就成为上帝，而「感觉」与「经验」就是献给这上帝的贡品了！有一点值得注意，这种新的消费主义不单是去满足基本需要，而是把象征的价值和细微的感觉成为消费的核心。道理很简单，假使你到超级市场买纸，可能有十多种给你选择，有不少的价钱都差不多，都能达成基本的功能，那我们如何去选择呢？不就是要看那一种的颜色和图案更悦目，那一种的形象较好，那一种令你有更舒服的感觉吗？久而久之，无论多么细微和本是无关痛痒的感觉，对后现代消费者来说，都变得愈来愈重要。

消费主义最终的根源也是启蒙思想，它提倡一种世俗主义(secularism)，认为幸福只能在今生找寻，追寻天堂的福祉是不切实际的。毫无疑问，消费的快乐是最直接能感受到的今生幸福。消费也是解决不快乐的「绝招」，它诚然不能提供终极的满足，但它能提供层出不穷的短暂刺激和麻醉，而起码它可以不断地令我们分神，淡忘我们的不快，及不去反省是否拥有终极的满足。⁴³或许我们可说消费主义本身就是一种宗教：商场是消费的乌托邦，嘉年华会、商品数组...这是地上的天堂，刺激你的欲望，也应许给你无尽的快感与满足，这也是对现代人分裂的自我不可避免的「答案」，因为我们再找不到其他方法连贯起多变的自我。商场就是后现代的大教堂，逛商场就是每个星期的圣餐！去维持消费文化的蓬勃，需要一大群有热切希望的消费者，而广告的作用就是去燃点起这种希望：它暗示美满的消费梦是可以实现的，它也往往传递一种世俗救恩的概念，人生不是去追寻美善而是去追寻美物，后者会神奇地改变自己。君不见在广告中，只要使用某种香水或香皂，你便判若两人、吸引力倍增，简直有重获新生的感觉。对消费者来说，七项致命罪恶不是贪心、骄傲等，而是口气、头皮、消化不良、臭狐、秃头、肥胖和粗糙的皮肤！

然而不要以为消费主义只影响我们外在的生活，不，它最高举的价值就是自我创造和自我界定的自由(autonomy of self-creation and self-definition)。所以消费主义根本就是一种建立自我身分的方法，高举理性的现代人会说我思故我在，而后现代的消费者则会说：**我消费故我在**。我们的选择多了很多，其中包括去选择成为怎样的自我，而公共的自我很大程度由消费方式决定：饮食(泰式、法式、越式...)、服式时尚、音乐、性生活方式...我们已被强制地建立了一种习惯：不断审视内心有甚么需要和希冀(这过程往往是不自觉的)，然后

⁴³当然这种分神的绝招也有失效的时候，那时自我就要面对空虚、苦闷等后现代病。

去寻找可以填补空虚的产品，而在这过程中建立自我的身分。⁴⁴然而这会塑造怎么样的自我呢？

德勒兹(Gilles Deleuze)和瓜塔里(Felix Guattari)便提出消费文化会产生扩散的自我(dispersed self)。他们认为现代世界是有支配性和压抑性的，为了顺服欲望，资本主义社会把欲望与创造力地域化(territorialisation)，把它们疏导到不同的有组织社会领域，如消费主义、财务、法律、精神分析、核心家庭、性别角色等等，使我们的欲望被捆绑在消费品上，而主体则陷身于非人性化的结构，被正常化的过程洗礼。资本主义在分解我们的身分，我们的欲望被分流到不同方向，而新的消费领域也不断出现，产生过剩和互相矛盾的欲望。他们认为对潜意识的分析应带进社会领域，因潜意识其实不断被社会重写。潜意识被视作欲望机器，一种创造性的能量，在不停地窜动、在更新自己和制造混乱。自我受复杂、飘移、互相编织的关系网络影响，难以区分它的边缘与中心，所以自我其实是扩散在广阔的范围上的。⁴⁵

而这团混乱的欲望最终会产生的结果，就是自我的解体。上面已指出，在消费文化中，欲望正担当支配的角色。去消费不单是买东西那么简单，而是去发一个梦。商场主要贩卖的，不是具体的实物，而是那不可触摸的欲望，那被不停鼓动、永远不能被满足的欲望。此外，大众传媒亦强力地塑造我们的欲望，例如在电影这媒介中，任何改变都不会受到抗拒，任何心之所想所求都可以发生，因为在里面并没有任何实质的东西可予以阻挠。电影的银幕成了一面镜子，在其中我们学晓不断改变自己，扮演不同角色。那里存在一种无重量的状态。电影也是去逃避平凡的现实的地方，它刺激我们的欲望和想象，但它使我们丧失去经验真实世界的的能力，它不能真正满足，也不能真正渲泄，它只能麻醉。可怕的影像不断在我们眼前出现，但我们却失去感觉。在我们文化中，有一个强烈的倾向，去把界线泯灭，去把不同体裁混淆，去把区别颠覆。后现代社会把生命与想象、生活与写作之间的关系扭转，电影已征服世界，「自我被银幕上的影像所掳，他丧失了他的本质，毫无痛楚地，他就在那些影像中溶解了。」⁴⁶我们坐在电视机前不停转台(channel surfing)(特别是当安装了有线电视之后)，不断找寻取悦眼目的影象。这种生活态度弥漫生活的每一方面：看电视如是，用品如是，衣着如是，发型如是，人际关系如是，...可能宗教也如是。这不就是后现代思想家所提倡，被去除中心的自我(decentered self)吗？

后现代主义自我观的评论

⁴⁴ David F. Wells, *Losing Our Virtue: Why the Church Must Recover its Moral Vision* 《德性的失落——为何教会一定要重拾它的道德远象》，页 88。

⁴⁵ Gilles Deleuze and Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* 《反伊底柏斯——资本主义与精神分裂》 Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983。另参 Glenn Ward, *Teach Yourself Postmodernism* 《自学后现代主义》，页 139-141。

⁴⁶ Eugene Goodheart, *Desire and its Discontents* 《欲望与它的不满》 New York: Columbia University Press, 1991, 页 171。

我们可以从很多角度去批评「自我之死」说，⁴⁷我在下面主要从道德、人际关系、后果和现象学的角度去作出评论。

首先我们要指出道德的行为和责任感都假设了一连续的自我的存在。昨天行劫的匪徒今天要坐牢，因他要为自己的行为负上道德责任。但若昨天的自我与今天的自我并没有连贯性和统一性，我们又如何能叫后者为前者受刑罚呢？⁴⁸而且道德的成长意味着品格(character)的建立——这也是道德自我的建立，其过程要透过模仿、自我牺牲和自制。然而后现代自我的关怀大异其趣，他要建构的不是品格，而是性格(personality)或风格(style)，过程则是透过自我表达、自我满足和自我实现。但随着自我被他人的看法、潮流和社会压力支配，自我并没有坚实的内涵和清晰的标准，自我好比任人搓捏的泥胶，超越自我和否定自我的能量也减弱，道德自我也难以建立。生命变得轻飘飘，再没有重量，后现代人面对一个新的困境，好像昆得拉的一本着名小说的名称，就是《生命难以承受的轻》！⁴⁹从社会的角度也可看到追求品格和追逐风格有不同的涵义，品格的建立(如节俭、礼貌、仁慈等)很自然是个人与社会的一度桥梁，它假定了一种个人与社会都服膺的道德秩序。相反，自我解放与社会秩序的张力则很明显，起码前者基本上是非道德的范畴，而后者则本质上是道德的范畴。类此的张力也存在于消费文化与道德之间，消费的自我主要希望透过消费获得满足或麻醉，这不一定违反道德，但始终与道德的关怀格格不入，更遑论道德的自我实在有阻碍消费自由之嫌。

虽然后现代思想高举自我的灵活性、创新性和自由，但从人际关系的角度来看，这种自我问题重重。后现代自我既缺乏强的自我连续感，那又何必「执着」过往的承诺或委身呢？事实上很多人都作出这个观察：今天的年青人不太重视守时或守约，纵使他迟到几个小时，又或完全将承诺抛诸脑后，他也毫不内疚！从后现代的观点看，这没有甚么好出奇的，谁说昨天作出承诺的我就等同今天因心情不佳不想履约的我？这不是让对现代的统一性的执迷限制了我们的自由？对传统的人来说，他较强烈感到承诺和违约的都是同一个自我，这便产生了令自己不舒服的矛盾。对他来说，不守时和违约不单是对不起别人，也是对不起自己！后现代的心理则有天渊之别，愈后现代的人，就愈能对内在的矛盾、张力和割裂处之泰然。对他来说，自我身分很大部分由感受构成，但人的感觉本就与天气一样变幻莫测，所以自我身分也可同样变化多端。对彻底后现代的自我来说，连普通的承诺都不可能，更遑论严肃的婚盟了，这一刹那他满怀诚意去说：「我愿意」，但另一刹那他的感觉可以完全不一样，他可能会说去「包二奶」也只是忠于自我(即是忠于他那时的感觉)而已！总的来说，后现代思想家(如基边斯)倾向认为并非个人选择的社会规范都是创造自我的障碍(甚至是对个人自由的侵犯)，甚或提倡将它们打破(如傅柯)，但这样作的实际

⁴⁷例如女性主义者可以这样说：「女性才刚好争取到独立的自我，现在那些男性的后现代主义者又说这自我根本不存在，这只不过是父权分子愚弄女性的另一个把戏！」

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

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

结果只是孤独和人际关系的疏离。正如舒拉格所言：「去在后现代论述的范围内，为群体寻找一个正面的角色，殊非容易。」⁵⁰

我们亦可从心理后果的角度看看「自我之死」。后现代思想家似乎忘记了很多人经历后现代自我的特质时，是痛苦不堪的，他们轻言毋需介意自我的分裂，但这并不能抹杀那些痛苦的经验，对受苦的人也于事无补。他们将精神分裂的状态当作自我的典范，传柯更明显把它美化、浪漫化。然而事实上这些后现代理论对那些精神病人是否真的有益？告诉他们完整的人格根本就是神话，就对他们有帮助吗？这不单意味着精神科和心理治疗中心都应关门大吉，也与我们的日常经验相反：那些真正经历分裂的自我的人，所感受到的只是痛苦，而不是欢庆！后现代主义者能轻轻松松地谈论分裂的自我，全因为他们在青少年期已经形成了一个稳定的自我，而且有较好的生活环境，大可以玩耍的态度去扮演不同的自我，而不用付上心理代价。但对那些自少便经历自我分裂(或生活条件不好)的人来说，情况根本不一样，所以这些高举游戏、表面和反讽的理论实在有一些儿嬉的味道，在比较富裕的国家的知识分子，或许有空间过这种生活方式，但对那些在贫穷国家中受苦的人，却是奢望。这样看来，后现代思想为自我写的种种墓志铭，既不切实际，也不负责任。⁵¹

其实后现代对神化了的现代自我的批判是相当合理的，但由这点一跃而至于对所有统一的自我的全盘否定，又是否合理呢？从现象学的角度来看，一个连续的自我是难以否认的，这种深刻而普遍的经验，是不应轻易抹杀的。不少学者认为，我们有一种直觉，可直接感受到自我的存在。⁵²后现代思想认为自我并不是一个自然的事实，古德哈特则不以为然：「日常生活经验中的自我是一个自然的事实，我们能直觉地和本能地经验到一种自我身分的感觉(至少是不同身分之间的连续性)。假使我们失去了这种天然的感觉，就会神经错乱，和被极度分裂、断裂和空虚的感觉所折磨。」⁵³后现代的作品致力于自我的粉碎、繁殖，要把自我从统一性的压逼中解放出来，然而这看法并不符合经验现实。我们应区别想象与真实生活，及保护我们对自己本性的感觉。事实上我们很多具体的经验都假设了自我的存在，例如学习、思虑、盼望、忧虑、羞辱等经验，若没有了经验的主体，都难以理解：是谁学习了一些他以前不认识的东 西呢？是谁在现时面对的可能性中选择一个在未来实现呢？...否定自我的人会说以上的直觉和经验都是幻觉，但这是谁的幻觉？利伯曼(Lieberman)也知道别人会问这问题，他这样响应：「然而在陈构这问题时，已经隐藏了自我[的假设]，这是双重的幻觉。」(Lieberman, 140)然而这响应足够吗？去说有一个幻觉存在，但这却不是任何人的幻觉，我们真的知道自己在说甚么吗？对自我的绝对否定是难以贯彻的，这点可透过探讨傅柯的自我观进一步确立。

傅柯：由人之死亡到自我的关怀

⁵⁰ Calvin O. Schrag, *The Self after Postmodernity* 《后现代性之后的自我》 New Haven and London: Yale University Press, 1997, 页 79。

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

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

⁵³ Eugene Goodheart, *Desire and its Discontents* 《欲望与它的不满》，页 171。

傅柯对主体的否定其实为他带来重重问题。第一，若主体真的完全不能超脱权力网，傅柯的颠覆性的系谱学(genealogy)又如何可能？去建构这些颠覆性的历史的一个先决条件，不就是我们有自由反省的能力吗？难道傅柯的系谱，也是另一个权力的操纵和把戏？这里的困难是：傅柯全盘否定自我的论调，没有给自己和他人对权力的反抗留下空间。第二，傅柯的权力观是一种没有主体的权力观，因主体**只是**权力的效应。但这是难以理解的：将主体的自由绝对化或完全否定主体都是行不通的。不错，主体的每一个行动都默认了一些语言或社会的结构，这些结构都不是主体可以决定的。然而我们又怎样解释这些结构是如何产生和维持呢？不正是主体的行动吗？第三，在傅柯的思想里，「释放人的真理」这概念是一个深刻的幻象。由权力逃进自由的通道并不存在，因为权力系统与人类社会是完全重 的(co-extensive)的，我们只能由一个权力系统走进另一个。这些思想能否自圆其说已是问题，因为「权力」与「将某些东西强加于我们的欲望上」的概念有关连，所以若没有「自由」的概念，根本就谈不上有「权力」。此外，「权力」的概念也与「真理」的概念分不开，不然又如何能说傅柯的系谱学在揭穿(unmask)权力的伪装(mask)呢？

第四，纵使傅柯的思想说得通，但它完全否定普遍性的标准，又如何能指导我们的道德和政治实践呢？毕竟傅柯也有他的伦理关怀的，这就是我们应建立一种主体性，是可以有效地抵抗支配的。然而若主体真的死亡，解放主体的实践还有意义吗？「后现代性作为哲学立场和文化环境，有一个不断出现的讽刺，就是一方面热切地呼唤去充权(empowerment)，但另一方面却高唱挽歌，颂赞主体的死亡(就主体作为讲者、作者、行动者-- 和差不多任何我们想象到的意思而言)。那我们需要问：『谁去为谁充权？』」⁵⁴ 若普遍的人性真的不存在，那我们尊重他者的基础又在那里？「后现代主义者称赞文化的多元性，但假若没有普遍的人性，为何要尊重其他文化的人？...假若没有普遍的原则，为何要合乎道德地对待他们？或用我们惯常的说法：为何要**人地道**对待他们？为何不当他像一只老鼠、一只猪或一条狗般看待？假若他是与我全然不同，而我们的关系的关键就是我控制他的权力有多少，那为甚么我不应把他变成我的奴隶呢？」⁵⁵ 后现代主义根本不能为人道的价值提供基础，甚至它在多方面都与法西斯主义相似：⁵⁶「它们都摒弃个人身分，喜爱文化决定论。它们都摒弃理性，喜爱非理性的感情释放。它们都摒弃超越的上帝，喜爱非人格化、神秘的自然。...后现代知识分子虽然热切地维护被压逼者和他们那些政治正确的感觉，但其实他们在复苏那些曾导致世界大战和犹太人大屠杀事件的思考方法，当然他们并不觉察这一点。」⁵⁷

傅柯是明白这些问题的，或许是为了解决这些困难，傅柯后期的思想有一些转向。他提倡一种生存的美学(aesthetics of existence)，就是对自我的关

⁵⁴ Calvin O. Schrag, *The Self after Postmodernity* 《后现代性之后的自我》 New Haven and London: Yale University Press, 1997, 页 61。

⁵⁵ Gene Edward Veith, *Postmodern Times: A Christian Guide to Contemporary Thought and Culture* 《当代文化导论》 Wheaton, Ill.: Crossway Books, 1994, 页 78。

⁵⁶事实上一些与后现代思想有密切关系的学者，如海德格和 Paul de Man，都与法西斯主义有关系。

⁵⁷ Gene Edward Veith, *Postmodern Times: A Christian Guide to Contemporary Thought and Culture* 《当代文化导论》，页 79-80。

怀，这也可说是傅柯的伦理学。在《性史》的写作过程中，他开始研究古希腊的伦理精神，他认为「在古代，那种成为道德主体的愿望，那种对伦理的追求，主要是为了证实人的自由，并赋予人的生活的一种形式，依照这种形式来认识自我，使自己被别人所认识……古代的道德努力把人们的生活塑造成一种个人的艺术，即使仍需服从某种集体的准则。」⁵⁸ 那时候道德是一个个人选择的问题，然而基督教后期把道德发展成规范法则的形式。傅柯明显是倾向古希腊的伦理精神的，他认为我们要重建这种自我实践，「其目的是为了把自己培养成自己的生活的美学的工程师。」他甚至认为「如果没有自我的实践，就不会有道德。……自我的实践呈现出自我的艺术的形式，与道德立法相对独立。」⁵⁹ 这就是傅柯的生存的美学。

傅柯的思想的演变或许能给我们一些启迪，第一，完全否定主体性的思想难以对应我们人生的经验和指导我们的道德实践，理由已在上面论及。第二，纵使傅柯后期尝试为自我留下空间，但始终他被后现代的思想框框所限，很难开展出叫人满意的伦理学，其实不难看出对自我实践艺术性的关怀是不足以构成伦理的基础的。例如烧尸的童党⁶⁰ 也可能对自我实践的艺术性很关怀，并透过试验有艺术性的虐杀方法去达成自我实践，但他们所作的合乎伦理吗？纵使傅柯的生存美学不鼓吹自恋狂或自大狂，⁶¹ 但也没为超越自恋提供任何理由或动机。有些人认为这种对傅柯的批评不公平，因为「他的思想的发展方向，就是不断扩张对他异性(otherness)的拥抱，这正是任何群体的道德行动的先决条件。」⁶² 例如他曾积极参与改善囚犯待遇的组织，这表示他对社会的边缘人和他者的关心。而且他的系谱学为被压抑的人平反、重新发掘已被湮没的声音，谁能说他的自我不是受正义的感召呢？

我同意这说法，但对傅柯的真实生命不公平的不是我，而是他自己的理论、他的后现代主义！他的理论认为所有自我只是权力网络所建构出来的，所以自我也不能超越权力网络，但他的自我却似乎洞悉他身边的权力网络，且能超越它们、颠覆它们。他的理论否认普遍的价值和真理，但贯穿他一生的工作，驱使他献身刻苦的研究的，难道不是对真理的追求、对公义的执着和对压迫的憎恨吗？所以傅柯自己的一生不正是他的自我观的反例吗？此外我们要注意：傅柯的关怀无论是否源自他的良知或传统的社化过程，都与他的生存美学没有必然关系，因为他由始至终都没有赋予「自我的关怀/塑造」具体的规范内容，所以无论他的意愿是甚么，他最终所能歌颂的只是自由。但这种自由会有甚么表现呢？柏斯华克(Pasewark)便指出：「关于作为艺术作品的自我的黑暗面，[傅柯]连一点提示也没有。自我创造的反面—自我毁坏—的可能性没有

⁵⁸ 福柯，《权力的眼睛—福柯访谈录》，严锋译，上海：人民，1997，页 18。

⁵⁹ 福柯，《权力的眼睛—福柯访谈录》，严锋译，上海：人民，1997，页 141。

⁶⁰ 童党烧尸案发生于 1997 年 5 月 14 日，在香港轰动一时。详情参余非编着，《514 童党杀人事件—给「阅读报告」另一种选择》，香港：三联，1999。

⁶¹ 有些哲学家认为傅柯的生存美学基本上是一种自恋主义，只是没有了对深层真我的信念。他最后仍是以追求强烈的快感作为关怀自我的内容。（参 Ronald Beiner, *Philosophy in a Time of Lost Spirit: Essays on Contemporary Theory* 《在丧失精神的时代中的哲学——关于当代理论的论文》 Toronto: University of Toronto Press, 1997, 页 76ff.）

⁶² James W. Bernauer and Michael Mahon, "The Ethics of Michel Foucault" 〈傅柯的伦理学〉收于 Gary Gutting, ed., *The Cambridge Companion to Foucault* 《傅柯的思想——剑桥伴读》(Cambridge: Cambridge University Press), 1994, 页 141-158。

提出来。傅柯所展现的选择，是有自我关怀或没有自我关怀，而不是正确的自我关怀或不正确的自我关怀。」⁶³ 为何一个被种种权力渗透的自我可以一起自我塑造的重任，而全无危机呢？傅柯在这里是否太乐观呢？

后现代自我与超越性的失落

西门斯(Jon Simons)就指出傅柯常在两个极端徘徊：有时他好像主张我们完全被支配，我们被困住，无路可逃，但这样的生命太沉重了。另一些时他却提倡人应有完全不受限制的自由，但这样生命则似乎太轻了。西门斯认为限制与自由不一定是对立的，有时反而是一些限制成为能力与自由的基础，他相信傅柯很多时都在找这种平衡，但却始终未能为自由提供具体的内容。⁶⁴ 其实傅柯的困境令我们想起祁克果对自我的看法，他并没有像傅柯摇摆不定，他开宗明义说自我是可能性与必然性的综合，是一种辩证的关系，而他认为人可在信仰中找到两者之间的平衡点。傅柯与祁克果的分别，是否因为傅柯被他的无神论所困，不能支取超越的资源呢？

首先，超越向度的失落使自由的实践易入歧途。后现代思想庆贺欲望的扩张，认为这也是自我的自由扩张，但当他们彻底否认边界的存在，却似乎忘记了欲望的危险。后现代社会和作家把欲望变成另一种本质、一种必然性和一种意识形态，霸道地把其他生命的能量排斥，这是真正的自由吗？况且去将欲望强加于承受不了这么多欲望的人，也是一种压逼。当我们不信任理性，只信任感受和直觉时，便低估了邪恶的可能性。最终自我成为自己的奴隶，而且当最后余下的只是自我，这自我也不显得怎样重要，信仰的激情被空洞的目光和冷嘲热讽的姿态所取代，没有甚么值得关怀，年轻人的理想主义被自我主义熄灭，年长的对改变世界也不再抱甚么希望，后现代的自我是贫乏和萎缩的，它的标志就是无意义的感觉。⁶⁵ 后现代宣告上帝之死、形而上学之死，拒绝接受高于自我、限制自我的普遍价值和真理，但接着来的问题是：如何使用这自由？谁在使用这自由？当超越的价值被抛诸脑后，人不是完全自由，他只是成了他内心最强烈、最直接和最原始的欲望的奴隶。当人不再对自我有要求，世界不会因此变得太平，因为每个人会转而按他的欲望要求他人，而当别人不能满足他要求时，他就会埋怨、不满和怀恨在心，这些都是冲突的种子！

当所有对自由的障碍都被打破，并没有任何的价值观可以规限自由，甚么都可以选择时，也意味着没有甚么选择是特别有价值的，这种自由还重要吗？比恩拿(Beiner)论及傅柯的自我创造时，便质疑他能否提供标准，去区分非凡和平凡的创造、有意义和没意义的创造等，他指出若傅柯完全没有标准，那怎样创造自我都不打紧、都不重要，这样又何必对这自我创造的任务投入道德兴趣呢？⁶⁶ 干脆掷毫决定人生的选择好了！他接着说：「当我读后现代作者时，

⁶³ Kyle Pasewark, *A Theology of Power: Being Without Domination* 《权力神学——没有支配的存有》 Minneapolis: Fortress, 1993, 页 48。

⁶⁴ Jon Simons, *Foucault and the Political* 《傅柯与政治》 London: Routledge, 1995, 页 3。

⁶⁵ David F. Wells, *Losing Our Virtue: Why the Church Must Recover its Moral Vision*. 《德性的失落——为何教会一定要重拾它的道德远象》，1998, 页 125。

⁶⁶ Ronald Beiner, *Philosophy in a Time of Lost Spirit: Essays on Contemporary Theory* 《在丧失精神的时代中的哲学——关于当代理论的论文》，页 78。

最大的困惑是：为甚么他们好像全都相信现代世界中最大的威吓，就是需要适应预先给定的规范？对我来说，一个更大的威吓是这一个前景：去选择某种生活方式而不是另一种的意义变得无关痛痒，所以我们根本不可能明白为何要花劲去做抉择。」⁶⁷

比恩拿也指出后现代思想在另一方面剥夺我们的自由：它单方面强调身分的多元化和不可确定性，认为我们每一种委身和归属都是偶然、暂时和部分的，但这一来不是在否定我们作出决定性委身的自由吗？我们是否仍有自由去说：「这就是我的自我身分，它是不会改变和不能解构的。」吗？他也论到另一个提倡后现代自我观的罗蒂(Richard Rorty)：「若罗蒂的解构自由主义意味着绝对偶然性的掌管，即是说我们的自我身分是全无根基、可无限度地修正和重新界定的，那或许这种哲学提供的并非解放的应许，而是混乱角色和自相矛盾的身分的后现代恶梦。我们可观察到几样事情：现代生活的每一方面都对固定的社会秩序不利；家庭与职业的规范，与经济和政治结构一样，受到无处不在和不断增加的骚扰。我们或许会开始怀疑，究竟后现代的心灵是否真的可以活出来...也自然有这一个焦虑：后现代对塑造身分和建构自我的进路，也基本上会是拼贴性的，即是说自我就是一种剪贴而成的劳作。」⁶⁸ 偶然的拼贴或许可增加自我的新意，但当后现代宣布自我**不得不是**左拼右贴而成，那又是否自由呢？亦有人把后现代自我比喻作无家者、流浪者，但偶然离家出走(甚或在外流浪)是一回事，只许永远流浪、不准回家，却是另一回事！事实上后现代自我连想家也不可以，因为所谓家只不觉是幻想！换句话说，后现代自我并没有归家和想家的自由。

更根本的问题是，在后现代思想中，这种「自由」有多真实很成疑问。诚然后现代的自我不像前现代的自我那样被传统或宗教「束缚」，也不用像现代的自我去追寻真我，所以看起来自我塑造的空间甚大。然而说到底后现代自我的「多姿多采」只不过反映流动而多变的社会和文化的塑造力量，这说得上是**自我**塑造吗？抑或只是陷溺于消费文化、享乐的生活方式等，不能自拔？事实上消费主义蕴含着很强的吊诡性，它好像赋与人很大的自由，去在不同的消费品中选择，但也带来奴役。第一，社会文化催逼我们参与消费游戏的压力其实极大，我们并没有多大的自由去退出或抵制这游戏，纵使我们不介意自己被别人当作怪人，也要为子女着想吧！第二，所谓消费者的「需要」不少都是人工造成的，透过广告、社会压力等等，很多可有可无的消费品渐渐成为我们的必需品。第三，被别人认同的确是我们的基本需要，但消费主义为我们的认同所提供的基础是浮浅和易变的。总而言之，一个后现代的消费者其实是被文化塑造而成，并非天生如此的！他不单有渴求，也渴求自己有渴求(want to want)。他有强烈的占有欲(desire to possess)，也被这占有欲所占有(possessed by the desire to possess)！

所以后现代思想家绝对化各种社会控制力量，最终是在否定人们有主宰自己生命的能力。但后现代思想这种倾向是有原因的，在他们的世界视域里，超

⁶⁷ Ronald Beiner, *Philosophy in a Time of Lost Spirit: Essays on Contemporary Theory* 《在丧失精神的时代中的哲学——关于当代理论的论文》，页 79。

⁶⁸ 同上书，页 59。比恩拿也质疑：既然后现代的生活已经是这么流动和变幻，我们需要的哲学究竟是只会火上加油的后现代思想，还是有助稳定的思想呢？(同上书，页 61。)

越界是不存在的，那人除了能是自然和各种社会力量的效应外，还可以是甚么？一个能超越自然、社会、文化和历史的自我从何处来？如何可能？这不是已被证明是现代思想家的幻觉吗？对祁克果则不同，自我虽然有限，但最终仍以与超越者的关系为基础，这也赋与他超越现世力量的能力。这也较与我们自我超越的经验吻合，后现代思想似乎有些夸大其辞：自我非完全自主，它不能免除各种外来的影响；但他也不是完全由外界力量决定，所以亦非完全他律。行动的自我仍有一定能力去影响社会和文化，后现代关于主体的死亡的宣告是有点夸张的。

后现代的思想初看很有挑战性和批判性，但吊诡的是，它也可以是最保守的，这也与它欠缺超越的视域有关。有些时所谓超越的东西的确被用来合理化现况，但超越性也可提供最锋利的批判原则：它「提供了一个立场或姿态，让我们抗议在科学、道德、艺术和宗教自身等文化领域中，对霸权的渴求和拥有终极性的宣告...它也是一节制的原则，[因为它会]抑压在科学、道德、艺术和宗教中，任何把方法论、概念框架、信念、教条和架构绝对化的尝试。它把那些文化领域相对化，且对它们的宣称和前设常存警惕。」⁶⁹ 相对来说，后现代的自我可以有不停的转变，但超越是不可能的，因为超越的概念默认了在价值或人生的层次上可以有高低的区分，但这种区分正正是后现代思想家深痛恶绝的！所以后现代的自我是缺乏超越性的，好像很富批判性，但其实很保守，因为自我并没有能批判身处文化的高度。此外，后现代自我陷身于各种社会文化的力量，它自身(包括它的理性)只是它们互动的产品，只是一个玩物，这种去除中心的自我又如何有动机和能力，反过来去批判那些塑造它的力量呢？⁷⁰

结语

现代的梦想，就是去找寻一种自我，是统一、自足和有普遍性的，只有这样才能超越历史与文化的变幻。后现代思想家正确地指出：这是将自我神化，后果是危机重重的。然而后现代思想家矫枉过正，单方面强调自我的多元性、偶然性和变幻性，但这样把自我完全去中心化也不见得是好事，因为一个变幻、游移不定的自我能否承担道德责任和建立与他者的深刻关系，实在大有疑问；它所拥有的自由也是虚浮和虚假的。现代的自我和后现代的自我都是有缺陷的：前者忘记自我的偶然性和脆弱，把自我无限化；后者把自我与所有超越性隔绝，把自我分解和拆毁。究竟那一种自我观能一方面承认自我的有限性，但又能为自我提供基础、统一而灵活的身分，及超越的可能性呢？在本系列的第二篇文章，我会探讨基督教的信仰如何提供这一种平衡的自我观。

书目

⁶⁹ Calvin O. Schrag, *The Self after Postmodernity* 《后现代性之后的自我》，页 124。

⁷⁰ 参 Michael Luntley, *Reason, Truth and Self: The Postmodern Reconditioned*. 《理性、真理与自我——后现代的重新制约》，页 194。

Barth, Karl. 1936-77. *Church Dogmatics*. 《教会教义学》II/1. Edinburgh: T & T Clark.

Barthes, Roland. 1978. *A Lover's Discourse*. 《一个爱人的谈论》New York: Hill and Wang.

Beiner, Ronald. 1997. *Philosophy in a Time of Lost Spirit: Essays on Contemporary Theory*. 《在丧失精神的时代中的哲学——关于当代理论的论文》Toronto: University of Toronto Press.

Berger, Peter. 1992. *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity*. 《在远处的荣耀——在轻信年代中对信仰的追寻》New York: Doubleday.

Bernauer, James W. and Michael Mahon. 1994. "The Ethics of Michel Foucault." 〈傅柯的伦理学〉 In Gary Gutting, ed., *The Cambridge Companion to Foucault* 《傅柯的思想——剑桥伴读》(Cambridge: Cambridge University Press), pp.141-158.

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

Carbaugh, Donal. 1996. *Situating Selves: The Communication of Social Identities in American Scenes*. 《在处境中的自我——美国场境中社会身分的沟通》New York: State University of New York Press.

Clifford, Michael. 1989. "Postmortem Thought and the End of Man." 〈死后的思想与人的死亡〉 In Arleen B. Dallery and Charles E. Scott, eds., *The Question of the Other: Essays in Contemporary Continental Philosophy* 《他者的问题——关于当代欧陆哲学的论文》(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——资本主义与精神分裂》Minneapolis: University of Minnesota Press.

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

Evans, Donald. 1980. *Faith, Authenticity, and Morality*. 《信仰、真实性与道德》Edinburgh: The Handsel Press.

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

Foucault, Michel. 1982. "The Subject and Power." 〈主体与权力〉 *Afterword to Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 《傅柯——超越结构

主义与诠释学》 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*. 《后现代性的政治——当代政治与文化导论》 London: Sage.

Gibson, A. Boyce. 1970. *Theism and Empiricism*. 《有神论与经验主义》 London: SCM.

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

Goodheart, Eugene. 1991. *Desire and its Discontents*. 《欲望与它的不满》 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*, 《非此则彼》 Vol. 2. New York: Garden City.

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

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

Kilpatrick, William Kirk. 1983. *Psychological Seduction: The Failure of Modern Psychology*. 《心理学的引诱——现代心理学的失败》 Nashville, Tenn.: Nelson.

Lacan, Jacques. 1977. *Ecrits: A Selection*. 《伊克理特斯——选集》 London: Tavistock.

Levinas, Emmanuel. 1985. *Ethics and Infinity*. 《伦理学与无限性》 Pittsburg: Duquesne University Press.

Lieberman, Kenneth. 1989. "Decentering the Self: Two Perspectives from Philosophical Anthropology." 〈把自我去除中心——哲学人类学的两种角度〉 In Arleen B. Dallery and Charles E. Scott, eds., *The Question of the Other: Essays in Contemporary Continental Philosophy* 《他者的问题——关于当代欧陆哲学的论文》 (Albany, State University of New York Press), pp.127-42.

Luntley, Michael. 1995. *Reason, Truth and Self: The Postmodern Reconditioned*. 《理性、真理与自我——后现代的重新制约》 London: Routledge.

Lyotard, Jean-Francois. 1984. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. 《后现代的情况——关于知识的报告》 Minneapolis: University of Minnesota Press.

Moseley, Romney M. 1991. *Becoming a Self before God: Critical Transformations*. 《在上帝面前成为自我——关键性的转化》 Nashville: Abingdon Press.

Niebuhr, Reinhold. 1964. *The Nature and Destiny of Man*. 《人的本性与命运》 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——祷告就是超越》 Edinburgh: T and T Clark.

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

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

Schrag, Calvin O. 1997. *The Self after Postmodernity*. 《后现代性之后的自我》 New Haven and London: Yale University Press.

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

Temple, William. 1934. *Nature, Man and God*. 《自然、人类与上帝》 London: Macmillan and Co. Ltd.

Veith, Gene Edward. 1994. *Postmodern Times: A Christian Guide to Contemporary Thought and Culture* 《当代文化导论》 ? ? ? ? ? Wheaton, Ill. : Crossway Books.

Ward, Glenn. 1997. *Teach Yourself Postmodernism*. 《自学后现代主义》 Lincolnwood (Chicago), Illinois: NTC.

Wells, David F. 1998. *Losing Our Virtue: Why the Church Must Recover its Moral Vision*. 《德性的失落——为何教会一定要重拾它的道德远象》 Leicester: IVP.

White, Richard. 1993. "Autonomy as Foundational." 〈自主的基础性〉 In Hugh J. Silverman ed., *Questioning Foundations: Truth/Subjectivity/Culture* 《对基础的质疑——真理 / 主体性 / 文化》 (London: Routledge), pp.79-97.

郭为藩，《自我心理学》，台北：师大书苑，1996。

韦尔逊，《重寻真实的我》，台北：校园，1987。

福柯，《权力的眼睛—福柯访谈录》，严锋译，上海：人民，1997。

于奇智，《傅科》，台北：东大图书，1999。

余非编着，《514 童党杀人事件—给「阅读报告」另一种选择》，香港：三联，1999。

祁克果，陈俊辉编译，《祁克果语录 I-人性篇》，台北：扬智文化事业，1993。

罗兰·巴特，怀宁译，《罗兰巴特随笔选》，天津：百花文艺，1995。

杜斯妥也夫斯基，杨耐冬译，《杜斯妥也夫斯基语录》，汉艺色研文化事业有限公司，1994。

基督教在线中文资源中心(OCCR)版权所有©2003

OCCR 鸣谢文章原作者及《中国神学研究院期刊》编辑允许在网上发表本文。原文载于：关启文，〈基督教与后现代自我观的对话(一)：自我之死？〉，《中国神学研究院期刊》31期，2001年7月，页75-107。

读者可免费下载本文作个人或小组阅读及研究，唯必须全文下载，包括本版权声明，并在引用时声明出处。引用方法及中文文章版权详情及来源可参

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

本文网址 http://occr.christiantimes.org.hk/art_0046.htm

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