

福音信仰與社會倫理的關係——以當代中國為例
 全球化與中國經濟發展的關係——全球
 化與中國經濟發展——中國的事業與理想中的
 我的中國新一代——神學反思——當代中國
 社會倫理與環境生態的關係——環境生態與
 社會倫理的關係——環境生態與社會倫理
 全球化與中國經濟發展的關係——全球
 化與中國經濟發展——中國的事業與理想中的
 我的中國新一代——神學反思——當代中國

前路 求索

前路求索

福音信仰與
當代中國社會現實

姚西伊 主編



姚西伊主編，《前路求索——
福音信仰与當代中國社會現實》，
香港：中國神學研究院，2007。



走向後現代自我的中國新一代

——神學反思

關啟文

一、前言：由前現代到後現代的自我觀

中國新一代的自我觀是怎樣的呢？這個如此廣闊的課題是很難有一個統一和簡單的答案的。中國有如此多的人口，我想關於自我觀，不同年紀、不同省分、不同階層和不同成長環境都會導致相當大的分歧，所以以下的文章只是筆者就著有限的觀察所作出的反省，¹只希望這些觀察和反省能反映某些明顯和重要的發展趨勢，激發更多討論，那末文章的目的也是算達到了。我認為在眾多的趨勢中，「自我的後現代化」這個概念能統攝和解釋不少現象，我就用這概念貫穿本文的反思。

概略來說，在前現代社會（如封建社會）中，自我身分是穩

定的，是少有受懷疑和遇到衝突的，因它基本上被牢不可破的傳統、神話和社會角色系統所界定，每個人的思想與行為都嚴密地受某種社會公認的世界觀規限（可能根本就沒有其他世界觀可供選擇），而他生命的方向差不多是預先決定了的。在西方，這種界定自我的傳統就是基督教；在中國，這種界定自我的傳統就是儒家思想和傳統文化（如家族中心主義）。

如果說前現代的自我是俯伏在社會和傳統面前，那麼現代的自我則是獨立地挺立於天地間。對現代人來說，自我是一個理性主體，是統一、自足和能自我掌握的，這種理性主體具有普遍性，且能超越歷史與文化的變幻。現代社會在各方面都比較多元化，所以現代的自我身分有更多社會角色可供選擇，自我的內容並不像中世紀自我有清晰的界線，但現代思想仍假設在不同的社會角色背後，存在著一個真我。這個真我的自由不應受壓制，所以現代社會的主流政治思想是自由主義。

然而踏入二十一世紀，我們也漸漸邁進後現代，現代的自我觀受到猛烈攻擊，不少後現代思想家（如福柯〔Michel Foucault〕）便宣告主體之死。他們認為人性的普遍性和超越性都是子虛烏有，所謂自我或主體也只不過是歷史、文化和權力的產物。所以後現代的自我身分是分解和表面的，沒有甚麼深層真我可以尋找；而在所謂的自我裏面，有多個演員，是由很多碎塊拼湊而成，但這拼湊起來的圖案也是變幻不定的。人生最重要的不是找尋真我，而是角色扮演和形象管理。這種後現代自我觀的興起當然有其社會根源。隨著社會的多元化和流動性不斷增加，加上消費主義、資訊革命和網絡文化的普及，都使我們感到生命失去穩

定性和連續性，自我的身分也日趨薄弱。

我絕無意說普遍性的後現代時代已經降臨。後現代只是一股有廣泛影響力的發展趨勢；在每個社會裏，它都與各式各樣的前現代和現代趨勢並存。一般來說，後現代化過程在後資本主義社會中最明顯，如歐美、香港和台灣便是。在中國大陸，很多地方都仍處於前現代，另外不少地方在急劇現代化過程之中，而在現代化速度最快的地方（主要在大城市），有部分人的生活方式和意識形態開始呈現後現代色彩。這三種自我的典型正以複雜和多變的組合形式，在中國不同的領域中彰顯，時而互相角力，時而彼此聯合，然而總體而言，在近十多年的中國，後現代自我的模式正以驚人的速度增長。

二、在規範與失範之間徘徊——後現代自我的反叛

在現代自我的理念中，自由的確是重要，但由於他們承認普遍性的存在，也接受自由是有限制的——特別是在會影響到別人的公共領域，所以較成熟的現代自我雖然重視自由（特別在私人的領域中），但也會尊重基本的規範，如不傷害別人的利益。然而在走向後現代自我的過程中，大陸的青年人對規範卻有著複雜的情緒，一方面仍然感受到傳統規範的約束力（所以就我看來，不少大陸學生都較香港學生尊師重道），另一方面又似乎越來越自我中心，對傳統的規範不再心悅誠服。在權威人物面前，他們大多仍能守禮守規（然而新一代的中學生已越來越難管教，與過去大不一樣），但一旦出現一些後果不明或角色模糊的情境，他

們也會反叛規範，甚或作出破壞性行為。例如不少同學指出，在私人交往中，大陸的年青人不懂得尊重別人，甚或出賣別人的例子屢見不鮮。事實上，在高校盛行的廁所文化淫穢不堪，不單學生宿舍如此，教學樓也是如此。在西北工大有大學生在離校前亂砸東西，破壞公物。

上述現象當然有複雜因素，不少人認為這是一孩生育政策的弊端。一個孩子有六個成人疼愛，在家中儼然兒皇帝，所以有些小孩可以表現得很凶惡，佔有欲強烈，不會掩飾自己，凡事率性而行，缺乏準則。這樣，統一的人格也難以建立起來。另一個重要因素就是消費主義在中國盛行，拜物教已顯然成為新一代的「宗教」，不少年輕人本來還認同傳統的思想教育，例如會崇拜毛澤東，喜歡談大道理，關心政治課題，然而在消費文化的不斷衝擊下，思想就發生很大變化，例如會轉而認為毛澤東只是一個很土的農民，對政治越來越冷淡，反而熱衷提高生活的質素，追求日新月異的消費用品，例如手機雖然價值不菲，但在2003年後已變成差不多每個大學生必備的物品。

問題是，中國社會能提供這種消費天堂的夢想，卻沒有足夠的能力令這些夢想在每個人身上實現，社會也缺乏規則和制度去化解各種張力。當一個又一個的兒皇帝離開學校，被迫變得世故後，他們才體會到社會現實的存在和無奈，明白世界並非真箇環繞他們而轉動。在貧富分化嚴重的現實裏，商場的精美商品只是可望而不可即的夢想，並非普羅大眾負擔得來的享受。挫敗加上嫉妒，一種嫌貧愛富但又仇富的心理很容易形成。例如，在北京就曾發生市民砸毀寶馬名車的事件，也有母親因為以擦鞋謀生，

遭受女兒歧視，最後因而自殺的悲劇。馬家爵的殺人案轟動一時，他的遺書就讓人很難過：他提到本想殺一個同學，但記起這個同學曾給自己一碗飯，於是放過該同學一馬。後現代自我不單對社會現實反叛，也向傳統的道德觀念提出挑戰，甚至不少人認為中國正在發生新一波的性革命浪潮。

三、中國的性革命——後現代自我的道德解放

中國性文化（性愛和婚姻等）的變革是一個複雜的故事。²經歷過封建禮教的塑造，民國時代的初步解放引入了自由戀愛，進而經歷革命的洗禮，到最近又隨改革開放的國策而受到新的衝擊，特別是由西方引入的性革命。在這次性革命中，性的快樂屬性被無限放大，感情或金錢在性愛中變得無關重要，最高的指導理論就是「身體是我的，我有處理自己身體的權利」。這被視為中國大陸自 1949 年以來的第三性革命：從第一次以「制度性」規範的性革命，到第二次講究「交易性」的性革命，進展到第三次主張「自我性」的性革命。例如北京女孩阿蝶，25 歲的她目前與一個男友同居，兩人共同負責各項開支，平時各忙各的，覺得有「需要」時就在一起。阿蝶說：「我想我們是相愛的，但我們對愛的定義是：不互相糾纏。」她覺得性是屬於個人的權利，婚姻並不適合她，愛情與性也沒有一定的關係。像阿蝶抱這樣觀念的大陸年輕人有越來越多的趨勢。北京性健康教育研究會會長高德偉說，根據一項最新調查，目前全大陸男大學生同意婚前性行為的比例高達七成，女大學生佔六成左右，高中生贊成婚前性行為的

則佔 15.5%。其中，某些學校甚至有近一成的高中生認為，一見鍾情就可以發生性行為；另有 2.5% 的高中生還同意，只要給點好處，就可發生性行為。

一些「性革命小將」甚至宣稱：性是人類基本權利，就像吃了一個饅頭不飽，又接著再吃一個一樣，沒有甚麼不正常。這些概念也反映在行為上。例如廣州媒體曾報道的「性放縱羣體」，在那個隱蔽的羣體中，大家都相熟，他們在舞廳或酒吧相聚，只要找到一點感覺，彼此就可放任自己的身體出軌。他們的共識是：只做愛不相愛，或先做愛再相愛。其他大城市亦有類似羣體。北京通州一個著名的KEY-CLUB，只要你願意，就可以在這裏和剛剛認識的人上床，而且數目不限，幾個男女同時上床都可以；在汕頭，有一家專門介紹人濫交的場所，招牌冠冕堂皇；在上海和西安，白領中流行「地下性派對」，他們追求一夜享受，不在乎彼此的婚姻家庭，有性無愛，不涉任何責任。³

近年有兩件事可為這場性革命作註腳，第一件是木子美事件。25 歲的木子美原在廣州南方日報集團轄下的《城市畫報》任職編輯，同時在該雜誌撰寫性專欄。從 2003 年 6 月 19 日開始，她在內地博客網上以「遺情書」為名，刊出自己的性愛日記，後期日記公開了她與廣州某著名樂手的「一夜情」，再現兩人做愛的大量細節。「遺情書」一炮而紅，網絡瀏覽量飆升，並被廣泛轉貼。隨後的木子美日記仍不斷刊載她與各種男人發生性關係的過程和細節，甚至內地記者打電話提出要採訪她時，她的回應也是「要採訪我，必須先和我上床；在床上能用多長時間，我就給你多長時間的採訪」等。繼博客網由此「走紅」後，搜狐、新浪等大

網站也紛紛跟進，開設「木子美性愛專欄」。⁴

第二件就是一夜情的趨勢成為城中熱門話題。「『一夜情』的『性速食』圖書，成為中國大陸書市『新寵』，其中有《天亮以後說分手——十九位都市女性一夜情口述實錄》、《天不亮就分手——十九位當紅演藝女明星、女主持人、女模特、美女作家的情感與身體之旅》、《天亮以後不分手——從一夜情，十四位都市女性口述實錄》。」此外，「還有一部紀錄『北』京、『大』齡女青年、處於沒有老公和固定男友（還『荒』著）的所謂『北大荒』狀態的《我把男人弄丟了》、《我把你放在玫瑰床上》、《長達半天的歡樂》等。」上海性學家劉達臨認為，人們在性觀念、性行為方面的開放，一個重要因素是改革開放之後受到西方文化的影響。此外，單身和晚婚現象的增多，也使一夜情有了現實的理由。上海人口情報研究中心關於上海婚姻演化的一組資料顯示，1980年結婚人數為十八萬對，1990年為十二萬對，1997年為十萬對。無論男性或女性，晚婚和單身已是普遍現象。不少人認為一夜情更符合人性，而北京女作家杜若接受《亞洲周刊》採訪時說：「如今流行一句口號，叫『活在當下』。不過在這個『麥當勞時代』裏，一切都是速食的，愛情也不例外。但速食難免不意味著速朽。一夜肉體交鋒，一早形同陌路。天還沒亮，情已飄逝。」⁵

看來一波性革命浪潮正席捲整個中國大陸；自我中心、享樂至上成為核心標誌，性與生育分離、性與婚姻分離為實質內涵。性革命帶來自我觀念的改變，後現代自我認為要對性開放，不用再像傳統的自我談情說性時諸多顧忌，更不用受性道德束縛。他們越來越對性變態（如SM）現象好奇，有些乾脆以性交易謀生，

在西部現在就有「大學生坐台」的現象，陝西師範大學的一位教授對我說，他的學生中不少人在夜總會當小姐，由於她們賺錢比教授還多，又自以為更多社會經驗，所以都看不起教授。

四、理想的幻滅與重尋——後現代自我的掙扎

當然，以上提到的是一些極端的例子，不少新一代還是在理想的幻滅與重尋之間掙扎。畢竟傳統的中國文化和共產黨的教育為青少年培養了某程度的羣體觀，也灌輸了某些理想主義的情操，在他們的心靈裏留下一些印痕。然而社會文化的大潮（如上面提到的商業掛帥）卻對這些理想作出無情的嘲諷，這便進一步帶來理想的幻滅。一位同學就提到她是對理想熱衷的人，但她的弟弟年紀很小就懂得賣牙膏皮來換錢。六四時候的大學生為理想而絕食，很多人都深受感動，但 1989 年後這種理想主義就似乎消失了。我們可以透過這十幾年來的三個文化偶像（王朔、周星馳、村上春樹）去窺看這種精神上的變化。⁶

王朔在八十年代很受年輕人歡迎。他的小說充滿痞子式的反諷，如《頑主》裏就反映年輕人嘲諷上一輩人的政治術語。周星馳可說是王朔路線的進一步發展，從諷刺「偽君子」發展到歌頌「真小人」。對比王朔筆下的小人，周星馳電影中的小人在外表是嬉笑怒罵，但其實骨子裏有剛毅和執著的一面。譬如《破壞之王》的主角雖然怕死、好色，這表達了真實人性的一面，但另一方面他也為了忠於愛情而勇於挑戰困難。又如《喜劇之王》的主角執著演員（而不是跑龍套）的身分，或《少林足球》裏主角對發揚少

林功夫的內心火燄，這些都不是單純的虛無主義，而是犬儒主義與價值理念的微妙結合。周星馳的《大話西遊》更風靡幾代的中國大學生，他們的語言也大都是從那裏來的。至尊寶這小人物同時也是背負使命的齊天大聖。作為小人物，他的語言和思想直接而現實，實在難以忍受唐三藏那些令人厭煩的大道理，這反映社會底層人物的聲音和對「崇高價值」的懷疑。然而這小人物的真身卻是超越凡塵的孫悟空，在他重新找到真我的一剎那，也終於明白真愛的重要性，又願意為更遙遠的使命（取西經）放下這份愛，他也明白在唐三藏那些看似廢話的背後，的確蘊藏了高貴的精神和超越的價值。

至於村上春樹則沒有周星馳那種辯證性，他所描寫的是在所有東西坍塌之後，只有肉體的欲望還具有價值，其他一切都不是真實的。從以上的討論裏，我們看到偽君子被摒棄之後，傳統理想和價值再沒有神聖的地位，因此消極的自由主義得到推崇，造成了一個價值上的「真空」，大家都認為自由就是「想幹甚麼就幹甚麼」。這個趨勢可放在一個大的框架下理解：改革開放以來，政治對社會的控制逐漸弱化，而社會的多元化卻持續不斷。一位同學舉了一個例子：他的一個朋友進了大學唸醫科，但他的主要興趣卻是搖滾樂，因為他討厭北京的壓抑氣氛，在搖滾樂中他就找到很後現代、人生過得瀟灑的感覺。然而他家是一個很傳統的家庭，一旦那些搖滾樂朋友來找他，他媽媽就很生氣（甚至把朋友趕走）。而且雖然他家裏的條件很好，他卻追求一種有流浪色彩的生活。現在北京每年在郊區會有半個月的搖滾樂會，如唐朝樂隊的丁武就很有才氣，他們反叛主流的價值形態，對沉悶的生

活提出抗議，為此甚至嘗試吸毒。在北京也有不少流浪的詩人、小說家和畫家，他們在以前的學校很出名，所以很有自信來北京闖天下，但另一方面又對既定體系很反感，認為這種體制壓抑了他們的才華。他們擯棄主流的一切以至道德，但他們也有自己一些爭權奪利的現象，甚至為了爭奪詩歌朗誦權而打架。

然而人的心靈是厭惡真空的，在虛無和徹底反叛的邊緣的人又渴望找到價值的錨。因此，周星馳的電影道出了後現代自我的掙扎和矛盾：一方面對價值有所解構，同時又對價值有所渴望。人對理想的追求亦在回民作家張承志的小說中表露出來，如《黑駿馬》、《北方的河》和《心靈史》就與王朔剛好相反，歌頌極端的聖潔主義。理想與虛無、崇高與卑下、真誠與虛偽——在諸種對立中，後現代的自我仍在掙扎不息。

五、角色與潮流——後現代自我的生活方式

後現代的年輕人既沒有固定的規範，在尋找自我意義時就很重視不同生活方式給自我的風格和角色，當然這一切都極受文化潮流影響。上面提到的搖滾樂就是一個例子，但這始終是有時期性的，很少人能夠不斷樂與怒下去。所以對那些稍有經濟基礎的後現代自我，生活品味的潮流就可為他們賦予內容和角色。在九十年代，「小資」一詞出現，方興未艾，就代表了一種生活形態，有點類似“Yuppie”。例如內地現在有一個很火的「火酒俱樂部」，又流行談「小資」必去的 50 個地方，譬如小城、古城和少數民族的地方，還有「小資必看的 50 本書」等等。小資想與「暴

發戶」區分開來，又要與以前的痞子不同，所以聲稱他們也有他們的信仰和道德標準。他們對於羣體的價值（小資羣體中的）很認同，但對於政治團體則很排斥。此外，上網也是一種後現代潮流，「網民」這個詞就代表另一種身分，網民很在乎自己的名字，又喜歡攪網上的俱樂部等等。然而要留意的是，這些身分都是流動和易變的，容易建立，也容易取消。

六、在個體與羣體之間擺盪——後現代自我的社羣意識

上面的討論顯示，後現代自我並非完全沒有羣體意識，但這種意識也在不斷轉化之中。就讓我們看看中國年青人的民族意識。中國人的自我認同畢竟還是與國家意識有千絲萬縷的關係，例如當中國人信奉基督教時，往往會面對這樣的質疑：為甚麼要信洋教？在 2005 年 4 月多個中國城市爆發的反日遊行，也看到中國新一代的民族主義情懷還是蠻強烈的。這被稱為「憤青」的現象（亦有人稱之為「冀青」！）令人擔心，因為它傾向於狹隘的民族主義。它有四個特點：反共，反美，反日，反台。這種思想一方面反映中國文化的根還是離不開社羣的，另一方面也反映原子化的個人對「大我」的渴望。我們在上文看到後現代的自我如何反叛傳統的文化和道德，但在「解放」之後，自我卻須面對價值和意義的真空。在這處境下，認同一個超越個體的社團就成為一條很吸引的出路。

然而，這條出路也蘊藏不少危機。憤青的「愛國」情懷容易流於偏激而虛偽。在那些反日遊行中，憤青的破壞心態表露無

遺，我們在電視機上也看到他們如何破壞與日本有關的商鋪。我們不得不問：究竟這種愛國主義真的反映「犧牲小我、完成大我」的高貴情操，還是在以大我的名義捍衛小我的利益，將洩忿的粗暴行為合理化？仇恨日本的根本原因，會否只是因為很多人絕對不接受中國有一個強大的鄰國？又或者只是用現代語言包裝的華夷之辨心理？近年有一個帖子很流行：「軍刀下的現代化——中國的唯一選擇。」這就反映一種危險的民族主義。一些憤青的虛偽表現也成為笑柄：一些人今天慷慨激昂地示威反美，明天卻去考TOEFL，為了準備到美國留學。在布殊訪華時有這樣一個假愛國的笑話：有個青年人激動地質問布殊為何要對華強硬，但當記者採訪他時，他又拒絕讓記者拍照，因為他第二天便要去美國領使館辦簽證！不少人口口聲聲說要抵制日貨，但家裏還是有不少日貨。在北約轟炸中國大使館時候，一些同學說要抵制美國貨物，但轉眼之間就不經意地買了一罐可樂。

從現代自我的角度，不少愛國表現都是民粹主義的表現，因為他們考慮問題時的視野是很狹窄的，只是從「民族」角度出發，而不是從「正義」的角度考慮問題。若從正義的角度出發，當我們要求別的民族為其歷史罪行而懺悔時，我們也應以同樣的標準去審視自己的歷史，為其中的過失而深深懺悔。中國人從來沒有深刻的自我反省，狹隘的民族主義只會進一步窒礙這種反省意識。「沙士（薩斯）」事件死了那麼多人，但我們只著眼於「歡天喜地送瘟神」，卻不多從事件汲取教訓。當英國人悼念死於偷渡的華人的時候，悼念會居然沒有中國人出席，這是否顯示中國人的民族主義缺乏了真正的普世人道主義？

七、基督教的自我觀——「我被愛故我在」

中國新一代的後現代自我觀對基督教帶來挑戰，我們仍在尋索：「我是誰？」基督教應重新思考如何在後現代的處境中回答這個問題。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。從信仰角度看，這種觀點有自我神化、忘記自我的偶然性和脆弱的危機。而後現代思想家則矯枉過正，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，結果卻導致自我的分解和拆毀。⁷那究竟如何才能獲得平衡的自我觀呢？本文會從基督教信仰作出反省。

1. 祁克果：在上帝面前成為自我

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。「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。自我在各方面都是脆弱、會犯錯的。我們不單要為自我負責任，也要在神面前負責任。祁克果相信每個人被創造出來，都是為了成為自我，為了成為他自己。要達成這任務，我們不可忘記自我的偶然性，然而人並不單單有偶然性，他更是一個綜合體（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；就此而言，人尚非自我。自我能否得以完成，要視乎這個綜合體能否取得平衡，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而陷入絕望。

祁克果進一步透過對人生不同階段的分析，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都追求感官上的暢快，但這種自我面對重重問題。除了有沉悶的危機外，最主要的問題是自我隨著時間飄流，與人內在的永恆性越來越疏離。缺乏了真正的內在性，感官最終會被無限的可能性壓垮，人不期然會感到絕望，發覺自己根本不能作實質而持久的抉擇。在這些人的想像中，生命有的是無限的可能性，多的是沒有界限的感覺；他沒有罪疚，也不會覺察到自我的有限，但其實他一直都在自欺，而他卻未必能逃避自己。祁克果談到的感官階段似乎也是中國新一代後現代自我的寫照，跟後現代的自戀主義者、享樂主義者和消費主義者的特性非常吻合。基督教信仰應對他們發出挑戰，指出徹底浸淫在感官階段的自我是支離破碎的，感官階段的人生只是由零碎的事件組成，不能令人滿足，這樣的自我也是脆弱的。即使從追尋快樂的角度來看，後果仍是往往適得其反。

在道德階段中，人選擇獻身於普遍的道德理想，將永恆的價值和原則內在化。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。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。對永恆的關懷使情緒趨於一致和穩定，並且令生命產生改變。我們與永恆有著不可切割的關係，因為自我本就是由上帝而來，也要歸回上帝，這是一趟在時間中的旅程。在這敘事中，我們要弄清楚自己，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，然後在神裏面找到永恆的居所。這就是在神面前成為自我。

在成為自我的過程中，我們往往有一些負面的情緒，如焦慮和絕望，這也是中國新一代中越來越嚴重的問題。焦慮和絕望指向人性裏面永恆的向度，以及自我作為罪人的身分，這些情緒也往往揭示人需要在神裏面找到生存的根基：「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。」

2. 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，其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。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。這顯示詩人已覺察到人的自我絕不是透明的，而是有一個好比深淵一般陰暗的角落。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？」（耶十七 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。

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：「因為我所做的，我自己不明白；我所願意的，我並不做。我所恨惡的，我倒去做。……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。我真是苦啊！誰能救我脫離這取死的身體呢？」（羅七 15、18 下、23～24）然而基督教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。罪最終會導致自我的毀壞。但後現代主義者不接受罪和墮落的觀念，既然沒有任何標準可判定分裂的自我是不正常的，那又為何不積極地把自我「去除中心」？但「去除中心」的含義，就是我們在世界裏找不到方位，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。

後現代自我面對被罪奴役的危機（羅六），欲望的霸權在後現代社會是相當真實的。欲望就像一股不穩定的、侵略性的能量，它拆毀理性、自我、道德和風俗的結構，挑戰所有意圖把它規限和固定的嘗試。欲望本身彷彿成為一個主體，它不斷移動、漂浮、粉碎和竄動。弔詭的是，欲望與其對象之間的鴻溝是不能逾越的，因為正是這鴻溝在維持和鼓動著欲望，一旦跨越了這鴻溝，一旦欲望得到滿足，它也就被殲滅了！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，為的就是保證自己能以生存；它的自由就是拒絕被能夠殲滅它的滿足所規限。其實人的欲望是很奇怪的，它遠遠超過生存的需要，是一種心靈的能量，代表著人生命中一種無以名狀的東西。從宗教的角度看，人的無窮欲望其實是一個奧秘，指向人心靈的永恆向度。它的終極對象就是神的豐盛，亦只有一位無限的、值得人向之獻身的上帝才能紀律並滿足人的欲望。所以上帝消失之後，欲望卻不會隨之消失，它只會變得必然地不能被滿足，成為一股足以支配和異化人的生命的力量。

3. 人的價值與身分

雖然基督教信仰認定人是脆弱的，但這並不表示它將人當作是神面前不值一文的一條蟲。首先，創造觀的一個涵義就是：神造人成為一個有價值的人，並賦予他許多可貴的才能。假若我們拒絕承認自己的價值，反而是否定了造物主的手藝。人是被造物這身分不應令我們感到被貶抑，相反應該感到感激和驚嘆：「我要稱謝你，因我受造，奇妙可畏；你的作為奇妙，這是我心深知道的。」（詩一三九 14）現代人千方百計去肯定自己的價值，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？牢固可靠的自我認同和堅定不移的自我接納，顯然需要某種基礎，而這可不是混亂的境況能夠提供的。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。神的愛是無條件的愛；儘管祂比任何人都更清楚我們的缺點和脆弱，但這絲毫沒有影響祂不變的愛。

其次，神的救贖與道成肉身更進一步肯定人的價值。聖經這樣描述蒙神拯救的人：「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，要叫你們宣揚那召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；從前未曾蒙憐恤，現在卻蒙了憐恤。」（彼前二 9~10）當然神的救贖是一份所有人都可領取的禮物。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），進一步揭示了神與人的認同。再者，神賜每個人不同的恩賜，讓他們可用這些恩賜去服侍祂和其他人，並且管治大地，這亦反映了我們的自我價值。只要我們努力活出這目標，就會發現自己是有價值

的：對神有價值，對鄰舍有價值，人生亦因而有了方向感。

我是誰？基督徒可以這樣回答：「我是神奇妙的創造，是祂的孩子、祂所愛的、可委以重任的人。我也是祂透過道成肉身來表示與我絕對認同的人。」人類的尊嚴就是由此確立。後現代自我透過不同的生活方式或角色去找尋自我的意義，我們不用說這一切都一無是處，但基督徒應指出，這些都是一些偶然、表面的潮流，對終極的自我肯定幫不了多大的忙。

4. 恩典與真我

人生基本上有兩種取向。第一種是酒神性格，他愛玩樂、幻想和自發性，並且富於本能、情欲，經常活在感覺與感官中，愛破壞界線和探索歧異性。第二種是亞波羅性格，他傾向注重工作、嚴肅、現實和規律，有極強的自制力，喜愛思考、立志、設立界線、賦予事物形式和秩序。兩種性格都有其危機：前者可能回歸幼稚心態（regression to the infantile），後者可能會過分壓抑自己。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的時候選擇適當的性格，這就需要一種有恩惠的自我（graceful man）：「對處境予以**信任**，對自我具有**信心**。」有恩惠者的行動帶有一種規律，這規律既不是一種會令自我迷失的無邊無際的幻想，也不是一個把異化的秩序強加於自我和世界的僵化建築。反之，有恩惠的人好像一個舞蹈家，把規律與自由結合起來：對已存在於音樂中和其他舞蹈員裏面的規律，自由地作出創造性的回應。這不是導致精神失常的路，而是促進內在和諧及人格整合的路。

有恩惠的人能夠對世界有信心，因為他自覺是活在一個有恩惠的世界裏。有恩惠的人不用反叛世界，因為他感到世界就是自己的家園，並且為此慶賀。他能為生存而感激，縱然自我有千般的限制和缺陷，他仍接納這些為恩賜。我們看到後現代自我的世界裏沒有恩惠，他也談不上可對它信任，所以他只有不滿、憤怒和妒忌。沒有恩惠的世界也產生孤獨的自我。基督教的世界滿有恩惠，因為裏面有一位永恆的賜恩者，而神最大的恩賜就是祂自己，這也是道成肉身的意義。基督徒的自我的首要情緒是感恩的心，這叫我們能以喜樂的態度面對人生，例如詩人認為普天下當向耶和華歡呼、歌唱和稱謝，因為「我們是他造的，也是屬他的；我們是他的民，也是他草場的羊。」也因為耶和華本為善，祂有永恆的慈愛和信實（詩一〇〇 1~5）。換而言之，被恩典感召的自我也是歌唱的自我（singing self），因為我們的自我本身就是神的恩賜。巴特說：

人不是一個位格（person），但若建基於一個事實——即他是被神所愛，也能以愛回報神的這個事實——他可以成為一個位格。人在哪兒可以找到「甚麼是一個位格」的答案呢？在神的位格裏面。人自己作為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。⁸

若把這引句裏的「位格」改為「自我」，相信巴特也不會提出異議。自我是一種恩賜：因著父母（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。（這和馬色爾〔Gabriel Marcel〕創造性的忠誠〔creative fidelity〕這概念相關，下文再談。）後現代自我的自我中心，就是忘記了生命本就是一份禮物。從基督教的角度看，創造自我的忠誠最終源自天父的慈愛。詩篇二十三篇末段這樣說：「我一生一世必有恩惠慈愛隨著我，我且要住在耶和華的殿中，直到永遠。」現代人或許有把握說：「我一生一世都有稅單隨著我。」但對配偶會否一生一世都隨著自己，卻難有把握，為甚麼詩人竟有膽量說神的恩惠會一生一世隨著他呢？因為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，認定神的殿是自己永遠的居所——他找到了一個可以安身立命的自我身分。從中，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，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。現代的自我說：「我思故我在。」後現代的自我說：「我消費故我在。」基督徒則說：「**我被愛故我在。**」

5. 自我與羣體

我們看到後現代自我很容易在個人主義（individualism）與集體主義（collectivism）之間擺盪。個人主義有幾個特點，它以個體（individuals）作為社會分析的基本單位，強調個體相對於社會的人權，對社會、羣體和建制的壓迫性非常敏感，它認定每個個體都有獨特的價值和潛能，它以自我實現為最高美善。它以自由為美善社會的首要條件，認為社會不過是個體的總和，建基於

個體的同意——他們之間的社會契約（social contract）之上。集體主義則背道而馳，認為社會才是分析的基本單位，最起碼社會的整體是超越個體的總和的（The whole is greater than the sum of the parts.），而個體的塑造和生存從開始就是倚賴社會及文化的存在，因此「大我」比「小我」更重要。個人主義與集體主義在歷史上經常發生衝突。在中國，傳統文化和共產主義都傾向集體主義，但四個現代化和經改等正使文化過渡到個人主義，當中仍有千萬種矛盾。然而，兩種哲學都不完滿：集體主義的危機在於個體的窒息與壓制，而個人主義的危機在於人際的疏離與社會的瓦解，究竟平衡可從何處尋呢？

從基督教論羣己關係，首先要肯定個體性（individuality）的價值：創造論肯定人的獨特性（啟二 17），就像每個兒女對父母都是獨特、不可替代的；同理，我們每一個天父的兒女對天父而言都是獨特的，每個人都有神賦予給他的不同天職，要他以自己獨特的恩賜去榮耀神。若將「榮神益人」的召命壓縮成一個典型，只會扼殺上帝恩賜的豐盛。每一個體都被上帝呼喚，都要獨自回應及面對上帝，這就是個體性的精髓，但同時也是個體責任的基礎。人有回應上帝召命的能力（response-ability），就表明人有責任感（responsibility），所以，不識負責任的個體不算有真正的個體性！每一個體都可親身與上主建立關係，舊約的例子有亞伯拉罕、挪亞、先知、約伯和詩人等，新約的例子有耶穌和保羅，聖經中很多這種神人交往的敘事，裏面有普遍的真理，但每個敘事都是獨特的。這種超越的神人關係的獨特性，不是任何社羣或集體可以抹殺的。

然而基督教對極端的個人主義也有強烈的批判，因為人格的本質（personhood）本就包括心靈的開放性，人格並不同封閉的個體，而是進入關係的人格，這其實反映三一真神愛的團契（約十七5、21、24），而人只有遵循愛的律，人格才能得以完成。因此，信仰同樣為羣體（community）的重要性提供基礎，這其實與個體性的基礎相同，亦是三一神的召喚。從起初的創造看，神的形象本就有相關性（relationality）（創一26～27），而舊約談到神與以色列人立約，目的是建立神的子民（people of God）——一個羣體，而不是孤獨的個體，舊約裏面的偉人（如尼希米、耶利米等）都有強烈的羣體意識。到了新約，耶穌呼喚門徒成為彌賽亞的羣體（messianic community），而所有信徒所組成的教會也成為基督的身體（單數），這顯示不同的個體在基督裏有一種神祕的契合。

所以整全的基督教信仰為個體與羣體找到平衡點。信仰基於三一信仰而肯定個體，這同時也否定極端的個人主義，另一方面又因著個體的價值有超越的根基，以致羣體無權淹沒個體。個體的恩賜是他獨特性的彰顯，但信仰告訴我們恩賜的主要目的是去回饋羣體。在一切事上，愛是個體與羣體行為的基礎，為了遵行神的律令、表明基督的心和運用聖靈的恩賜，個體性與羣體參與相輔相成，而不是「零和遊戲」（zero-sum game）。

6. 愛國主義的神學反思

根據以上的人觀，我們也可反思愛國主義，探討基督教對愛國主義應抱的態度。

i. 愛國主義的優點

極端自由主義者往往把愛國主義視為洪水猛獸，因為在他們心目中，愛國主義經常是用來鎮壓個體的藉口，所以與他們擁抱的普世價值（如人權、自由）是相違的。就算他們不完全反對愛國主義，也總會極力避免愛國主義的詞彙。他們的憂慮不是完全沒有道理的（特別在香港的處境中），然而高舉個人主義，把個人與國家社羣對立起來，也不正確。首先，保存國家的完整能更有效地保障個人的福利，例如在面對大自然的威嚇或其他國家的侵略時，倘若國家瓦解或分裂，往往帶來人民極大的痛苦。愛國主義有時也為個體提供精神的感召，導向高貴的行為，如人民的無私奉獻和軍人的為國捐軀。對一般公民，愛國主義也提供一種更有深度的身分和歸屬感，使他們感到自己屬於一個更悠久、更偉大的實體（對比影迷會和網上聊天室而言），間接提昇他們的精神價值。總而言之，愛國主義幫助現代社會的孤立個體超越個人主義，令他們關心更大的社羣。這些價值其實是與信仰符合的，因為上帝所創造的人，並不是一堆原子般的個體，而是有社羣性和超越性向度的。

ii. 愛國主義的流弊

當然，我們也不可把國家偶像化。嚴格來說，國家的存在不等同創造秩序，這國與那國的區分，往往建基於不少歷史的意外，沒有必然性。我們屬於某一個國家，也只是因為我們剛好生於那裏。若把一己的國家絕對化，會使人忘記本國與其他國家的關連，導致狹窄的視野和相互的排斥（甚或戰爭）。當權者也容易

以大我（國家）的幸福為藉口，鎮壓小我（個人）的權利。

以上對愛國主義的批判亦符合基督教價值，因為信仰提供超越的視角，指出任何愛國主義的絕對性都必然是虛假的。早期教會就曾受到羅馬帝國的愛國主義壓迫，但教會寧願受逼迫，也不崇拜羅馬皇帝，因為它只是偶像，並不能要求市民無條件效忠。再者，基督教的福音是一種普世的恩典，不分國族，每個人都是源於主的受造物（約一 3；西一 16），這才是人的首要身分。基督的救贖是宇宙性的（弗一 10；西一 20），所以在基督裏再不分猶太人和希臘人（加三 28）。聖經不是否定國家民族的分別，而是宣告不同國家種族的平等。總而言之，無論從創造還是救贖的角度，基督教信仰都把國家的範疇相對化，對極端的愛國主義提出批判。

iii. 信仰提供的整合路向

如何把上面兩種好像對立的論點整合起來呢？其實聖經中也有肯定愛國主義的例子，如先知耶利米和使徒保羅都有濃厚的愛國情操，上帝也呼召亞伯拉罕和他的後裔成為祂的子民。然而我們要留意：亞伯拉罕之約的目的最終是要叫萬國得福，舊約的遠象也是各國各方的人都可登上聖山，進入聖殿禱告（賽五十六 6~7）。當以色列人以為選民的身分足以成為他們的保護盾時，先知就責備這種狹窄的民族主義，指出以色列人的存在有一個更大的目的，就是要成為外邦人之光。這裏可歸納出一個原則：愛國主義的最終目的，是實現上帝更廣闊的救贖目的。啟示錄的末世論用天國的筵席作比喻，裏面有各國各族的人，指向普世人類

大家庭的理念，但也沒有泯滅國家的特殊性。天國筵席應有各色各樣的菜（中國菜、日本菜、印度菜等），相互補充，這種多元性使生命更豐富，不同國家的文化也如是。

簡略而言：信仰肯定的是特殊性和普遍性的結合，我們不能輕視國族身分，同時也不能把它絕對化。基督徒可接納一種不斷超越、自我反省的愛國主義（*expansive or critical patriotism*）：在肯定國族身分之餘，我們也省察自己國家的缺點，願意聽取批評，不斷吸納他者而不是排斥或敵視別人（如對移民、外國人），不忽略國際社會的利益，不將自己國家的異象強加於其他國家之上。

7. 創造性的忠誠

筆者在上面已論述過別人對我們的忠誠有助建立我們的自我，另一方面，我們對別人的忠誠，也有助於建立我們的自我，這就是馬色爾所強調的創造性忠誠（*creative fidelity*）。⁹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。¹⁰一般來說，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，就很容易隨波逐流而不會力圖自強，以致失去對自我的控制，結果也就很難知道自己是誰。從正面來說，透過對一己的委身的了解，我們可以領悟到真正的自己是怎麼樣的，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。馬色爾認為在堅持對別人忠誠時，我們要不斷抗衡兩種力量：（一）一些內在力量如懶惰、自私等，會傾向破

壞、削弱和分散我們的忠誠；(二)我們很容易會把忠誠變為僵化的習慣，失落了起初的真誠和投入。只有不斷更新我們的忠誠，才能讓我們的生命持續地有他人的臨在（*presence*）。所以，當我們能夠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會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。

8. 捨己與成為自己的辯證關係

耶穌曾說過一弔詭性的雋語：「得著生命的，將要失喪生命；為我失喪生命的，將要得著生命。」（太十 39）將「生命」改為「自我」，同樣能表達基督教的自我觀。耶穌基督的榜樣就是這雋語的最佳說明：「他本有神的形像，不以自己與神同等為強奪的；反倒虛己，取了奴僕的形像，成為人的樣式；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，神將他升為至高，又賜給他那超乎萬名之上的名。」（腓二 6～9）

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（William Temple）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，因為它要在自己裏面找到滿足，但這是不可能的，……除非這心靈轉向其他源頭尋找滿足，否則它的飢餓就不能減輕。」¹¹但當我們為基督捨己——服事上帝和服事他人時，結果就得著真我。捨己不是自我拒絕，而是自我接納的一種最高形態；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，乃是基督在我裏面活著；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。」（加二 20）祂為我死而復活，為的是叫我能為祂而活，並且讓祂活在我裏面。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。但當然聖經並不是完全否定中心的存在，因為釘死的只是在神面前那封閉的自我——即老我；我們可以在神面前重生，接受一個新的中心，就是耶穌基督的生命，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，祂反對僵化的規條和律法主義，挑戰安息日與非安息日的界線，指出無論是哪一個日子，人的需要都應被放在首位。祂打破罪人與「義人」的二分法，指出兩者都需要神的恩典。同樣，真正以基督為中心的生命也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迫性的。在這點上，後現代主義的看法似乎過分悲觀了。¹² 此外，以基督為中心的自我也不是封閉的，而是開放的。

9. 開放且不斷超越的自我

後現代主義要求自我有無限的開放性與延展性，認為這樣才是自我創造的自由。筆者已論述過這樣的自由不見得怎麼真實；再且，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。¹³ 然而只要我們擁有與神的關係，並以之作為自我的基礎，那麼創造自我其實沒有甚麼好害怕的。基督徒無

須斷然反對自我的創新，有信仰的自我並不是故步自封的；這樣的自我，其界限也不是一成不變的。這種靈活性和開放性有兩方面的意義：第一，在基督裏的身分的絕對性面前，其他構成自我身分的元素隨之變得相對化起來，諸如文化身分、民族身分等，都不再是不可改變的。聖保羅就曾這樣說：「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。」（林前九 22）這樣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，放下自己的文化身分，改穿唐裝、說中國話等等。此外，基督徒也不一定要全盤反對後現代對自我的玩耍態度，其實在乎道德的大前提下，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！」我想**原則上**基督徒也可以這樣說：「效法基督，然後儘管創造你的自我吧！」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，而應該判別在甚麼時候去創新怎麼樣的自我才是合宜和有智慧。

第二，由於信仰的超越價值不可能是我們軟弱的自我所能完全實現，故此不斷的自我超越是必須的。我們要不斷破碎和更新舊的自我，邁向新的自我。¹⁴ 保羅甚至說我們的內心要「一天新似一天」（林後四 16）。然而與後現代主義不同，這種自我的超越是有方向性的，且主要以道德的奮發形態出現。威廉詹姆士（William James）便深信宗教信仰可強化人生的奮發心態（strenuous mood）：若我們相信有一位無限的要求者，我們「可以

喜樂地面對悲劇。……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。」¹⁵ 有自我犧牲精神的道德抉擇也因而成為可能。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。若將道德奮鬥比喻為演奏音樂，那麼無神的世界只是提供幾個八度音階的選擇，有神的世界卻擁有無限的音域。在後者，道德理想的要求帶有嶄新的客觀性和重要性，它所發出的召喚之音也顯得充滿滲透性的、粉碎的能力，以及帶有悲劇味道的挑戰性。¹⁶ 這樣看來，信仰並沒有壓制人性，反倒令人性得以完全發揮，因為對超越的信念為自我的轉化提供了牢固的基礎，且開拓出無限的空間。

10. 人的死亡與上帝之死

福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。』」¹⁷ 這是因為所有固定的意義中心都已隨著神的死亡而消失：「先知告訴我們上帝死了。緊隨著祂的死亡而來的，必然是形而上學、哲學和人的死亡，也就是說所有使我們從自己分隔開的超越普遍性的死亡。」¹⁸ 基福德（Michael 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。他強調：「這種能力植根於對上帝之死的涵義的真切掌握。」¹⁹ 他也知道這樣做並不容易，因為我們仍太著意於形而上學了，但他相信：「有一天，所有尼采之前的哲學都會被視為一種深沉的懷鄉病。所有由柏拉圖到黑格爾及其後的形而上

學，……頂多也只會將它們當作宏偉的神話看待罷了。人會成為水平線上一個遙遠的圖形，或已過氣的思想的回聲。上帝、形而上學和人——這個偉大的三合一組合——將會被埋葬於翩翩起舞的超人的雙腳之下。」²⁰

筆者對這情境的來臨不太樂觀，然而卻十分同意人的死亡與上帝之死有千絲萬縷的關係，正如著名的社會學家彼得柏格（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來不確定性。確立自我的真正身分，與確立終極的實在同樣困難……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，才可找到關於真我這問題的答案。換句話說，假使我有一個真我，這就是上帝給我們的任務。」²¹他指出現代世界觀以外在和內在於人的原因去解釋人的行動，²²再加上多元化的社會，結果令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，然而在我們的意識裏面，仍有一不能抗拒的信念，就是這樣一個自我是存在的。……假如我們摒棄了自主自我的概念，這對我們人權的概念會帶來怎樣的後果？……一個能超越所有社化過程的自我的概念，只有在包含超越的世界觀內才可維持。杜斯安也夫斯基指出，若上帝並不存在，那就甚麼事都可以作。這句話可以這樣演繹：若上帝不存在，任何自我都是可能的——如此，再追問在眾多可能的自我中哪

一個才是「真實」的，便毫無意義了。²³

筆者曾撰文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，這似乎印證了聖經所說：「凡要救自己生命的，必喪掉生命。」後現代人滿心以為自我會變得多姿多采，但他最終得到的，只是一個膚淺、無根和易變的自我身分。他好像很自由，但這自由是虛假的，因為：第一，在否定了超越價值之餘，他也同時受困於現世的風俗、短暫的衝動和不斷改變的慾望。他喪失了自我超越的自由，亦無能委身於一個崇高目標。第二，他喪失了與別人建立深刻關係的能力，因為每個後現代的自我都僅是一個表面，自我與自我的接觸也就只能是表面與表面的接觸。在後現代主義的人際世界裏，建立深刻的關係又怎會是可能的呢？或許如賴荷尼布爾（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裏面找到人生的意義。」²⁴

八、結語

關於基督教的自我觀，還有很多方面可以探討，²⁵但都要留待以後了。在作結語的時候，潘霍華（D. Bonhoeffer）被納粹黨處決前不久所寫的禱文〈我是誰？〉頗值得我們深思：

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
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。²⁶

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，也幫助他通過了最極端的考驗，並且在最大的壓力下仍然保存對自我的誠實。這都因為他知道他屬於神——那位對我們不離不棄的神，那位使我們能放膽宣告「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。我們能否把這訊息傳遞給中國的新一代呢？

註釋：

1 為了掌握更多資料，我找了一羣中國的年輕人就著自我觀聊了一個晚上，日

- 期是 2005 年 4 月 1 日，地點是香港浸會大學的聯福樓酒家。我在這裏向這羣年輕人致謝，他們都是從大陸來港的研究生，都是熱誠的年輕人。
- 2 參劉志琴主編：《家庭變遷》（北京：民主與建設，1997）；李默編著：《百年家庭變遷》（南京：江蘇美術，2000）；孫曉：《中國婚姻小史》（北京：光明日報，1988）；戴偉：《中國婚姻性愛史稿》（北京：東方，1992）。
 - 3 參以下的報道：〈第 3 次性革命 中國大陸開跑〉，《台灣立報》，2002 年 8 月 27 日；〈只做愛不相愛·性與婚姻分離·中國新一輪「性革命」〉，《明報》，2002 年 9 月 4 日；這些資料大多來自大陸的《中國新聞週刊》的報道。另參易憲容：〈性革命對經濟生活的衝擊與影響〉，《信報財經新聞》，2002 年 9 月 3 日。
 - 4 〈女作家網上刊性日記掀爭議 傳媒爭相採訪網民轟道德淪喪〉，《明報》，2003 年 11 月 19 日。
 - 5 江迅：〈一夜情成了書市新寵〉，《亞洲周刊》，2003 年 10 月 5 日，頁 46-47。這些書往往放在書店的「記實文學」一欄。
 - 6 這部分的分析參考了不少註 1 提及的那羣大陸來港研究生的意見。
 - 7 參關啟文：〈基督教與後現代自我觀的對話（二之一）：自我之死？〉，《中國神學研究院期刊》，第 31 期（2001 年 7 月）：75-105。
 - 8 Karl Barth, *Church Dogmatics* (Edinburgh: T & T Clark, 1936-1977), III/1:284.
 - 9 Gabriel Marcel, *Creative Fidelity* (New York: Crossroad, 1982).
 - 10 Martin Buber, *I and Thou* (New York: Scribner, 1970).
 - 11 William Temple, *Nature, Man and God* (London: Macmillan, 1934), 424.
 - 12 筆者在另一篇文章對這問題有更詳細的討論，參關啟文：〈福柯的權力/真理觀對基督教的挑戰：一個初步的回應〉，《中國神學研究院期刊》，第 30 期（2001 年 1 月）：135-159。
 - 13 參關啟文：〈自我之死？〉
 - 14 「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。」（弗四 22-24）
 - 15 William James, *The Will to Believe* (New York: Dover, 1956), 213.
 - 16 同上書，頁 212-213。
 - 17 于奇智：《傳科》（台北：東大圖書，1999），頁 139。
 - 18 Michael Clifford, "Postmortem Thought and the End of Man," in *The Question of the Other: Essays in Contemporary Continental Philosophy*, ed. Arleen B. Dallery

- and Charles E. Scott (Albany: State Univ. of New York Press, 1989), 213.
- 19 同上文，頁 220~221。
- 20 同上文，頁 221。
- 21 Peter Berger, *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity* (New York: Doubleday, 1992), 21.
- 22 同上書，頁 109。
- 23 同上書，頁 98。
- 24 Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, 2 vols. (New York: Scribner, 1964), 4~5.
- 25 參 Ray S. Anderson, *Self Care: A Theology of Personal Empowerment and Spiritual Healing* (Wheaton, IL: Victor Books, 1995); Paul Ricoeur, *Oneself as Another* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1992); Anthony C. Thiselton, *Interpreting God and the Postmodern Self: On Meaning, Manipulation and Promise* (Edinburgh: T & T Clark, 1995)。
- 26 潘霍華：《獄中書簡》（香港：基督教文藝，1969），頁 213~216。