

## 基督教与后现代自我观的对话(二): 「我被爱故我在」

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

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：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。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。

## 后现代自我观对基督教的挑战

人类是很奇怪的动物，他自己对自己而言是一个问题，因着人的自我意识，他可以问：「我是谁？」这个问题却不容易回答，现代精神认为自我就是那统一、自足和有普遍性的理性主体，但这种观点有将自我神化、忘记自我的偶然性和脆弱的危机。后现代思想家起来反抗这种现代精神，却往往过分强调自我的多元性和变幻性，他们要把自我完全去中心化，结果却是自我的分解和拆毁。<sup>1</sup> 现代的自我和后现代的自我观都有缺陷，那如何可获得一种平衡的自我观呢？本文会透过探讨基督教信仰与后现代自我观的对话去解答这问题。祁克果可说是具有后现代思想特征的基督徒思想家，他也多方论到自我的问题，在基督教与后现代自我观的对话中，先探讨他的思想实是适合不过了。

### 祁克果：在上帝面前成为自我

祁克果不是后现代主义者，但假若「后现代」主要指对现代思想的反叛，那从祁克果对黑格尔的严厉批判来看，他也可说是后现代的。今天的后现代思想通常假设了上帝之死，但祁克果的例子显示后现代思想与无神论没必然关系。祁克果认为唯一去做自我的方法，就是投身于成为自我(becoming a self)的过程之中。黑格尔的问题在于辩证性不足，逃避自我在时间中存在的张力，他以为透过他的概念游戏就可找到答案，但这很易产生一个幻觉，就是自我和伦理的任务已经完成。对祁克果来说，「自我」并不是一样我们已完全拥有的东西，而是一项有待完成的任务，它是一个目标，而不是预设。在各方面自我都是脆弱的、会犯错的。很清楚，祁克果很久以前已在抗拒那纯粹而自足的现代自我观(他也对形而上学和原道中心主义深表怀疑)，在这好几方面他的自我观都和后现代思想不谋而合。然而祁克果没有像后现代主义陷入自我失落的危机，他强调自我仍要负责的，我们不应推搪说：「都不是我，说话的是语言本身，行动的是那无情的架构。」他认为我们不单要为自我负责任，也要在神面前负责任。

祁克果的自我观是相当富辩证色彩的，他强调自我的关系特性：「人是个(心)灵？甚么是(心)灵？(心)灵是自我；但，自我又是甚么？自我是一种关系，这种关系，将它(这种关系)同它(这种关系)自己相联系；或者说，在这种关系之中，这关系将它(这种关系)自己与自己(这种关系)相连。自我并非这重关系，而是涵藏于这种把它自己加以关联的关系中。」<sup>2</sup> 所以祁克果不赞成传统的实质自我观(self as a substance)，而强调自我是动态的，是开放和会改变的。他也不像传统哲学单单强调人的理性，他反把注意力

<sup>1</sup>我对这些课题有详细的讨论，请参关启文，〈基督教与后现代自我观的对话(二之一)：自我之死？〉载《中国神学研究院期刊》31 期，2001 年 7 月，页 75-107。

<sup>2</sup>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，页 15。

放在人的感受上(如焦虑、绝望)，这些感受不单显示生命中充满动力与张力的性质，其实也隐藏了对世界的诠释，透过对它们的反省和分析，我们也能获得人生的真理。这些真理是抽离的理性所不能把握的，反而透过主体投入的反思才能明白，因此祁克果说：「真理就是主体性。」

祁克果相信「每个人被创造出来，都是为了成为自我，要成为他自己。」要达成这任务，我们不可忘记自我的偶然性：「这样的一个自我，原是有棱有角的；对待它唯一合理的方式，就是把它磨尖，而不是把它磨得圆滑。这并不是为了骇怕世人，而完全放弃它；也不是由于惧怕世人，而要抹煞它本质上的偶有性。（这种偶有性，正是难以磨损的）因为，自我之为自我，正是由于有这种偶有性。」<sup>3</sup>然而我们也不可忘记人不单有偶然性，因他是一个综合(synthesis)：「人是无限与有限的综合、暂世与永恒的综合、自由与必然性的综合；总之，他是一个综合。综合是两个因素的关系；以此而言，人尚非自我。」(祁克果，页 15)为甚么呢？因为自我是否完成，要视乎这综合能否取得平衡，特别是可能性与必然性之间的平衡。若失去了这平衡，自我就会丧失统一性和陷入绝望。

「为了要『成为』（自我的任务，就是自由的、自发的「成为」自己），可能性和必然性是同等重要的。

诚如无限与有限一同属于自我，可能性和必然性，也是如此。一个自我，如果不具有可能性，便陷入绝望；同样，如果不具有必然性，也一样会陷入绝望。

这个观点的真确性，系于可能性和必然性所处的辩证性情境中。

在有限和无限的关系里，有限是具有约束性的因素；而在可能性和必然性的关系里，作为约束性因素的，则是必然性。当有限和无限的综合体一旦奠立，这时的自我，就已潜然存在。这个自我，为要『成为』（自我），便靠想象力为媒介，反映出自己；就此，便产生无限的可能性。

潜在自我，既是可能性的东西，且也是必然性的东西。因为，它虽然是自己本身，但是，它又必须『成为』它自己（原因是，它仍然潜在，而要成为实际的存在）。就它是自己本身来说，它则是必然性的东西；但是，就它要成为自己而言，它则是一个可能性的东西。

如果可能性遥遥领先必然性，自我便会从自身跑开，而没有必然性做束缚、做必须返回的基石；这便陷进由可能性所铸成的绝望陷阱中。这般的自我，即成为一个抽象的可能性。它试着想挣脱可能性，但却愈陷愈深；它不能脱离这一点，也不能到达另一点。因为，这两点是同一个点，也就是必然性栖身的点。

---

<sup>3</sup>同上书，页 46。

成为自己，就是在这一点上所做的运动。『成为』是一种运动；它离开某一点，而到达另一点，但是成为自己，则是在原点上的运动。』<sup>4</sup>

祁克果更透过对人生的不同阶段的分析，去探索如何找到自我的统一和平衡。第一个阶段是感官阶段(aesthetic stage)，在这阶段的人每时每刻就是追逐自己的感官畅快，但这种自我面对重重问题。除了有沉闷的危机外，最主要问题是自我随着时间飘流，与他内在的永恒性疏离，缺乏真正的内在性，感官被无限的可能性压垮，不期然感到绝望，他根本不能作实质而持久的抉择。他想象中有无限的可能性，没有界限的感觉，不觉察自我的有限性，他没有罪疚，但其实他在自欺。然而他却未必能逃避自己，祁克果的一段日记清楚表达这种痛苦：

「我刚从一个聚会中回来，在那个聚会中，我是生命与灵魂：机智从我口中倾泄而出，每个人都开怀大笑，并赞赏我——，然而，我走开；这里的破折号，须如地球的轨道那样长—————，我并想枪杀自己。

去他的！我能从任何事物上抽离，就是不能从自己抽离。即使当我睡觉，我仍忘不了自己。

难道，我真的不能笑自己搞出来的笑话？」<sup>5</sup>

祁克果笔下的诱惑者约翰(Johannes the Seducer)是典型的感官阶段人，有一次他正在途上，去享受他诱惑的成果，但同时他已在想如何把那女子抛弃。他写道：「我自己是一个关于自己的神话；当我在赶去约会处时，我就像一个神话，不是吗？」<sup>6</sup> 诱惑者在那一刹那感到他只不过是一束互相矛盾的情绪而已，他好像没有实质，有如鬼魂一般！彻底浸淫在感官阶段的自我是支离破碎的，因为当他逃避现在的抉择的责任时，他不能在他的过去或未来中找到自己，无论在对过往的回忆和在对未来的预期中，他与他的自我是疏离的。感官阶段的人生只是由零碎的事件组成，是不能叫人满意的，这样的自我也是脆弱的。甚至从追寻快乐的角度来看，后果也往往适得其反。

虽然祁克果写作于百多年前，但已有点儿后现代的味道，他对活在感官阶段的人的描述很贴切后现代的自恋主义者、享乐主义者和消费主义者，而傅柯的生存美学也有危机变成纯感官性的自我塑造。再者，诱惑者已在那时提出「自我只是一个神话」的思想，和后现代的「自我之死」有异曲同工之妙。两者的分别在于，对后现代思想家来说，这是难以逃避的「咒咀」；但对祁克果而言，这只不过是人生的感官阶段的结果而已，但我们可以超越这阶段而进入道德阶段。

在感官阶段的人往往逃避困难的抉择，但在道德阶段的人则有决心去选择自我。事实上自我有多大程度是统一，视乎它能否在其言论和行动中显示稳定

---

<sup>4</sup>同上书，页 57-58。

<sup>5</sup>同上书，页 39。

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

性，能否遵守过往的承诺和以具体行动实现未来的计划。也只有这样才能建立稳定的品格。在道德阶段中，人选择献身于普遍的道德理想，在他里面内在化永恒的价值和原则。透过与永恒建立关系，在时间中的自我也变得有连续性和整体性。祁克果这样描述这种转变：「当灵魂在世界中完全孤独，突然之间，永恒的力量本身在他面前出现。天堂打开了，而我选择了自己，或者应该说我接收了自己。灵魂见到肉眼所能见到最崇高的景象，他永远不可能忘记。人格接受了骑士的身分，获得永恒的高贵。他并没有成为与以前不同的另一个人，但他成为他自己，他的意识被统一，他就是他自己。」<sup>7</sup> 道德阶段不用排斥感官的快乐，事实上在道德阶段中我们可以享受更大的激情和更深更广的快乐，所以道德阶段不是感官阶段的否定，而是它的成全。

然而道德阶段也有自义、罪疚和道德绝望的危险，祁克果认为我们还可以超越道德阶段，进入宗教阶段。获得统一性是成为自我的一个条件，这需要诚恳、激情和内在性，能促进这种状态的莫过于对永福(*Salighed*)的追求：「比这种思辩下的快乐还高超的，乃是对一个人的永福所作无限激情的关切。它比较高超，是因为它比较真实，因为，它明确表现出了这项综合。」<sup>8</sup> 这种对永恒的关怀使情绪一致和稳定，令生命改变。我们是与永恒有不可切割的关系，因为自我本就是由上帝而来，也要归回上帝，这是一个在时间中的旅程。在这叙事中弄清楚自己，明白与神的关系就是快乐的来源与目标。人生的目标就是去经历自我探索和自我炼净的旅程，然后在神里面找到永恒的居所，这就是在神面前成为自我。

我们也可从这角度去理解一些负面的情绪，如焦虑和绝望。在成为自我的过程中，基本问题是未必能将不同的因素和谐地联系起来，我们有时忘记可能性，有时则忘记现实限制。「自我是有限与无限的综合体；这是有意识的综合体（即：每个人都能意识自己，具有有限与无限的因素）。它使自己关联到自己，它的任务就是成为自己；这项任务，唯有经由和神的关系，才能够完成。

但是，要成为自己，就须要成为具体者。而要成为具体者，既非意味着成为有限，也非意味着成为无限；因为，要成为具体者，便是要成为综合体（即：有限和无限的综合）。

因此，成为自我，就是藉无限化的程序，无限的从自己移出，且又用有限化的程序，重新回返自己；这是自我发展的步骤。自我如果在这项发展中，不能变成它自己，它就会陷入绝望——不管对自己的绝望是否得知。

毕竟，一个自我在存在的每一瞬间，都处在『变化』的历程中；因为潜在的自我，并不实际存在，而祇是自我想变成的东西。只要这个自我不能变成自己，它就不是它的自我。而不是自我，就是绝望。」<sup>9</sup>

焦虑和绝望指向人性里面永恒的向度，和自我作为罪人的身分：「实质上，唯有『与神有关系』才使一个人成为一个人；然而，人都欠缺这项关

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

<sup>8</sup> 祁克果，陈俊辉编译，《祁克果语录 I-人性篇》，页 28。

<sup>9</sup> 同上书，页 45-46。

系。」<sup>10</sup> 这些情绪也往往揭示人需要在神里面找到生存的根基：「通往信仰之路，也需要经历绝望；这个绝望，是靠永恒之助所产生的；靠永恒之助，自我才获得勇气丧失自己，以便获得自己。」<sup>11</sup>

以上关于祁克果的讨论已带出一些基督教的观点，我现在进一步勾划基督教的自我观，探讨信仰如何为后现代的自我提供基础、统一而灵活的身分，及真正的自由。从基督徒的角度来看，神是生命的终极满足及自我身分的根基（诗 16:11；加 2:20），概略地说，自我身分就是去认识我们是谁（包括人类整体和每一个个体），并藉这了解获得内在的和谐与一贯性。我们是照着神的形象被造的，为了去认识祂，且去履行文化使命，在世上扮演共创者(co-creator)的角色。假若我们不认识创造主，或不能满意地处理生命里出错的地方，我们就不能经验这些事实为生命提供的一贯性。<sup>12</sup> 这种自我身分观有不少涵意，与现代和后现代的自我观亦有很多对比的地方，我在下面一一论述。

## 脆弱的自我

在很多方面，基督教和现代的自我观都大异其趣。基督教接纳自我的偶然性(the contingency of the self)，坚决反对自我的自足性，因为每一自我都只是被造物，他的出现源自上帝爱的呼召，他每一刻的存活，都要仰赖上主的大能。笛卡儿式的自我对自己是透明的(即是说它透过自省就可全然把握自我的真相)，但旧约圣经的诗人祷告时，不单为他可以自我省察的罪恶认罪，也求神宽恕他隐而未现的罪愆，<sup>13</sup> 这显示诗人已觉察人的自我绝不是透明的，而是有一个阴暗的角落，好比深渊一般。诗人也深刻体验人的心灵很易陷入昏睡的状态，所以很珍惜信仰能苏醒人心的能力(诗 19:7; 23:3)。此外，先知杰里迈亚也慨叹：「人心比万物都诡诈，坏到极处，谁能识透呢？」（耶 17: 9）圣经对自我的阴暗面的洞悉，与启蒙思想对自我的乐观，实在大相径庭。杰里迈亚接着指出：「耶和华是鉴察人心、试验人肺腑的，要照各人所行的，和他作事的结果报应他。」（耶 17: 10）这是对那自欺的自我的一个警告：纵使我们可以成功地欺骗他人和自我，却永无法逃过上帝的审判。圣经认为那鉴察人心的是耶和华，当笛卡儿式的自我幻想自己可以成为自己内心的鉴察者，其实是在否认自我的有限性、不透明性和偶然性，且在僭夺上帝的地位。这也是罪的一种表现。

和后现代自我观一样，基督教明白自我的统一性也是脆弱的，新约圣经生动地描述一个分裂的自我：「因为我所作的，我自己不明白，我所愿意的，我并不作。我所恨恶的，我倒去作。...立志为善由得我，只是行出来由不得我。...但我觉得肢体中另有个律和我心中的律交战，把我掳去叫我附从那肢体中犯罪的律。我真是苦阿，谁能救我脱离这取死的身体呢？」（罗 7: 15、18、23-24）基督徒小说家杜斯妥也夫斯基也多次强调这问题，他笔下的一个人

---

<sup>10</sup>同上书，页 30。

<sup>11</sup>同上书，页 46。

<sup>12</sup> 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, 页 131。

<sup>13</sup> 「谁能知道自己的错失呢，愿你赦免我隐而未现的过错。」(诗 19:12)

物这样说：「我是一个战场，我一直跟自己在战斗。」<sup>14</sup> 然而基督教和后现代主义的分别在于前者并不认为自我的分解是一件好事，因为这样是违反了神创造的原意。基督徒仍相信能培育性格的正直与全面统一的生活方式是健康的，而引致性格分裂的生活方式是病态的。而后者的可能性是因为现今的世界是已经堕落了，而罪最终会导致自我的毁坏。但后现代主义当然不接受罪和堕落的概念，因他们的世界观内没有任何标准可判定分裂的自我是不正常的，那为何不去庆贺自我的分裂？甚或积极地把自我「去除中心」，这有何不可？

但「去除中心」的含义是甚么？就是在世界里我们失去一个认知的角度，找不到方位，人生经验像胡乱抛掷下来的碎块，并不能有意义地结合在一起。我们缺乏一个框架，去辨别它们的意义。<sup>15</sup> 后现代主义者没有超越的参照系，因此他们不能了解甚么是罪，也因此我们生命很大部分对他们是不可理喻的。新约圣经谈及自我被奴役的危机(罗 6)，例如欲望的霸权在后现代社会就是相当真实的，欲望好像一股不稳定和侵略性的能量，它拆毁理性、自我、道德和风俗的结构，挑战所有把它规限和固定的尝试。欲望本身彷彿成为一个主体，它不断移动、漂浮、粉碎和窜动。吊诡的是，欲望与它的对象之间的鸿沟是不能逾越的，因为正是这鸿沟在维持和鼓动着欲望，一旦它跨越了这鸿沟，欲望一旦被满足，它也被消灭了！所以欲望誓要发动一场永恒的革命，它宁愿忍受持续的失望和不满足，为的就是保证它自己的生存，它的自由就是拒绝去被能消灭它的满足所规限。其实人的欲望是很奇怪的，它远远超过生存的需要，它是一种心灵的能量，代表着人的生命一种莫以名状的东西。从宗教的角度看，人的无穷欲望其实是奥秘，指向人心灵的永恒向度。它的终极对象就是神的丰盛，亦只有一位值得献身和无限的上帝能纪律欲望和满足欲望。所以上帝消失之后，欲望却没有消失，它只变得必然地不能被满足，也成为一种可以支配和异化人的生命的力量。<sup>16</sup>

不少后现代主义者完全不察欲望的强制性特质所产生的危险，且歌颂欲望的自由和自主，如罗兰·巴特说：「事实上，纵使我的（欲望）真正能被满足的机会不存在，也不打紧的...在我面前闪耀的，只有那寻求满足的意志，它是不能被毁灭的，借着这意志，我的生命澎湃：我在里面形成了一个乌托邦，它就是脱离（所有）压抑的主体。」<sup>17</sup> 这不是纯粹的自恋主义吗？是否因为他们坚决拒绝罪的概念，以致他们连最简单的事实也看不到？正如维夫(Veith)所言：「基督徒和后现代主义者都同意自我是软弱和不稳定的，且充满矛盾和互相冲突的冲动。他们也同意人本主义是无济于事的。然而无论基督徒对[人性]是如何严厉，他们相信人类不单是荧光幕那么简单，人的价值并非来自文化或个人选择，而是来自神的形象，这形象内蕴于每个人的不朽灵魂里。自我的问

---

<sup>14</sup>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 59。

<sup>15</sup> 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 123。

<sup>16</sup>参 Eugene Goodheart, *Desire and its Discontents* 《欲望与它的不满》 New York: Columbia University Press, 1991, 页 2-3, 7。

<sup>17</sup> Roland Barthes, *A Lover's Discourse* 《一个爱人的谈论》 New York: Hill and Wang, 1978, 页 174。

题是罪的问题，后现代主义把现代主义企图隐藏的问题揭露出来，但它并没有任何方法去解决它们。」<sup>18</sup>

## 人的价值与身分

虽然基督教信仰认定人的脆弱，但这不表示它将人当作神面前的一条虫，是没有价值的。基督教肯定人不需要小看自己，因为创造观的一涵义就是，神造他成为一个有价值的人，并赋与他许多可贵的才能。假若我们拒绝承认自己的价值，反而是否定造物主的手艺，圣经强调当神完成了创造(包括人在内)时，祂感到非常满意：「神看着一切所造的都甚好」（创 1:31）。所以人是被造物的身分不应令我们感到被贬抑，反应感到感激和惊叹：「我要称谢你，因我受造奇妙可畏；你的作为奇妙，这是我心深知道的。」（诗 139: 14）现代人尝试用很多方法去肯定自己的价值，例如自我的表现，但人生难免有失败和表现失色的时候，那自我的价值岂不是很虚浮？牢靠的自我认同和坚固的自我接纳，显然需要某种基础，不是混乱的情形所能提供的。基督教相信这坚固的基础就是「我们是神所创造和所爱的」这个事实。祂的爱是无条件的，祂虽然对我们的缺点和脆弱比任何人都清楚，但这不会影响祂不变的爱。

所以有点儿吊诡，「人愈是崇拜自己，愈难知道自己是谁。然而，人一旦开始崇拜创造主，便会对自己——神的创造——感到更有把握。」<sup>19</sup>「解决认同危机的基础，是承认我们的根本样式是来自神。我有价值，因为祂说我们有价值。一旦体认了这点，我们便可以自由的活出自己的目标，在人际关系获得肯定，并且心存谦卑，毫无生理或心理的自我损毁。」<sup>20</sup>

第二，神的救赎与道成肉身更进一步肯定人的价值，圣经这样描述被神拯救的人：「惟有你们是被拣选的族类，是有君尊的祭司，是圣洁的国度，是属神的子民，要叫你们宣扬那叫你们出黑暗入奇妙光明者的美德。你们从前算不得子民，现在却作了神的子民；从前未蒙怜恤，现在却蒙了怜恤。」（彼前二 9-10）但当然神的救赎是一分所有人都可支取的礼物。透过圣子的道成肉身，神将人性与自己的生命紧密地连结起来(hypostatic union)，这进一步揭示神与人的认同。第三，神赐每个人不同的恩赐让他们去事奉祂和其他人，并管治大地，这亦反映了我们的自我价值。祂托付我们以创意来管理这属神的宇宙，这是一件与我们的身份密切相关的事，这就是工作。而工作最终是为了履行爱神和爱人如己的诫命，只要我们努力活出这目标，就会发现自己有价值：对神有价值，对我的邻舍也有价值，人生也有方向感。

我是谁？基督徒可以这样回答：「我是神奇妙的创造，祂的孩子，祂所爱的人，祂委以重任的人，也是祂透过道成肉身表示绝对认同的人。」人类的尊严也由此确立了。所以基督徒并不认为现代的自我观一无是处，自我实现、自我肯定、理性的价值等等都是基督徒可接受的，甚至现代哲学中自主、自律的概念也可能起源于基督教：「或许一个完整发展的自主理想是随着基督教兴起

---

<sup>18</sup> 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 89-90。

<sup>19</sup> 韦尔逊, 《重寻真实的我》, 台北: 校园, 1987, 页 26。

<sup>20</sup> 同上书, 页 36。

的，因为个人得救的任务被视为最逼切的课题，每个个体都被呼唤去掌管自己，这不是为了与理性原则或自然界吻合，而是为了他自己和永恒的奖赏。」<sup>21</sup> 只是基督徒坚持这些价值和潜能并非源自一自足的自我。假若忘了这点，自我实现说就会流弊丛生。第一，它不能为自我的价值提供客观的基础。第二，它给我们沉重的心理包袱。我们要为自我实现负责任吗？那同时也要为人生的失败与缺陷负责任。假使我们都相信拥有内在的能力去在人生成功，这巨大的期望可是沉重的心理负担。第三，太着意追寻快乐反不易快乐。第四，过份强调自我实现会导致自恋文化，很少人能在追寻自我实现时不贬低其他自我，他很自然地对其他事物失去兴趣，除非它们对自我实现有工具价值。第五，这样的自我也没大趣味。例如幽默感便要求我们不太介意自己的尊严，有时忘我会令心理更健全。当自我能跳出自我时，他才是最真实的自我。<sup>22</sup> 从这角度我们可更明白敬拜的意义，正因为敬拜使我们的目光聚焦在永恒的价值和荣美上，这帮助我们跳出自我，也因此敬拜对心灵的健康、认同和自我尊严很有帮助。它好像一剂黏液，将我们整个人统一起来，也将我们与其他人结合在一起。

其实不少人生经验都基督教的观点吻合：我们有限的自我需要一无限的自我来成存。<sup>23</sup> 超验多马斯主义者(如拉内[Karl Rahner])认为只要小心考察人类的知觉经验和理性思考，便会发现它们都可无限开展，这显示人的心灵已潜在地与无限者接触。<sup>24</sup> 此外基本逊(Boyce Gibson)认为有限的自我在渴望成全，但在我们的世界里，这是不可能的，所以只有当一个无限的自我存在时，我们的渴望才有意义。<sup>25</sup> 就如自我的孤独问题：人有强烈倾向去逃避孤独，人会因为忍受不了孤独而自杀，甚至与人斗争都好过孤独！但不幸的是，孤独往往是我们难以逃避的伴侣。如唐君毅所言，每一个自我都好像天上的一颗星星，互相之间并没有真正的接触，只能用星光互通，但每一个讯息都要跑千亿万哩路才能到达。「人生如一人到高高山顶立，只能听见自己的呼吸，四围是寂静无声。」<sup>26</sup> 何等孤寂呀！又如林子祥的歌说：「人生像个寂寞原野，其中是个孤身旅者。」这感觉不单是没有人作伴那么简单，因为在朋友群中我们也可以感到孤独，所以孤独可以说是人性的一个基本向度，作为人就要面对孤独。起码当我们走到人生尽头时：「人只能各人死各人的。各人只能携带其绝对的孤独，各自走入寂寞的不可知之世界。」<sup>27</sup> 可能我们一生人在追寻可真正了解自我的人，多少人我们许为知音，甚或是终身伴侣，但沟通去到一个地步，你总感到有一层障碍是难以逾越的，心灵总有一些感受是对方不能明白的。多么遗憾呀！那种对一位能完全了解自我者的希冀，是否真的只是一种幻想吗？中国人说：「得一知己，死而无憾。」但究竟有多少人死时能无憾呢？是否有一位

---

<sup>21</sup> Richard White, 1993. "Autonomy as Foundational" 〈自主的基础性〉收于 Hugh J. Silverman ed., *Questioning Foundations: Truth/Subjectivity/Culture* 《对基础的质疑——真理 / 主体性 / 文化》(London: Routledge), 1993, 页 79-97。

<sup>22</sup> 参 William Kirk Kilpatrick, *Psychological Seduction: The Failure of Modern Psychology* 《心理学的引诱——现代心理学的失败》Nashville, Tenn.: Nelson, 1983, 章五。

<sup>23</sup> 这观点的严谨论证需要更多的篇幅，本文只能对这种看法略加介绍。

<sup>24</sup> 参 Karl Rahner, *Hearers of the Word* 《圣言的聆听者》(London: Sheed and Ward, 1969); 武金正, 《人与神会晤——拉内的神学人观》，台北：光启，2000。

<sup>25</sup> A. Boyce Gibson, *Theism and Empiricism* 《有神论与经验主义》London: SCM, 1970, 页 94。

<sup>26</sup> 唐君毅, 《人生之体验续编》，台北：学生书局，出版年分缺，页 42。

<sup>27</sup> 同上。

完美者，祂创造我们、透彻了解我们、完全接纳我们、有无限的耐心去聆听我们的心声？只有当这位完美者存在，我们那命定孤独的自我才可打破宿命，进入完全的沟通。

以上也不只是一个希冀，更是很多人的经验：他们在孤独的深渊的尽头找到一种临在。一位作者有这样的体验：在伴侣中我们可以感到孤独，但在孤独中我们也可感到伴侣，在那一刹那我们与其他孤独者分享他们的孤独感，也在那一刹那我们超越自己的孤独感。不要逃避孤独感，它不是你的敌人，而是你的好友，它会带给你珍贵的礼物。当你面对孤独，它会给你开拓空间，在里面你会感受到一种临在。祷告，在寂寥中祷告，孤独感在搜索我们的肺腑，在撕裂我们的心肠，面前好像是可怕的黑暗，内心好比干涸的沙漠，心灵彷似置身于漆黑无星的深夜。然而就在这可怕而无边无际的孤独中，我们在等待，在等待那一位无限者，只有祂能填满我们心灵内无限的空间。这种等待好像在压逼着我们的心灵，但只有这样才能充分打开我们的心灵，展现里面的空间。我们发现，只有当我们完全及持续面对孤独，我们才能找到上帝，祂就是那临在，一直在呼唤我们勇敢向前走。去响应独处的挑战，其实就是响应祂的呼唤。<sup>28</sup>

## 恩典与真我

基恩(Sam Keen)认为人生基本上有两种取向：第一种是酒神性格，他爱游玩、幻想和自发性，他富本能、情欲，主要活在感觉与感官中，爱破坏边界和探索歧异性；第二种是亚波罗性格，他倾向工作、严肃、现实和规律，他有强的自制力，他倾向思考、立志、设立边界、赋与事物形式与秩序。然而两者都有危机，前者可能回归幼稚心态（regression to the infantile），而后者可能会过分压抑。而真实的自我不单要在两者之间找到平衡，更要能从容地在适当时候选择适当的性格，他称之为有恩惠的自我(graceful man)。<sup>29</sup> 这种有恩惠的态度的基础是：「对行动一定要发生于其中的处境**信任**，而且对自己作出合宜行动的能力有**信心**。恩惠采取的是轻松而不是侵略性的态度，不感到受威吓而接纳自我和世界。从最深层的意义来说，只有当行动者感觉到他行动的处境是对他友善的，他才能松弛。...有恩惠的行动同时是放松和积极的。」<sup>30</sup> 有恩惠的人的行动拥有一种规律，它既不是令自我迷失在其中的无边无际幻想，也不是一个把异化的秩序强加于自我和世界的僵化建筑。他好像一个舞蹈家，把规律与自由结合起来：对已存在于音乐中和其他舞蹈员的规律，自由地作出创造性的回应。这不是导致精神失常的路，而是促进内在和谐和人格整合的路。

基恩带出一个要点：对世界的信心和信任是松弛和恩惠的源头，也是实现真我的先决条件。换句话说，有恩惠的人感到活在有恩惠的世界里。<sup>31</sup> 他对虚

---

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

<sup>29</sup> “graceful” 这英文字一般译为「优美」、「高雅」等，这是就着人的外在表现而言，但当然真正优雅的表现是植根于宽阔的胸襟和充满恩惠(full of grace)的内心。

<sup>30</sup> 引自 Donald Evans, *Faith, Authenticity, and Morality* 《信仰、真实性与道德》Edinburgh: The Handsel Press, 1980, 页 84。

<sup>31</sup> 心理学家艾力逊(Erik Erikson)也指出成长的第一个主要危机就是不信任世界。参 Erik Erikson, *Identity and the Life Cycle* 《身分与人生的循环》(New York: International Universities Press, 1959)。

无主义的批评也可应用到后现代主义上：他们认为「我们的尊严来自形而上的孤立所带给我们的伤口，但假若那些伤口是自己加诸自身又如何？那么个人主义的勇气看起来好像自虐狂...假使我们在我们的深层意识中并不孤单，我们会是甚么？是否没有那些伤口，我们就没有尊严？为何我们如此惧怕『回家』？惧怕满足？惧怕所有意识的相交？」<sup>32</sup> 有恩惠的人不用反叛世界，因为他感到世界就是家园，也为此庆贺。他能为生存而感激，纵然自我有千般限制和缺陷——这些也被接纳为恩赐。对比起来，后现代主义者的世界里没有恩惠，他也谈不上可对它信任，形而上的孤独是不能避免的事实，既然如此，后现代主义者所能做的，就是欢庆这种孤独。<sup>33</sup>

基恩主要论及恩赐作为一种促进自我的人生态度，他没有深究是否真的有一位赐恩者。从基督教角度看，恩赐与赐恩者是不可分割的，因神最大的恩赐就是祂自己，这也是道成肉身的意义。但无论如何，基恩的分析帮助我们进一步明白为何与神的关系能促成自我身分。首先，感恩的心叫我们能用喜乐的态度面对人生：

「普天下当向耶和華欢呼！

你们当乐意事奉耶和華，

当来向祂歌唱，

你们当晓得耶和華是神；

我们是祂造的，也是属祂的；

我们是祂的民，也是祂草场的羊。

当称谢进入祂的门，

当赞美进入祂的院，

当感谢祂，称颂祂的名。

因为耶和華本为善，祂的慈爱存到永远，

祂的信实直到万代。」(诗 100)

换言之，被恩典感召的自我也是歌唱的自我(singing self)。<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup>引自 Donald Evans, *Faith, Authenticity, and Morality* 《信仰、真实性与道德》Edinburgh: The Handsel Press, 1980, 页 99。

<sup>33</sup>马塞尔对沙特的批评也相似，他一针见血地指出，沙特的根源问题是「否定生命相通... 在他的宇宙里，参与(participation)是不可能的」。 (Gabriel Marcel, *The Philosophy of Existence* 《生存的哲学》London: Harvill, 1948, 页 55)他更否定恩典，背后根源是阻隔生命相通的骄傲。

<sup>34</sup>福德(David Ford)在这点上有很好的讨论：David F. Ford, *Self and Salvation: Being Transformed*

此外，我们的自我本身就是神的恩赐。卡尔·巴特说：「人不是一个位格(person)，但若建基于这事实——即他被神所爱也能以爱回报神的事实——他可以成为一个位格。人在那里能找到『甚么是一个位格』的答案呢？在神的位格里面。人自己作为位格的存有是一个恩赐，这是当神亲身与他相交时赐给他的。」<sup>35</sup>若将这引句里的「位格」改为「自我」，相信巴特也应该同意的。为何自我可以是别人的恩赐呢？我们可用家庭的关系去说明。让我们假设自我已死的观点是正确的，那父母应该至少使用这种观念对待儿女：不把他看为一个固定的自我，毫不留情地塑造每一个子女成为多元化和多变的自我。例如你昨天应承了带儿子去溜冰，你今天忘了，但当儿子责怪你时，你大可耻笑他，因他还相信不变自我。你告诉他：「自我是流动不息、没有边界的，所以昨天作出承诺的我不是今天的我，而昨天听到承诺的你亦不是今天的你，我和你都要不断创造新的自我，又何必纠缠于昨天的自我呢？」我肯定你的儿子不会因这段说话放过你，但假如你十多年都用这种原则去养育子女，后果必然是灾难性的，你的儿女纵使不精神失常，也不能发展出健全和有责任感的自我。在这里我们可以看到自我是一种恩赐：因为父母(和朋友)对你的自我身分的肯定(大部分时间这种肯定都是不言而喻的)，因着他们的忠诚，我们的自我身分才得以建立。[这和马塞尔的创造性的忠诚(creative fidelity)的概念相关，后面再谈。]

后现代主义的自我观的谬误也可以从上面的例子看出——它根本不吻合人的成长过程。从中国人的角度来看，后现代自我观的毛病是不孝，正所谓「身体发肤，受诸父母，不可毁伤」，但既然自我也是受诸父母的礼物，又怎能去否定、拆毁呢？我们设想那些后现代思想家的父母在他们小时都用他们今天的思想去管教他们，他们是否仍有今天的成就吗？他们仍可高谈阔论深奥的道理，仍可不断去创新他们的自我吗？我深表怀疑。他们正在使用一份他们不肯承认的礼物，这不是忘恩的表现吗？从基督教的角度看，创造自我的忠诚最终源自天父的慈爱，所以当后现代思想家在否定自我时，不单忘记父母的恩情，也在忘记上主的恩情。虽然如此，他们每一刻的生活事实上仍然在使用上天的恩赐。诗篇 23 篇是信徒都很熟悉的，诗人在末段这样说：「我一生一世都有恩惠随着我，我且要住在耶和华的殿中，直到永远。」现代人较有把握说：「我一生一世都有税单随着我。」他连配偶会否一生一世随着他也难有把握，为甚么诗人有胆量说神的恩惠会一生一世随着他呢？因为他感受到祂的慈爱是无条件的，是不会改变的。也因此他可以作出无条件的委身，认定神的殿是永远的居所，这也代表他找到一个可安身立命的自我身分。我们也可看到只有不离不弃的恩典，能激发矢志不渝的委身，和塑造坚定不移的自我身分。我们的生命纵然破碎，神却可用不变的爱去将生命的碎块黏合在一起。现代自我说：「我思故我在。」后现代自我说：「我消费故我在。」基督徒则说：「**我被爱故我在。**」

## 认识上帝与认识自我

---

《自我与救恩——被转化的存有》Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 章 5。福德这本书也是基督教神学与后现代自我观的对话。

<sup>35</sup> Karl Barth, *Church Dogmatics* 《教会教义学》II/1. Edinburgh: T and T Clark, 1936-77, 页 284。

了解自我是人生最基本的要务之一，然而它却往往令人困扰。我们无法回答自我认同的问题，因为我们花费许多精力去隐藏我们所不愿接受的真相。其实我们都惧怕去面对关于自己的真理，我们宁愿逃避或掩饰这些真理。然而很多时当我们与他者相遇，别人对我们的挑战或肯定逼使我们面对自我，也因此更认识自己。与有限的他者相遇已有助认识自我，那与完全的他者的相遇岂不应有更强的效果？是的，祂的话语能刺破我们自欺的烟幕和防护罩，<sup>36</sup> 救赎的一重意义就是去除自欺，这就解释了为甚么我们要认罪——主要的意义是去面对自我的软弱和缺陷。有深切反省自我生命的人或会同意这需要无比的勇气。假若与我们相遇的他者缺乏恩典，我们或会抗拒他所带给我们的真理，然而信仰肯定那完全的他者也是满有恩典的，祂接纳我们的真象，这种接纳就给我们勇气去面对自己。

圣经清楚说明，神认识我们，因我们是祂所造的：「我往那里去躲避你的灵？我往那里逃避你的面？我若升到天上，你在那里；我若在阴间下榻，你也在那里。我若展开清晨的翅膀，飞到海极居住；就是在那里，你的手必引导我，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。」（诗 139：7-10、13）诗篇一三九篇也同样强调神的洞察：「耶和華啊，你已鑒察我，认识我。我坐下，我起来，你都晓得；你从远处知道我的意念。我行路，我躺卧，你都细察；你也深知我一切所行的。耶和華啊，我舌头上的话，你没有一句不知道的。你在我前后环绕我，按手在我身上。这样的知识奇妙，是我不能测的；至高，是我不能及的。」（诗 139：1-6）

神是鑒察人心和试验人肺腑的，这固然是一个警告，然而也是一个应许。很多时叫我们困扰的，不单是不能了解他人，也是不能了解自己。但叫我们安慰的是，纵使我们连怎样祷告也不晓得，但圣灵仍能用说不出的叹息为我们祷告，因为那鑒察人心的晓得圣灵的意思。（罗 8：26-27）这节经文其实蕴涵不少深意，首先我们要想想为甚么我们会祷告也感到有困难，只要一股脑儿将我们的需要和要求都告诉神不就成了吗？祷告不是挺容易吗？但曾真正面对心灵挣扎的人，就会明白有时我们连自己在想甚么、感受甚么也说不出。我们也不一定用理性的语言去祷告，神接纳的祷告不一定是华丽的词藻，我们心里莫名的叹息祂也乐意聆听。当我们来到那位能鑒察人心的上主面前，俯伏在那体恤我们软弱的大祭司的施恩宝座前（来 4:15-16），和面对圣灵的光照，我们更能透彻了解自我，这是很多基督徒的生命成长经历。所以认识神有助建立自我身分的另一个理由，就是与神的相遇能揭破心灵的伪装，让我们更认识自我。

## 创造性的忠诚

我在上面已论到别人对我们的忠诚有助建立我们的自我，但另一方面，我们对别人的忠诚也有助建立我们的自我，这就是马塞尔(Marcel)强调的创造性的忠诚(creative fidelity)。<sup>37</sup> 总而言之，如布伯(Martin Buber)所言，人与人的

<sup>36</sup>如希伯来书说：「神的道是活泼的，是有功效的，比一切两刃的剑更快，甚至魂与灵，骨节与骨髓，都能刺入剖开，连心中的思念和主意，都能辨明。并且被造的，没有一样在他面前不显然的，原来万物，在那与我们有关系的主眼前，都是赤露敞开的。」（4:12-13）

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

「我-你关系」(I-Thou Relationship)可彼此塑造(甚或创造)自我的。<sup>38</sup> 一般来说,决断性的委身对建立自我身分是不可或缺的。我们若不肯委身,就很容易会一直随波逐流,而不会力图自强。这样,就失去了自我控制,也很难知道自己是谁。从正面来说,透过对一己的委身的了解,我们开始领悟真正的自己,我们或许可说自我就是自己委身的总和。对别人的委身必然包括承诺和忠诚,这些对创造自我都特别重要。马塞尔认为在维持对别人忠诚时,我们要不断抗衡两种力量:一、一些内在的力量会倾向把我们的忠诚破坏、削弱和分散,如懒惰、自私等;二、我们也很易把忠诚变成僵化的习惯,失落了起初的真诚和投入。只有不断更新我们的忠诚,才能维持他人的临在(presence)于我们的生命里。所以当我们能用约誓和承诺持久地管束自己,就能建立自我的连续性。每一个实现了的承诺,带来承担下一个承诺的能力。真正能建立自我身分的,其实是承诺、委身和自制,它们把昨天的我、今天的我和明天的我都连结起来。这也是道德实践的基础。

### 舍己与成为自己的辩证关系

耶稣曾说过一吊诡性的隽语:「得着生命的,将要丧失生命;为我丧失生命的,将要得着生命。」(太 10:39)将「生命」换作「自我」,亦很精警地表达基督教的自我观:「得着自我的,将要丧失自我;为我丧失自我的,将要得着自我。」耶稣基督自己的榜样就是这隽语的最佳说明:「你们当以基督耶稣的心为心,祂本有神的形像,不以自己与神同等为强夺的;反倒虚己,取了奴仆的形像,成为人的样式。既有人的样子,就自己卑微,存心顺服,以至于死,且死在十字架上。所以神将祂升为至高,又给祂那超乎万名之上的名,叫一切在天上的、地上的、和地底下的,因耶稣的名无不屈膝,无不口称耶稣基督为主,使荣耀归与父神。」(腓 2: 5-11)

虚己论者(如 Thomasius)认为道成肉身意味着圣子自愿地自限,这是神的爱特点。但吊诡的是,圣子的虚己也是祂自我的成全,主的自我倾倒就是祂的荣耀。这也可说是圣子的重生,在永恒里圣父已「生了」基督(eternally begotten),但祂竟降世为人,再出生一次,所为的是我们也可以在祂里面重生。无比的爱驱使永恒进入时间,承担人类的苦难,也为此祂选择去在祂生命的历史中打开新的一页。圣子的重生是基于自发的虚己,我们要重生也要虚己,然而圣子倒空的乃是祂至高无上的身分,而神叫我们去倒空的却是我们有如破烂衣服的自我,但竟然当基督慷慨付义之际,我们却紧抓着自我不放!何等愚昧!在基督虚己的行动中,我们明白怎样才是真正的自我,也在那一刹那明白甚么叫罪。悔改和宽恕的空间也被打开,不真正觉悟自我已走迷途,不愿意决断地回转的人,不可能悔改。他也不能得到宽恕,不是神吝嗇祂的慈爱,而是因为宽恕的真义是关系的复和,基督的虚己证明神已经宽恕,祂正在等待我们回转,但我们不肯祂也奈何!纵使祂有宽恕之心,阻碍我们真正得着宽恕的其实是我们的顽梗。

自私(专注于自我)的结果往往就是失去真实的自我——这也是灵魂丧失的一个重要涵义,如汤朴所言:「对那自我中心的心灵来说,永生是不可能

---

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

的。纵使它能永远地存在，它的存在也只能是一不断降温的死之冰冷，因为它要在自己里面找满足，但这是不可能的，所以它会感到心灵的饥饿不断加剧，且必然会感到痛苦。除非这心灵转向其他源头找寻满足，它心灵的饥饿就不能减轻。」<sup>39</sup> 但当我们为基督舍己——去服事上帝和服事他人时，结果就是得着真我。舍己不是自我拒绝，而是一种最高形态的自我接纳；是愿意成为自己，并且实现神放在我们面前的目标。新约圣经谈及自我的交换：「我已经与基督同钉十字架，现在活着的，不再是我，乃是基督在我里面活着。并且我如今在肉身活着，是因信神的儿子而活，他是爱我，为我舍己。」(加 2: 20) 祂为我死而复活，为的是我能为祂活，祂且活在我里面。后现代宣布自我之死，其实圣经也叫我们把「自我」钉死，两者都是把自我去中心化，这方面圣经与后现代思想有共通之处。但当然圣经不是完全否定中心的存在，因为钉死的只是在神面前封闭的自我——即老我，在神面前重生，我们接受一个新的中心，就是耶稣基督的生命。然而这生命的特质是自我付出的爱(self-giving love)！其实基督的生命是有灵活性和包容性的，祂反对僵化规条和律法主义，挑战安息日与非安息日的界线，指出无论那一个日子都应把人的需要放在首位。祂打破罪人与「义人」的二分法，指出两者都需要神的恩典。真正以基督为中心的生命同样应彰显对人的关怀和舍己的爱，因此有中心的自我不一定是压逼性的，在这点上后现代主义的看法似乎过分悲观了。<sup>40</sup> 此外，以基督为中心的自我并不是封闭的，而是开放的。

### 开放且不断超越的自我

后现代主义要求自我要有无限的开放性与延展性，这才是自我创造的自由。我已论到这种自由不是很真实；而且若基本的自我身分还未建立就轻言创造自我，只会神经错乱，甚或产生灾难。<sup>41</sup> 然而只要我们的自我已有与神的关系为基础，那创造自我没有甚么好害怕的。基督徒不用反对自我的创新，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变的。这种灵活性和开放性有两方面：第一，在基督里的身分的绝对性把其他构成自我身分的元素相对化了，如文化身分、民族身分等都不是不可改变的。圣保罗就这样说：「向软弱的人，我就作软弱的人，为要得软弱的人，向甚么样的人，我就作甚么样的人，无论如何，总要救些人。」(林前 9:22) 他的自我不是挺有灵活性和创新性吗？很多来到中国传教的西方宣教士都效法保罗的榜样，放低自己的文化身分，改穿唐装、说中国话等等。此外，基督徒不一定要全盘反对后现代对自我的玩耍态度，其实在合乎道德的大前提下，很多文化用来界定自我身分的东西都不是绝对的。一些反律法主义的神学家会说：「爱神，然后想做就去做！」我想**原则上**基督徒也可以这样说：「效法基督，然后即管创造你的自我吧！」一般来说，基督徒在文化上比较保守，但这没有神学的必然性。当然基督徒并不以创新性本身为最高价值，所以我们不应为创造自我而创造自我，而应去判别在甚么时候去创新怎么样的自我才是合宜和有智慧的。

---

<sup>39</sup> William Temple, *Nature, Man and God* 《自然、人类与上帝》 London: Macmillan and Co. Ltd, 1934, 页 424。

<sup>40</sup> 我对这问题有更详细的讨论，见关启文，《傅柯的权力/真理观对基督教的挑战：一个初步的响应》，载《中国神学研究院期刊》30期，2001年1月，页 135-159。

<sup>41</sup> 关启文，〈基督教与后现代自我观的对话(二之一)：自我之死？〉

第二，因为信仰的超越价值不可能是我们软弱的自我能完全实现的，所以不断的自我超越是必须的。我们要不断破碎与更新旧的自我，迈向新的自我。<sup>42</sup> 保罗甚至可以说「内心却一天新似一天。」(林后 4:16)然而与后现代主义不同，这种自我超越是有方向性的，且主要以道德的奋发的形态出现。詹姆士(William James)深信宗教信仰可强化人生的奋发心态(strenuous mood)：「究竟我们相信这世界里只有一些有限的要求者，还是相信有一位无限的要求者，会令我们对具体的苦罪的态度完全不同。若是后者，我们为了那一位无限的要求者的缘故，可以喜乐地面对悲剧。在那些有宗教信仰的人里面，各种能量、忍耐力、勇气和处理人生苦罪的能力，都被释放出来。」<sup>43</sup> 这样，有自我牺牲精神的道德抉择也成为可能。信仰为道德奋斗开展了无限的空间，使道德能量的刺激力提升至极限。假使道德奋斗好比演奏音乐，无神的世界只提供几个八度音阶的选择，而有神的世界则拥有无限的音域。在后者，道德理想的要求显得有崭新的客观性和重要性，它所发出呼唤的音乐也显得有渗透性、粉碎的能力和带悲剧味道的挑战性。<sup>44</sup> 这样看来，信仰不是在压制人性，反可使人性完全发挥，因为对超越的信念为自我转化提供基础，且开拓无限的空间。

## 人的死亡与上帝之死

傅柯清楚指出人的死亡与上帝之死是密切相关的：「『尼采发现了人和上帝互相隶属的交点，上帝死亡和人的死亡同义，……那么人的死亡是哲学起点的复还。从今以后，我们再也不能在死人的废墟上思考。』」<sup>45</sup> 这是因为神的死亡意味着所有固定的意义中心都消失：「先知告诉我们上帝死了，紧随着祂的死亡必然是形而上学、哲学和人的死亡——即是说所有使我们从自己分隔开的超越普遍性的死亡。」<sup>46</sup> 基福德(Clifford)认为若我们正视人的死亡，就应发展全新的思想方法：一种非形而上学的思想，他也再次强调「这种能力植根于对上帝之死的涵义的真切把握。」<sup>47</sup> 他也知道这样做并不容易，因为我们仍太着意形而上学了，但他相信：「有一天，所有尼采之前的哲学都会被当作一种深沉的怀乡病。所有由柏拉图到黑格尔和再之后的形而上学，纵然仍被记起，只会被看待为宏伟的神话。人会成为水平线上一个遥远的图形，或已过气的思想的回声。上帝、形而上学和人——这伟大的三合一组合——将会在翩翩起舞的超人的双脚下埋葬。」<sup>48</sup>

我对这情境的来临不太乐观，然而却相当同意人的死亡与上帝之死有千丝万缕的关系，正如著名社会学家博格(Peter Berger)所言：「当康德坚持所有人类思想中最终极的问题是『我是谁？』时，他是对的。现代性亦为这问题带进

---

<sup>42</sup> 「就要脱去你们从前行为上的旧人，这旧人是因私欲的迷惑，渐渐变坏的，又要将你们的心志改换一新，并且穿上新人，这新人是照着神的形像造的，有真理的仁义，和圣洁。」(弗 4:22-24)

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

<sup>44</sup> 同上书，页 212-213。

<sup>45</sup> 引自于奇智，《傅科》，台北：东大图书，1999，页 139。

<sup>46</sup> 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。

<sup>47</sup> 同上书，页 220-221。

<sup>48</sup> 同上书，页 221。

不确定性，去确立自我的真正身分，与确立终极实在，都是一样困难...宗教信仰的问题与真我的问题纠缠在一起，只有在宗教的世界观内，才可找到关于真我的问题的答案。换包话说，假使我有一个真我，这就是上帝给我们的任务。」<sup>49</sup>他指出现代世界观如何用外在和内在于人的原因去解释人的行动<sup>50</sup>，再加上多元化的社会，自我变得像一个大洞，无根无基，无边无际。「社会科学肯定不太支持一个能脱离角色与归属的自我这概念，然而在我们的意识里面仍有一不能抗拒的信念，就是这样一个自我是存在的，这信念在道德判断的领域最清楚地浮现出来：只要想想假使我们摒弃自主自我的概念，对我们人权的概念的后果会是怎样。...我亦倾向相信，一个能超越所有社化过程的自我的概念，只有在一包含超越的世界观内才可维持。杜斯妥也夫斯基提出，若上帝不存在，所有事都可作。这句话可以这样演绎：若上帝不存在，任何自我都是可能的——再去问在众多可能的自我中那一个是『真实』，是没有意义的。」<sup>51</sup>

不是所有学者都同意这观点，如伦特利(Luntley)便努力在没有超越领域的世界里为自我的道德实践找寻空间，但最终他的结论是：「自我和它的价值不是已给定了的，自我并不是...道德探索的绝对起点。...它是在我们的历史和文化的脆弱偶然性中的一个努力成果...我们并不能保证道德观点是可应用到所有在时间中的人的普遍观点。」<sup>52</sup>关于自我的塑造，伦特利也强调我们并没有超越的参考框架，到最后我们只能在不同的处境中，按我们自己的形象塑造自我！<sup>53</sup>作者本来是要在后现代的世界重新肯定真理、理性和自我的概念，他也正确指出现代的孤独自我很难开出道德的自我，然而他最后的结论只会导致道德相对主义和无边无界的自我创造，这和后现代主义有甚么分别呢？似乎伦特利的困境在于坚决排斥宗教的向度，<sup>54</sup>自我的彻底偶然性便是不可避免的结论了，也因此不能建立道德的普遍有效性。他的努力反似乎印证了博格的判断：若神不存在，自我就没有基础。

我上一篇文章已探讨过后现代自我观的合理性，指出一个变幻、游移不定的自我是难以令人满意的，这似乎印证了圣经所说：「凡要救自己生命的，必要丧失生命」。后现代人满心以为自我会变得多姿多采，但他所得到的只是一个浮浅、无根和易变的自我身分。他好像很自由，但这自由是虚假的：第一，在否定超越价值的同时，他被困于现世的风俗、短暂的冲动和不断改变的欲望，他丧失了自我超越的自由，也无能力去委身一个崇高目标。第二，他丧失了与别人建立深刻关系的能力，因为每一个后现代自我都是一个表面，自我与自我的接触就只能是表面与表面的接触，在后现代主义的人际世界里，深刻关系又如何可能呢？维夫(Veith)说得好：「后现代主义不断地论及自我之死，这其实使自我孤立，每个人被困在互相隔绝的世界里。后现代主义鼓励没有个体性的自私、没有身分的主体性和没有自由的放纵。后现代主义谈论文化，但它

---

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

<sup>50</sup>同上书，页 109。

<sup>51</sup>同上书，页 98。

<sup>52</sup> 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, 页 217。

<sup>53</sup>同上书，页 223-224。

<sup>54</sup>他断然否定所有把道德价值建基于上帝的宗教框架。(同上书，页 224)

其实缺乏文化，因界定文化的传统、信仰和价值都被它伤残。后现代主义强调宽容、多元主义和多文化主义，但当它摒弃所有信仰时，它把所有文化都变得无关痛痒，且没有对那一个文化宽容。这些后现代主义的矛盾，也就是企图不要神而生活的矛盾，只有神能救赎我们的人性。」<sup>55</sup> 或许如尼布尔(Reinhold Niebuhr)所言：「那能超越自己和世界的自我，并不能在他自己或世界里面找到人生的意义。」<sup>56</sup>

### 结语：我被爱故我在

关于基督教的自我观，还有很多方面可以探讨(参 Anderson; Ricoeur; Thisleton)<sup>57</sup>，特别是自我与他者的关系<sup>58</sup>，但都要留待以后了。在作结语的时候，我们可参考潘霍华(Bonhoeffer)被纳粹党处决前不久写的祷文——〈我是谁?〉：

「我是谁? 人常告诉我

当我从牢房走了出来，

镇静，轻松，坚定

像个从乡间来的绅士。

我是谁? 人常告诉我，

当我与狱吏们攀谈时

自由自在地，亲切而坦然

像是我在管理在统帅。

我是谁? 人还告诉我，

我承担这些不幸的日子，

态度从容，微笑着，堂堂地

---

<sup>55</sup> Gene Edward Veith, *Postmodern Times: A Christian Guide to Contemporary Thought and Culture* 《当代文化导论》，页 86。

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

<sup>57</sup> Ray S. Anderson, *Self Care: A Theology of Personal Empowerment and Spiritual Healing* 《自我的关怀——人格充权和属灵医治的神学》 Wheaton, Illinois: BridgePoint, 1995; Paul Ricoeur, *Oneself as Another* 《作为他者的自我》 Chicago: The University of Chicago Press, 1992; Anthony C. Thiselton, *Interpreting God and the Postmodern Self: On Meaning, Manipulation and Promise* 《关于上帝与后现代自我的诠释——论意义、操纵与应许》 Edinburgh: T and T Clark, 1995。

<sup>58</sup> 参 Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation* 《排斥与拥抱——对身分、差异性与和解的神学探索》 Nashville: Abingdon, 1996。

就像习惯于得胜的人。

\* \* \*

我究竟是别人心目中的那种人么？

抑或是，唯我自己才晓得，

暴躁，焦灼，愁烦，

像只笼中的小鸟，

为呼吸而挣扎，

有如被谁的手掐着喉咙似的。

羡慕颜色，花朵，鸟儿的吟咏。

渴望好话，爱怜，

在期盼大事来临中颠动着

无能为力地在为遥远友人战栗，

在祷告中，思想中，创作中，

感受到空虚悲戚、沮丧，

随时愿与这一切告别。

\* \* \*

我是谁？或此或彼？

今日是这个人，明日是另一个人？

或同时存在着双重人格？

在人面前假冒为善，

在自己面前却卑污不堪，

是可悲的懦弱人物。

或许在我里面有如战败的队伍，

在已获取的胜中

狼狈逃散。

\* \* \*

我是谁？人拿这些忧郁的问题嘲弄我，

上帝啊，无论我是谁，你知道我属于你。」<sup>59</sup>

在潘霍华的生命经历中，我们看到以基督为中心的自我观如何驱使他走上反抗希特拉的路，也帮助他经过最极端的考验，而且在压力最大的情况下仍然保存对自我的试实。这都因为他知道他属于神——那位不离不弃的神，那位使我们放胆宣告「我被爱故我在」的神。基督教的自我不单是理论，也是一份礼物、一个应许和一个挑战。

## 书目

Anderson, Ray S. 1995. *Self Care: A Theology of Personal Empowerment and Spiritual Healing*. 《自我的关怀——人格充权和属灵医治的神学》 Wheaton, Illinois: BridgePoint.

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

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

---

<sup>59</sup>潘霍华，《狱中书简》，香港：基督教文艺，1969，页 213-216。

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.

Ford, David F. 1999. *Self and Salvation: Being Transformed*. 《自我与救恩——被转化的存有》 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.

Lytard, 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.

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

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

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.

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

Thiselton, Anthony C. 1995. *Interpreting God and the Postmodern Self: On Meaning, Manipulation and Promise*. 《关于上帝与后现代自我的诠释——论意义、操纵与应许》 Edinburgh: T and T Clark.

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

Volf, Miroslav. 1996. *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. 《排斥与拥抱——对身分、差异性与和解的神学探索》 Nashville: Abingdon.

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。

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《中国神研究院期刊》编辑允许在网上发表本文。原文载于《中国神学研究院期刊》32 期，2002 年 7 月，页 149-180。

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

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