

## 基督教與後現代自我觀的對話(二)：

### 「我被愛故我在」

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

This is the second paper of a series on the dialogue between Christianity and the postmodern view of self. In the first paper, I delineate the postmodern view of self and point out its various shortcomings. In this paper, I first explore Kierkegaard's view on becoming a self before God. I argue that his dialectical view of self as the synthesis of the finite and the infinite avoids both the arrogance of modernism and the despair of postmodernism. Then I explain several significant aspects of the Christian view of self in contrast with both the modern view and the postmodern view:

- 1) In line with postmodernism, Christianity acknowledges the fragility of self.
- 2) However, in contrast with postmodernism, the Christian doctrines of creation, redemption and incarnation provide a basis for the value and identity of the human self.
- 3) Knowledge of God is inseparable from self-knowledge.
- 4) Oneself's fidelity to the other helps create the self of the other and his own self.
- 5) Jesus Christ's self-emptying shows the dialectical relationship between losing oneself and gaining oneself. A self centered around Christ is therefore a self centered around self-giving love. It is not necessarily oppressive (pace postmodernism).
- 6) A Christian self can be open, creative and forever self-transcending.

Finally, I argue that the problem of the true self is very hard to solve given the death of God. This explains the predicament of postmodernists over the issue of self.

\*\* 本文已出版：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。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。

## 後現代自我觀對基督教的挑戰

人類是很奇怪的動物，他自己對自己而言是一個問題，因著人的自我意識，他可以問：「我是誰？」這個問題卻不容易回答，現代精神認為自我就是那統一、自足和有普遍性的理性主體，但這種觀點有將自我神化、忘記自我的偶然性和脆弱的危機。後現代思想家起來反抗這種現代精神，卻往往過分強調自我的多元性和變幻性，他們要把自我完全去中心化，結果卻是自我的分解和拆毀。<sup>1</sup>現代的自我和後現代的自我觀都有缺陷，那如何可獲得一種平衡的自我觀呢？本文會透過探討基督教信仰與後現代自我觀的對話去解答這問題。祁克果可說是有後現代思想特徵的基督徒思想家，他也多方論到自我的問題，在基督教與後現代自我觀的對話中，先探討他的思想實是適合不過了。

## 祁克果：在上帝面前成為自我

祁克果不是後現代主義者，但假若「後現代」主要指對現代思想的反叛，那從祁克果對黑格爾的嚴厲批判來看，他也可說是後現代的。今天的後現代思想通常假設了上帝之死，但祁克果的例子顯示後現代思想與無神論沒必然關係。祁克果認為唯一去做自我的方法，就是投身於成為自我(becoming a self)的過程之中。黑格爾的問題在於辯證性不足，逃避自我在時間中存在的張力，他以為透過他的概念遊戲就可找到答案，但這很易產生一個幻覺，就是自我和倫理的任務已經完成。對祁克果來說，「自我」並不是一樣我們已完全擁有的東西，而是一項有待完成的任務，它是一個目標，而不是前設。在各方面自我都是脆弱的、會犯錯的。很清楚，祁克果很久以前已在抗拒那純粹而自足的現代自我觀(他也對形而上學和原道中心主義深表懷疑)，在這好幾方面他的自我觀都和後現代思想不謀而合。然而祁克果沒有像後現代主義陷入自我失落的危機，他強調自我仍要負責任的，我們不應推搪說：「都不是我，說話的是語言本身，行動的是那無情的架構。」他認為我們不單要為自我負責任，也要在神面前負責任。

祁克果的自我觀是相當富辯證色彩的，他強調自我的關係特性：「人是個(心)靈？甚麼是(心)靈？(心)靈是自我；但，自我又是甚麼？自我是一種關係，這種關係，將它(這種關係)同它(這種關係)自己相聯繫；或者說，在這種關係之中，這關係將它(這種關係)自己與自己(這種關係)相連。自我並非這重關係，而是涵藏於這種把它自己加以關聯的關係中。」<sup>2</sup>所以祁克果不贊成傳統的實質自我觀(self as a substance)，而強調自我是動態的，是開放和會改變的。他也不像傳統哲學單單強調人的理性，他反把注意力

<sup>1</sup>我對這些課題有詳細的討論，請參關啓文，〈基督教與後現代自我觀的對話(二之一)：自我之死？〉載《中國神學研究院期刊》31 期，2001 年 7 月，頁 75-107。

<sup>2</sup>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，頁 15。

放在人的感受上(如焦慮、絕望)，這些感受不單顯示生命中充滿動力與張力的性質，其實也隱藏了對世界的詮釋，透過對它們的反省和分析，我們也能獲得人生的真理。這些真理是抽離的理性所不能把握的，反而透過主體投入的反思才能明白，因此祁克果說：「真理就是主體性。」

祁克果相信「每個人被創造出來，都是為了成為自我，要成為他自己。」要達成這任務，我們不可忘記自我的偶然性：「這樣的一個自我，原是有稜有角的；對待它唯一合理的方式，就是把它磨尖，而不是把它磨得圓滑。這並不是為了駭怕世人，而完全放棄它；也不是由於懼怕世人，而要抹煞它本質上的偶有性。(這種偶有性，正是難以磨損的)因為，自我之為自我，正是由於有這種偶有性。」<sup>3</sup> 然而我們也不可忘記人不單有偶然性，因他是一個綜合(synthesis)：「人是無限與有限的綜合、暫世與永恆的綜合、自由與必然性的綜合；總之，他是一個綜合。綜合是兩個因素的關係；以此而言，人尚非自我。」(祁克果，頁 15)為甚麼呢？因為自我是否完成，要視乎這綜合能否取得平衡，特別是可能性與必然性之間的平衡。若失去了這平衡，自我就會喪失統一性和陷入絕望。

「為了要『成為』(自我的任務，就是自由的、自發的「成為」自己)，可能性和必然性是同等重要的。

誠如無限與有限一同屬於自我，可能性和必然性，也是如此。一個自我，如果不具有可能性，便陷入絕望；同樣，如果不具有必然性，也一樣會陷入絕望。

這個觀點的真確性，繫於可能性和必然性所處的辯證性情境中。

在有限和無限的關係裡，有限是具有約束性的因素；而在可能性和必然性的關係裡，作為約束性因素的，則是必然性。當有限和無限的綜合體一旦奠立，這時的自我，就已潛然存在。這個自我，為要『成為』(自我)，便靠想像力為媒介，反映出自己；就此，便產生無限的可能性。

潛在的自我，既是可能性的東西，且也是必然性的東西。因為，它雖然是自己本身，但是，它又必須『成為』它自己(原因是，它仍然潛在，而要成為實際的存在)。就它是自己本身來說，它則是必然性的東西；但是，就它要成為自己而言，它則是一個可能性的東西。

如果可能性遙遙領先必然性，自我便會從自身跑開，而沒有必然性做束縛、做必須返回的基石；這便陷進由可能性所鑄成的絕望陷阱中。這般的自我，即成為一個抽象的可能性。它試著想掙脫可能性，但卻愈陷愈深；它不能脫離這一點，也不能到達另一點。因為，這兩點是同一個點，也就是必然性棲身的點。

---

<sup>3</sup>同上書，頁 46。

成爲自己，就是在這一點上所做的運動。『成爲』是一種運動；它離開某一點，而到達另一點，但是成爲自己，則是在原點上的運動。」<sup>4</sup>

祁克果更透過對人生的不同階段的分析，去探索如何找到自我的統一和平衡。第一個階段是感官階段(aesthetic stage)，在這階段的人每時每刻就是追逐自己的感官暢快，但這種自我面對重重問題。除了有沉悶的危機外，最主要問題是自我隨著時間飄流，與他內在的永恆性疏離，缺乏真正的內在性，感官被無限的可能性壓垮，不期然感到絕望，他根本不能作實質而持久的抉擇。他想像中有無限的可能性，沒有界限的感覺，不覺察自我的有限性，他沒有罪疚，但其實他在自欺。然而他卻未必能逃避自己，祁克果的一段日記清楚表達這種痛苦：

「我剛從一個聚會中回來，在那個聚會中，我是生命與靈魂：機智從我口中傾洩而出，每個人都開懷大笑，並讚美我——，然而，我走開；這裡的破折號，須如地球的軌道那樣長—————，我並想槍殺自己。

去他的！我能從任何事物上抽離，就是不能從自己抽離。即使當我睡覺，我仍忘不了自己。

難道，我真的不能笑自己搞出來的笑話？」<sup>5</sup>

祁克果筆下的誘惑者約翰(Johannes the Seducer)是典型的感官階段人，有一次他正在途上，去享受他誘惑的成果，但同時他已在想如何把那女子拋棄。他寫道：「我自己是一個關於自己的神話；當我在趕去約會處時，我就像一個神話，不是嗎？」<sup>6</sup> 誘惑者在那一剎那感到他只不過是一束互相矛盾的情緒而已，他好像沒有實質，有如鬼魂一般！徹底浸淫在感官階段的自我是支離破碎的，因爲當他逃避現在的抉擇的責任時，他不能在他的過去或未來中找到自己，無論在對過往的回憶和在對未來的預期中，他與他的自我是疏離的。感官階段的人生只是由零碎的事件組成，是不能叫人滿意的，這樣的自我也是脆弱的。甚至從追尋快樂的角度來看，後果也往往適得其反。

雖然祁克果寫作於百多年前，但已有點兒後現代的味道，他對活在感官階段的人的描述很貼切後現代的自戀主義者、享樂主義者和消費主義者，而傅柯的生存美學也有危機變成純感官性的自我塑造。再者，誘惑者已在那時提出「自我只是一個神話」的思想，和後現代的「自我之死」有異曲同工之妙。兩者的分別在於，對後現代思想家來說，這是難以逃避的「咒咀」；但對祁克果而言，這只不過是人生的感官階段的結果而已，但我們可以超越這階段而進入道德階段。

在感官階段的人往往逃避困難的抉擇，但在道德階段的人則有決心去選擇自我。事實上自我有多大程度是統一，視乎它能否在其言論和行動中顯示穩定

---

<sup>4</sup>同上書，頁 57-58。

<sup>5</sup>同上書，頁 39。

<sup>6</sup> Soren Kierkegaard, *Either/Or* 《非此則彼》 Vol. 1. New Jersey, Princeton: Princeton University Press, 1987, 頁 444。

性，能否遵守過往的承諾和以具體行動實現未來的計劃。也只有這樣才能建立穩定的品格。在道德階段中，人選擇獻身於普遍的道德理想，在他裡面內在化永恆的價值和原則。透過與永恆建立關係，在時間中的自我也變得有連續性和整體性。祁克果這樣描述這種轉變：「當靈魂在世界中完全孤獨，突然之間，永恆的力量本身在他面前出現。天堂打開了，而我選擇了自己，或者應該說我接收了自己。靈魂見到肉眼所能見到最崇高的景象，他永遠不可能忘記。人格接受了騎士的身分，獲得永恆的高貴。他並沒有成為與以前不同的另一個人，但他成為他自己，他的意識被統一，他就是他自己。」<sup>7</sup> 道德階段不用排斥感官的快樂，事實上在道德階段中我們可以享受更大的激情和更深更廣的快樂，所以道德階段不是感官階段的否定，而是它的成全。

然而道德階段也有自義、罪疚和道德絕望的危險，祁克果認為我們還可以超越道德階段，進入宗教階段。獲得統一性是成為自我的一個條件，這需要誠懇、激情和內在性，能促進這種狀態的莫過於對永福(*Salighed*)的追求：「比這種思辯下的快樂還高超的，乃是對一個人的永福所作無限激情的關切。它比較高超，是因為它比較真實，因為，它明確表現出了這項綜合。」<sup>8</sup> 這種對永恆的關懷使情緒一致和穩定，令生命改變。我們是與永恆有不可切割的關係，因為自我本就是由上帝而來，也要歸回上帝，這是一個在時間中的旅程。在這敘事中弄清楚自己，明白與神的關係就是快樂的來源與目標。人生的目標就是去經歷自我探索和自我煉淨的旅程，然後在神裡面找到永恆的居所，這就是在神面前成為自我。

我們也可從這角度去理解一些負面的情緒，如焦慮和絕望。在成為自我的過程中，基本問題是未必能將不同的因素和諧地聯繫起來，我們有時忘記可能性，有時則忘記現實限制。「自我是有限與無限的綜合體；這是有意識的綜合體（即：每個人都能意識自己，具有有限與無限的因素）。它使自己關聯到自己，它的任務就是成為自己；這項任務，唯有經由和神的關係，才能夠完成。

但是，要成為自己，就須要成為具體者。而要成為具體者，既非意謂著成為有限，也非意謂著成為無限；因為，要成為具體者，便是要成為綜合體（即：有限和無限的綜合）。

因此，成為自我，就是藉無限化的程序，無限的從自己移出，且又用有限化的程序，重新回返自己；這是自我發展的步驟。自我如果在這項發展中，不能變成它自己，它就會陷入絕望——不管對自己的絕望是否得知。

畢竟，一個自我在存在的每一瞬間，都處在『變化』的歷程中；因為潛在的自我，並不實際存在，而祇是自我想變成的東西。只要這個自我不能變成自己，它就不是它的自我。而不是自我，就是絕望。」<sup>9</sup>

焦慮和絕望指向人性裡面永恆的向度，和自我作為罪人的身分：「實質上，唯有『與神有關係』才使一個人成為一個人；然而，人都欠缺這項關

<sup>7</sup> Soren Kierkegaard, *Either/Or* 《非此則彼》 Vol. 2. New York: Garden City, 1959, 頁 181。

<sup>8</sup> 祁克果，陳俊輝編譯，《祁克果語錄 I-人性篇》，頁 28。

<sup>9</sup> 同上書，頁 45-46。

係。」<sup>10</sup> 這些情緒也往往揭示人需要在神裡面找到生存的根基：「通往信仰之路，也需要經歷絕望；這個絕望，是靠永恆之助所產生的；靠永恆之助，自我才獲得勇氣喪失自己，以便獲得自己。」<sup>11</sup>

以上關於祁克果的討論已帶出一些基督教的觀點，我現在進一步勾劃基督教的自我觀，探討信仰如何為後現代的自我提供基礎、統一而靈活的身分，及真正的自由。從基督徒的角度來看，神是生命的終極滿足及自我身分的根基（詩 16:11；加 2:20），概略地說，自我身分就是去認識我們是誰（包括人類整體和每一個個體），並藉這了解獲得內在的和諧與一貫性。我們是照著神的形象被造的，為了去認識祂，且去履行文化使命，在世上扮演共創者(co-creator)的角色。假若我們不認識創造主，或不能滿意地處理生命裡出錯的地方，我們就不能經驗這些事實為生命提供的一貫性。<sup>12</sup> 這種自我身分觀有不少涵意，與現代和後現代的自我觀亦有很多對比的地方，我在下面一一論述。

### 脆弱的自我

在很多方面，基督教和現代的自我觀都大異其趣。基督教接納自我的偶然性(the contingency of the self)，堅決反對自我的自足性，因為每一自我都只是被造物，他的出現源自上帝愛的呼召，他每一刻的存活，都要仰賴上主的大能。笛卡兒式的自我對自己是透明的(即是說它透過自省就可全然把握自我的真相)，但舊約聖經的詩人禱告時，不單為他可以自我省察的罪惡認罪，也求神寬恕他隱而未現的罪愆，<sup>13</sup> 這顯示詩人已覺察人的自我絕不是透明的，而是有一個陰暗的角落，好比深淵一般。詩人也深刻體驗人的心靈很易陷入昏睡的狀態，所以很珍惜信仰能甦醒人心的能力(詩 19:7; 23:3)。此外，先知耶利米也慨嘆：「人心比萬物都詭詐，壞到極處，誰能識透呢？」（耶 17:9）聖經對自我的陰暗面的洞悉，與啟蒙思想對自我的樂觀，實在大相逕庭。耶利米接著指出：「耶和華是鑒察人心、試驗人肺腑的，要照各人所行的，和他作事的結果報應他。」（耶 17:10）這是對那自欺的自我的一個警告：縱使我們可以成功地欺騙他人和自我，卻永無法逃過上帝的審判。聖經認為那鑒察人心的是耶和華，當笛卡兒式的自我幻想自己可以成為自己內心的鑒察者，其實是在否認自我的有限性、不透明性和偶然性，且在僭奪上帝的地位。這也是罪的一種表現。

和後現代自我觀一樣，基督教明白自我的統一性也是脆弱的，新約聖經生動地描述一個分裂的自我：「因為我所作的，我自己不明白，我所願意的，我並不作。我所恨惡的，我倒去作。...立志為善由得我，只是行出來由不得我。...但我覺得肢體中另有個律和我心中的律交戰，把我擄去叫我附從那肢體中犯罪的律。我真是苦阿，誰能救我脫離這取死的身體呢？」（羅 7:15、18、23-24）基督徒小說家杜斯妥也夫斯基也多次強調這問題，他筆下的一個人

---

<sup>10</sup>同上書，頁 30。

<sup>11</sup>同上書，頁 46。

<sup>12</sup> 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》 Leicester: IVP, 1998, 頁 131。

<sup>13</sup> 「誰能知道自己的錯失呢，願你赦免我隱而未現的過錯。」（詩 19:12）

物這樣說：「我是一個戰場，我一直跟自己在戰鬥。」<sup>14</sup> 然而基督教和後現代主義的分別在於前者並不認為自我的分解是一件好事，因為這樣是違反了神創造的原意。基督徒仍相信能培育性格的正直與全面統一的生活方式是健康的，而引致性格分裂的生活方式是病態的。而後者的可能性是因為現今的世界是已經墮落了的，而罪最終會導致自我的毀壞。但後現代主義當然不接受罪和墮落的概念，因他們的世界觀內沒有任何標準可判定分裂的自我是不正常的，那為何不去慶賀自我的分裂？甚或積極地把自我「去除中心」，這有何不可？

但「去除中心」的含義是甚麼？就是在世界裡我們失去一個認知的角度，找不到方位，人生經驗像胡亂拋擲下來的碎塊，並不能有意義地結合在一起。我們缺乏一個框架，去辨別它們的意義。<sup>15</sup> 後現代主義者沒有超越的參照系，因此他們不能了解甚麼是罪，也因此我們生命很大部分對他們是不可理喻的。新約聖經談及自我被奴役的危機(羅 6)，例如欲望的霸權在後現代社會就是相當真實的，欲望好像一股不穩定和侵略性的能量，它拆毀理性、自我、道德和風俗的結構，挑戰所有把它規限和固定的嘗試。欲望本身彷彿成爲一個主體，它不斷移動、漂浮、粉碎和竄動。弔詭的是，欲望與它的對象之間的鴻溝是不能逾越的，因爲正是這鴻溝在維持和鼓動著欲望，一旦它跨越了這鴻溝，欲望一旦被滿足，它也被消滅了！所以欲望誓要發動一場永恆的革命，它寧願忍受持續的失望和不滿足，爲的就是保證它自己的生存，它的自由就是拒絕去被能消滅它的滿足所規限。其實人的欲望是很奇怪的，它遠遠超過生存的需要，它是一種心靈的能量，代表著人的生命一種莫以名狀的東西。從宗教的角度看，人的無窮欲望其實是奧秘，指向人心靈的永恆向度。它的終極對象就是神的豐盛，亦只有一位值得獻身和無限的上帝能紀律欲望和滿足欲望。所以上帝消失之後，欲望卻沒有消失，它只變得必然地不能被滿足，也成爲一種可以支配和異化人的生命的力量。<sup>16</sup>

不少後現代主義者完全不察欲望的強制性特質所產生的危險，且歌頌欲望的自由和自主，如羅蘭·巴特說：「事實上，縱使我〔的欲望〕真正能被滿足的機會不存在，也不打緊的...在我面前閃耀的，只有那尋求滿足的意志，它是不能被毀滅的，藉著這意志，我的生命澎湃：我在裡面形成了一個烏托邦，它就是脫離〔所有〕壓抑的主體。」<sup>17</sup> 這不是純粹的自戀主義嗎？是否因爲他們堅決拒絕罪的概念，以致他們連最簡單的事實也看不到？正如維夫(Veith)所言：「基督徒和後現代主義者都同意自我是軟弱和不穩定的，且充滿矛盾和互相衝突的衝動。他們也同意人本主義是無濟於事的。然而無論基督徒對[人性]是如何嚴厲，他們相信人類不單是螢光幕那麼簡單，人的價值並非來自文化或個人選擇，而是來自神的形象，這形象內蘊於每個人的不朽靈魂裡。自我的問

---

<sup>14</sup>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 59。

<sup>15</sup> 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》，頁 123。

<sup>16</sup>參 Eugene Goodheart, *Desire and its Discontents* 《欲望與它的不滿》 New York: Columbia University Press, 1991, 頁 2-3, 7。

<sup>17</sup> Roland Barthes, *A Lover's Discourse* 《一個愛人的談論》 New York: Hill and Wang, 1978, 頁 174。

題是罪的問題，後現代主義把現代主義企圖隱藏的問題揭露出來，但它並沒有任何方法去解決它們。」<sup>18</sup>

## 人的價值與身分

雖然基督教信仰認定人的脆弱，但這不表示它將人當作神面前的一條蟲，是沒有價值的。基督教肯定人不需要小看自己，因為創造觀的一涵義就是，神造他成爲一個有價值的人，並賦與他許多可貴的才能。假若我們拒絕承認自己的價值，反而是否定造物主的手藝，聖經強調當神完成了創造(包括人在內)時，祂感到非常滿意：「神看著一切所造的都甚好」(創 1:31)。所以人是被造物的身分不應令我們感到被貶抑，反應感到感激和驚嘆：「我要稱謝你，因我受造奇妙可畏；你的作爲奇妙，這是我心深知道的。」(詩 139:14) 現代人嘗試用很多方法去肯定自己的價值，例如自我的表現，但人生難免有失敗和表現失色的時候，那自我的價值豈不是很虛浮？牢靠的自我認同和堅固的自我接納，顯然需要某種基礎，不是混亂的情形所能提供的。基督教相信這堅固的基礎就是「我們是神所創造和所愛的」這個事實。祂的愛是無條件的，祂雖然對我們的缺點和脆弱比任何人都清楚，但這不會影響祂不變的愛。

所以有點兒弔詭，「人愈是崇拜自己，愈難知道自己是誰。然而，人一旦開始崇拜創造主，便會對自己——神的創造——感到更有把握。」<sup>19</sup>「解決認同危機的基礎，是承認我們的根本樣式是來自神。我有價值，因為祂說我們有價值。一旦體認了這點，我們便可以自由的活出自己的目標，在人際關係獲得肯定，並且心存謙卑，毫無生理或心理的自我損毀。」<sup>20</sup>

第二，神的救贖與道成肉身更進一步肯定人的價值，聖經這樣描述被神拯救的人：「惟有你們是被揀選的族類，是有君尊的祭司，是聖潔的國度，是屬神的子民，要叫你們宣揚那叫你們出黑暗入奇妙光明者的美德。你們從前算不得子民，現在卻作了神的子民；從前未蒙憐恤，現在卻蒙了憐恤。」(彼前 2:9-10) 但當然神的救贖是一分所有人都可支取的禮物。透過聖子的道成肉身，神將人性與自己的生命緊密地連結起來(hypostatic union)，這進一步揭示神與人的認同。第三，神賜每個人不同的恩賜讓他們去事奉祂和其他人，並管治大地，這亦反映了我們的自我價值。祂託付我們以創意來管理這屬神的宇宙，這是一件與我們的身份密切相關的事，這就是工作。而工作最終是爲了履行愛神和愛人如己的誡命，只要我們努力活出這目標，就會發現自己有價值：對神有價值，對我的鄰舍也有價值，人生也有方向感。

我是誰？基督徒可以這樣回答：「我是神奇妙的創造，祂的孩子，祂所愛的人，祂委以重任的人，也是祂透過道成肉身表示絕對認同的人。」人類的尊嚴也由此確立了。所以基督徒並不認爲現代的自我觀一無是處，自我實現、自我肯定、理性的價值等等都是基督徒可接受的，甚至現代哲學中自主、自律的概念也可能起源於基督教：「或許一個完整發展的自主理想是隨著基督教興起

<sup>18</sup> 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 89-90。

<sup>19</sup> 韋爾遜, 《重尋真實的我》, 台北: 校園, 1987, 頁 26。

<sup>20</sup> 同上書, 頁 36。

的，因為個人得救的任務被視為最逼切的課題，每個個體都被呼喚去掌管自己，這不是為了與理性原則或自然界吻合，而是為了他自己和永恆的獎賞。」<sup>21</sup> 只是基督徒堅持這些價值和潛能並非源自一自足的自我。假若忘了這點，自我實現說就會流弊叢生。第一，它不能為自我的價值提供客觀的基礎。第二，它給我們沉重的心理包袱。我們要為自我實現負責任嗎？那同時也要為人生的失敗與缺陷負責任。假使我們都相信擁有內在的能力去在人生成功，這巨大的期望可是沉重的心理負擔。第三，太著意追尋快樂反不易快樂。第四，過份強調自我實現會導致自戀文化，很少人能在追尋自我實現時不貶低其他自我，他很自然地對其他事物失去興趣，除非它們對自我實現有工具價值。第五，這樣的自我也沒大趣味。例如幽默感便要求我們不太介意自己的尊嚴，有時忘我會令心理更健全。當自我能跳出自我時，他才是最真實的自我。<sup>22</sup> 從這角度我們可更明白敬拜的意義，正正因為敬拜使我們的目光聚焦在永恆的價值和榮美上，這幫助我們跳出自我，也因此敬拜對心靈的健康、認同和自我尊嚴很有助益。它好像一劑黏液，將我們整個人統一起來，也將我們與其他人結合在一起。

其實不少人生經驗都基督教的觀點吻合：我們有限的自我需要一無限的自我來成存。<sup>23</sup> 超驗多馬斯主義者(如拉內[Karl Rahner])認為只要小心考察人類的知覺經驗和理性思考，便會發現它們都可無限開展，這顯示人的心靈已潛在地與無限者接觸。<sup>24</sup> 此外基本遜(Boyce Gibson)認為有限的自我在渴望成全，但在我們的世界裡，這是不可能的，所以只有當一個無限的自我存在時，我們的渴望才有意義。<sup>25</sup> 就如自我的孤獨問題：人有強烈傾向去逃避孤獨，人會因為忍受不了孤獨而自殺，甚至與人鬥爭都好過孤獨！但不幸的是，孤獨往往是我們難以逃避的伴侶。如唐君毅所言，每一個自我都好像天上的一顆星星，互相之間並沒有真正的接觸，只能用星光互通，但每一個訊息都要跑千億萬哩路才能到達。「人生如一人到高高山頂立，只能聽見自己的呼吸，四圍是寂靜無聲。」<sup>26</sup> 何等孤寂呀！又如林子祥的歌說：「人生像個寂寞原野，其中是個孤身旅者。」這感覺不單是沒有人作伴那麼簡單，因為在朋友群中我們也可以感到孤獨，所以孤獨可以說是人性的一個基本向度，作為人就要面對孤獨。起碼當我們走到人生盡頭時：「人只能各人死各人的。各人只能攜帶其絕對的孤獨，各自走入寂寞的不可知之世界。」<sup>27</sup> 可能我們一生人在追尋可真正了解自我的人，多少人我們許為知音，甚或是終身伴侶，但溝通去到一個地步，你總感到有一層障礙是難以逾越的，心靈總有一些感受是對方不能明白的。多麼遺憾呀！那種對一位能完全了解自我者的希冀，是否真的只是一種幻想嗎？中國

---

<sup>21</sup> Richard White, 1993. "Autonomy as Foundational" 〈自主的基礎性〉收於 Hugh J. Silverman ed., *Questioning Foundations: Truth/Subjectivity/Culture* 《對基礎的質疑——真理／主體性／文化》(London: Routledge), 1993, 頁 79-97。

<sup>22</sup> 參 William Kirk Kilpatrick, *Psychological Seduction: The Failure of Modern Psychology* 《心理學的引誘——現代心理學的失敗》Nashville, Tenn.: Nelson, 1983, 章五。

<sup>23</sup> 這觀點的嚴謹論證需要更多的篇幅，本文只能對這種看法略加介紹。

<sup>24</sup> 參 Karl Rahner, *Hearers of the Word* 《聖言的聆聽者》(London: Sheed and Ward, 1969)；武金正，《人與神會晤——拉內的神學人觀》，台北：光啓，2000。

<sup>25</sup> A. Boyce Gibson, *Theism and Empiricism* 《有神論與經驗主義》London: SCM, 1970, 頁 94。

<sup>26</sup> 唐君毅，《人生之體驗續編》，台北：學生書局，出版年分缺，頁 42。

<sup>27</sup> 同上。

人說：「得一知己，死而無憾。」但究竟有多少人死時能無憾呢？是否有一位完美者，祂創造我們、透徹了解我們、完全接納我們、有無限的耐心去聆聽我們的心聲？只有當這位完美者存在，我們那命定孤獨的自我才可打破宿命，進入完全的溝通。

以上也不只是一個希冀，更是很多人的經驗：他們在孤獨的深淵的盡頭找到一種臨在。一位作者有這樣的體驗：在伴侶中我們可以感到孤獨，但在孤獨中我們也可感到伴侶，在那一剎那我們與其他孤獨者分享他們的孤獨感，也在那一剎那我們超越自己的孤獨感。不要逃避孤獨感，它不是你的敵人，而是你的好友，它會帶給你珍貴的禮物。當你面對孤獨，它會給你開拓空間，在裡面你會感受到一種臨在。禱告，在寂寥中禱告，孤獨感在搜索我們的肺腑，在撕裂我們的心腸，面前好像是可怕的黑暗，內心好比乾涸的沙漠，心靈彷彿置身於漆黑無星的深夜。然而就在這可怕而無邊無際的孤獨中，我們在等待，在等待那一位無限者，只有祂能填滿我們心靈內無限的空間。這種等待好像在壓逼著我們的心靈，但只有這樣才能充分打開我們的心靈，展現裡面的空間。我們發現，只有當我們完全及持續面對孤獨，我們才能找到上帝，祂就是那臨在，一直在呼喚我們勇敢向前走。去回應獨處的挑戰，其實就是回應祂的呼喚。<sup>28</sup>

## 恩典與真我

基恩(Sam Keen)認為人生基本上有兩種取向：第一種是酒神性格，他愛遊玩、幻想和自發性，他富本能、情欲，主要活在感覺與感官中，愛破壞邊界和探索歧異性；第二種是亞波羅性格，他傾向工作、嚴肅、現實和規律，他有強的自制力，他傾向思考、立志、設立邊界、賦與事物形式與秩序。然而兩者都有危機，前者可能回歸幼稚心態（regression to the infantile），而後者可能會過分壓抑。而真實的自我不單要在兩者之間找到平衡，更要能從容地在適當時候選擇適當的性格，他稱之為有恩惠的自我(graceful man)。<sup>29</sup> 這種有恩惠的態度的基礎是：「對行動一定要發生於其中的處境**信任**，而且對自我作出合宜行動的能力有**信心**。恩惠採取的是輕鬆而不是侵略性的態度，不感到受威嚇而接納自我和世界。從最深層的意義來說，只有當行動者感覺到他的行動的處境是對他友善的，他才能鬆弛。...有恩惠的行動同時是放鬆和積極的。」<sup>30</sup> 有恩惠的人的行動擁有一種規律，它既不是令自我迷失在其中的無邊無際幻想，也不是一個把異化的秩序強加於自我和世界的僵化建築。他好像一個舞蹈家，把規律與自由結合起來：對已存在於音樂中和其他舞蹈員的規律，自由地作出創造性的回應。這不是導致精神失常的路，而是促進內在和諧和人格整合的路。

基恩帶出一個要點：對世界的信心和信任是鬆弛和恩惠的源頭，也是實現真我的先決條件。換句話說，有恩惠的人感到活在有恩惠的世界裡。<sup>31</sup> 他對虛

<sup>28</sup> Noel Dermot Donoghue, *Heaven in Ordinary: Prayer as Transcendence* 《日常生活中的天堂——禱告就是超越》Edinburgh: T and T Clark, 1979, 章七。

<sup>29</sup> “graceful” 這英文字一般譯為「優美」、「高雅」等，這是就著人的外在表現而言，但當然真正優雅的表現是植根於寬闊的胸襟和充滿恩惠(full of grace)的內心。

<sup>30</sup> 引自 Donald Evans, *Faith, Authenticity, and Morality* 《信仰、真實性與道德》Edinburgh: The Handsel Press, 1980, 頁 84。

<sup>31</sup> 心理學家艾力遜(Erik Erikson)也指出成長的第一個主要危機就是不信任世界。參 Erik Erikson,

無主義的批評也可應用到後現代主義上：他們認為「我們的尊嚴來自形而上的孤立所帶給我們的傷口，但假若那些傷口是自己加諸自身又如何？那麼個人主義的勇氣看起來好像自虐狂...假使我們在我們的深層意識中並不孤單，我們會是甚麼？是否沒有那些傷口，我們就沒有尊嚴？為何我們如此懼怕『回家』？懼怕滿足？懼怕所有意識的相交？」<sup>32</sup> 有恩惠的人不用反叛世界，因為他感到世界就是家園，也為此慶賀。他能為生存而感激，縱然自我有千般限制和缺陷——這些也被接納為恩賜。對比起來，後現代主義者的世界裡沒有恩惠，他也談不上可對它信任，形而上的孤獨是不能避免的事實，既然如此，後現代主義者所能做的，就是歡慶這種孤獨。<sup>33</sup>

基恩主要論及恩賜作為一種促進自我的人生態度，他沒有深究是否真的有一位賜恩者。從基督教角度看，恩賜與賜恩者是不可分割的，因神最大的恩賜就是祂自己，這也是道成肉身的意義。但無論如何，基恩的分析幫助我們進一步明白為何與神的關係能促成自我身分。首先，感恩的心叫我們能用喜樂的態度面對人生：

「普天下當向耶和華歡呼！

你們當樂意事奉耶和華，

當來向祂歌唱，

你們當曉得耶和華是神；

我們是祂造的，也是屬祂的；

我們是祂的民，也是祂草場的羊。

當稱謝進入祂的門，

當讚美進入祂的院，

當感謝祂，稱頌祂的名。

因為耶和華本為善，祂的慈愛存到永遠，

祂的信實直到萬代。」(詩 100)

---

*Identity and the Life Cycle* 《身分與人生的循環》(New York: International Universities Press, 1959)。

<sup>32</sup>引自 Donald Evans, *Faith, Authenticity, and Morality* 《信仰、真實性與道德》Edinburgh: The Handsel Press, 1980, 頁 99。

<sup>33</sup>馬塞爾對沙特的批評也相似，他一針見血地指出，沙特的根源問題是「否定生命相通... 在他的宇宙裡，參與(participation)是不可能的」。(Gabriel Marcel, *The Philosophy of Existence* 《生存的哲學》London: Harvill, 1948, 頁 55)他更否定恩典，背後根源是阻隔生命相通的驕傲。

換而言之，被恩典感召的自我也是歌唱的自我(singing self)。34

此外，我們的自我本身就是神的恩賜。卡爾·巴特說：「人不是一個位格(person)，但若建基於這事實——即他被神所愛也能以愛回報神的事實——他可以成爲一個位格。人在那裡能找到『甚麼是一個位格』的答案呢？在神的位格裡面。人自己作爲位格的存有是一個恩賜，這是當神親身與他相交時賜給他的。」<sup>35</sup>若張這引句裡的「位格」改爲「自我」，相信巴特也應該同意的。爲何自我可以是別人的恩賜呢？我們可用家庭的關係去說明。讓我們假設自我已死的觀點是正確的，那父母應該至少使用這種觀念對待兒女：不把他看爲一個固定的自我，毫不留情地塑造每一個子女成爲多元化和多變的自我。例如你昨天應承了帶兒子去溜冰，你今天忘了，但當兒子責怪你時，你大可恥笑他，因他還相信不變的自我。你告訴他：「自我是流動不息、沒有邊界的，所以昨天作出承諾的我不是今天的我，而昨天聽到承諾的你亦不是今天的你，我和你都要不斷創造新的自我，又何必糾纏於昨天的自我呢？」我肯定你的兒子不會因這段說話放過你，但假如你十多年都用這種原則去養育子女，後果必然是災難性的，你的兒女縱使不精神失常，也不能發展出健全和有責任感的自我。在這裡我們可以看到自我是一種恩賜：因爲父母(和朋友)對你的自我身分的肯定(大部分時間這種肯定都是不言而喻的)，因著他們的忠誠，我們的自我身分才得以建立。[這和馬塞爾的創造性的忠誠(creative fidelity)的概念相關，後面再談。]

後現代主義的自我觀的謬誤也可以從上面的例子看出——它根本不吻合人的成長過程。從中國人的角度來看，後現代自我觀的毛病是不孝，正所謂「身體髮膚，受諸父母，不可毀傷」，但既然自我也是受諸父母的禮物，又怎能去否定、拆毀呢？我們設想那些後現代思想家的父母在他們小時都用他們今天的思想去管教他們，他們是否仍有今天的成就嗎？他們仍可高談闊論深奧的道理，仍可不斷去創新他們的自我嗎？我深表懷疑。他們正在使用一份他們不肯承認的禮物，這不是忘恩的表現嗎？從基督教的角度看，創造自我的忠誠最終源自天父的慈愛，所以當後現代思想家在否定自我時，不單忘記父母的恩情，也在忘記上主的恩情。雖然如此，他們每一刻的生活事實上仍然在使用上天的恩賜。詩篇 23 篇是信徒都很熟悉的，詩人在末段這樣說：「我一生一世都有恩惠隨著我，我且要住在耶和華的殿中，直到永遠。」現代人較有把握說：「我一生一世都有稅單隨著我。」他連配偶會否一生一世隨著他也難有把握，爲甚麼詩人有膽量說神的恩惠會一生一世隨著他呢？因爲他感受到祂的慈愛是無條件的，是不會改變的。也因此他可以作出無條件的委身，認定神的殿是永遠的居所，這也代表他找到一個可安身立命的自我身分。我們也可看到只有不離不棄的恩典，能激發矢志不渝的委身，和塑造堅定不移的自我身分。我們的生命縱然破碎，神卻可用不變的愛去將生命的碎塊黏合在一起。現代自我說：「我思故我在。」後現代自我說：「我消費故我在。」基督徒則說：「**我被愛故我在。**」

<sup>34</sup> 福德(David Ford)在這點上有很好的討論：David F. Ford, *Self and Salvation: Being Transformed* 《自我與救恩——被轉化的存有》Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 章 5。福德這本書也是基督教神學與後現代自我觀的對話。

<sup>35</sup> Karl Barth, *Church Dogmatics* 《教會教義學》II/1. Edinburgh: T and T Clark, 1936-77, 頁 284。

## 認識上帝與認識自我

瞭解自我是人生最基本的要務之一，然而它卻往往令人困擾。我們無法回答自我認同的問題，因為我們花費許多精力去隱藏我們所不願接受的真相。其實我們都懼怕去面對關於自己的真理，我們寧願逃避或掩飾這些真理。然而很多時當我們與他者相遇，別人對我們的挑戰或肯定逼使我們面對自我，也因此更認識自己。與有限的他者相遇已有助認識自我，那與完全的他者的相遇豈不應有更強的效果？是的，祂的話語能刺破我們自欺的煙幕和防護罩，<sup>36</sup> 救贖的一重意義就是去除自欺，這就解釋了為甚麼我們要認罪——主要的意義是去面對自我的軟弱和缺陷。有深切反省自我生命的人或會同意這需要無比的勇氣。假若與我們相遇的他者缺乏恩典，我們或會抗拒他所帶給我們的真理，然而信仰肯定那完全的他者也是滿有恩典的，祂接納我們的真象，這種接納就給我們勇氣去面對自己。

聖經清楚說明，神認識我們，因我們是祂所造的：「我往那裡去躲避你的靈？我往那裡逃躲避你的面？我若升到天上，你在那裡；我若在陰間下榻，你也在那裡。我若展開清晨的翅膀，飛到海極居住；就是在那裡，你的手必引導我，你的右手也必扶持我。我的肺腑是你所造的，我在母腹中，你已覆庇我。」（詩 139：7-10、13）詩篇一三九篇也同樣強調神的洞察：「耶和華啊，你已鑒察我，認識我。我坐下，我起來，你都曉得；你從遠處知道我的意念。我行路，我躺臥，你都細察；你也深知我一切所行的。耶和華啊，我舌頭上的話，你沒有一句不知道的。你在我前後環繞我，按手在我身上。這樣的知識奇妙，是我不能測的；至高，是我不能及的。」（詩 139：1-6）

神是鑒察人心和試驗人肺腑的，這固然是一個警告，然而也是一個應許。很多時叫我們困擾的，不單是不能了解他人，也是不能了解自己。但叫我們安慰的是，縱使我們連怎樣禱告也不曉得，但聖靈仍能用說不出的嘆息為我們禱告，因為那鑒察人心的曉得聖靈的意思。（羅 8：26-27）這節經文其實蘊涵不少深意，首先我們要想想為甚麼我們會禱告也感到有困難，只要一股腦兒將我們的需要和要求都告訴神不就成了嗎？禱告不是挺容易嗎？但曾真正面對心靈掙扎的人，就會明白有時我們連自己在想甚麼、感受甚麼也說不出來。我們也不一定用理性的語言去禱告，神接納的禱告不一定是華麗的詞藻，我們心裡莫名的嘆息祂也樂意聆聽。當我們來到那位能鑒察人心的上主面前，俯伏在那體恤我們軟弱的大祭司的施恩寶座前（來 4:15-16），和面對聖靈的光照，我們更能透徹了解自我，這是很多基督徒的生命成長經歷。所以認識神有助建立自我身分的另一個理由，就是與神的相遇能揭破心靈的偽裝，讓我們更認識自我。

## 創造性的忠誠

---

<sup>36</sup>如希伯來書說：「神的道是活潑的，是有功效的，比一切兩刃的劍更快，甚至魂與靈，骨節與骨髓，都能刺入剖開，連心中的思念和主意，都能辨明。並且被造的，沒有一樣在他面前不顯然的，原來萬物，在那與我們有關係的主眼前，都是赤露敞開的。」（4:12-13）

我在上面已論到別人對我們的忠誠有助建立我們的自我，但另一方面，我們對別人的忠誠也有助建立我們的自我，這就是馬塞爾(Marcel)強調的創造性的忠誠(creative fidelity)。<sup>37</sup> 總而言之，如布伯(Martin Buber)所言，人與人的「我-你關係」(I-Thou Relationship)可彼此塑造(甚或創造)自我的。<sup>38</sup> 一般來說，決斷性的委身對建立自我身分是不可或缺的。我們若不肯委身，就很容易會一直隨波逐流，而不會力圖自強。這樣，就失去了自我控制，也很難知道自己是誰。從正面來說，透過對一己的委身的瞭解，我們開始領悟真正的自己，我們或許可說自我就是自己委身的總和。對別人的委身必然包括承諾和忠誠，這些對創造自我都特別重要。馬塞爾認為在維持對別人忠誠時，我們要不斷抗衡兩種力量：一、一些內在的力量會傾向把我們的忠誠破壞、削弱和分散，如懶惰、自私等；二、我們也很易把忠誠變成僵化的習慣，失落了起初的真誠和投入。只有不斷更新我們的忠誠，才能維持他人的臨在(presence)於我們的生命裡。所以當我們能用約誓和承諾持久地管束自己，就能建立自我的連續性。每一個實現了的承諾，帶來承擔下一個承諾的能力。真正能建立自我身分的，其實是承諾、委身和自制，它們把昨天的我、今天的我和明天的我都連結起來。這也是道德實踐的基礎。

### 捨己與成爲自己的辯証關係

耶穌曾說過一弔詭性的雋語：「得著生命的，將要失喪生命；爲我喪失生命的，將要得著生命。」(太 10:39)將「生命」換作「自我」，亦很精警地表達基督教的自我觀：「得著自我的，將要失喪自我；爲我喪失自我的，將要得著自我。」耶穌基督自己的榜樣就是這雋語的最佳說明：「你們當以基督耶穌的心爲心，祂本有神的形像，不以自己與神同等爲強奪的；反倒虛己，取了奴僕的形像，成爲人的樣式。既有人的樣子，就自己卑微，存心順服，以至於死，且死在十字架上。所以神將祂升爲至高，又給祂那超乎萬名之上的名，叫一切在天上的、地上的、和地底下的，因耶穌的名無不屈膝，無不口稱耶穌基督爲主，使榮耀歸與父神。」(腓 2：5-11)

虛己論者(如 Thomasius)認爲道成肉身意味著聖子自願地自限，這是神的愛的特點。但弔詭的是，聖子的虛己也是祂自我的成全，主的自我傾倒就是祂的榮耀。這也可說是聖子的重生，在永恆裡聖父已「生了」基督(eternally begotten)，但祂竟降世爲人，再出生一次，所爲的是我們也可以在祂裡面重生。無比的愛驅使永恆進入時間，承擔人類的苦難，也爲此祂選擇去在祂生命的歷史中打開新的一頁。聖子的重生是基於自發的虛己，我們要重生也要虛己，然而聖子倒空的乃是祂至高無上的身分，而神叫我們去倒空的卻是我們有如破爛衣服的自我，但竟然當基督慷慨付義之際，我們卻緊抓著自我不放！何等愚昧！在基督虛己的行動中，我們明白怎樣才是真正的自我，也在那一剎那明白甚麼叫罪。悔改和寬恕的空間也被打開，不真正覺悟自我已走迷途，不願意決斷地回轉的人，不可能悔改。他也不能得到寬恕，不是神吝嗇祂的慈愛，而是因爲寬恕的真義是關係的復和，基督的虛己證明神已經寬恕，祂正在等待

<sup>37</sup> Gabriel Marcel, *Creative Fidelity* 《創造性的忠誠》New York: Crossroad, 1982。

<sup>38</sup> Martin Buber, *I and Thou* 《我與爾》New York: Charles Scribner's Sons, 1970。

我們回轉，但我們不肯祂也奈何！縱使祂有寬恕之心，阻礙我們真正得著寬恕的其實是我們的頑梗。

自私（專注於自我）的結果往往就是失去真實的自我——這也是靈魂失喪的一個重要涵義，如湯樸所言：「對那自我中心的心靈來說，永生是不可能的。縱使它能永遠地存在，它的存在也只能是一不斷降溫的死之冰冷，因為它要在自己裡面找滿足，但這是不可能的，所以它會感到心靈的饑餓不斷加劇，且必然會感到痛若。除非這心靈轉向其他源頭找尋滿足，它心靈的饑餓就不能減輕。」<sup>39</sup>但當我們為基督捨己——去服事上帝和服事他人時，結果就是得著真我。捨己不是自我拒絕，而是一種最高型態的自我接納；是願意成為自己，並且實現神放在我們面前的目標。新約聖經談及自我的交換：「我已經與基督同釘十字架，現在活著的，不再是我，乃是基督在我裡面活著。並且我如今在肉身活著，是因信神的兒子而活，他是愛我，為我捨己。」（加 2：20）祂為我死而復活，為的是我能為祂活，祂且活在我裡面。後現代宣佈自我之死，其實聖經也叫我們把「自我」釘死，兩者都是把自我去中心化，這方面聖經與後現代思想有共通之處。但當然聖經不是完全否定中心的存在，因為釘死的只是在神面前封閉的自我——即老我，在神面前重生，我們接受一個新的中心，就是耶穌基督的生命。然而這生命的特質是自我付出的愛(self-giving love)！其實基督的生命是有靈活性和包容性的，祂反對僵化規條和律法主義，挑戰安息日與非安息日的界線，指出無論那一個日子都應把人的需要放在首位。祂打破罪人與「義人」的二分法，指出兩者都需要神的恩典。真正以基督為中心的生命同樣應彰顯對人的關懷和捨己的愛，因此有中心的自我不一定是壓逼性的，在這點上後現代主義的看法似乎過分悲觀了。<sup>40</sup>此外，以基督為中心的自我並不是封閉的，而是開放的。

### 開放且不斷超越的自我

後現代主義要求自我要有無限的開放性與延展性，這才是自我創造的自由。我已論到這種自由不是很真實；而且若基本的自我身分還未建立就輕言創造自我，只會神經錯亂，甚或產生災難。<sup>41</sup>然而只要我們的自我已有與神的關係為基礎，那創造自我沒有甚麼好害怕的。基督徒不用反對自我的創新，有信仰的自我不是固步自封的，他那自我的界限也不是一成不變的。這種靈活性和開放性有兩方面：第一，在基督裡的身分的絕對性把其他構成自我身分的元素相對化了，如文化身分、民族身分等都不是不可改變的。聖保羅就這樣說：「向軟弱的人，我就作軟弱的人，為要得軟弱的人，向甚麼樣的人，我就作甚麼樣的人，無論如何，總要救些人。」（林前 9:22）他的自我不是挺有靈活性和創新性嗎？很多來到中國傳教的西方宣教士都效法保羅的榜樣，放低自己的文化身分，改穿唐裝、說中國話等等。此外，基督徒不一定要全盤反對後現代對自我的玩耍態度，其實在合乎道德的大前題下，很多文化用來界定自我身分的東西都不是絕對的。一些反律法主義的神學家會說：「愛神，然後想做就去

<sup>39</sup> William Temple, *Nature, Man and God* 《自然、人類與上帝》 London: Macmillan and Co. Ltd, 1934, 頁 424。

<sup>40</sup> 我對這問題有更詳細的討論，見關啓文，《傅柯的權力/真理觀對基督教的挑戰：一個初步的回應》，載《中國神學研究院期刊》30期，2001年1月，頁 135-159。

<sup>41</sup> 關啓文，〈基督教與後現代自我觀的對話(二之一)：自我之死？〉

做！」我想**原則上**基督徒也可以這樣說：「效法基督，然後即管創造你的自我吧！」一般來說，基督徒在文化上比較保守，但這沒有神學的必然性。當然基督徒並不以創新性本身為最高價值，所以我們不應為創造自我而創造自我，而應去判別在甚麼時候去創新怎麼樣的自我才是合宜和有智慧的。

第二，因為信仰的超越價值不可能是我們軟弱的自我能完全實現的，所以不斷的自我超越是必須的。我們要不斷破碎與更新舊的自我，邁向新的自我。<sup>42</sup> 保羅甚至可以說「內心卻一天新似一天。」(林後 4:16)然而與後現代主義不同，這種自我超越是有方向性的，且主要以道德的奮發的形態出現。詹姆士(William James)深信宗教信仰可強化人生的奮發心態(strenuous mood)：「究竟我們相信這世界裡只有一些有限的要求者，還是相信有一位無限的要求者，會令我們對具體的苦罪的態度完全不同。若是後者，我們為了那一位無限的要求者的緣故，可以喜樂地面對悲劇。在那些有宗教信仰的人裡面，各種能量、忍耐力、勇氣和處理人生苦罪的能力，都被釋放出來。」<sup>43</sup> 這樣，有自我犧牲精神的道德抉擇也成為可能。信仰為道德奮鬥開展了無限的空間，使道德能量的刺激力提昇至極限。假使道德奮鬥好比演奏音樂，無神的世界只提供幾個八度音階的選擇，而有神的世界則擁有無限的音域。在後者，道德理想的要求顯得有嶄新的客觀性和重要性，它所發出呼喚的音樂也顯得有滲透性、粉碎的能力和帶悲劇味道的挑戰性。<sup>44</sup> 這樣看來，信仰不是在壓制人性，反可使人性完全發揮，因為對超越的信念為自我轉化提供基礎，且開拓無限的空間。

## 人的死亡與上帝之死

傅柯清楚指出人的死亡與上帝之死是密切相關的：「『尼采發現了人和上帝互相隸屬的交點，上帝死亡和人的死亡同義，……那麼人的死亡是哲學起點的復還。從今以後，我們再也不能在死人的廢墟上思考。』」<sup>45</sup> 這是因為神的死亡意味著所有固定的意義中心都消失：「先知告訴我們上帝死了，緊隨著祂的死亡必然是形而上學、哲學和人的死亡——即是說所有使我們從自己分隔開的超越普遍性的死亡。」<sup>46</sup> 基福德(Clifford)認為若我們正視人的死亡，就應發展全新的思想方法：一種非形而上學的思想，他也再次強調「這種能力植根於對上帝之死的涵義的真切把握。」<sup>47</sup> 他也知道這樣做並不容易，因為我們仍太著意形而上學了，但他相信：「有一天，所有尼采之前的哲學都會被當作一種深沉的懷鄉病。所有由柏拉圖到黑格爾和再之後的形而上學，縱然仍被記起，只會被看待為宏偉的神話。人會成為水平線上一個遙遠的圖形，或已過氣的思

<sup>42</sup> 「就要脫去你們從前行為上的舊人，這舊人是因私慾的迷惑，漸漸變壞的，又要將你們的心志改換一新，並且穿上新人，這新人是照著神的形像造的，有真理的仁義，和聖潔。」(弗 4:22-24)

<sup>43</sup> William James, *The Will to Believe* 《信仰的意志》New York: Dover, 1956, 頁 213。

<sup>44</sup> 同上書，頁 212-213。

<sup>45</sup> 引自于奇智，《傅科》，台北：東大圖書，1999，頁 139。

<sup>46</sup> 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。

<sup>47</sup> 同上書，頁 220-221。

想的回聲。上帝、形而上學和人——這偉大的三合一組合——將會在翩翩起舞的超人的雙腳下埋葬。」<sup>48</sup>

我對這情境的來臨不太樂觀，然而卻相當同意人的死亡與上帝之死有千絲萬縷的關係，正如著名社會學家柏格(Peter Berger)所言：「當康德堅持所有人類思想中最終極的問題是『我是誰？』時，他是對的。現代性亦為這問題帶進不確定性，去確立自我的真正身分，與確立終極實在，都是一樣困難...宗教信仰的問題與真我的問題糾纏在一起，只有在宗教的世界觀內，才可找到關於真我的問題的答案。換句話說，假使我有一個真我，這就是上帝給我們的任務。」<sup>49</sup>他指出現代世界觀如何用外在和內在於人的原因去解釋人的行動<sup>50</sup>，再加上多元化的社會，自我變得像一個大洞，無根無基，無邊無際。「社會科學肯定不太支持一個能脫離角色與歸屬的自我這概念，然而在我們的意識裡面仍有一不能抗拒的信念，就是這樣一個自我是存在的，這信念在道德判斷的領域最清楚地浮現出來：只要想想假使我們摒棄自主自我的概念，對我們人權的概念的後果會是怎樣...我亦傾向相信，一個能超越所有社化過程的自我的概念，只有在一包含超越的世界觀內才可維持。杜斯妥也夫斯基提出，若上帝不存在，所有事都可作。這句話可以這樣演繹：若上帝不存在，任何自我都是可能的——再去問在眾多可能的自我中那一個是『真實』，是沒有意義的。」<sup>51</sup>

不是所有學者都同意這觀點，如倫特利(Luntley)便努力在沒有超越領域的世界裡為自我的道德實踐找尋空間，但最終他的結論是：「自我和它的價值不是已給定了的，自我並不是...道德探索的絕對起點...它是在我們的歷史和文化的脆弱偶然性中的一個努力成果...我們並不能保證道德觀點是可應用到所有在時間中的人的普遍觀點。」<sup>52</sup>關於自我的塑造，倫特利也強調我們並沒有超越的參考框架，到最後我們只能在不同的處境中，按我們自己的形象塑造自我！<sup>53</sup>作者本來是要在後現代的世界重新肯定真理、理性和自我的概念，他也正確指出現代的孤獨自我很難開出道德的自我，然而他最後的結論只會導致道德相對主義和無邊無界的自我創造，這和後現代主義有甚麼分別呢？似乎倫特利的困境在於堅決排斥宗教的向度，<sup>54</sup>自我的徹底偶然性便是不可避免的結論了，也因此不能建立道德的普遍有效性。他的努力反似乎印証了柏格的判斷：若神不存在，自我就沒有基礎。

我上一篇文章已探討過後現代自我觀的合理性，指出一個變幻、遊移不定的自我是難以令人滿意的，這似乎印証了聖經所說：「凡要救自己生命的，必要失喪生命」。後現代人滿心以為自我會變得多姿多采，但他所得到的只是一個浮淺、無根和易變的自我身分。他好像很自由，但這自由是虛假的：第一，

---

<sup>48</sup>同上書，頁 221。

<sup>49</sup> Peter Berger, *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, 1992, 頁 21。

<sup>50</sup>同上書，頁 109。

<sup>51</sup>同上書，頁 98。

<sup>52</sup> 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, 頁 217。

<sup>53</sup>同上書，頁 223-224。

<sup>54</sup>他斷然否定所有把道德價值建基於上帝的宗教框架。(同上書，頁 224)

在否定超越價值的同時，他被困於現世的風俗、短暫的衝動和不斷改變的慾望，他喪失了自我超越的自由，也無能力去委身一個崇高目標。第二，他喪失了與別人建立深刻關係的能力，因為每一個後現代自我都是一個表面，自我與自我的接觸就只能是表面與表面的接觸，在後現代主義的人際世界裡，深刻關係又如何可能呢？維夫(Veith)說得好：「後現代主義不斷地論及自我之死，這其實使自我孤立，每個人被困在互相隔絕的世界裡。後現代主義鼓勵沒有個體性的自私、沒有身分的主體性和沒有自由的放縱。後現代主義談論文化，但它其實缺乏文化，因界定文化的傳統、信仰和價值都被它傷殘。後現代主義強調寬容、多元主義和多文化主義，但當它摒棄所有信仰時，它把所有文化都變得無關痛癢，且沒有對那一個文化寬容。這些後現代主義的矛盾，也就是企圖不要神而生活的矛盾，只有神能救贖我們的人性。」<sup>55</sup> 或許如尼布爾(Reinhold Niebuhr)所言：「那能超越自己和世界的自我，並不能在他自己或世界裡面找到人生的意義。」<sup>56</sup>

### 結語：我被愛故我在

關於基督教的自我觀，還有很多方面可以探討(參 Anderson; Ricoeur; Thisleton)<sup>57</sup>，特別是自我與他者的關係<sup>58</sup>，但都要留待以後了。在作結語的時候，我們可參考潘霍華(Bonhoeffer)被納粹黨處決前不久寫的禱文——〈我是誰？〉：

「我是誰？人常告訴我  
當我從牢房走了出來，  
鎮靜，輕鬆，堅定  
像個從鄉間來的紳士。  
我是誰？人常告訴我，  
當我與獄吏們攀談時  
自由自在地，親切而坦然

---

<sup>55</sup> Gene Edward Veith, *Postmodern Times: A Christian Guide to Contemporary Thought and Culture* 《當代文化導論》，頁 86。

<sup>56</sup> Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*. 《人的本性與命運》 Vol.1. New York: Charles Scribner's Sons, 1964, 頁 4-5。

<sup>57</sup> Ray S. Anderson, *Self Care: A Theology of Personal Empowerment and Spiritual Healing* 《自我的關懷——人格充權和屬靈醫治的神學》 Wheaton, Illinois: BridgePoint, 1995；Paul Ricoeur, *Oneself as Another* 《作為他者的自我》 Chicago: The University of Chicago Press, 1992；Anthony C. Thiselton, *Interpreting God and the Postmodern Self: On Meaning, Manipulation and Promise* 《關於上帝與後現代自我的詮釋——論意義、操縱與應許》 Edinburgh: T and T Clark, 1995。

<sup>58</sup> 參 Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation* 《排斥與擁抱——對身分、差異性與和解的神學探索》 Nashville: Abingdon, 1996。

像是我在管理在統帥。

我是誰？人還告訴我，

我承擔這些不幸的日子，

態度從容，微笑著，堂堂地

就像習慣於得勝的人。

\* \* \*

我究竟是別人心目中的那種人麼？

抑或是，唯我自己才曉得，

暴躁，焦灼，愁煩，

像隻籠中的小鳥，

為呼吸而掙扎，

有如被誰的手掐著喉嚨似的。

羨慕顏色，花朵，鳥兒的吟詠。

渴望好話，愛憐，

在期盼大事來臨中顛動著

無能為力地在為遙遠友人戰慄，

在禱告中，思想中，創作中，

感受到空虛悲戚、沮喪，

隨時願與這一切告別。

\* \* \*

我是誰？或此或彼？

今日是這個人，明日是另一個人？

或同時存在著雙重人格？

在人面前假冒為善，

在自己面前卻卑污不堪，

是可悲的懦弱人物。

或許在我裡面有如戰敗的隊伍，

在已獲取的勝中

狼狽逃散。

\* \* \*

我是誰？人拿這些憂鬱的問題嘲弄我，

上帝啊，無論我是誰，你知道我屬於你。」<sup>59</sup>

在潘霍華的生命經歷中，我們看到以基督為中心的自我觀如何驅使他走上反抗希特拉的路，也幫助他經過最極端的考驗，而且在壓力最大的情況下仍然保存對自我的試實。這都因為他知道他屬於神——那位不離不棄的神，那位使我們放膽宣告「我被愛故我在」的神。基督教的自我不單是理論，也是一份禮物、一個應許和一個挑戰。

## 書目

Anderson, Ray S. 1995. *Self Care: A Theology of Personal Empowerment and Spiritual Healing*. 《自我的關懷——人格充權和屬靈醫治的神學》 Wheaton, Illinois: BridgePoint.

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

---

<sup>59</sup>潘霍華，《獄中書簡》，香港：基督教文藝，1969，頁 213-216。

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.

Buber, Martin. 1970. *I and Thou*. 《我與爾》 New York: Charles Scribner's Sons.

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.

Ford, David F. 1999. *Self and Salvation: Being Transformed*. 《自我與救恩——被轉化的存有》 Cambridge: Cambridge University 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*. 《伊克理特斯——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.

Lyotard, 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.

Marcel, Gabriel. 1948. *The Philosophy of Existence* 《生存的哲學》 (London: Harvill).

Marcel, Gabriel. 1982. *Creative Fidelity*. 《創造性的忠誠》 New York: Crossroad.

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.

Ricoeur, Paul. 1992. *Oneself as Another*. 《作爲他者的自我》 Chicago: The University of Chicago 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.

Thiselton, Anthony C. 1995. *Interpreting God and the Postmodern Self: On Meaning, Manipulation and Promise*. 《關於上帝與後現代自我的詮釋——論意義、操縱與應許》 Edinburgh: T and T Clark.

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

Volf, Miroslav. 1996. *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. 《排斥與擁抱——對身分、差異性與和解的神學探索》 Nashville: Abingdon.

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.

郭為藩，《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，《傅科》，台北：東大圖書，1999。

于奇智，《傅科》，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《中國神學研究院期刊》32 期，2002 年 7 月，頁 149-180。

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\\_0051.htm](http://occr.christiantimes.org.hk/art_0051.htm)

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