



侯士庭 / 著 吕素琴 / 译

James M. Houston

师徒之道

—— 跟随真正的导师

THE MENTORED LIFE:

From Individualism to Personhood

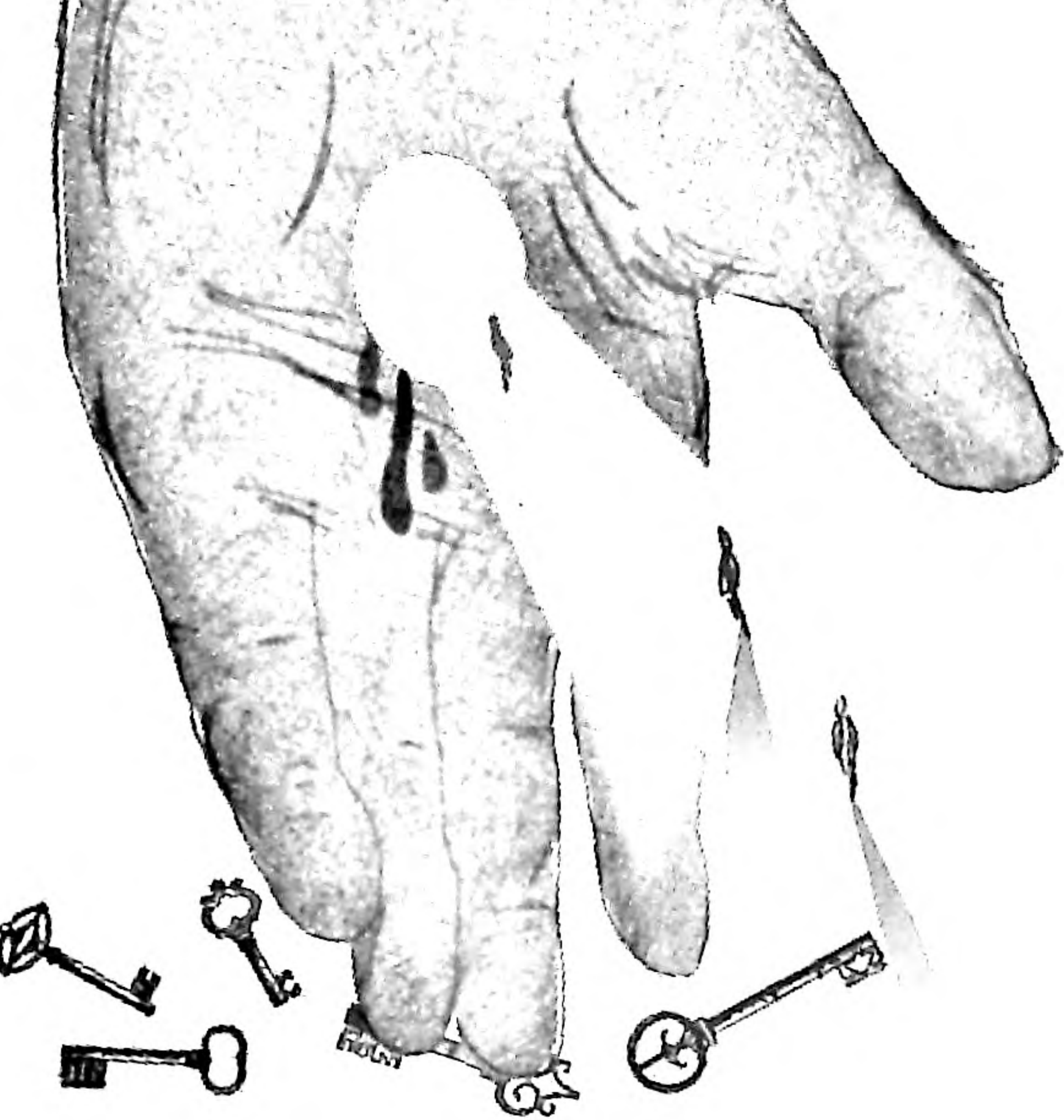
上海三联书店

作者简介



侯士庭 (James M. Houston)

当代著名灵修神学家、神学教育家，加拿大维真学院创办人，任该学院的校长和灵修神学教授多年，对福音派灵修神学及平信徒神学教育贡献卓著。著有《幸福真谛》、《心灵渴望》、《转化生命的友谊》、《喜乐放逐者》等，编有“信仰与灵修经典”系列。



侯士庭 / 著 吕素琴 / 译

James M. Houston

师徒之道

—— 跟随真正的导师

THE MENTORED LIFE:
From Individualism to Personhood

上海三联书店

The Mentored Life:
From Individualism to Personhood

Copyright © 1996 by James M. Houston
Published by Agreement with James M. Houston
Through Beijing Abundant Grace Communications Ltd.
All Rights Reserved

献 给

彼得·肖(Peter Shaw)

桑德拉·夏普(Sandra Sharpe)

以及维真学院

和 C. S. 路易斯学会的历届校友们

你们激发我、指教我，

成就了这本书的内容

目录



序言 009

中文版序 013

前言 017

第 1 章 综览：现代导师模式与元伦理体系 025

第一部 自然的个人

第 2 章 英雄神话中的导师 037

第 3 章 斯多葛禁欲式的道德导师 061

第 4 章 世俗的心理治疗导师 089

第二部 基督徒的位格

第 5 章 跟随基督，作主门徒 119

第 6 章 成为基督里的人 149

第 7 章 聆听上帝的话语 179

第 8 章 在群体中敬拜 205

注释 227

术语解释 257

参考书目 266

译后记 272

序言

侯士庭揭示了个人一生中最伟大的机会，就是成为耶稣基督的门徒！这也是人类要集体解决一些无法解决的难题时的唯一希望。

“门徒训练”肯定了现代基督徒和那些在耶稣道成肉身时与他同行的门徒之间是合一的。当时，要成为耶稣的门徒，就要与他在一起，学得像他一样；也就是在属天国度的生活上，成为他的学生或学徒。耶稣的门徒听他的话，观察他怎么做事，然后，在他的指示下，门徒开始说着类似的话，做着类似的事。虽然他们做得不完全，但能日渐进步，一如他所教导的：“学生不能高过先生；凡学成了的不过和先生一样。”（路 6:40）

今天的情况也是一样，不同的是，现在是复活的主行走在全地上！他邀请我们信靠他。那些倚靠他的人相信他知道如何走人生路，并且当我们能够负他的轭、学他的样式时，他就会将生命倾注于我们里面，因为他的轭是容易的，他的担子是轻省的（太 11:30）。负他的轭，是指参与他的

工作,好让我们的工作变成他的工作。相信他,是指领悟到我们是完全沉浸在他为我们生命所做的一切工作里面。这才真正是人一生中最好的机会!

这样全方位地将生命沉浸在他里面来“学他的样式”,其实正是“先求他的国和他的义”(太 6:33)。结果是,我们的言行会变得愈来愈能像耶稣一样。作耶稣的学徒,并不是指学习怎样从事特殊的宗教活动,而是实际地在上帝的国度里学习度过人生的每一刻,学习如何像耶稣一样活出真实的人生。无论我们是水电工、行政人员、公司经理、外籍雇工、民意代表、家庭主妇或老年人,都是“全时间”在做基督徒的服侍,并不亚于那些担任特别宗教职分的人。

耶稣站在我们身边,一路教导我们怎样在上帝的国度里生活。他指教我们怎样在每种情况下都守住他的话,因而能真正成为他的学生、他的门徒,以致能在所到之处发现上帝国的真实,避免陷入罪与邪恶的控制(约 8:31 - 32)。然后我们就变得能去做对的事、美好的事,纵然在一些人认为不可能的情况下,我们的生活和言语仍然常常见证上帝的真理。

水电工人在修理难以维修的管路时,应该知道如何把他的工作与上帝的国结合起来,正如那些传福音使人归向耶稣,或是预备课程来教导会众的人一样。除非我们明白这一点,否则我们会错失与上帝紧密连结的生活,而自动将信仰与门徒训练排除在日常生活以外。事实上,耶稣在世

的大半时间过着蓝领阶级的工人生活，今天我们可能称之为“独立承包人”，而耶稣就是在其职业生涯中实践了他所教导的一切关于天国的生活。

在耶稣的话语中，我主要专注的是那些福音书中所记载的。在耶稣的同在中，我学习到他所教导的美善，以及如何付诸实践。我所做的并非赚取从天上赐下的生命，而是要领受具体存在于我处境里的生活。我们必须学会“恩典不是赚来的”，但不排除个人可能因努力而得着。例如，我禁绝用损人的话来对付他人，不骂人是傻瓜、笨蛋、白痴（太 5:22）；这样渐渐地，我就愈来愈能对别人表示尊重和亲爱。这继而改变了我，使我与所有人交往时心存温柔，使人际关系中常见的冷漠与残酷变得简直不可思议，而这种冷漠和残酷是虐待和谋杀的自然基础。

当然，这种“效法耶稣”是在他子民的处境里产生的。耶稣托付门徒去训练他的子民，使他们活在一真神的国度里，又教导他们遵守“我吩咐你们的一切”（参太 28:20）。因此，我们训练出来的门徒是属于耶稣的，而非属于我们的，我们不过是与他们一样都作了主耶稣的门徒。即使我们稍微资深一些，最多也只能附和保罗所说的：“你们该效法我，像我效法基督一样。”（林前 11:1）

这是今日基督教事工的首要任务，而且凡是写作这方面主题的人，也应作如是观——不断地重申耶稣才是活在我们当中的永活教师。但很遗憾，历史上的一些演变扼杀

了耶稣的“教导者”身份(只想到耶稣是替罪羔羊、殉道者和先知)。

如果没有老师,何来学生或门徒?如果我们不能作耶稣的学生,就无法学到如何随时随地活在耶稣话语的丰富与能力之中。可是一谈到真实生活中的琐事,我们似乎只能挣扎图存、自谋生活,这是今日绝大多数善良信徒的真实光景。但这绝对不是主耶稣的心意,因为他说了:“到我这里来,……这样你们心里就必得享安息。”(太 11:28 - 29)本书的教导,就是希望对基督徒属灵生命的塑造有所贡献,并试图阐明成为耶稣的门徒在人生各个层面究竟有何意义。

关于这些教导的书,其使命乃是要塑造整个人,使基督的性情从我们的日常生活里,从我们的灵魂、身体和心灵里,自然流露出来。

魏乐德

(Dallas Willard)

中文版序

跟随一位宗教领袖作“门徒”，在亚洲各种宗教中是众所周知的特征。但是，“导师”(mentor)一词源自希腊文化，指向追求卓越或超越，已广泛应用于现代西方生活，尤其是技艺方面的精进，例如在运动、美术、表演艺术方面，更是在宗教领域。中国文化不但吸收了西方的科学和技术，同时也保留了儒家对师长的顺从精神，因此能对各种类型的“教导”抱持开放的态度，其中也包含了从年长的、有智慧的、更具技巧的人学习得来的技巧。

然而，追随形形色色的教导往往造成了许多混乱，这正是我借此书要探讨的问题。虽然是以西方角度为出发点来写，但也涉猎各种关于教导与学习的观点。我以作“导师”为己任，如今已超过六十五年(包括在牛津大学担任正式导师二十五年)。环顾今日世界，可见许多史无前例的大规模运动，因此，现代人对“导引”的需求也是空前之大。在中国悠久绵延的历史中，她向来倚靠东方世界来喂养灵魂，“中国的长城”象征她必须自给自足以培养自我认同。自从十

九世纪以来,中国为了“实用”的需要而转向西方求取科学与技术,只是当她企图进一步学习关于“意志”与“心灵”的事物时,中国式的学习就变得相当复杂。

我在牛津的导师之一,布洛克勋爵(Lord Alan Bullock)经常告诉我们,一个教师在开始教学生涯后就应该“喜爱自己所教的科目”,而当他日趋成熟后也应懂得“关爱学生”。这种建基于友谊的教学模式,才是理想的典范,因为它会以学生的益处为首要之务,而老师也要先透过认识“教授的科目”,然后才有余裕去注意学生的益处。如此一来,卓越的结果将源源不断产生,不仅术业能专精,也能好好培育学生,这正是我的主旨——受教得益,活出美好人生。

儒家思想是两千年来中国所采取的学习方式,我并未直接涉及,因为本书是集中于希腊和古典文化的相关讨论,但“学习方式”却能为东西方两端文化提供相同的原则,这远比就当代科学与技术方面的探讨更为深入,因为“人性”远非“科技”所能界定。如果我们仅仅是“技术专家”,就会活在空虚、绝望的生活里,这也是为什么“空虚的自我”——自恋——会在西方化和科学化的世界中,成为一种流行病。而儒家对孝道、尊师、善体宇宙万物之德的思想所带来的伟大影响,也在提醒着我们——人类的自我身份认同原本就根植于“关系”。

本书所根据的基督信仰内容,也认为人类基本上是身处“关系”之中,但比儒家的理想更为进深,因为基督信仰认

为：人的领域未必能以无限抽象的层面而与宇宙万物抽象地“相应”，相反，人类乃是需要得到所有关系中最深层的关系，因为在基督里，上帝是无限地“位格化的”，是“三位格同在一个神性里”。

我们深深相信上帝对我们的爱，这远比我们对任何一位导师的信任更为深刻。人间的关系除了“我与他人”、“我与自己”、“我与学习对象”三种之外，还有第四种关系——“我与上帝”——这当中有一切爱的源头。基督徒的学习，其实就是在“上帝同在”、“上帝帮助”之下“跟随上帝”，以及向人间的导师学习的过程。

“导师”这个词，界定了受教学生的特质，身为导师的人要特意与学生建立关系，以便能追求彼此的“卓越”，所以这不只是在教书，而是寻求成为“最优秀的人”。在竞争激烈的运动比赛中，例如起源于希腊的奥林匹克运动会，就是追求卓越或超越精神的发源地；许多音乐家、演员、各种学有专精的艺术家，也都是受教于导师而成为“最佳好手”。然而，在成为“最佳好手”、“追求成功”的过程中，常常倾向于简化的心态，只选择专注于一些与他人无关的目标，例如企业家就专注于赚钱之道，政客就专注于权势操作，运动员只注重专项成绩，教授只注重学术，公众人物一心追逐名利……然后大家便有机会借口说些“因为成功而导致失败的理由”，这些失败指的是身为父母、家人、朋友、同事甚至是邻舍的失败的人际关系。

本书沿循着十九世纪基督徒存在主义者克尔凯郭尔 (Søren Kierkegaard, 1813 - 1855) 所界定的三类关系, 来刻画三种不够注重“关系”的导师模式: 它们或遵从感官享乐的原则, 或追随某些道德的原则 (例如中国的儒家, 或斯多葛主义), 或崇尚一些以个人心理健康为目标的治疗原理。我们应该要问: 为什么这些模式都无法达到培养“完全人”的宗旨? 因此, 这不是一本容易读的书, 因为它挑战我们能否改变心态, 也试图提出一种全新的生活方式。

侯士庭

2010年10月

前言

若是跌倒，这人可以扶起他的同伴；若是孤身跌倒，没有别人扶起他来，这人就有祸了！

——《传道书》4:10

一个人最大的成就，就是让上帝来帮助他。

——克尔凯郭尔



这本书要谈的是：如何在一场灾难性的洪水或地震之后重建房屋。但笔者所说的房屋并非是遮蔽我们身体的，而是在我们里面的，它是人的组成部分，也是个人的身份。二十世纪六十年代以来，我们历经了许多文化剧变，它们就像一场又一场的洪水或地震，摧毁了我们所秉持的许多价值观和自我认知。“9·11事件”让我们亲眼见到房屋在瞬

间碎成瓦砾,也看到“自我的房屋”如何在不同的阶段和时间里建立起来,而这些根基是多么错误百出!如今,我们必须重建房屋。

我盼望当你读完这本书时,能够学会耶稣所教导的:把房子“建在磐石上”,而不是“建在沙土上”。读这本书并不是轻松的事,因为它挑战我们要改变心志,同时提出了一种全新的生活方式。

与“他者”共存

在极度个人主义的现代社会里,我们常常忘记自己是社会性的存在。个人的独断专行已经使我们的文化败坏不堪。我们只需稍微思考一下,就能了解有多少“他者”存在,即使在我们自身里面也是如此。我甚至经常与自己交谈。不论男人或女人、你和我,都活在肉身里,也都活在上帝面前,以上帝为超越性的“他者”。至少,我们要知道,在“我”之外还有真实的社会。那些“离世独居”或“自我实现”的幻想,都与我们的生命里的“他者”相违。

生态学者提醒我们:一棵树如果种在老林子开垦出来的土地上,会比单独种在旷野地上长得更好,因为这棵新苗的根很容易顺着已藏在地底下的旧树根生长系统而长得更深。¹同样地,人类也是要追随前人的脚步才能活得更好。我们不必再去发明轮子,或是活得好像没有前人留下的智

慧来依循，因为在我们个人的地平线之外，早已经有人比我们先看见了，或者经历过一些我们尚未面临的挑战和障碍。而且，人在社群中学习和发展的效果向来最好，也最能促使个人成长。

我们的行为是否合乎伦理，也取决于“我是否顾及他人”。我们在人际关系上也需有人“导引”，帮助我们学会欣赏生命中的“他者”，好使我们不致变得自闭、自私、自我中心。当我们为着从他人得到的教育资产以及建立人际关系的技巧而心生感激之时，我们便可以说，导引的过程就是使其“他者化”(othering)的过程。

现代导师模式

尽管世俗社会有强烈的个人主义特质，但人们已渐渐领会到“导师”确实能为迷途者提供归正的功用。不仅如此，随着这个技术化的世界变得愈来愈复杂，人们也已经意识到学习是个终身持续的历程。在这个专业知识不断扩充的世界中，我们可以一直累积技能。²学习不再被当成只限于孩童之于教室的情境，而是被视为一个旅程，并且是一个与其他同伴“互动的旅程”。同伴可以成为我的“教练”、“挑战者”，甚至是“远程导师”。

现代有许多加深学习过程的沟通技巧，包括建立关系的技巧，例如倾听、建构、提高正面的期望、分享自我、设定

任务与目标、示范、反映、维持传统、塑造个性、促进自我反省、尊重他人、建立信任感等等。有良好绩效的公司现在都把有技巧的员工视为最重要的资产,可用来建立“智囊团”。在许多活跃的互动过程中,反馈已变成新的时髦语,例如“寻求反馈”、“给予反馈”、“接收反馈”、“响应反馈”等。结果是,“最佳员工”不再是那些只具备专业技能的人,而是那些最能够展现个人成长并忠心效力于雇主的人。公司获利的背后是员工的效率,这一点可以“导引”技巧上的投资为证。

那些给企业提供指导的顾问,一开始就注意到体育界的教练模式所产生的显著果效。那些受训队员要学习如何成为比赛的谋略家和士气的鼓舞者,训练效率也就在队员中间培养出来了。对那些常年工作过量的学校教师而言,导师制是一种重要的社会性援助的新形式。过去的传统是借由童子军、大哥大姐制等社团活动来进行,而现今的“实习制”潮流则引至更专业化的训练。此外,由于社会上出现了各种“病症”,也就产生了许多志愿担任导师的各类专业人士。

因此,现代的导师制已成为一种大幅增长的社会性雇佣事业。它关注的是西方社会种种哲学和实用的课题,它的广泛应用已被公认有积极的效应。³正如流行的“灵修学”使人类的关怀超越理性层面一样,“导师制”也提醒着我们身为关系性存在的能力,而且,人们是需要连结在一起的。

人格的极致

也许人性里最主要的奥秘是：我们同时既是个人，又有社会性的自我。亚里士多德式的思维已经过度把自我当成个人物质。为了反对这种看法，有些人格学家，就是那些钻研人类的个人特性的哲学家，过度强调了人的关系性特征。我们既有独特的自我，但同时也是活在关系中的自我。这种辩论只能在基督教的架构里探讨，因为唯有充满恩典的三一真神能为我们“人格”(personhood)的极致提供形而上的典范。这也就是为什么要把“位格”归类成神学议题的原因。惟靠那显现在耶稣身上的父神，并透过圣灵，才能把人从罪性和独断的自我中拯救出来，然后训练人成为他的门徒。今日把这样重要的角色赋予导师，使一些有思想的基督徒警觉到：现今大行其道的导师制出现了许多错误的形式和动机！

索萨(Xhosa)有句名言：“人要依赖他人才得以为人。”⁴这也是基督徒生活的写照，将关系建立在磐石上，亦即建基于上帝属性中的“人性”——他与人类的关系上。

寻找真正的导师

成为基督徒，要把对自己的认同感从个人的自我封闭中先舍弃掉，换句话说，就是“非人化”，亦即作人乃是成为

一种社会性的存在。这样，人不仅会变得开放，而且更容易重新被建造成一个“在基督里”的人。

本书所关注的就是：认清基督的门徒与当代的“导师制之下的自我”之间的差异。这不是一本教人“怎么做”的手册，也不是教人如何找一个更完全的人来学习。我们将看到一些明显与导师（或导师制）有关的或好或坏的社会影响。有些导引的前提就是错误的，有些虽是出自基督教信仰，但也仍可能极端个人化，因为没有分辨出自己承袭了某种错谬的文化影响。说到西方文明的广大视野，我们甚至可以从这些“超级导师”的个人取向窥见出，有些方面深刻地影响着 we 共有的文化遗产。我们该如何分辨其间的好坏、智愚、真假？在我们这个弥漫着多元主义、混合主义、化约主义而日渐混乱的文化里，实在难以明白怎样找到明智的指导，而这正是本书的目的：探讨基督徒如何找到真正的导师或“他者”。

混乱世界中的导师

我终生致力于“做导师”，起初在牛津大学担任导师二十五年，在世俗的环境中教书，之后在维真学院教神学三十年。在这样丰盛的人生中，我是特意选择做一个能激励他人心灵与心志的人，而不是遵循传统观念上的“基督教领袖学”的做法。现在愈来愈明显，基督徒对人生及事奉的态度

和目标意见分歧很大,而且还在日益加大,基督徒的身份认同也非常混乱,这些问题都引起人们极大的关注。

这些关注促使我写了这本书,盼望能为身处混乱世界的基督徒指引出光明之路,重新找回真正的基督徒身份认同。在这一问题上,我认同克尔凯郭尔的话:“在上帝面前,我把自己所有的写作当成是对自己的教育;我不是教师,我只是个学生。”⁵

因此,正如本书所提到的“致谢是我们生活中的密友”,所以我将它献给所有的校友。他们让我学到了很多事情,并且帮助我锲而不舍地把真理从“思想”转化成“生命”。我也已经学会不把办公室的敲门声视为打扰,而是把它当作探究更多人性奥秘的新契机。

在此,我要特别感谢:助教肯·N.皮尔森(Ken N. Pearson)、朱莉·坎利斯(Julie Canlis)帮忙将教学资料整理归档,沙伦·杰布(Sharon Jebb)、祖德·弗雷德里森(Jude Fredericsen)、马克·菲利亚特(Mark Filiatreau)协助编辑初稿,丹尼尔·奈尔斯(Daniel Niles)、黛安娜·克鲁泽马克(Diane Krusemark)提供计算机技术支持,我的孙子斯蒂芬·泰勒(Stephen Taylor)多次帮忙解决电脑问题。向NavPress出版社的主编唐·辛普森(Don Simpson)深深致谢,他对我的写作满怀信心,还要感谢出版社的南奇·麦卡利斯特(Nanci McAlister)、埃米·斯潘塞(Amy Spencer)及诸位编辑同工。另外感谢 Sam Hill 服务公司的阿妮塔·帕

尔默(Anita Palmer),她改稿仔细又灵巧。本书的不足之处全由我个人负责。妻子丽塔(Rita)常年牺牲与我共度夜晚的权利,让我能有更多时间研究,我深深感激她。这五十年来她对学生们的热情接待,也是我写作此书时各种反思的基点。

第 1 章

综览：现代导师模式 与元伦理体系

将自身当成另一个人，正表示人的自我里面从起初就蕴涵着他性，而且他们的亲密如影随形。¹

——保罗·里克尔(Paul Ricoeur)



文化界寻求导师的原因

自有人类以来，导师可能就存在了。萨满教术士和巫师，先知和哲学家，领袖和教师，“导师”在人类历史上早已其来有自。摩西和约书亚，孔子和孟子，苏格拉底和柏拉图，希列和法利赛人，都是透过师徒相承，将其生活方式传

给一代又一代的门徒,因而使这些伟大思想家的智慧能一直传下去,他们身为导师的果效也借着榜样与生活方式让后人效法。

然而,现代的理性主义者已把这些当成与我们不再相关的“伟大的理性论述”,掩盖了其重要性,仿佛真理与生活毫不相干。如今很多人对这些脱节的泛论深感失望,正在寻求能将真理化为生活方式的典范。我们也见到许多现代生活的设计师们,后来变成了失败的范例,让人们渐渐对他们的表里不一感到失望。

现代社会的疏离感

现代人对导师的渴求,首先反映了社会上的疏离感,也显示出人们对历史传统的冷漠,淡忘了学徒制的优良传统,而这正是手工艺行业发展的基础。同时,人们也忽略了“前辈”在社会中所扮演的重要角色。

“纠正者”而非朋友

当人们去求助“对的人”时,会发现那些教师或“纠正者”并没有足够能力胜任这个角色。活在技术社会的人们已倾向把任何事都简化成工具性知识可以解决的事情,失落了“他者的同在”;然而,再多技术也无法取代一位有智慧的良伴!

现今也是一个信息社会,知识常常与“对事情的想法”

混为一谈！人们忘记了有效的教导乃是蕴涵在“培养与关怀”的人际关系里。毕竟智慧不仅仅是处理信息这么简单。献身于某种目标的行动主义，也可能沦为关系的拙劣替代品，因为人在其中会变得“太忙了”而无法培养友谊。

那些希腊哲学家确实是智慧过人，他们说：“思想若没有行动，就没有意义；行动若没有友情，也是毫无意义。”在学习的互动关系中，如果老师表现得像朋友，学生就更能受到鼓励和信任。于是，从导师身上流露出来的智慧，就能真实帮助学生迈向卓越之路。因为“靠朋友”而不是“靠东西”，才能帮助人过更丰盛的人生，并且不易自欺欺人。

走出隔离

今天对导师趋之若鹜的潮流，也许反映了人们在社会中的孤立感。现在社会上对专业人士和机构的依赖减少了，而且开放、坦诚的反馈在许多非人性化的社会结构中已难得一见，所以容易让人觉得：过于坦露个人的弱点会危及个人的工作发展。因此，在高度竞争、容易争论和政治化的社会中，想要人们彼此认可、肯定、提携、鼓励、谅解是很难的。此外，当性别被颠倒，两性差异被两极化，就愈发使我们变得孤立（即使在同性之中也会如此）。其实，将师友关系视作具有“性别互补性”，这在个人关系上，可能比求取“政治正确”为我们打开更多新视野。

说到做到

现今有缺陷的领袖、堕落的偶像明星、徒有其表的英雄随处可见。人们实在需要道德榜样，需要能言行一致，将理论与实际相结合的榜样。这些榜样能将“头脑”、“心灵”、“手”合一起来，使他们人前背后的生活成为一个有机的整体。²

或许因为出自破碎的家庭或婚姻，或许因为经历过其他不正常的关系，人们巴望着有导师能使他们的生活改头换面。若得到有爱心的老师作为自己人生旅途的同伴，有可能会为我们开启一个如“应许之地”般的光明前景，不论他是以父性或母性的角色出现，或是一位善待我们的忠实朋友，或是一位真诚、有智慧的辅导者，或是帮助提供稳定关系者。

治疗学的胜利

二十世纪五十年代，伴随着自我实现运动和自我满足热潮的兴起，文化界开始了一场剧变。1966年，菲利浦·瑞夫(Philip Rieff)声称“治疗学的胜利”³，主张心理学意义上的人取代了理性的人，主观主义取代了客观主义。于是，一种新式的付费可得的“友谊”上市了，只要有钱就能够请治疗师听我说话，因为我的家人和朋友从来不好好“倾听

我”。所以，有一大批治疗师逐渐创造出一种贪得无厌的“聆听需求市场”，就是需要收费的同情者聆听自己倾诉。现代人渴求导师的心情可能也与此有关，即人们更知道怎样采用不同的方式来经历到自我意识，而不再顺服传统或墨守成规。本书会对这样的“生活世界”作批判性的探讨。

在商界，顾问服务与机构化治疗相类似，就是要协助从业者，重建整合业务的方式，有人称之为震荡(shakedown)。每当企业领袖必须作出超过外在技术或资源的急剧改变时，他们也需要智慧之友提供内在支持。因此，“需要导师”的呼声随处可见。⁴

功能性的自我认同

鉴于后现代这股重新定义自我的潮流，现代人对导师的需求不再是因为跟随传统，而是出于内在需求。不论是在教育、社会、性别或其他方面的功能，人们都不再像过去那样消极地把自己视为理所当然。我，真的如亚里士多德的形而上学所说的，只是个“思想上的自我”吗？或如笛卡儿所诱导的，我，是远超过“工具性的自我”？或如后现代一群绝望的尼采跟随者所认为的，仅仅是个“充满怀疑的自我”？一切形形色色的奇异学说，强化了今天这种“功能性”的自我认同感。但是，现代人比前人更容易采取背叛的、反

动的自我认同,全是因为人企图创造一种自己的认同感,却再次体会到自我的脆弱。人们出现前所未有的需求,求问于导师的不是笛卡儿的名言“我思故我在”,而是“我认为我就是这样,可以吗?”因为他们最根本的心态其实是:“我一生所做的或所渴望的事,就是我自己!”

主要的导师系统

在前言中我提到,人与生长在森林中的树木一样,也是“环境”的产物。鱼在海里游,鸟在空中飞,而人生活在由各种思潮、态度和渴望所构成的历史和社会的环境之中。我们承袭其中所形成的各种社会意识,并进一步加以改造。这就是说,个人会受到其他人的激励、强化,甚至启发,于是人们共同生出“根”,就像师生关系一样。同时,人们也受到德国人所谓的“时代精神”的社会制约。这些都可以通称为“主要的导师系统”、“伦理体系”,或称“生活处境”、“意识形态”。

我这样选择性地处理导师制度的元伦理体系,是刻意的,因为这不是一本历史综览的书,而是根据克尔凯郭尔所说的人类存在的三个层面——审美、道德和宗教。

英雄式,斯多葛式,治疗学模式

本书的第一部分,我们将探讨有关英雄式、斯多葛式、

治疗学模式等导师模式的历史。简单地说，“英雄式”的导师比较强调以身体表现意识，例如勇士的道德观(warrior morality)所表达的；“斯多葛式”的导师则注重一套立法或构思出来的道德行为准则；“治疗学模式”的导师比较注意与个人或社会健康有关的行为。

在研究过程中最令我惊讶的是，这三种模式与克尔凯郭尔所说的意识形态或生活处境的三个层面如此相近。然而，在我开始留意克尔凯郭尔的思想之前，这三种导师模式都已各自独立发展至一定程度，这就说明了导师非常能坚固人、引导人。由于这些模式都反映了人类意识中的独特层面，所以就不仅仅是过去的历史模式，而是标志着一些常存的影响力。今天它们仍然继续纠缠和扭曲着基督徒对于自我以及人们所需要的智慧之导师的诠释。

值得重视的是，今天神学家中间兴起了“三一论”的研究风气。他们对神学的“人论”很感兴趣，尤其着重于人性与神性的位格。同样，在过去三十年也重新产生对克尔凯郭尔思想的学术研究兴趣。虽然这两股研究昔日并未结合在一起，但今天我会在此书中同时采纳两者的见解。

沟通的新方式

在本书中，我认为新的思考方式需要新的沟通方式。导师常采用的间接迂回式的说话方式，是我想在字里行间

营造的。这种“启发性教学法”(maieutic),根据的是苏格拉底的方法,即从他人那里引出新的想法或洞见。这种间接的范例引导,比起直接给予信息的引导法,更常出现在能够彼此关怀的朋友之间。因此,接下来几章要讲述的,就是导师常用的有效传达思想的**风格及其内容**。

由上帝引导

本书的第二部分,描述基督徒如何在信心里透过三一神的位格,以及上帝的话语和祷告接受引导,达到敬拜的最终目的。我们把西方自我封闭式的“个人”认同与基督信仰对“位格”的理解——即人是向上帝敞开的——相对照。向上帝敞开的人对上帝所召唤的进入“新造”的理解,也含有末世的倾向。这是一种全新的爱,是一种有上帝同在的团契,也是对我们将来的全新认同。因为在今世成为“个体”终究是不完全的,我们总是体验到奥古斯丁深深探究过的那份不安。

本书还注意到现代人对“性”和“性别”所作的区分。今日所谓的“性”,是指男性与女性在生理上的差异,而“性别”自二十世纪七十年代以来,变成了一个内含不同侧重点的社会心理学概念。**性的两极(对立)性**(Sex Polarity)观念,从物质性的角度立论,认为男人与女人完全不同,并且抱有男人优越性的偏见,而女性主义者则持完全相反的两极性

观点与之抗衡。拉康(Jacques Lacan)把这种两性之间的争权游戏叫做“性分化”(sexuation)。⁵有些哲学家主张**性统一**,他们认为两性在智力上是平等的,因而关注点在于理性领域的探讨。**性互补**则是基于基督信仰对两性关系的独特理解与诠释而提出的。⁶除了在基督教界,这个观念在历史上很少受到支持,而它却是本书的基本观点。当基督徒因为受到亚里士多德哲学或罗马文化的影响而轻看自己的位格时,就会轻视女性或产生混淆的女性观。个人主义与“性的两极(对立)性”往往会结合在一起,因为二者都含有对人的实质性偏见,因此唯有在“两性互补”的观念中,人的位格才得以真正发展。

“专业”基督徒与“上帝之友”

本书针对的读者是有一定思想水平的基督徒,他虽然沉浸在职业生涯中,却能意识到基督徒的生活需要维持一种“业余爱好者的状态”。就像家庭生活和友谊是关系性的一样,基督徒的生活也该如此。这样的基督徒显得**业余**,也就是说,他喜悦在上帝里面,与上帝的关系好像“情侣”那样。然而,在这个讲究专业的世界里,这样的人却常常被世人轻视,被看作是没什么专业技术的**业余者**。这也就意味着,基督徒在冰冷无情的各类专业群体中,似乎变得无足轻重。

与其对“专业”趋之若鹜，我宁愿帮助读者提防那些歪曲基督徒信仰生活的看法，因为现在有诸多观念已经使生活与信仰变得愈来愈虚幻了。我期望以单纯质朴的方式，重新评析、重新经历“与上帝为友”的基督徒生活。我的目的不是为了倡导一个新的导师制的市场，也不是一种新的神学教育课程；我的目的乃是要大家认识自己在上帝面前，应该是单纯又无比真诚的“上帝之友”，因为上帝就是如此真实地对待我们。

因此，没有任何固定的形式可以代表我们在上帝面前的独特身份。每一个属于上帝的圣徒都代表一种类型，但是没有一个是唯一的类型。这也是为什么在门徒训练和导引过程中，人人都需要个人性的关注，以便被指引建立起合宜的自我认同，确保每个人都在群体中正确地向信仰旅程不断迈进。

既然如此，我们就不能忽视基督徒群体或教会生活所扮演的重要角色。地方教会是由当地会友组成的，他们所具备或缺乏的个人素质，也会影响整个群体的素质。如果要建立真正的群体，当然需要一群“真诚的个人”一起来贡献并塑造这个群体。“个人”(individuals)是无法创造出群体的，唯有“有位格的人”(persons)才能做到，我认为这属于神学而非人类学的范畴。唯有受到引导而向上帝敞开的有位格的人，而不仅仅是一个个体，才能在那满有恩惠的三一真神面前得到全新的身份认同！



第一部

自然的个人

第 2 章

英雄神话中的导师

永远追求完美，并且超越群伦。

——荷马

理想与现实之间，笼罩着一片阴影。

——艾略特



奠基于希腊文化的西方文明至终能昌盛，是因它深信人类的特殊价值。希腊人对人类的肯定是前所未有的，他们认为人类本身值得敬畏和赞叹。剧作家索福克勒斯借由咏唱团唱出他的精心杰作：

天下多奇观,但无一能比人类奇妙。¹

阿喀琉斯说:“看看我是何等样的人,既强壮又英俊。”而普罗泰哥拉则宣称:“人是万物的尺度。”这些对人类独特性的崇敬之词,产生了将人与上帝相关联的各种传说。人类的语言、敏捷的才思、治理城市的精神或当初取火的能力,岂能出自兽类呢?同理,人类向上的努力,也指向了超越人性的某种领域。希腊人相信所有一切皆指向神圣的源头,但人(man)又怎会朽坏、被判定必死,与诸神如此不同呢?

容我在此插上一句:所有的强调和焦点都在男人身上,但女人不也一样吗?古希腊诗人荷马(公元前九或八世纪)被认为是史诗《伊利亚特》的作者,至少曾触发了《奥德赛》的写作。他把口述传统转化为精妙的诗歌词藻,以全新的方式表达人类的感情经验,就是他们在想象中经历与诸神的英雄式相遇,以及其中的丰功伟绩。这反而导致了对人类思考能力的着迷,因而早期的希腊哲学家常在思想层面上诠释两性平等。而毕达哥拉斯(约前 580 - 500)却最早将两性的美德分别为男贵统治、女贵顺服。柏拉图(约前 428 - 348)后来提出两性在知性上是平等的,而亚里士多德(前 384 - 322)则主张两性间的两极化差异。本章所讨论的荷马式“英雄”,其实是非常极端地以男性为主。(那真是一个男人的世界!)

追求卓越的理念

鉴于人性中有这种悲剧性的暗昧难明，就是人一方面有像上帝一样的能力和灵感，但另一方面却又是必死的，所以希腊人便将教育分为 *paideia*（意为“教养儿童”）和 *aretê*（意为“卓越”）。² 每个社会都用诫命或一些适用于两性的特殊技能来训练年青人。但是文化教育具有更高尚的目的，旨在陶造社会精英份子应有的理想，亦即卓越。*Aretê* 是属于“诸神”的范畴，因此就需要神祇或社会中的天才来培育或教导出卓越者。

雅典娜是雅典文化的女神，正如马人中的智者喀戎之于阿喀琉斯，是所有英雄中的英雄。³ 荷马被尊奉为所有悲剧诗人的宗师，而他自己曾受教于他父亲所亲信的仆人弗尼斯；阿喀琉斯未曾遵从他老师忒勒马科斯的教导，后者也就是奥德修斯（拉丁文作“尤利西斯”）的儿子，被理想化为他父亲的朋友门忒斯（*Mentes*）的忠心门徒。门忒斯是后世所有导师（*Mentors*）的原型。

受宠的少数人

因此，希腊传统的师从之道是精英式的，它的设计是为了少数受宠的人，以塑造他们的完整性格，包括道德、知识和社交能力，还要培养责任感（*aidos*），实践惩罚性的公义

(*nemisis*),要能在冒险行动中勇于与敌人一对一地争斗(*aristeia*)。⁴其主要目的是在贵族式的自我利益中像神灵那样表现不凡,而非像朽坏的凡人。处在这些角色模式的环绕中,人们起而效法,以这些楷模为典范(*paradeigma*,即“paradigm”的字源)。

这虽符合圣经的教导——人是照着上帝的形象样式被造的,然而,人类仍然远远不及上帝所启示的性情,他们没有指出罪的真相(随后我会讨论这一点)。然而,基督教王国是在希腊罗马世界的废墟上兴起的,结果引发了当代宗教的混乱。⁵

奥德修斯的英雄神话

我们要从荷马的《奥德赛》开始着手研究历史上三种导师模式,然后再把这个英雄模式及有关门忒斯的神话与基督教的模式互相对照。

奥德修斯是特洛伊大战中的英雄,他花了十年时间在海上航行,寻找从特洛伊回到他的故乡伊萨基岛的路。大约四个世纪后,亚里士多德在他的《诗学》里点出这个故事情节精华:

有一个人漂泊海外多年,他孤身一人,海神波塞冬对他很仇视。而在他家乡的情况是:他的妻子的追求者正在挥

霍他的资产，并且图谋杀害他的爱子忒勒马科斯。历尽重重暴风雨和海难，他终于回到家乡，与亲人相认。他攻打这些追求他爱妻的人，胜过他们，将他们一举消灭。⁶

亚里士多德没有提到的是，奥德修斯屡次受到雅典娜暗中的保护；同时，与父亲分离的忒勒马科斯是在门忒斯的监护下，出发去寻找父亲。

波涛汹涌的地中海以及在其上艰难航行的船只，成了演出这部史诗的主要剧场。正如艾略特观察到的，在马克·吐温所受的教育里，接受河神在他青少年成长过程中是至关重要的：“因为人甘愿降服，才被赋予尊严。若人心中没有上帝，人就不再那么有趣了。”⁷惠特曼认为，小河可能象征“阴沉、狂野不驯、倔强的”自我，而大海则象征浩大无边的混沌与永恒。人的尊严就在于他能与那些无法捉摸的力量抗衡，这些力量可能为他创造机会和挑战，使他的存在更有意义。乔伊斯在上小学时就已认定，奥德修斯是他最喜欢的英雄，所以后来他选择以奥德修斯作他小说《尤利西斯》中的原型。⁸赫尔曼·黑塞在他的名著《彷徨少年时》及其他小说中也是这样做，他对“英雄”的定义是：“一个能够从自己天然的意志中来汲取自己的意义，作为自己命运的人。”⁹

凡人的旅程

许多人将奥德修斯的航程诠释为暗指“凡人的人生旅程”，其中充满必须克服的各种危险和艰难。在这趟布满许多致命危险和诱惑的旅程中，仍然能够获得辉煌的成就。逃亡、顿悟、女神的抚慰、荣誉、名声、战争、胜利，所有这些似乎都能促使人类变得高贵。¹⁰

然而，对于奥德修斯和他所代表的原型而言，这趟旅程是内在的，他所停留的地方代表他独特的心理状态和问题，而女神们则象征他自己的性欲和幻想。实际上，这趟无止境的“奇幻之旅”是神经质的，因而当奥德修斯“归乡”接受他必朽的人性时，正是他恢复自己个人意识、面对国内真相和家庭责任的时候。¹¹讽刺的是，这时他所面临的真正危险比在国外的時候更多！奥德修斯的幻想也加深了一首两代人以前的流行歌曲所质疑的问题：“阿飞，这到底是怎么回事？”这岂不是去找到你自己的真我吗？

在公元三世纪，亚历山大的克莱门对这个问题作出相当有把握的回应。他将信奉异教的奥德修斯与基督徒相对比，认为尽管奥德修斯有声名显赫的功绩，但他和那班英雄们却对永生漠不关心，就像伊萨基岛的古人们一样，并不渴望真理或天上的家乡；他们只关心地上家乡的炊烟。¹²这刚好也符合荷马对奥德修斯的描述：

一心渴望哪怕能够遥见从故乡升起的飘渺炊烟，只求一死……

与此同时，奥德修斯的妻子珀涅罗珀独守空闺，苦苦等候丈夫二十年：

奥德修斯啊，但愿他能归来，照顾我的生活，我以往所有的名望将会更加荣耀。如今我过的日子是苦刑。¹³

“自我实现”

一个人按照他自己的感官而认定自己有多高的价值，这与时下风行的“领导学”并无两样。自我肯定的原则教人用感官从可见的行动中寻求荣耀。虽然后期的希腊哲学家更加注重沉思，但他们仍旧仅仅为了得到知识而求知，一如今天我们追求卓越的心态。希腊人自古就认为卓越是充分实现人类天生的能力，而现今人们则十分自恋地称之为“自我实现”。

更有甚者，由于相信他们与诸神有亲族关系，而且诸神也愿意随时启发并指引他们，因此希腊人深信他们能够展现人的潜能。但是，“人人必有一死”却限制了人类渴望达到的能力。最终，英雄必须充分利用能力，而不顾念其他人。在与他人冲突及征服他人的过程中，其所经受的考验

更会加强自我保护和自我扩张的本性。以下是奥德修斯这位伟大的讲故事者的自述：

……奥德修斯有着费埃克斯皇后所赐的热情友好，以及赢得人心的自制；他在会场上出类拔萃，当他走过街道时，人们注目于他，像看见神一样。¹⁴

我当年离开牛津大学的稳定生活和地位时，就带着这股强烈的古典英雄式的理想主义传统。有个同事送给我一本刚刚出版的书，书名是《尤利西斯因素》（*The Ulysses Factor*）。¹⁵那位朋友对我在中年时决定走进茫茫未知的领域，将之解释为“他在寻找某种挑战，然后接受挑战并想胜过它”。对一些人而言，这好像是去攀登最高的山峰，或是独力航行大洋，或是去为残障人士创造一些奥运会上的比赛项目。总之，就是去找些有待完成、有待发现或发掘的挑战。

所以，荷马写了《伊利亚特》和《奥德赛》这两首史诗，以表达战争与水的混沌力量正等待人类用勇气去征服。奥德修斯的普遍代表性已经吸引了世上最伟大的诗人和剧作家，例如维吉尔、奥维德、但丁、卡尔德隆、莎士比亚、弥尔顿、丁尼生、乔伊斯、艾略特等人。奥德修斯可以像乔伊斯小说《尤利西斯》中所描写的那样，经年漫游在梦幻的领域，也可以一天之内在都柏林经历他所有的情绪。无论我们在哪里，都可以与他的感情共鸣。

个人主义与自恋主义

这种英雄式的观点，无论是出自奥德修斯或哥伦布，或詹姆斯·邦德，甚或《时尚先生》杂志，都是促成个人主义和自恋主义的因素。它激励冒险家自傲的豪气，给焦躁不安的咨询者以放大的自信或强烈的个性。它创造出公众人物、风头人物，让所有人瞻仰和羡慕。

希腊的雕刻艺术历来非常强调视觉，而诸神是人类道德的护卫者，尽管他们的情绪就像人类一样变化无常。作为原型，他们使我们联想到人的存在不是毫无意义的，而是人生剧场的形而上背景。然而，自然与超自然、人的主动性与命运，彼此交织，形成了许多的暧昧不明。是海神波塞冬率性的烈怒使奥德修斯迷航，还是奥德修斯自己的刚愎造成的？是女神卡吕普索或喀耳刻引诱他，还是出自他自己的性幻想？

丁尼生曾说，尤利西斯并不是受到诸神的驱使，而是受到他自己的感官所惑。

现今，荣格派的治疗师将与我们人格有关的原型作双重解释，使之不至于像裸露的自我中心那么沉重。可是最终这些英雄们只能在自己控制的内在宇宙中，凭着意志和傲气，自己去了解、去经验、去立定志向。他们所拥有的只是勇气、自私、做事能力、体力、充沛的想象力、领导力、自制

力、耐力、自满、狂妄，以及强烈的性吸引力。这一切反而使灵魂更混乱不安，如同丁尼生写的——

我无法停止旅行，我将历尽沧桑；
与爱人或独自一人，尝尽大喜大悲；
在岸边，在金牛星兴风造雨的黑暗海上乘风破浪。
我声名远播，因我如饥似渴地浪迹天涯；
我见多识广，
人间城市、风俗、气候、议会、政府，
我自己也广受尊崇。
我与同僚欣赴战场，
就在遥远多风的特洛伊墙垣。
一切遭遇，我亲身体验，
一切经历，宛如一道拱门，
透过它们，依稀可见那未曾游历过的世界，
它的边缘将永远消失，当我渐行渐远。¹⁶

奥德修斯也是人，当他年纪渐长，他也得承认自己力不从心：

纵然经历许多沧桑、许多忍耐，纵然我们现今不如当年英勇，但我们曾上天入地，我们同有一股英雄气概；虽然时间和命运使我们衰弱，但仍意志坚定，去奋斗、去寻求、去发

现，绝不屈服。¹⁷

神话的优点是它可以照我们自己的角度、奇想、气质、精神去加以伸缩。神话象征我们的存有里面那深沉又神秘的层面，因此，神话包含了人生百态。神话的型态虽然可能随文化而有不同，但它们却活力长存。

现代文化中的奥德修斯

奥德修斯还继续活在我们这个世俗社会里，我们都很了解他。很可能他已反映出我们自己，他就在你我里面。他有的是不可磨灭的人性特质，因此我们觉得他很自然。然而，现代人所创造出来的神话中的奥德修斯，却是支离破碎、无自知之明、不真实的，因为他只靠感官生活，而且他还必须同时扮演不同角色。最近有篇追悼一位社会名流的讣文，其中说到这位名人从来不能想象没有他太太和几位情妇的生活。这位名人终其一生扮演着多个不同的角色及功能，但它们都互不相干。一旦失去中心，这个只用感官来体验一切的人，只好把一个“人格”的空壳子套到一连串的人生化装舞会。今日的奥德修斯也一样，他无法把生命专注地整合起来，生活再也不能回复到简单和纯朴，这正是今天无数人的悲剧！

此外，就像我们的文化一样，在荷马时代的世界中，女

性是不能期望得到公平对待的，当然也没有“两性互补”这回事。奥德修斯的妻子珀涅罗珀被遗弃了二十年，她只好用尽一切能想到的方法来保护自己逃避觊觎者，就像现代书中描绘的澳洲善于操纵他人的“妇女”典型一样。男性之间的友谊是为了在公共领域谋取自我利益，其家庭生活是模糊不明的，而且柔情要隐藏起来。¹⁸

有关导师的神话

人类终究不能一味沉溺在自己无理性的罪性和欲望里，因此，希腊人领会到对世界秩序以及作为人生与文化理性原则的需要。于是，“导师”便应势而生，开始扮演帮助他人（尤其是男性）明白人生意义的重要角色。

当奥德修斯将其幼子忒勒马科斯托付给他的老友门忒斯管教时，他说道：“我将这个心爱的儿子交给你，如果你爱我，就要从他幼年照顾他，使谗言远离他，并教他如何克制感情。”就这样，忒勒马科斯成为温顺、平淡与和平的代表，而非典型的希腊式个人。希腊式的“卓越”主要是以炽烈却短暂的自恋去“占有美丽的或迷人的”人或物。连亚里士多德后来都承认，

这样的男人（即英雄式的人物）宁愿要短暂而强烈的快乐，胜于长久平静之福；宁愿选择高贵地活一年，也不愿在

平凡的日子里长寿延年；宁愿做一件伟大的事，胜过做许多琐碎之事。¹⁹

因此，在这股戏剧性、英雄式人生激情的阴影下，“受导引的人生”显得不受欢迎。温顺的生活没有戏剧性，没有如奥德修斯、阿喀琉斯那一类刚愎自用的人物所面临的悲剧。可是希腊人又保持一种张力来平衡这种英雄式观念，他们也认为接受门忒斯的谆谆教诲是明智之举。我们同样也体会到活在没有父亲的社会是错误的。（离婚文化表达出人执意要享有的英雄式价值观。这个世界的战争如同特洛伊大战一样，已经颠覆了传统的家庭价值观以及母性的养育方式。）就像荷马，我们也知道失去家庭就是失落了人生的实质。

还有一点很吻合现代心理学，忒勒马科斯虽有门忒斯作他的义父，但他承袭自亲生父亲的性格并未改变。因此，当忒勒马科斯出发寻父的时候，他发现自己身陷同样的试探，像他父亲一样迷恋上同样的女神，这也证明了“有其父必有其子”这句谚语。作为父亲的虚伪一再出现：奥德修斯要求门忒斯护卫忒勒马科斯，自己却不曾护卫过儿子。而这个缺席丈夫，其儿子反而记挂着要保护母亲，因为她在婚姻中从未受到任何应有的保护。这真是个失常的家庭！他们每个人都执着于“追寻自我”，以致无法经历美满的家庭

生活。²⁰对希腊人的理想而言,家庭是个比国家还要古老的单元,理论上它更为优先;但事实上,占有优先地位的是野心、暴力、自我显耀,而不是家庭。

基督教的忒勒马科斯传奇

奥德修斯(或称尤利西斯)的神话在西方文学里人尽皆知,而有系统地引用这一“导师”神话的作品仅见于芬乃伦(François de Fénelon, 1651 - 1715)1699年所写的小说《忒勒马科斯奇遇》²¹,这是一系列的教育性散文,是具有深刻道德智慧的寓言。

芬乃伦出身于法国贵族,受教于奥里尔(Jean-Jacques Olier)、特龙松(Tronson)。芬乃伦立志过默默无闻的生活,不愿追逐世上的高位和赞誉,他对这些漠不关心,所以能在宫廷权势中超然独立。他靠着基督永恒的同在,建立起内在的确信,也显出了他个人的威信。

后来,芬乃伦成为勃艮第公爵六岁至十四岁时(1689 - 1697)的家庭教师;勃艮第公爵就是法王路易十四的长孙,当时法国王位的继承人。芬乃伦承接的是一个艰巨又危险的任务。这位公爵是个十足的小顽童,圣西蒙曾说:“他极其冲动,当时钟响起,指着他必须去做他不喜欢做的事时,他竟然想把时钟打破;有时下雨了,阻碍了他想做的事,他居然对雨大发雷霆;反对他就会惹他大发脾气。”²²换句话

说,他像他祖父一样是个小皇帝,这又是另一个奥德修斯式的人物。可是,经过芬乃伦八年的教导,公爵变成一位温和、有耐心、有智慧的少年,远超过他十四岁应有的程度。他还与芬乃伦成为终生好友。

但悲哀的是,路易十四的败德与芬乃伦的道德典范形成了强烈的对立。那些心怀不轨的朝臣煽动国王对芬乃伦心怀嫉妒、猜忌,最后国王愤而生恨,下令禁止师生再见面。但公爵与芬乃伦两人暗中书信来往,字里行间流露出的爱与忠诚,将他们的一生紧紧连在一起。这些书信当中包括芬乃伦为公爵写的寓言,其故事所根据的就是忒勒马科斯 在恩师门忒斯陪同下出发寻父的想象之旅。

没想到,《忒勒马科斯奇遇》有一天竟然被偷走,而且出版了。芬乃伦在毫不知情的情况下激起了国王的不悦,被逐出宫廷,前往法国北疆担任康布雷大主教。路易十四从小说中读出控诉君主独裁统治的意味,便判定芬乃伦是批评者、不忠的臣民。芬乃伦辩护说,他对公爵的教导是反对英雄主义,而非对国王不忠:

如果我曾企图举例以讽刺、侮辱陛下,那我就显得不但 是最忘恩负义,而且是最鲁莽的人;我一点也不敢有这种念 头。我在书中诚恳地提到了君权的主要真理和不足之处, 但我并未强调指向任何个人。您愈读这本书,就会愈看到 我希望直言而不涉及个人。更重要的是,这个印行的版本

与原文有所不同。²³

芬乃伦之所以能得到这个教导王子的要职，是由于公爵夫人波薇莉亚的推荐，她是法王财政部长的女儿，而她丈夫则是皇太子妃家的总管。当时还年青的芬乃伦写了《女子教育论述》，以协助教导她的八个女儿。这使他能被选上担任这份竞争激烈的职位，开始参与塑造与教导法国未来的君王。在芬乃伦的一生中，正是他的同情心、深入他人困境和感受的能力，以及对试探的洞察力，赋予了他在情感和道德方面的智慧，而他将这些都运用在年青的王子身上。

一本有影响力却被误读的书

尽管出版芬乃伦的《忒勒马科斯奇遇》是怀着恶意的，但此书却成为此后两百年间最受喜爱的书之一。在法国和美国那些革命时代的氛围里，它常常被诠释为对父权统治的拒斥和对君主制的唾弃。因而在抗争的气氛下，它被视为是一份伟大的政治革命宣言。受到这本书的影响，伏尔泰写出了《老实人》，卢梭写出了《爱弥儿》。²⁴

不同的是，芬乃伦创作的是基督教教育的寓言小说，而这批启蒙运动时期的作家却是引进一种新的服务于世俗教育的小说体。²⁵芬乃伦的作品注重思考外在的、等级化的生活秩序，如上帝、君王，然后是其他的权威。而在当时

新兴的世俗取向上，权威被认为是个人与生俱来的。人生不过是受制于偶然的事件，它是自由地与个人的抉择、成就结合在一起。后来，狄更斯的小说《大卫·科波菲尔》就变成这种新小说文体的最佳范例。书中的孤独英雄没有导师来引导他面对城市社会的种种新奇困惑，所有的一切都处在不断的变迁之中。人为了生存，不再死守某个社会归属，于是展开新的迁徙，迈向新的目标。这也是个道德价值剧变的世界，它与那固定不变的宇宙，以及与威权式的旧制度中那些无可指摘的指示，形成强烈的对比。

芬乃伦虽然被认为是这种文体的创始人，但是世人却没能从中听见他发出的基督徒心声。这真是文学史上的一个讽刺！世人以为所听到的是一场政治革命的呼声，然而，这本小说其实是一位基督教改革家发出的先知之声，即使他是天主教徒而非更正教徒。

所以，虽然芬乃伦接受忒勒马科斯的故事（神话），并根据它编织出一个美好的故事，来取悦和教导那位任性的小王子进入真理之道，但芬乃伦是一位真正的基督徒寓言家。他要谴责的事反而受到接纳与赞誉，这真是极大的讽刺！即使当他身处法国皇宫之中，他也没有政治野心。他的老朋友红衣主教波舒哀因嫉妒而与他反目，还把他当成狡猾的谋略家，其实波舒哀自己才是。芬乃伦与知心至交盖恩夫人一样，都遭受过人格诬蔑和迫害。

后世的有识之士在重新诠释《忒勒马科斯奇遇》时，认

为它既是政治讽刺，也是教育发展的新宣言，但从未理解书中的基督教旨趣。对于芬乃伦这样一位基督徒导师而言，他对忒勒马科斯那则神话的重述，当然与荷马不相容，更不可能见容于法国国王。那么，他是谁？他在哪里像神秘的门忒斯？

基督徒导师芬乃伦

当初，芬乃伦即将晋升进入宫廷的时候，特龙松神父（Father Tronson）写信给这位爱徒说：

你将去一个绝少听到耶稣基督福音的地方，即使听到，那也常被利用作为个人进阶的手段。现在你身边的人所谈的话题可能都是关乎异教，他们容易效法危险的事。你会发现周遭的人都倾向放纵感官，挑动内里沉睡的欲望……说实话，你所处的地位是很危险的。我们必须坦白承认，要在这种情况下保持坚定不移实在非常困难。你需要有一个最高原则来支持你，现在正是你最需要研读圣经和默想的时候。虽然直到如今你都在寻求真理以坚固信心，又用美善的思想激励自己，但今后你必须驱除恶念、抵挡谎言……也许你觉得……这封信是不合时宜的说教而非得体的祝贺。其实，假如我不是为了你而求好心切的话，我最好言简意赅，含蓄一点。²⁶

小王子的这位导师，当初就是这样受到导引的。

芬乃伦从这样一位忠诚的基督徒导师学了多少，可以从他撰写《属灵指引手札》(*Letters of spiritual counsel*)给那些极需剧烈转变的奥德修斯型人物而略知一二。他的收信人男女都有，因为芬乃伦很自然地接受两性互补论。这些书信之所以能历久弥新，乃因其具有高度的个人性，而荷马写诗的对象则是每个人。此外，芬乃伦的写作不是为了文学赞誉，而是为了安慰、辅导、具体地指引那些深深信赖他的灵魂。他曾写信答复一位咨询他的人说：“安静地聆听上帝所问于你的事，只做那件事就好。你将会看见，所有多余的东西将会自我收敛，而那些不足之处，就会指示正确的方法。”²⁷

由于特龙松常常对芬乃伦坦率，因此芬乃伦也对信赖他的人敞开、透明、诚实。他不用陈词滥调和那些无趣的重复词语去遮盖那些引导他迈向圣洁生活的真理。实践告解应该导致这样开放的心怀，所以有一次芬乃伦写道：“你必须诚实地坦白一切，不惜任何代价。”²⁸

芬乃伦对于指导男性和女性都一样得心应手，有一次他在写给一位宫女的信上这样说：

亲爱的女儿，让我向你陈明上帝似乎想借着我对你说的话。你从小不知不觉凭靠的是一种不适当的自我观，尽管表现出来的是敏感和英雄式的慷慨，其实只是爱幻想。

我想,从来没有人曾经对你明确指出这一点。²⁹

这是一记当头棒喝,着实击中了奥德修斯型人物的自傲。他接着再指出,她这一弱点其实也与过分小心谨慎的个性和表面上的慷慨有关:“你的小心翼翼源于你怕自己不喜欢自己,这是你常常顾忌重重的秘密。你希望上帝和人都喜欢你,然后你才会对你所做的一切感到快慰。”³⁰

收到他信的人一定会很痛苦。可是芬乃伦心中早有准备,他能更无情地坦露自己:“我陷入泥淖里,而且觉得不断在犯罪,因为我没有顺服圣灵的引导。我的显赫声名令我兴奋……我基本上是只顾自己。至终,我仍无法了解真实的自我。”³¹芬乃伦看自己是一个为他人而存在的“卑微器皿”。从导师和受辅导者双方在上帝面前都是罪人的角度而言,他这样说:

放下所有智力上的骄傲和漫无边际的玄思。向上帝打开你的心,将一切都告诉他,然后聆听他的声音。你应当这样预备自己,整个人安静等候上帝的话,使你的心敞开来接受他要铭刻在你心中的旨意。如果想要听到上帝的声音、听到上帝的呼召,就当完全舍己,并用心灵和诚实来敬拜他。这种全人的安静,能摒除属世的热望、属人的思想,这是绝对必要的。³²

芬乃伦的灵修学精华，我们可以借他在去世前不久所写的一封辅导信作结：

焦虑、疑惧完全是出于爱自己。但对上帝的爱却能让
人安静地、完全地成就事情，而不致有不确定和焦虑。“爱
里没有惧怕。”人在忘记自我的时候才能得到平安。任何时
候只要“自我”渗进来，它就会激动我们的心，没有药能够解
除它那微妙运作的毒性。若能全然地、终极地、不知不觉地
降卑自己，这样的人何等喜乐啊！³³

他又说：“我祈求上帝亲自向你说话，使你能忠心遵行
他对你所说的；倾听他在你内心的细语，遵行它，这样就够
了。但人若要听见就必须先安静，若要遵行就必须先顺
服。”他看重真理胜于众人对他的好评。他向同工坦承：“无
私的爱应使我们的意见变得无私，观点变得公正；我为自己
并无所求。”³⁴

纯洁的心灵

芬乃伦从一切加诸他身上的不公义所得的最大益处，
或许就是在上帝面前更加谦卑，对于想摧毁他的权势抱着
无怨的顺从态度。他显示出一颗纯洁的心灵和神圣的品
格，这是他的敌人无论如何也无法指摘的。他从经历中学

到——最好的事也可能变得最污秽，因为滥用它们比滥用了次好的事更糟糕。这是他对那些把持属灵指导体系的人士的回答，当时那个体系已经被教会滥用了。他的回应并非要废止这个体系，而是主张要由能够胜任的人来挽救它。“我无所求，但求能帮助你”，这是芬乃伦看自己职责的主旨。他知道如何鼓励怀疑者，将希望带给忧伤者，辅导敬虔的人如何达到更成熟的境界。要做到这样就必须完全地舍己，因此他竭力追求，却从未以为自己已经达到或稍微接近了这个境界。

芬乃伦的无私，是他成为极有果效的属灵导师的主要因素。他如此说明无私的必要性：

上帝赐给人的首要恩赐，也是其他一切恩赐的基础，我认为就是“自我”。他将我的自我赐给了我。我所有的一切，以及我的所是，都出于他。人的理智能够了解这个恩赐的无限性。这位创造我的上帝，将我赐给了我自已，我为这个我所深爱的自己感谢上帝的美意。上帝在我里面，而我也在他里面，因为我是从他那里得到我自己。如果没有上帝，我就不能成为我自己；若不是上帝，我就无法拥有我所爱的自我，也没有能力、没有意愿来爱我自己，更没有可以凭借着去认识我自己的种种思想。但现在，一切我所有的、所是的，上帝都已经赐给我了。³⁵

再也没有什么能比芬乃伦的基督教精神更反对奥德修斯精神了；而他与密友之间的师生情谊更与忒勒马科斯的形成强烈对比。芬乃伦声明：

寻找平安，不是在精妙的论战中，而是在质朴的祷告里；不是在抽象的思辨中，而是在日常的道德实践中；不是谛听自我，而是自甘静默；不是沾沾自喜以为能参透上帝的设计，而是接受我们对它们的永远无知，并以爱上帝为满足，不论我们对这份恒久渴望的救恩有什么不确定。天天治死自我，将会磨钝死亡的一切锋利棱角。³⁶

他到临终时，还在思想《哥林多后书》4:16 和 5:9 的经文：“所以，我们不丧胆。外体虽然毁坏，内心却一天新似一天。……所以，无论是住在身内，离开身外，我们立了志向，要得主的喜悦。”

奥德修斯魔力历久不衰

奥德修斯的冒险故事仍然在抓住人们的想象力，因为人从未改变过对肉体情欲的迷恋。正如使徒约翰所说：“肉体的情欲，眼目的情欲，并今生的骄傲。”（约一 2:16）今天人们对外表和卓越体能的着迷，远超过从前任何时代，这从每天新闻报导中时尚模特和运动界的偶像占据的显著位

置即可见一斑。有一位作家曾说，成年后期是大有潜力的时期，那是“奥德修斯式成人”的时代，因为那时期的事业会改变，或许婚姻状况也要改变，所有的“自我实现”已经发展成熟。而这些想法都出自那些希腊人，正如普罗泰哥拉说的：“人是万物的尺度”，索福克勒斯说的：“天下多奇观，但无一能比人类奇妙。……语言天才，才思敏捷，他都是自学而来的”，还有荷马在诗歌中说的：“看看我是何等样的人，既强壮又英俊”。³⁷

第 3 章

斯多葛禁欲式的道德导师

让我告诉你，有一帖良药可以医治灵魂，那就是哲学。它不像医身体的疾病，需要从我们身外寻找帮助……我们必须不惜代价，竭尽所能，成为我们自己的良医。¹

——西塞罗

斯多葛主义是一种避难所，它给那些无法承受在冷漠或敌意世界里生活的人带来庇护；它是各种自我鼓舞方法不变的基础……斯多葛式禁欲的人生态度与基督教讲求的谦卑背道而驰。²

——艾略特



西塞罗和艾略特对斯多葛主义的诠释相隔了两千年。他们的看法足以反映出所谓的斯多葛式元伦理指导体系在西方文化中的悠久历史和深远影响。

当使徒保罗在雅典的集会上遇见伊壁鸠鲁派和斯多葛派的哲学家，伊壁鸠鲁派拒绝保罗的教导，斯多葛派则较为开放(徒 17:17-21)。保罗的讲论引用了斯多葛派的词藻，就是他们的诗人亚拉图(Aratus)模仿哲学家克里安提(Cleanthes, 卒于前 231 或 232)歌颂宙斯的训诲诗。宇宙的理性特质、良心的自主性、良心里有神的声音作为更高的神性权威、禁欲苦修在抑制感情上所占的角色、对典范人物的道德要求等等，这些都是斯多葛派禁欲哲学的道德要素。历代的基督教思想家，一次又一次地把它与基督教精神相关联，甚至一些受到人文主义影响的改教家也赞同斯多葛派的道德主张。基督教界不曾吸收过比这个学派更深的来自外来影响，尤其是当圣经中关于罪的教义受到忽视的时候，这就表示人已僭越上帝的角色和领域。

奥德修斯(或称尤利西斯)的模式虽然仍经得起竞争，并被凝聚成一种战士精神以促使个人追求成就，然而，希腊文明城邦的发展，尤其是在后期的亚历山大帝国时期，极需要新的道德标准。斯多葛主义恰逢其时。它主张整个宇宙的本质是理性的，人类也有与生俱来的理性，借此能在理性的领域内诠释他们的感情和行动。斯多葛派所标榜的人类是“世界公民”的理想，因而变成一种适用于广大罗马帝国

甚至无远弗届的道德体系。³

幸福,或 *eudaimonia*, 被解释为理性的正确活动,它带有强烈的“自学”意味。希腊人根据占星学最早提出四项基要美德作为“美好人生”的首要关键,即谨慎、勇敢、公正、节制,它们分别受到四颗行星的影响。这四项美德被称为“基要的”,乃因它们彼此是“绞”(希腊原文作 *cardo*)在一起的,而且合乎逻辑地互相连结。后来,亚里士多德向他儿子尼科马修斯就过“道德生活”作了理性辩护,正如后来人们知道的那样。不过,亚里士多德并不相信女人也能过这种生活。他认为“公正”是首要的美德,仅仅能使男性公民享有公众事务方面的“美好生活”,或 *bios*。柏拉图接受两性平等,主张女人的美德是善于理家,而男人则是参与公民事务。但是,这两位哲学家都有个盲点,那就是道德生活不适用于奴隶和蛮族。斯多葛派就较有普世性,他们接受女人的平等地位,并且将所有人类的理性与动物的直觉作对比。⁴

斯多葛主义的假想

斯多葛派的鼻祖是芝诺(Zeno, 约前 333 - 261),他在亚里士多德去世十年后来到了雅典,因此斯多葛主义的发展紧紧伴随着那些伟大的希腊哲学家的教导。斯多葛派的领导权后来传给克里安提,然后是克里西普(Chrysippus, 约前

282 - 206)。这些斯多葛主义者发展出几项基本假说：

- 整个世界是一个简单的有机单元，它在本质上是物质性的。其中每件事都和其他的事有因果关系，所以现实是理性的、封闭的、物质性的。在这个多神的系统里，没有哪一个神是超越众神的，即使如宙斯能以周期性的大火使地球毁灭（*ekpyrosis* 的教义）。灵（*pneuma*）是具有创造性和活力的原则，但它也是物质性的。道（*logos*）构造了现实，并且决定了人类的知识。⁵
- 人具有理性的天赋能力，能够在他自己心里重新制定世界。
- 动物只靠本能保护自己，而人性里却有想作自己的道德推动力，或称 *oikeiosis*，也就是想按照自己的性情和情况而生活。斯多葛这种 *oikeiosis* 的观念包括三个阶段⁶：(1) 人有自我意识，(2) 人对自己有一份天然的爱，(3) 人与自己紧紧相系。⁷
- 到了西塞罗（Cicero，前 106 - 43）的时代，美德被视为理性探索的结果，美德的定义已经从“仅仅是美善的”转变为“必须是正确的”！⁸ 在这个更为物质性的宇宙，它不再为灵或 *daimons* 所占据，人类的行为被认为是取决于自己的。这时的人们相信拥有理性是完全的人应有的属性，所以西塞罗否认“快乐的灵”

(*eudaimonia*)是希腊人深信的首要道德价值,相反,最重要的是对宇宙法则有“认知”。⁹

- 塞内卡(Seneca, 约 1-65)在写给卢奇利乌的信中进一步说:“祷告(以便得到好悟性)是愚蠢的,(因为)上帝就在你身边,与你同在,也在你里面……有个神圣的灵居住在我们里面,他是我们的善行或恶行的守望者和监护者。我们怎样对待这个灵,他就怎样对待我们。”¹⁰正如今天那些信从“新纪元运动”的人一样,塞内卡宣称我们里面自有神性。¹¹

情感与超脱

人们一般认为斯多葛主义者对人类的情感抱着轻视的看法,因为他们强调道德生活和理性的发展,而且想用理性控制人的感情反应。他们把哲学当作治疗用途,以消灭热情,也就是他们所谓的愉快和痛苦(指现实状况),还有渴望和恐惧(指将来的状况)。他们以为如此一来,人就可以变得自足,好像良善的神一样。

聪明的斯多葛派导师仿佛是个良医,他们适当地劝导每个求助者,注意那些导致病人或学生不安的特殊情况。在察验过程中,个人的叙述很重要,因它有助于判断应该采取哪些正确的理性策略。目标就是要人掌握住自己的教育,甚至学习怎样教导自己。诗歌艺术也可以在这方面提

供显著的帮助,不过,普鲁塔克(Plutarch)主张把它用在年青人身上时要特别小心。¹²

可是,情感(passions)总是不断地威胁人的自制力,毕竟人无法将它们一同根除,但至少应该加以分析!那些对医疗比较有兴趣的斯多葛主义者开始更注重情感方面的问题。波西杜尼斯(Posidonius,前 135 - 50)认为情感的确存在,对情感作出非理性的解释是恰当的。盖伦医生(Galen, 129 - 199)曾提出“过度”的观念,认为情感可能会辖制并夺走人内心较为平衡和理性的思想而造成张力。¹³人的身体需要匀称以保持健康,灵魂不也是一样吗?

斯多葛派有“超脱”,即抽离情感的观念,这是他们崇尚的一种能力,借以使人持守一种理性的世界观。情感因此被视为不节制、不平衡,或是与理性、谨慎不相合的事。所以,对斯多葛主义者而言,基本的美德并非荷马所认为的英勇,也非亚里士多德所主张的公正,而是节制,即控制情绪。

超脱的状况

塞内卡是尼禄王的导师,与使徒保罗是同时代的人,他主张应该把两种情感加以区分:一种是冲动草率的,一种是意志薄弱的。这位善于外交辞令又有丰富宫廷见识的斯多葛主义者¹⁴曾教导说,这两种情感都不足为训,唯有经过时间和全面思考所产生的观点才能帮助人远离虚假的情感,

获得超脱(*apatheia*)。例如,要治愈哀伤的感受,就要学习如何重新诠释个人的失落或痛苦:这可能是因当事人过度依恋已逝去的爱人或失去的欢乐。¹⁵

比较老练的斯多葛主义者,例如西塞罗和后来的塞内卡,他们讲究的是如何按不同的情况给予不同人独特的指导。这相当类似于今日的“认知治疗学派”所采用的辅导策略。借着这些方法能达到“大度”(magnanimity),它不是指后来引申出的“饶恕”之意,而是它本来所指的“心灵超脱个人的处境”。事实上,后期的斯多葛派就以宽容大度为一切美德之冠。

使徒保罗与斯多葛主义¹⁶

保罗原本名叫扫罗,成长于大数,那里是斯多葛派的教育中心,因此保罗也有宽容大度的精神:“我无论在什么景况都可以知足,这是我已经学会了。……随事随在,我都得了秘诀。”(腓 4:11-12)然而,他的宽宏大度的精神根源与靠自我力量的斯多葛主义完全水火不容。保罗的生命是“在基督里”,而不是在他自己里,因为“我靠着那加给我力量的,凡事都能作”(腓 4:13)。同样地,“超脱”对保罗而言,不是要孤立或与人疏离,而是如他对提摩太说的:“敬虔加上知足的心便是大利了。”(提前 6:6)因此,保罗表达出来的基督信仰是在对抗和挑战斯多葛主义。

保罗与斯多葛主义的交锋

保罗在亚略巴古的讲论是圣经中唯一提到伊壁鸠鲁派和斯多葛派(和合本圣经中分别作“以彼古罗”和“斯多亚”——译者注)的经文(徒 17:18)。伊壁鸠鲁派反对当时流行的宗教迷信,但因为不信上帝的护佑和启示而受到谴责——也许他们所信的神,就是使徒在讲论中所提到的“未识之神”。斯多葛派则受到保罗的称赞,因为他们相信神的护佑,并深信所有人都是平等的;然而,他们是敬拜自然而非创造自然的上帝。据说保罗的回应是针对波西杜尼斯¹⁷所提出的问题,并引用了斯多葛派诗人亚拉图的诗句。

从前那位在大数的扫罗,幼时身处斯多葛主义者居多的教育环境中,或许他面对的中心课题一直是:“有智慧的人如何顺应自然生活?”所以当他信主之后,就针对这个“自然人”写信给哥林多人。保罗引述《以赛亚书》29:14 的经文说,“我要灭绝智慧人的智慧,废弃聪明人的聪明”(林前 1:19),以此来指责斯多葛主义的倚靠自我。

斯多葛主义者的自主性

斯多葛主义讲求自足(*oikeiosis*),可是上帝呼召人要活在“基督里”,成为一个新造的人,不再倚靠肉体。一个被上帝的灵更新的人,就不再是自然人(*psychikos*),而是变

成属灵人(*pneumatikos*)——属灵的男人或女人。自然人没有力量改变人类,因为他处在与上帝敌对的状况中(参林前 2:11-16)。斯多葛主义者因为盲目和对上帝无知而无法了解“罪”,惟有透过神学的视角看“人类陷在罪中”这一真理,才具有真正的意义。所以,保罗与斯多葛主义者的辩论很具现代感,因为我们今日的文化仍旧弥漫着同样的自主精神。

这个历久不衰的辩论,也活现在保罗写给腓立比人的书信中。他在信的开头就切望这群被他带领信主的人能够“靠着耶稣基督结满了仁义的果子”(腓 1:11),这与斯多葛主义者所讲求的品德生活的秘诀截然不同。保罗也提到 *Aretê*,¹⁸ 斯多葛主义者用这个词表示“道德上的卓越”,但保罗指的是“心怀意念受到耶稣基督的保守”(参腓 4:7)。如同《马太福音》中所记载的主耶稣一样,保罗也不相信斯多葛主义者所谓抽象的“善”的特质;¹⁹ 相反,保罗所列出善的特质是随情况而有所不同的,并且那是靠上帝的灵而非人的灵所能结的果子。所以,保罗所给的并非伦理规条,他的劝勉总是有着特定的情况和内容。²⁰ 上帝、基督、圣灵才是真正美德的源头与本质。

由于保罗的生命是如此根植于“在基督里”,所以他勉励人们要效法他(腓 2:2)。当他写信给腓立比人的时候,基督所彰显出来的模式就清晰地浮现在他眼前,因此他说:“我深信那在你们心里动了善工的,必成全这工,直到耶稣

基督的日子。”(腓 1:6)

道德上的自满

斯多葛主义者对美德的观点反映出道德上的自满,并欲将情感连根拔起,以为靠自律的努力和理性的控制,便能尽如人意地产生效果。鲁孚(Musonius Rufus,约 30 - 101)这位比大多数斯多葛主义者更加温和的哲学家主张:有品德的生活具有独特的作用,那就是,人类借此能反映上帝,并且能活得像上帝。他在写给爱比克泰德(Epictetus)的信中说:

我们无法想象任何比谨慎、公正、勇气、节制更美好的事,甚至诸神里面也没有比这些更好的品质。所以,正如上帝一样,拥有了这些美德就不会被享乐或贪婪征服。上帝超越欲望、羡慕、嫉妒,上帝是品格高尚的、仁慈的、亲切的……照样,人既是上帝的形象,当人按照本性而活的时候,就应该算是像上帝一样了。²¹

然而,对保罗而言,上帝的启示显明在既是神又是人的耶稣基督身上,所有的基督徒都在基督里、在圣灵的团契里合而为一。但这不是由于基督徒享有与上帝一样的美德并借以向上晋升,相反,乃是由于基督谦卑舍己降世为人:“他

本有上帝的形象，不以自己与上帝同等为强夺的，反倒虚己，取了奴仆的形象，成为人的样式。”(腓 2:6-7)

正因基督是谦卑的，所以谦卑是跟随基督的人应有的基本态度，而这是斯多葛派无法理解的心态。基督徒的真实生命都是从基督的受死和复活中涌流出来的，这在那些注重自我成就的希腊人眼中成了愚拙。对斯多葛主义者而言，伦理学是独立自足的；但对基督徒而言，伦理学与神学是不可分割的。人性和真正的人生目的，是因着上帝自身的性情与特质而划定，并不是“为了卓越而追求卓越”。²²

被治疗的群体与蒙救赎的群体

塞内卡过去称赞培育和谐的性情、内心的宁静以及平衡的心理健康，今日的治疗师仍然如此做。塞内卡说道：

我要告诉你，我认为的健康是什么：一个人如果感到满足，有自信，能了解人所寻求的、所得到的利益其实根本与快乐的人生无关紧要，那么他就是处于健康的状态。智慧带来的是完好无缺且持续的快乐。智者的心志如同一片银白穹苍，永恒的宁静弥漫其中，并且与自己通体和谐。²³

塞内卡在写给他的年青朋友卢奇利乌的信中，进一步详述了这种斯多葛式的快乐：“要单单以从你本身而出的为

乐。我说的‘从你本身而出’的意思，指的是你的自我和你里面最好的部分。”²⁴ 反观保罗，他在《腓立比书》中有关喜乐的内容共有十六处，确实相当不同。²⁵ 他说的喜乐从来不是指独自的喜乐，而是指群谊的快乐，他总是欢欢喜喜地为众人向上帝祈求(1:4)，以看见别人的信心在基督里有长进为喜乐(1:25)。“喜乐”在这个腓立比人的群体里是共有的情感，能使他们凝聚在一起，共享这份喜乐。他们不求自己的好处(不像斯多葛主义者求取自我满足)，反而顾及他人的利益(2:4)。《腓立比书》就是个实例，说明了基督徒导师模式的社会性特质，那就是，它对整个社群都是有益的。因为凡是“个人的”都与“他人”分享。保罗教导他们要作好“公民”，不但是罗马公民，更是天国的公民：“只要你们行事为人与基督的福音相称……你们同有一个心志，站立得稳，为所信的福音齐心努力。”(1:27)

我们已经提到，斯多葛主义将人的平等理想化，但是却罕见它的落实。对于保罗而言，每个基督徒的目标(或 *skopos*)，就是住在属天的国度(*politeuma*)。所有在基督里的人，无论贫穷的或富有的、为奴的或自主的、男的或女的，都是“天上的国民”(3:20)。因此，人寄望的价值不是属世的，而是来世的。但对于今生，保罗也体验到“上帝必照他荣耀的丰富，在基督耶稣里使你们一切所需用的都充足”(4:19)。

斯多葛主义与西方基督教

然而，教会历史上的一大讽刺就是，斯多葛主义所讲的美德虽然与新约圣经的伦理观大相径庭，但其美德观却依然在西方和拉丁教会里根深蒂固。其中的一个原因就是西方神学与古典哲学长期以来的关联。另一个原因是，教会在罗马帝国灭亡后接下政权，那时的教会法规虽然取代了罗马法律，却仍建立在后者的基础上。²⁶十二世纪时发现了拉丁文的古典著作，然后在十三世纪又重新得到亚里士多德的作品，这些因素都加强了它们在基督教思想里的滋长。

斯多葛主义道德观上的一致性有助于政治的统一，然而中古世纪早期的各个部落，例如日耳曼人、盎格鲁-撒克逊人、威尔士人、爱尔兰人、挪威人等等，早已发展出各个民族种种不同的“英雄社会”伦理型态。此后，“四大美德”重新排序为：谨慎、节制、公正、勇气。它们有助于中古社会各部族更为一致的道德化，但也助长了世俗与教会权威之间的权力斗争。²⁷至于把次经也包括在圣经里，就更增添了许多古典风味。举例来说，《智慧书》声称：

如果有人爱好公正，他努力所结的果实就是美德。因为它会教人变得温和、谨慎、公正和坚忍，生活中没有什么比这些美德更有用了。²⁸

早期教父如安波罗修、德尔图良、亚历山大的克莱门对这种混合现象不加批判的赞同，使得在中古时代开始之前就已经存在着一种强烈的斯多葛主义传统。所以它成为一种公认的道德标准，借以帮助规范所有处在半异教文化中的社会。

中世纪的“美德”

西塞罗和其他拉丁作家重新被发现，带来了美德德性方面的复兴。十二世纪里尔的阿兰(Alan of Lille)，带着异端色彩将基督信仰的基本原则——信、望、爱，也算成美德，进而提出所谓“七大美德”，即斯多葛主义的四大基本美德，再加上信、望、爱三项“神学性的美德”。

这种基督教与斯多葛主义的混合物，也是康奇斯的威廉(William of Conches)在担任年青的亨利王子(后来的亨利二世)的导师时所教导的内容：“生活遵从理性的准则，美德便能在心中形成稳定的性情。”²⁹

亨利王子受到的教导是“应视节制为首要美德”，但他后来竟谋杀了大主教贝克特(Thomas à Becket)。今天我们仍然可以在坎特伯雷大教堂贝克特被谋杀的祭坛旁边，看见地上镌刻着的“七大美德”。伦巴德(Peter Lombard, 1100 - 1160)在他那本影响深远的《语录》(Sentences)中教导七大美德，阿奎那(Thomas Aquinas, 1224 - 1274)更进一

步按照这些美德的架构,将卓越的道德生活系统化。³⁰(这个道德系统的一大弱点在于它的主观性。它首先遵照亚里士多德的方式,其次是斯多葛主义,而托马斯主义者则各自选择切入道德领域的着眼点,因为他们各有“自己偏好的首要美德”。)

在斯多葛主义的体系里,正如我们之前看到的,谨慎或理性占据首要地位,因为谨慎或理性渗透在其他一切美德之中。阿奎那认为,透过它“理性便在对真理的认知里得以完全了”。其次是公正或公义的美德,阿奎那说,“据此养成的习惯,在他所行的每件事上都显出持续不变的意志。”其他更次要的美德便随着公正而衍生,例如真实、慈善、敬畏、顺服、饶恕、感恩、认罪等等。勇气则是以人的必死性为前提来说的,阿奎那这样评论:“对勇气的颂赞,是根据公正而来的。”因此人要等到死后才会受到这种评价。最后,节制或自制指向的是忘我或理性的自我约束。³¹

强调理性

从此以后,托马斯主义者便高举美德生活的理性根据和合法性,认为它们反映了人的抉择和意志,以及人可以设定目标、养成良好习惯、显出成长和改变的可能、有效地胜过恶行。³²这个美德生活体系也深受奥古斯丁的人性论影响,奥古斯丁认为人按着上帝的形象所造,此一特点就反映

在人的理性之中。波埃修(Boethius, 480 – 524)肯定了这种观点,他对人的定义是:“一个具有理性的个体。”³³

特别是,这种思想掩盖了圣灵与三一真神的位格性临在。这样,理性的美德伦理、忏悔、道德约定,以及对人而不是对从上帝而来的炼净、启发、合一诸阶段的强调,最终导致了教会瘫痪,一直持续到宗教改革的时代。

斯多葛主义与改教家

在文艺复兴和改教时期³⁴,由于受到古典主义复兴和奥古斯丁主义的交互影响,斯多葛派发挥了空前的影响力。之前只有一些斯多葛主义者的只字片言流传,后来就开始发行整本的原著。伊拉斯谟(Erasmus, 1466 – 1536)曾在1515到1529年间仔细将塞内卡的全部作品编纂成册,因为他认为塞内卡的著作“极为刺激和鼓舞人热切追求正直的道德生活”。³⁵就连加尔文(John Calvin, 1509 – 1564)也在年青时评注了一本塞内卡的作品,说要“为他平反,使他恢复应有的尊贵地位”。³⁶茨温利(Huldrych Zwingli, 1484 – 1531)甚至称塞内卡为万世属灵领袖,并在他自己的作品中广泛引述塞内卡的话。³⁷布塞(Martin Bucer, 1519 – 1605)也大量引用塞内卡的作品。牛津和剑桥大学的清教徒学者,包括约翰·欧文(John Owen, 1616 – 1683)在内,都深深浸淫在塞内卡的作品中,即使欧文完全明白塞内卡是个异

教徒。

然而，正如本章开头所示，艾略特已注意到斯多葛主义在剧变的时代中吸引力特别强，并且很容易制造混淆。斯多葛主义的主要动机总是倾向靠理性节制的伦理，在社会动乱中企求秩序，在教育中强调道德训诲的核心地位，进而在等级社会中实行道德上的平等主义。这股精神能有效防止宗教独裁，但是宗教改革的一大缺点正如当今大多数福音派的毛病，就是天真地以为教义上的启蒙能转变大多数人的道德，这往往是因为对斯多葛主义毫不质疑所致。³⁸

路德对斯多葛主义之论战

相反，马丁·路德(Martin Luther, 1483 - 1546)曾经身为奥古斯丁修会的修士，承袭着活出美德生活的巨大压力，却更加直言不讳地对斯多葛主义大加挞伐，不论它是源自盛行的宗教狂热还是复杂精致的伊拉斯谟学术。路德的措辞非常极端，他称斯多葛主义者为“那群会遭受七倍报应的驴子”，指出那四项基本美德和三项神学性美德的错误次序。他认为这种道德方面的混乱是来自“一种从未在宇宙中存在过的智者”。路德在著作里常常把“斯多葛主义者与修士”相提并论。他更为强烈地反对斯多葛式的忘情(*apatheia*):“他们完全剥离了人的怒气和各种情感，以至于他们对人类的每种情绪和感觉似乎也变得浑然不知。”³⁹

不过,路德可能也分辨不出修士的禁欲生活究竟是受到新柏拉图主义还是斯多葛主义的影响。⁴⁰

然而,并非每个人都把路德的话听进去。伊丽莎白时代的英国剧作家,例如查普曼(Chapman)、基德(Kyd)、马斯顿(Marston)都是塞内卡的追随者,而莎士比亚更把斯多葛主义融入他对故事主角的人性描写中。当然,对那些伟大的剧作家而言,个人主义、骄傲、嫉妒还真是充满了戏剧效果。这种戏剧性的人生加上蒙田(Michel de Montaigne, 1533 - 1592)的怀疑精神、马基雅维利的愤世嫉俗心态,以及那股挥之不去的奥古斯丁式的内向,还有对默想的着迷向往,我们就能了解斯多葛主义之所以在十七世纪再次大行其道的原因了。⁴¹

赫伯特的宫廷论战

赫伯特(George Herbert, 1593 - 1633)就在这种宫廷式的斯多葛主义背景中崛起,成为在芬乃伦之后可与之媲美的基督徒导师。赫伯特被称为“上帝的廷臣”,因他深谙如何在专制的皇室中谋生存。⁴²作为查理一世的密友兼剑桥大学的著名演说家,赫伯特的职责是尽力在左右逢源的体系中,以流利的口才与优美的礼节取悦赞助者。然而,他后来放弃了社会地位提升的机会和世俗野心,安于屈身一个乡下教区,致力于教导他们关于基督教的礼节。他以一种

嘲弄、吊诡的机智，使人谦卑下来，并接受他的纠正和挑战，让人认识到“罪与爱”里面那份吊诡的奥秘，以及充满人性的自足，并且像上帝那样向外去与人建立关系。⁴³他留给我们一个形而上的世界，它只能以福音信仰的眼光去透视，而不能仅仅用偶像化和理性的眼睛去看。⁴⁴

他以赤裸裸的质朴，将他的才华归因于上帝赐予的恩典，而非自己的成就：

主啊！我将初熟的果子献给您，它们不是我的；它们是从您而来，因此要归给您！求您悦纳这些，也接纳我……⁴⁵

他以十七世纪的华丽诗歌文体，透过《教会的门廊》(The Church Porch)呈现出一条能涤尽斯多葛精神的通道。他提出的伦理禁戒，正是进入“与上帝同在”的预备功课：

小心情欲，它会污染和败坏上帝在洗礼中以自己的宝血所洗净的人。

对那位创造你口的上帝，切勿妄称他的名；

行什么事都要像个人，不要鬼鬼祟祟，

切记，国王正静静地看着你，因他的君王在看着你。

不要嫉妒伟人，因为这会使你自己更不堪，

从而使你们之间的距离更加扩大。

世俗所有的快乐都比不上行善之乐；

夜深时,反省白日所行之事;

清晨时,思索今日将行之事;

修整并松弛灵魂,记录灵魂的腐败与成长(也即每天当两次在上帝面前灵修和省察自己)。

在祭坛前,人就进入基督的信仰里,当人破碎自我时才明了人心在上帝面前是何等刚硬。不管那些哲学家对外在世界有何探索,“丈量高山、测量深海、考查列邦和诸王……然而有两件博大精深之事更当思量,可惜乏人言明,即‘罪’与‘爱’。”赫伯特说得对,斯多葛主义者无一人曾经细究罪与爱;惟有在复活节的事件中,以及在“教会里奥秘的”圣餐领受当中,人才能找得到罪与爱的真义。可是,每位基督徒将会发现,在基督里的新生命可能先“吸引我的心”,然后“使我脱离原有的天然喜好”,接着“主所惠赐的益处才渐增”。换言之,基督的恩惠是与斯多葛式的自主糅合在一起的。还会遭受苦难,以炼尽我们里面的一切渣滓,然后我们才会说“主啊!我承认我的罪极大,我的罪滔天”,“我要遵行你的道路,你的道路最美好”。

苦难在诗人的一生中持续发生(许多人也是如此),所以会有这些言语:“我的思绪像鞘里的刀,刺伤我的心,一刀比一刀厉害”,“噢,救救我吧,我的上帝!求你别让他们的阴谋毁了我。”然而,人心依然与上帝对立,因为“我的祈祷是向着你,却又偏离了你”,“我立志行善,但我的罪老是层

出不穷”，“我的心爱你，但却常常爱得迟疑”，“我总是无法靠自己的方法精通此道”……这些确实是真实的人生写照，它不是那些所谓基本美德所能刻画出来的图画。

当人的良心感觉刺痛或烦躁难安时，亲爱的救主那沾满血迹的十字架就是人的解药和宝剑。“基督在我心，他的圣名深印其上。”爱是基督徒人生的极致，人的热情就是这场爱的筵席所在。“爱呼唤人们说，你必须来坐席，吃我的肉。因此我便安坐品尝。”

斯多葛派想靠自己来领悟自己，并且理解自己该如何控制情感。但赫伯特首先关注的是：人应该追求愈来愈领悟上帝是如何看待我们的，如此才能修正我们陷入自我中心后所产生的误解。更进一步说，基督徒的人生不是根据自己的选择，而是回应上帝对我们的拣选，纵然许多的浮沉变迁往往显示出我们自己的错误选择。

赫伯特称颂基督是他的喜乐、生命和冠冕！所以他对自己的才华毫不在意，说：“一首诗歌或诗篇的美好在于灵魂与诗句和鸣；当心被恩感时，即使诗词不达意，上帝也会补足。”他对斯多葛主义的反对作了这样的总结：

我们必须承认，没什么是我们独有的。

我坦承，他是我的救主。

但承认我们没有什么，并非意味我们一无所有；

我愕然肃立，苦思不解，

直到朋友对我说：凡事归给他，就更似属于我。

——摘自《稳固》(*The Holdfast*)

爱德华兹与美国的禁欲宗教

赫伯特反对古典斯多葛主义的言词简洁有力，而在其身后不久，笛卡儿(René Descartes, 1596 - 1650)却又为斯多葛主义注入激进的新推力。笛卡儿不再诉诸外在的自然法则，他主张道德是人类内在根据(*oikeiosis*)所发展出来的领域，认为人有一定的自制力来控制情感。笛卡儿身为瑞典雷吉娜女王(Queen Regina)的导师，他说：

自由意志是人类所能拥有的最高贵的东西，因为它使我们几乎与上帝同等，使我们免于沦为他的子民。若能善用它，便是如获至宝。⁴⁶

后来他更加自信地说：“我们能有效地求知和定立志向，因为我们永远有能力借着意志的行动，避免或间接逃避、排除某种情感。”⁴⁷这样，理性就成了控制欲望的利器。借由这种方式，笛卡儿开创了理性的内向，使良知变成工具。这就好比我们今天常常听见的一句大话：“我可以把它搞定！”可是巴瑞特(William Barrett)指出，当整个实际情况

被“技巧”变得愈来愈机械化的时候，灵魂就死了。⁴⁸

洛克(John Locke, 1632 - 1704)比笛卡儿更剧烈地把精神层面物化或抽象化。他驳斥一切含有目标导向的意识，而后者正是古典哲学家赖以认识事理的基础。洛克假定知识来自感官和直觉的智能，根据这一点，他辩称知识不是真的，除非那是你自己发展出来的。由此导致启蒙运动中的一项首要教导：自我的独立性以及对传统与权威的反动。所以，斯多葛主义者总是劝人“要顺应自然”，笛卡儿加以修正为“要随着你自己的道德理性”，而洛克开始鼓吹要用理性追求知识，并名之为“科学”。

爱德华兹对斯多葛主义的论战

世界上最热爱笛卡儿和洛克思想的地方莫过于北美地区。爱德华兹(Jonathan Edwards, 1703 - 1758)便顺理成章地成为那个世纪中最伟大的一位知识分子，他曾经追随又挑战这种思想。笛卡儿和洛克的新斯多葛主义仍然在美国文化里盛行，它热衷于组织与追求在道德自主之下获得快乐的权利。爱德华兹比他之前的任何基督教思想家更能针对斯多葛主义提出精辟果断的批判。他并非刻意针对异教的斯多葛主义直接发出论战，而是针对它在基督教界所衍生出来的一些副产品，亦即广为流传的“半帕拉纠主义”——试图凭靠自己的努力达到个人道德的提升，甚至是那

些笼统地称之为唯信仰论的“行为自义”式的精神。

在那个对科学歌功颂德的时代，爱德华兹却试图以造物在上帝面前的美丽来解释何为“创造”。他认为圣洁是最高境界的美，因此，人若能“意会”上帝的美丽，就是人最美好的经历。当世人开始用机械的角度观察宇宙时，爱德华兹看到的却是上帝的爱，其和谐与美丽充满着全世界；当自然神论者将“自然”、“物质”等类的观念抽象化时，爱德华兹看到的却是恩慈的三一真神的位格，而且三位一体的上帝是相互沟通的，他乐意与人类建立友谊。

与帕斯卡尔(Pascal)一样，爱德华兹确信宗教虔诚的赝品就是那些没有“属灵知识”、没有“心灵感受”的状况，也就是对上帝在人内心之中的亲密、持续、充满爱的同在毫无感受的状况。唯有透过经历上帝那不可名状的美，进而产生与上帝话语一致的“恩典的情感”，人才能体会到上帝就在心中的感受。这是圣灵在基督徒身上的特殊工作，能改变、转化我们自主性的认知，然后使我们能够爱他、感谢他远超过世上一切事物。圣灵能直接使我们的意志成圣，并传递新的情感和愿望，这是笛卡儿做梦也想不到的，因为人对自我的意识开始转变为对那位“他者”的意识。这也是对人理性能力的圣化，除去偏见，使人得到超越自我之外的新亮光，正确地监察和诠释事物。

因此，对爱德华兹而言，情感(affections)一点也不是非理性的，反而是客观、属灵的实质汇合之所在，它掌控着人

的意识。⁴⁹ 因此，一旦挣脱了笛卡儿所刻画的扭曲、具有罪性的自我，便能避免犯错，这不仅是借着清楚的理性逻辑，主要更是靠着圣化心灵。因为人最需要的是得到上帝的灵，透过他，我们才能领略上帝的善与美是何等吸引人，进而领会到真美德是何等可爱！

1754年，爱德华兹写下了《真美德的本质》(*The Nature of True Virtue*)，这本书在他去世后才出版。书中提到道德的卓越(*Aretê*)，但他不再作英雄主义的或斯多葛主义的诠释，而单单将其诠释为上帝性情的流露。⁵⁰ 虽然当时的自然神论者，例如哈奇森(Hutcheson)、沙夫茨伯里(S Shaftesbury)如今天大多数人那样积极倡议道德与宗教无关，但爱德华兹却力证：人对上帝的爱，是一切道德行动的背景。他为真美德提出了两项标准。

真美德的两项准则

第一，爱德华兹认为一切美德都是出于上帝的恩惠。唯有上帝能赐给人新的感受力、新的性情，使人在一切事物中都能看见上帝，因而对上帝生出新的热情，不再只专注于自己。信仰的归依，是人对信仰真相产生真知的先决条件。这种知识是个人性的、感受的、认知的，也是经验上的知识，它远比观念上的知识更复杂。

第二，美德从属于存在本身(Being)，也就是上帝自己。

美德是“普遍之美”而非“特殊之美”，因为它表达出上帝的存在是一切存有的终极。这一点成为爱德华兹与斯多葛主义的道德论正面冲突的地方。斯多葛派特别选出一些次要的种类以建立“道德生活”，例如在某些文化里是勇敢，而在另一些文化里则是谨慎或公正。爱德华兹坚决反对这种做法，他确信一切的道德原则都从属于上帝自己，而不是以某种文化作为人际或个人存在的原型。他与安瑟伦(Anselm)的提问遥相呼应，他问道：“上帝为何要成为人？”(*Cur deus homo?*)因为上帝自己的快乐在于“与人相交”⁵¹，爱德华兹说。正是上帝三而一的本质(也即圣父、圣子、圣灵——被天上的天使、圣徒和地上成圣的圣徒围绕——表明了位格的存在)，使他与天使及天上、地上的所有圣徒“合一”，他表彰并彻底否认了任何自诩自足的个人主义观念。

以布雷纳德为范例

爱德华兹所指的属上帝的美德，其个人性的诠释就呈现在他的著述《布雷纳德的生平》(*Life of David Brainerd*)里，该书写成于《真美德的本质》的五年前(1749)。他在引言中写道：“有两种方式向世人举荐纯正的信仰和美德，一是透过教义和观念，二是借着历史和典范。在圣经中，这两种例子比比皆是。”⁵² 布雷纳德(David Brainerd, 1718 – 1747)是一位向印地安人传道的宣教士。在他生前，爱德华

兹曾随他深入旷野宣教，因而从他身上见识到这两种特质：既是有洞察力的学者，又是圣徒。爱德华兹在书中所写关于真信仰的本质、对上帝热爱的特征、真正的美德，都活生生地在这位年青的挚友布雷纳德身上表露无遗。布雷纳德至死都与他在爱德华兹家中生活时一样表里一致。所以在这本《布雷纳德的生平》传记里，爱德华兹不断地重述此主题，因为他亲眼见过这样的特质在一位年青圣徒身上活现出来。

布雷纳德有温柔安静的灵、敏锐的良知、喜乐的心，而且是个合群的人。他极致地表现出“福音使者的谦卑，它包含自身的全然不足，以及相应的秉性与心志”。爱德华兹在布雷纳德的葬礼上说：“他的信仰里没有一个经验是不能与实践相结合的，而他深信的恩典教义也真实地活化在他身上。”⁵³

布雷纳德的《日记》(*Journals*)和爱德华兹的教导，对基督教界产生了很大的影响。威廉·克理(William Carey, 1761 - 1834)读了他们两人的作品后深受激励，因而献身到印度宣教。亨利·马丁(Henry Martyn, 1781 - 1812)读了以后也前往印度。麦琴(Robert Murray M'Cheyne, 1813 - 1843)则是受马丁的影响而写了《侧记亨利·马丁的一生》(*Notes on Henry Martyn's Life*, 1838)，并且深深地思考布雷纳德的一生。布雷纳德、马丁、麦琴都只活了短短 29 岁，然而他们的道德影响力却非常突出。⁵⁴接着，波拿(Andrew Bonar)写了《麦琴回忆录》(*Memoirs of M'Cheyne*, 1844)，而在纪念麦琴百岁诞辰时，怀特(Alexander Whyte)将它作

为灵修学的经典之一重新印行。这种记述文体真实记录了那些将一生献给上帝、活在祷告中、彰显上帝恩慈的人。在过去两个世纪的文学史中，这一主题持续不断地出现，在数不尽的众多传记中不断重复着。麦琴于 1833 年的回忆录中，道尽了这些基督徒导师们的心声：

我心专注，我心专注，
无一爱能介入，
惟独我的灵魂与上帝。⁵⁵

圣经称之为罪的心态

本章开头已指出斯多葛主义所发展出的良知观、个人纪律、理性的道德生活，这些都很接近基督教。然而，也正因为如此，若以它作建制式的基督教代言者就更加危险了。奥古斯丁在四世纪所针砭的“帕拉纠派”，或者爱德华兹在十八世纪所反对的“阿明尼乌派”(Arminian)，今天仍旧在一些自由的宗教界表现出世俗的技术化精神。帕拉纠主义和阿明尼乌主义的骨子里都一样是“靠自己”，以及“自足”的精神，这就是斯多葛主义所谓的 *oikeiosis*，即西方社会所指的“自足”。圣经称这种心态为罪，它出于人自我的自主性，无视人对上帝恩典的需要。

第 4 章

世俗的心理治疗导师

当今的趋势着重的是治疗,而非宗教。今天人们渴求的并非自我的得救,更不是重现过往的黄金时代,而是感觉瞬间的幻象、渴求个人的利益、健康、心理的安全感。

——克里斯多夫·拉施¹ (Christopher Lasch)



如果英雄式的导师适用于小城邦的领袖,而斯多葛式的导师适用于帝国统治下的道德领袖,那么,治疗师式的导师则适用于民主社会。事实上,现代这个注重治疗的社会,已经使“导师”的角色重又流行起来,其规模是空前的。

试想一下,这个世界突然间失去所有基本的科学信

条……麦金泰尔(Alasdair MacIntyre)说,这种情况就像一个讲求道德的世界在美德失去了所有適切性后所面临的困境一样。这样的世界是科学家、古典人文主义者所无法想象的。再试想,一个没有咨询辅导和心理治疗的现代世界……这几乎是不可能的事了,因为治疗在西方世界很大程度上已经取代了宗教。

心理分析的革命

人如何看待并与自己 and 他人交流,如何应对接踵而至的各种问题,或者说,人怎样认同、评估并比照自己,其实都与人身处的伦理体系息息相关。这些伦理体系融合在他们的文化处境里。我们不能想象一个没有斯多葛主义的罗马帝国,也难以想象一个没有心理治疗的现代社会。今日世俗的治疗文化会不会是斯多葛主义的修正版呢?现在我们就来探讨这个问题。

虽然前代的文明都是建基于宗教(不论是基督教或是其他宗教),但如今社会变得完全世俗化,还声称心理治疗可以取代宗教,这在古典文化世界里完全是不可思议的。因此,弗洛伊德(Sigmund Freud, 1856 - 1939)1896年初次采用“心理分析”这个名词时,它就像1789年法国大革命巴士底狱陷落时一样——从此让理性登上了宝座;或者像柏林墙在1989年倒塌时一样——从此宣告了共产主义不再

是合理的意识形态。弗洛伊德引入了“心理分析”，从此就产生了一种新学说。

1896年之后，心理治疗法大张旗鼓，提倡以世俗的能够自我控制的“心理人”取代启蒙运动创造的“理性人”。这种新的世界观将“道德”变质成为“治疗”，“罪”变成了“心智疾病”，²“上帝”变成了一种“自我投射”。因此，辅导师的角色被擢升到众人瞩目的重要地位，他们开始享受前所未有的权威。讽刺的是，这些强调自我实现、自我表现、自我满足、追求自我了解以发现自己的新目标，似乎也空前极需“他者”的社会支持。俗世的祈祷总是：“帮助我变得更自我。阿们！”

宗教依然屹立

即使传统的宗教表达方式受到压制或反对，但是宗教并不容易从人的头脑中去除。事实上，试图否定他人宗教经验的可靠性，也是一种“宗教式的”企图。麦克默里(John MacMurray)指出，“宗教的领域是个人经验的领域”，因为“宗教的核心在于相交或团契”，蕴涵着“自我超越，意味着有能力对自身以外的另一个人兴趣盎然”。³心理学家确实对这样的类比印象深刻：成年人对上帝与祷告的态度，很像幼童在父母的教养与权威下所表现的行为。因为幼童不太能区别权威，分不清是上帝还是父母，而这种情感上的困

惑,就可能下意识地隐藏在成年后对上帝的态度里。所以,姑且不谈教义如何,宗教简言之就是:个人为要超脱人际关系而做出的行为。

追求“真相”也是一种宗教性的追寻,无论是只限于可验证的真相,还是扩及对属灵事物的诠释。心理治疗把人的“存有”分为“人格适应良好”与“自我满足”,就像“重生”的观念一样具有宗教性。早期心理治疗辅导师的“大师主义”,许多未经证实的教导所享有的权威性,以及执业者的自信满满,都有助于填补技术世界中的人因着强烈的实证主义、科技发展及物质化的生活所引发的空虚。这种现象被无可非议地称为“治疗学的胜利”,这正是本章开头引用克里斯多夫·拉施的话所暗示的。

最重视心理学的美国人

美国变得如此沉迷于心理治疗并非偶然,如我们已知的,美国早期拥戴笛卡儿、洛克为他们的导师。笛卡儿鼓吹人要从外部世界彻底转向内在世界,即内心领域。洛克则进一步把这种对“自我”的科学观点予以客观化,他称这种向内观察个人心理的起伏为“反思”。⁴这就导致后来心理学与心理治疗学的出现。这种关于自我的激进观点认为自我可以重塑,人能掌控自己的表现。

《独立宣言》明文表明,追求幸福的权利是每个公民的

天赋特权。对于落脚在这片“自由之地”的新移民而言，这种个人主义的道德观念相当有吸引力。早在十九世纪，托克维尔(Alexis de Tocqueville, 1805 - 1859)已经预见美国会成为一个“培养个人主义”的特殊社会实验室。这些趋势便汇集成一种期许——人可以成为自己的科学家，即“自己的治疗师”。这就如同詹森(Robert Jenson)所说：“我试图以心理和社会的角度来理解自己的行为，仿佛超然地看着他人的行为一样，然后就可以找个适合的‘技工’来进行修补。”⁵

心理分析的影响力

当弗洛伊德在 1909 年访问美国时，他很惊讶自己那套反宗教的观点竟受到如此热烈的欢迎和支持。他自问：这不是列国之中最受清教徒影响的国家吗？但他有所不知的是：清教徒和维多利亚时代理想中讲求“教养”和“宗教虔诚”的传统正在急速崩解。社会变化的各种新势力都在发挥作用，例如新闻界的扒粪记者、文学界的写实派、社会运动家、女权主义者、波希米亚式的流浪者，全都迫不及待地拥抱弗洛伊德的学说。对于弗洛伊德宣扬的理论，由于几乎没有临床证据可以参考，所以专业的心理学家、精神病学家一直对其持批判态度。实际上，弗洛伊德的思想已经与当时的精神“合流”，趁着时机而间接促使他在心理学界的

影响力快速跃升。正如一项关于弗洛伊德对美国的影响的研究指出：“美国当时正处于社会和道德大变动的时期，有许多公众与职业上的压力，这些因素无可避免地促成弗洛伊德对美国心理学界的影响。”⁶

十九世纪盛行于美国的自由派神学，坚称“健康与快乐”（这几乎是深植美国人性格里的一种乐观主义）是过着讲究清洁的生活和深度的思考所得到的奖赏。因此，许多转向心理分析的人趋之若鹜，认为这样能治愈心病，是另一种自我改造的系统。弗洛伊德看穿了维多利亚时期性顾虑方面的虚伪，即这些顾虑是害怕公开面对性欲上的激情与反常。于是他就把心理疾病解释为肉体欲望与社会冲突的产物。这导致了自欺，即把人分裂成受压抑与破碎的各部分，即“自我”、“超我”、“本我”间彼此的争战。若非“超我”（斯多葛主义称之为“良知”的代名词）的抑制，可能会发生自我的毁灭和社会的毁灭。弗洛伊德深信这些都可以借着心理分析的技巧来合理地处理。如同里克尔（Paul Ricoeur）所说的，心理分析是一种“怀疑的诠释”，要突破中产阶级既定的面具，直捣人们在黑暗中的蛇窝。⁷

斯多葛主义者把肉欲的爱所激起的热情视为灵魂里的蛇，而弗洛伊德则把性欲解释成人生关注的焦点，其理论中心主题就是“潜意识”。弗洛伊德自诩如哥伦布，他宣称：“这是个新国度的延展，我们已经使它摆脱了流行观念和神

秘主义。”⁸其实,从前并不是没有人想过这个问题。伊壁鸠鲁(Epicurus,前341-270)早就了解困扰人生的虚妄念头并非存在于自我的表层,而是深藏于浑然不觉的底层。⁹这也是一直以来个人的自述会对肤浅的亚里士多德主义形成很大挑战的原因。但是弗洛伊德却扩大了所谓“动态的潜意识”的角色,把它当成现代生活的三股力量——直觉、理性、文化——彼此争战的战场。库什曼(Philip Cushman)敏锐地评述道,“一旦揭露了欲望的内容是如何形成的,以及欲望的目标是如何构成的,弗洛伊德的分析法可能就解构了”;这就让文化所虚构出来的自足的个人主义不攻自破。¹⁰

弗洛伊德试图减轻人们神经质的痛苦,纵然结果只是回到每天都一样的不快乐里面。最终,弗洛伊德的理性偏见导致他仅把无意识当作认知探索的领域,而非具体呈现出来的现实。就这样,他把心理分析这项专业转离了生物医学,进入到神秘猜测的空间,这一决定导致它最终消亡于日益科学化的医学界。

美国的弗洛伊德式导师制度

二十世纪二十年代末及整个三十年代,美国的知识分子们随着己意把弗洛伊德和卡尔·马克思并列为两位激进分子。接着,希特勒、斯大林这帮同谋把那些失望的马克思主义者赶入弗洛伊德的阵营。此时,欧洲难民涌入美国,他

们以“欧洲人”的身份声称比其他人更深得弗洛伊德心理分析的正统,结果造成美国学术界的弗洛伊德主义比在英国和法国的更为刻板。克鲁斯(Frederick Crews)这位感到幻灭的文学研究者坦承:“我痛苦地得到一个结论……弗洛伊德主义从一开始就指向人早已得到的结论。”¹¹(意为那只是一种自证的知识)克鲁斯认为:

弗洛伊德被公认是个进步分子,但其实他天生是个宿命论者、悲观主义者、嘲讽者、决定论者。而且弗洛伊德自己觉得最好笑的事就是,最热烈欢迎心理分析的国家,却是最彻底误解他的理论的国家。¹²

美国的大众文化,加上心理分析领域的变化——由诊疗方法变成崇拜个人健康和自我实现——无限地扩大了这一疗法的适用范围。弗洛伊德称心理治疗为“不可能的科学”,也许是因为他害怕以后可能发生的事。他的心理分析法融入了二十世纪的社会潮流,尤其是以下四种:“改变带来进步”的流行观念;对万灵药和安慰剂、快而灵的解决方法以及容易解释的宏伟计划的贪得无厌;对以技术解决问题之坚定不移的信心,以及把 *telos* (借天然本质达到圆满的终极目的) 缩减为因果关系。心理治疗实在比斯多葛主义更深入到现代人的偏见里面,我们甚至可称之为“美式新斯多葛主义”。诗人奥登(W. H. Auden)为弗洛伊德的影响

写下这样的结语：

对我们而言，他不只是一个人；如今他已代表整个舆论的氛围，在他之下，我们过着各自不同的生活。¹³

当今，“治疗”已经与天气、新闻一样成为谈论中的主要习语。它就像对初代教会造成挑战的诺斯替主义一样死灰复燃，让人难以捉摸却极具说服力。现代的荣格派治疗师尤其如此，他们是弗洛伊德早期的助手荣格(Carl Jung)的跟随者。荣格倾向诺斯替的宗教脾性，¹⁴但弗洛伊德对此不屑一顾。可是经过了二十世纪七十年代的“人类潜能”运动之后，弗洛伊德派的心理分析弄巧成拙，变成不但是“修复”，还宣称能提供一种较为圆满的生活状态。

对弗洛伊德失去幻想的缘由

二十世纪七十年代末以后，许多临床医师开始对心理分析的效果不彰感到失望。梅森(Jeffrey Masson)写了一本评价负面的书《攻击真理：弗洛伊德对诱骗理论的压制》，以及《百年治疗学使世界更糟》。¹⁵甚至连弗洛伊德与他女儿安娜不和的关系也被揭露。¹⁶弗洛伊德和荣格都受到谴责，即他们是一种精神领袖(或所谓的“天师”)，而非导师，因为他们暗中控制着跟随者。精神领袖不是真正的导师，

不能作全面性的断言。因此,当他们的心理分析含糊地用“科学”作为掩饰,便引起了严谨的科学家们的愤怒。弗洛伊德所谓的“无意识”,受到科学家们的批判,盖尔纳(Ernst Gellner)便是其中之一。¹⁷ 生物医学在药物使用上的进步,令心理分析在临床治疗上的宣称都被排斥搁置一旁,其中最受排斥的是文化上的心理分析,因为文学评论家讲究的是“连贯性、一致性和结构”¹⁸,而历史学家则注重从人类动机中寻找“历史真相”。

弗洛伊德的学术渊源

在这种“后弗洛伊德的潮流”里,我们应该回顾历史,不是看弗洛伊德作为他同时代人的指导者是如何激进和富于创新精神,而是要探讨他如何深受十九世纪启蒙运动的影响。弗洛伊德的学术渊源可追溯到费尔巴哈(Ludwig Feuerbach, 1804 - 1872),费尔巴哈起初是一位神学家,但最后竟沦为哲学上的无神论者。他引入了宗教上的“投射”思想¹⁹,使上帝被视为人类对欲望或需要的一种投射而已。叔本华(Arthur Schopenhauer, 1788 - 1860)对基督信仰非常敌视,他否定理性的重要,并将它归于人的意志,说意志是一种野性的、盲目的、无法控制的动力。这就是弗洛伊德所谓“本我”的鼻祖,这在康拉德(Joseph Conrad)的小说《黑暗之心》(*The Heart of Darkness*)里面有详细阐释。尼采

(Friedrich Nietzsche, 1844 – 1900)则鄙视人类安于“至善”，他认为这是一条死路，转而高举“权力意志”。但是，基督信仰乃是根植于爱而非意志，所以尼采就蔑视基督信仰为“奴隶的道德”。

心理分析的基础

弗洛伊德承袭了以上的思想遗产，然后稍加汇整，创造出自己的一套悲观的、诺斯替式的心理分析学。他的“诺斯替”倾向在于讲究心智与身体、善与恶的二元论。起初他只是个研究歇斯底里症状的神经生理学家，认为歇斯底里的症状与压抑痛苦的回忆有关。他根据自己的家庭生活经验来解释儿童在性别方面所经历的冲突和受虐。性成为他发展心理分析理论的交会点。身为医学家的弗洛伊德，偏向病理学 and 人的直觉本能。性是荷尔蒙作用和强烈的感情所在，将心智与身体连接起来。它也掌管很多纯粹与心理有关的表现，例如思想、幻想、梦境。这些是为何弗洛伊德会想出如此受大众欢迎的理论的原因，该理论认为不适当的性生活是造成人类出现神经官能症的主因。这一点经常是那些治疗师妄用、伤害了医病关系之所在。²⁰

转移与投射

“转移”是弗洛伊德分析法中另一个主要元素。他在

1895年首先引进这个观念，因为他认识到有些病人对他持有负面态度，例如气势凌人、不信任和好竞争。他教导病人说，这些如同一面镜子，反映了他们童年时期主要关系的型态。起初，他以为这些负面行为是由于病人无意识的干扰，但长期下来，他开始看到这些行为的重要性，发觉它们能成为一种佐证。于是他不再冀求避免病人的干扰行为，而让病人的负面情绪转到治疗师身上。他主张这也是重要且值得分析的心理现象。²¹

所以，“转移”便成为了解心理分析过程中不可或缺的观念。当病人与治疗师之间产生不协调的感觉时，往往正是转移的起点。“转移”也可能以“反移情”的现象出现在治疗师自己身上，这是个危险的信号，警示治疗师不要陷入虚假的情况之中。当然，有些人认为在任何一种人际关系中，总是有移情与反移情的情况发生。

与转移类似的是“投射”心理，这是弗洛伊德根据费尔巴哈的思想所发展出的观念，并用于他所谓的“宗教的幻觉理论”。然而，他滥用这个观念远远超过客观学科所应有的界线。正如他早期的一位导师布鲁尔（Josef Breuer）所指出的，“弗洛伊德惯于将其理论变成绝对和唯一的表述，这是他个人心灵上的需要。但依我看来，这将会引起过分的以偏概全。”²²

接着，弗洛伊德根据叔本华的思想提出了“本我”的观念，他认为这是个人能量的来源。因为自我是软弱的，所以

要依靠其他的能力而存在。²³他的人性论总体是悲观的,其特征是:他虽然强调“快乐原则”,但其实主要在于避免痛苦而非追求幸福。古代各种哲学流派里的导师都比忧郁的弗洛伊德更乐观。他认为“本我”是表现在“无意识”中的行为,是本能的,而“自我”代表着个人意识,需要依靠一些辅助性的过程,例如理性、常识以及延迟对外来的刺激作出反应的能力。并且声称“自我”基本上是肉体的²⁴,较多表达的是肉体的需要和感觉,而不是意志和心灵的自我感受。

弗洛伊德视神经质的“我”为骑在马上骑士,以为自己知道正往哪里去。但事实上,由于马任性而为,难以驾驭,这骑士其实是无助的。他这种自我观的模式相当贫乏,这或许能解释为何许多病人好像上瘾似的,宁愿延长治疗时间以倚靠医师、辅导师来过生活。弗洛伊德认为,“超我”来自外界的监控或督察力,要借着“父母制约”和巴甫洛夫(Pavlovian)提出的“条件反射式”的学习而来。这样一来,也就难怪今天的社会如此不信任父母了。

破坏的本能

圣经的观点是上帝的爱是实在的本源,与此形成最强烈对比的是,弗洛伊德认为,“在与客体的关系上,恨比爱更历史悠久。”这又是一种诺斯替主义的结论。这与古代近东的宇宙起源说相似,那些人相信宇宙开始的时候是一团混

乱。起初，弗洛伊德将攻击性看成是性本能里的一个施虐层面，但后来他渐渐相信这种本能与性生活无关。他在其研究成果“本能与变迁”(Instincts and their Vicissitudes, 1915)中表述了这些观念。他天真地以为人的“本能”与动物的兼容。现在人们认为，本能已归属为“遗传的构成”或“环境的影响”。但对弗洛伊德而言，“本能”有两个极点：死亡(或称侵略性的本能)和生命(或称自我保全的本能)。两个巨人——死亡与性爱——在我们的生活中争战不休。

解释完这种破坏性本能的存在之后，弗洛伊德接着探讨“超我”。他把“超我”等同于文明教化(即控制好自我)。他大大发挥“超我”精神，也许是他自己的亲子关系所投射出来的心理。就在这样的情境中，他提出了对自恋症、依附性神经症的看法，并罗列出选择研究对象的各种方法，以便焦点集中于自恋(Narcissus)和依附(Attachment 或 Echo)。²⁵这就好比希腊神话中的纳西索斯(Narcissus)，一个自觉枯竭的年青人，迷恋着倒映在湖面的自我形象。艾蔻(Echo)则是他的女伴，又是他的另一个自我，而她也深感枯竭。在这种依附性的神经症之中，她反映的似乎也是他的状态。那种自我关注的形式反映出低落的自我形象，但我们可能会既批评他们陷入自我中心，又批评他们神经质的彼此依赖。

梦的价值

弗洛伊德声称,梦的重要性及其解释,是“他所做过的最有价值的发现”。²⁶但他只是把梦当成伪装的、幻觉的、可以实现神经质的人们受到压抑的愿望。当代关于梦的理论从信息传递的角度进行研究,因而扩充了有关梦的功能的理论。²⁷现在人们认为梦更加分散,而且对一般人而言,梦可以承担多重任务并作出多种反应。²⁸

荣格——诺斯替派的导师

虽然弗洛伊德对于邪恶在世界上的永存性抱着诺斯替式的态度,但他的门生荣格对基督徒的危害更大!荣格公开拥护柏拉图主义、诺斯替主义和神秘新异教的教导,这些都助长了今日“新纪元”宗教的孳生。瑞夫(Philip Rieff)指出:“神学家们可能要好好想一想谁比较危险?是弗洛伊德还是荣格?恐怕明确的敌人还胜于不可靠的朋友。”²⁹

弗洛伊德的目标,原本只是想减轻人们精神上的不快乐,但荣格却宣称他的疗法是“综合性的治疗”,而且是属于宗教的范畴³⁰,说它能给人带来原初的和普遍性的恢复。荣格父母不美满的婚姻使他有疏离感,所以他一直无法尊敬他的父亲。他父亲是路德会的牧师,但他软弱的自由派信仰并没有什么果效,时常因为精神问题而进出医院。³¹这

是不是荣格决心当心理学家的原因呢？他的母亲则是坚强又温暖的人，与儿子很亲近，即使她的人格里也有些自相矛盾的因素。这是否能解释为何荣格对“吊诡”（paradox）和“极性”（polarities）如此着迷呢？在他孤独的童年时代，他梦想有个腓利门（Philemon）在他内在生命中，以导师的角色来到他的梦境，带给他高超的洞察力，他觉得那会比他父亲的信仰好得多。他也梦想上帝会直接向他启示，他开始与母亲、表姐妹以及其他的女士们一起参加降神会（seances）。从那时起，他就沉迷于占星术、东方宗教，还喜欢读瓦格纳（Richard Wagner, 1814 - 1883）富有民族主义思想的著作。³² 瓦格纳后来影响了纳粹党的成立。

弗洛伊德与荣格

弗洛伊德与荣格在 1907 年正式会面，之前他们已熟悉彼此的著作若干年。在见面之后，他们之间的关系很快变得非同寻常。对荣格而言，弗洛伊德变得比一位父亲更重要（假设弗洛伊德是“摩西”，荣格就是他的“约书亚”）。据荣格当时的一位好友魏德尔（Fritz Wittel）的说法：“每当弗洛伊德提起荣格的时候，他就神采飞扬地说，‘这是我的爱子，我所喜悦的。’”³³ 弗洛伊德更开始陷入亵渎上帝的幻想——以为他自己就是上帝，而荣格是耶稣基督。

1912 - 1913 年间，他们二人最终决裂之前，荣格记得

弗洛伊德力劝他相信他所说的：

我还能清楚地记得弗洛伊德这样对我说：“我亲爱的荣格，答应我，永远不要放弃这一性理论。这是最首要的事。你知道我们必须给它建立一套信条，一座不可动摇的堡垒。答应我这件事，亲爱的儿子，你要每个星期上教会。”我有些惊讶地反问：“一座堡垒？要防御什么呢？”他犹豫了一下，才回答说：“防止泥泞的黑潮，就是神秘主义。”³⁴

性理论当时对弗洛伊德所谓的“唯物主义的科学”非常重要，他看到叔本华当初探讨的“黑暗”，现在正由荣格的新异教主义进一步释放出来。弗洛伊德看到了一个将如地狱般的深渊，所以他才会这样殷切地警告荣格，可惜荣格无法参透弗洛伊德家长式作风背后的谰言。

荣格的分析心理学

二人决裂后，荣格被排斥在弗洛伊德的心理分析学的圈子外，但他仍继续发展自己的一套“分析心理学”。首先，他区分出两种态度：“性格外向者”倾向注意外界，而“性格内向者”则倾向注意自己的内在。到了1921年，他又将“心智”的功能分为四方面——思想、感情、感觉、直觉，当作人格类型的基础。从此以后，这种架构便广受欢迎，尤其受到

著名的“迈尔斯—布里格斯的人格测验法”(Myers-Briggs personality test)的青睐。但荣格那种神秘的宗教观几乎被世俗治疗师们完全忽略,除非是那些试图为自己重建宗教传统的人士,例如荣格自己、“新纪元运动”的信众及其治疗师。

其他的治疗模式

二十世纪后半期,又兴起了其他三种不同类型的治疗模式。

认知—行为模式

第一类是“认知—行为模式”。这是将无意识的角色减到最少,试图找出那些使人软弱或非理性的行为型态。他们相信在个人与环境之间有一些基本的关系——人能够塑造环境,但人也被环境塑造。治疗师的介入主要是教育的功能,是“科学”的,他们教导病人一些特定的学习技巧,并应用在一般的情况。

其中一种“理性的情绪行为治疗”(REBT),认为人类有生物的倾向,所以自然会有“古怪”或非理性的想法和行为,因此需要再教育。³⁵这种理性的模式,正像笛卡儿讲求实用的结果,对于那些讲究科技的社会很具吸引力。但是,过分倚重治疗师的知识,以为他们高人一等,还有他们试图以知

性上的自我教育取代人与人之间相交的关系,显然是忽略了人类生活中的许多层面。治疗师们如果能判定何为正确的话,其实等于“扮演上帝的角色”。更糟的是,这些治疗模式并不批判社会上的非理性现象,而只专注于病人的非理性状态,所以容易不作分辨地保留病人和治疗师本身的文化盲点,尤其是对“客观性”的许多假设,会掩盖人的信念,它们就像弗洛伊德对“无意识”的假设一样,虚假不实。³⁶

客体关系学派

第二类是“客体关系学派”。这是对第一类模式的反动,比前者更为人性,基本上是从那些心理分析学派演变出来的,只是比较强调情绪的媒介。对弗洛伊德而言,心理治疗的主要目的就是减低人对社会刺激所起的反应。他从来没有像他女儿安娜一样与正常的孩子一起玩耍,事实上,孩子喜欢别人抱他、给他搔痒、有同伴一起嬉笑玩闹……这些都是社会性的刺激。英国的客体关系学派把注意力集中于孩子与母亲的关系情境中。温尼考特(Donald Winnicott)说:“没有单独的婴儿,因为婴儿无法离开母亲而存在,我们只能说有‘母亲与婴儿’这样的实体。”³⁷

这种专注于关系的方法出现之后,心理分析学内部便产生了剧烈的转变。心理学家如鲍比(John Bowlby)³⁸、小儿科医生玛乐(Margaret Mahler)³⁹等人纷纷开始探讨“分

离”、“剥夺”关系的一连串议题，因为复杂的亲子互动关系深深影响着人格的发展。

自体心理学的兴起

与此同时，美国的柯赫特(Heinz Kohut)带领出第三类的“自体心理学”。他重申客体关系的信念，并进一步探索“自我”在人际方面的根源及其在人生中的成长历程。他认定自恋症及相关的失常症状，都肇因于极端需要他人的崇拜或注意力，这是在人生关键期没有得到充分的同情所引起的结果。⁴⁰柯赫特强调，每个人在生活中都非常需要“一位有关联的他者”。

可是，其他的人本主义似乎只会加强自恋的倾向，在北美、英国兴盛的“人类潜力”运动就是明显的例子。它不研究无意识或行为本身，而是重视个人的完全性、自由选择权、自主性、独特性，以及无法界定的“终极”。它高举马斯洛(Abraham Maslow)的基本观点——所有人都是天生倾向于自我实现，亦即根据自觉的基本需要而努力地实现它们。

这就又导致其他许多治疗模式的产生，例如“当事人中心治疗”、“完形心理治疗”、“沟通分析治疗”。这些人文模式的治疗，专注于“现在”的经验，不像以前的弗洛伊德学派那样注重“童年历史”。它们也专注于病人的“完整性”，使病人不必一味地解决困难，并且研究病人的整体人生经验

里种种的问题及关注点。这就把治愈的责任放在病人身上,让他们自己解释到底发生了什么事。这种方式不仅重视病人选择“怎么过”(靠什么人生意义去生活)的自由,也倡导病人与治疗师之间应该有更平等的关系,因为治疗的益处在于治疗的过程。⁴¹

这些治疗模式都作出了很多有问题的假想。人应该预期自己里面产生多少“改变”?为何治疗师的角色被看得如此重要?(通常,这些治疗师的内心会比一般导师、挚友更有着受人重视的期待。)这些人本主义的治疗学非常强调“个人的自我”,这岂不更加强了自恋的倾向?岂不使病人更轻忽他们生命中的其他人吗?完形心理学的祈祷内容,是个极端的例子:

我做我的事,你做你的事,我活着并不是为了达到你的期望,你活着也不是为了达到我的期望。⁴²

我们将这么极端的唯我主义投射到所有的人本主义的治疗学上,也许有一点不公平。然而,社会上对它们的怀疑确实存在,严谨的文化人士心中不免认为:倡议自我或独自离群索居,只会在这个后现代的世界里鼓动、塑造出更大规模的自恋狂。

治疗是文化的重建

为回应社会上的种种批评,其他许多超越个人的治疗取向便应运而生。在心理治疗过程中,患者接受治疗师建议的能力有多强?“因果”理论很能让患者接受这些建议,而且容易加深患者对其产生根深蒂固的期望!为什么治疗师对自己开出的诊断如此自信?为什么患者会轻易采纳这些建议,甚至治疗师本身也深受患者想法的影响?这就像心理学家雅斯贝尔斯(Karl Jaspers)所说的精妙之语:“治疗学派已浑然不觉地助长了他们原本要治疗的状况!”⁴³多重人格的激增与儿童时期遭性虐待的问题备受瞩目,正是互相关联的一个例子,说明了媒体的注意力足以造成人们注意病理现象的新形式。

可见,心理治疗学派常能反映出社会的趋势,因为治疗过程深受文化界对行为的观念所影响。第一次世界大战后,很多大公司采用心理学的概念来设计广告,以此带来顾客。例如吸烟,它在广告中被形塑为中产阶级的轻松休闲活动,甚至说它能“帮助心理平衡健康”;对女性观众则暗示吸烟能展现“新的表达自由”。

此后,“工业心理学”顺势发展起来,为人们提供社会与公共关系、劳工管理和市场调查之间的互动关系。克莱恩(Melanie Klein, 1882 - 1960)首创“婴儿期的需要受到剥夺

与焦虑”的理论，衍变成战后大肆流行的“空虚的自我”文化，再经过包装以提倡消费主义。后来又出现借着更多的消费来达到自我解放的运动。库什曼指出：

若不考虑空虚的自我以及人心中的空虚和渴求，我们就难以想象战后时期的经济与文化的型态，包括年青气盛、飞快的通货膨胀，以及难以熄灭的消费渴望。⁴⁴

当我们如此轻易回顾并断定这些方式的错误和愚昧时，往往会误以为我们比较优越，其实这也是盲点。我们应当谦卑地承认，人类的自欺能力几乎是无止境的。每一代人都自以为能探讨、发现与自己有关的任何事，可是至终却发现我们仍然是何等受限于时间和所处的文化。

后现代对于当代僵局的省思

弗洛伊德主义在法国受到排斥的原因很多，包括它的权威主义太具德国色彩，过于反对笛卡儿只为支持高卢，而且在拉丁式的社会生活里，弗洛伊德那种“唯一的英雄”的心态无法生根。因此，透过当地一位非正统的弗洛伊德主义者拉康(Jacques Lacan, 1901 - 1981)，借着语言学，一种可以被接受的心理分析学(主要是关于意识的形式)理论于二十世纪七十年代开始在法国风起云涌。⁴⁵在这个过程中，

其他知识分子指出弗洛伊德本身有“反社会”的偏见，所以又开创出“人际心理学”。

人际心理学

重申人类欲望的扩散性角色，是人际心理学的主旨。欲望如今被视为塑造自我的要素。可是，吉拉德(René Girard)认为人类其实不知道自己应该渴望什么。由于人类对自己的欲望很含糊，所以人类善于模仿，例如小孩子看到别人有什么，自己就想要什么，即使这个小孩已经拥有很多玩具了，可是一旦有人拿了某个玩具，它就会立刻变成竞争的焦点。吉拉德说：“我们渴望得到别人想要的，因为我们会模仿别人的欲望。”⁴⁶

因此，人类一点也不像美国那种个人性治疗理论所鼓吹的“自己能独立存在于他人之外”。实际上，我们根本是严重地依赖着他人，好比笛卡儿的那句名言“我思故我在”，或许我们可说成是“我将我自己呈现在我面前，所以我存在”。

然而，谁都无法保证这样的“自我再现”不是虚幻的，所以法国的知识分子绕了一大圈——从笛卡儿对“自我”的确信，转向当代的后弗洛伊德对“自我”的不确定。过去，弗洛伊德给“自我”的复杂动机的探索提供了一个跳板，让我们对人类的身份认同及其状况进行持续、深刻的反省。但是，

我们仍不能因此认为已经有了“自知之明”。

我们不能接受启蒙运动“堂皇的、理性的叙述”，更不能对那些心理治疗抱着某些幻想，因为它们只是用“理性的沟通技巧”取代了“真正的友谊”。或许如亨利(Michel Henry)所指出的，心理分析之所以能在当代世界引起广泛共鸣，只是基于“无意识”能够保护每一个人最私密的存在感。因此，“无意识”已经成了神秘人类的别名。上述警告不但挑战每一个人都要积极反省自我，也要小心别被一些人自己发明的虚构故事所欺骗。⁴⁷

心理分析本身有一个固有的矛盾，就是虽然它一方面要求病人作批判性反省，同时又要病人毫无异议地服从治疗师的专业。这种矛盾从治疗过程中“转移”所扮演的角色就可以看出来。这个概念原本只用于分析早期的亲子问题，而弗洛伊德却断言“终止转移”就是这种分析的目的。

可是，“反转移”在治疗师身上的现象一再发生。因为有意无意之间，治疗师会鼓励病人倚靠他。卢斯藤(François Roustaing)说：“弗洛伊德像着了魔，他无法自制地需要门徒，而且要门徒完全忠心地围绕着他。”⁴⁸荣格也是，他终其一生都不满意门生的诊断。如我们所见，他与弗洛伊德一样都变成了独领风骚的领袖。拉康也同样在自己身边缔造出一个具有强烈个性的门派，而且比弗洛伊德更加嚣张。他们所做的治疗与诊断，其实是削弱、甚至瓦解了“个性化”。二十世纪，人类的自我认同已遭到两百四十个

以上不同学派思潮的猛烈攻击。或许当务之急正是借助神学“人论”方面的长足进步，亦即在上帝的超越性中来诠释人性。接下来的篇章将详细探讨这个问题。

类宗教和伪科学

从心理学分析学现在的僵局来看，人们日渐警觉到它的创始人不但助长、同时也阻碍了心理学的探寻。连心理学分析本来应有之揭露真相的潜力，也被它本身的类宗教和伪科学的特质抵消了，如同近代一位批判者所作之结论：“这暗示了心理学界的大转变！”⁴⁹可惜，这位批判者并没有阐明深意。或许心理学分析那种秘而不宣的基本假设是：有了一副好眼镜，就能把文学读得好一点。也许能读得好一点，然而，就人类的情况而言，我们要读的是什么呢？他们那种分析性的客观态度，是无法为人类提出定义的。同样，即使病人自愿接受治疗，但无论怎么延长治疗时间，都无法保证他能与自身的真实状况产生联系。

克尔凯郭尔以一个寓言故事揭露了本章所提到的治疗方法的谬误，可作为本章对治疗式导师的恰当结论——有个精神病人想测试他自己的精神状况，于是作了一个宣告：“砰！地球是圆的。如果一个人能客观地说出真理，为什么还不能证明他是神志清醒的？”这个寓言如下。

有个精神病人想逃出精神病院，他真的成功了，从窗户跳了出去。这时他突发奇想：（我们该说他是清醒的？或者说他真是够疯的？）“当你到了镇上，人家会认出你，而你就会立刻被抓到精神病院，所以你必须准备一个证明，让别人知道你话中的客观真理，以便说服每个人相信你的神智是正常的。”当这个精神病人边走边想的时候，他看到一个球掉在地上，于是就把它捡起来放进他的外套后面的口袋。但他每走一步，球就撞他后背一下，每次球撞到他，他便说：“砰！地球是圆的。”进城后，他碰到一个朋友，为了证明自己没有发疯，他就走来走去，并且不停地说：“砰！地球是圆的。”精神病院还会想让另一个人来提供这种观点吗？因为当时所有人都相信地球像个煎饼一样扁平。或者，这个不断说着大家普遍接受和尊重的客观真理、要证明自己精神正常的人，他是疯的？而且对医生而言，这病人还未痊愈呢。然而，这并不意味着“痊愈”就是要让这个病人接受地球是扁平的说法。⁵⁰

究竟谁来为神志清醒定下标准？世人吗？



第二部

基督徒的位格

第 5 章

跟随基督，作主门徒

啊！我们这些仍然称自己是基督徒的人，其实是很受娇宠的。我们远远不如基督教所要求的，那就是“向世界死”，我们从不理解这种认真是什么样子的。

——克尔凯郭尔



到目前为止，我们已经查考了“英雄式”、“禁欲式”、“治疗式”三种导师模式。当我们反思这三种不同方式与程度的辅导，可以把它们当成人生发展阶段的代表，因为它们也与自我的历史有关。

如果我们只从现实中的某个单方面创造出“绝对”，那

么我们便带来了异端，也就是伪造了一个现象。我们若想变得敏感，就必须使用五官；若想要感到肉欲的快感，就需要用身体去体会（若是性快感，还要涉及另一个人的身体）；若想变得有美德，就必须意会到健全的道德生活需要些什么，并以道德为目的。同样的道理，追求身心健康是合宜的，但若认为情绪健康是我们唯一的需要，就可能造成致命的缺陷。这就是一切“主义”所引入的异端邪说，因为它们只会把在上帝（造物主）面前的丰盛生活中的某些层面予以“绝对化”。

现在，我们将进一步探索这三种模式，视它们为人类意识的不同阶段。克尔凯郭尔正是这样诠释它们的，在接下来的批判里，他将如同导师一样引导我们。

人生的不同阶段

在童年和青年期，相比而言，人会凭当下的感觉去生活，容易“及时行乐”。这个人生阶段的外在环境极具力量，人经常随着环境的变迁而作出调整；而当我们青少年时期社交领域开始扩展之后，就会意识到在自己生命中的其他人，而迫切感到要为自己和他人过一个更有道德的生活，甚至到一个地步，可能怀抱着一项主要的理想或使命。接下来，就会开始审视自己的人生故事，想要“找出它全部的意义”，并期望从生命中的重要人物那里找到指引，得到健康

的辅导与协助(治疗)。

但是,人也可能会固定在任何一个阶段,像奥德修斯或其他文学作品中的类似人物,例如唐璜、007 邦德,显然就是如此。斯多葛主义所追求的美德生活,可能就仅仅停滞在道德阶段而已。而当今的文化所能做到的治疗,虽然说是为了“释放和扩展”人们,但结果可能只是使人更加“依赖治疗师”,并且诱使人不加分辨就接受某些文化与模式。

自我反省是使人超越所有阶段向前迈进的必然要素,否则人将注定活在“受困的生活”之中。上述第一个阶段的特征,就是极少或根本没有自我反省,否则也不会倚靠感官之乐甚至上瘾的生活,而使生命受到捆绑。

过分禁欲,变得不像基督徒

应该如何在理想与现实之间生活,这种抉择能促使人想过一个更有意义的人生,若再能借着纪律来养成好习惯,就能更有果效。斯多葛主义者在培养美德生活时也会这样做。可是,基督徒如果像他们那样过分禁欲,就不像基督徒了,因为我们若将属灵操练的重点放在禁欲的事情上,就不是靠着在基督里的恩典并借圣灵得以进入与基督的关系。借助理性的决定和重复的行动,理念能变成“现实”。事实上,当我们愈不靠上帝的恩典进入道德领域,我们就愈会提倡道德策略以对付心底的罪咎感,而为了力求一致,就不让

自己受热情的控制或是努力减少热情的程度。斯多葛主义者认为,即使是非基督徒也要排除爱,因为爱本身深具暧昧。¹因此,他们对道德的追求就变得太过理论化,这也许适合哲学家,却不适用于日常生活。

唯有当“思想”成为“实际”时,“美德”才能“实现”。当我们愈能对自己诚实,我们便愈渴望脱离抽象的世界,达到个人的整全,进入其他人更为复杂的世界,并与真实的自我更亲近。对上帝的领悟,也能带领我们与生命的奥秘共存,这些都不是纯理性的解释所能提供给人的。

克尔凯郭尔是一位可信赖的导师

克尔凯郭尔过人的天才使他能辨认并描述人类意识的各种阶段,他确实贡献良多。克尔凯郭尔把人的自我特性分为“审美的”、“道德的”和“宗教的”这三类,并把它们与不同种类的“绝望”或“罪”连在一起——罪会影响自我的所有方面。他从基督徒的神秘恩赐——即成为基督徒——来区分人的自我。他把人类的基本处境解释为“无能为力成为真正的自己”,而他在自己的家庭里也体验到这种失败。因此,他能从自身所经验到的挣扎来描写人类自我特性的各种阶段,或者说生命期、生命观(这些是他经常交换使用的名词)。

克尔凯郭尔的见证人

克尔凯郭尔死后留下了大约三十本书(写于人生最后十二年间)。布兰迪斯(Georg Brandes)是尼采的一个朋友,他曾在1881年写道:“克尔凯郭尔是有史以来最深刻的心理学家之一……他的著作可以集成文学中的文学。”²尼布尔(Reinhold Niebuhr)也心有戚戚,他说:“自奥古斯丁以来,克尔凯郭尔是就宗教生活的心理特点最深刻的诠释者。”³维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein)这位二十世纪最具影响力的思想家之一,则将克尔凯郭尔列为“十九世纪最伟大的思想家”⁴,即便那是康德、黑格尔、尼采生活的时代。

很可惜,克尔凯郭尔在世时,丹麦之外的世界并不认识他,而且他的著作过去常被误解,现今依然如此。精神科医生莫瑞尔(O. Hobart Mowrer)曾表示:“必须是弗洛伊德先生出生和写作,然后克尔凯郭尔的作品才容易被人们了解和欣赏。”⁵

克尔凯郭尔对理想主义的抨击

前述三种辅导模式的共同点,其实克尔凯郭尔早已发现,那就是理性在西方意识中总是占有首要地位,甚至到一个地步,“思想”被等同于“现实”。而这个假设,也明显存在于斯多葛主义以及现代许多的治疗学派里。只是当时身为

一个年仅二十二岁的神学生，克尔凯郭尔感受到的人生还是断断续续、没有方向的，神学思想还没能提供他什么帮助。他在写给姐夫的私人信中坦承：

我极需弄清楚“我该做什么”，而不是“我应该知道什么”。我知道在每个行动前必须先有知识。最要紧的是找到目的，明白什么是上帝要我做的。最重要的事情，是要找到针对我的真理，找到我可以为之生、为之死的思想……我需要的不只是知识……过一个完全人性的生活，这才是我需要的而且应当努力奋斗的。⁶

克尔凯郭尔主张，自我必须在“求知与实践”、“理论与实际”之间保持合一，否则自我里面就无法统一。他常说“真理是主观的”，就是指这个意思。可是，这并非在提倡主观主义，更不是要否认客观的标准以便鼓吹纯粹的感觉。⁷这也不是抽象的客观主义，例如黑格尔的理想主义（克尔凯郭尔最反对的哲学家就是黑格尔）；相反，他这句话乃是指以正确的个人化方式传递真理，简而言之，就是“先行其言”！这个确认就是：没有行动的思想是毫无意义的。

然而，克尔凯郭尔谦卑地视自己只是一个基督教的“诗人”，意谓他远远没有达到一个真正基督徒的真实。可是，与其他基督徒一样，他也是努力向着真正的目标奋进，因为他所蒙的呼召，就是定意奉献一生的精力以成为“真理的见

证人”。他强烈地认识到，“基督不是教导有人类的救赎，而是说他**救赎**了人类！”⁸上帝的福音并非神学家们所撰写的一堆思想，福音乃是一个事件，惟有透过参与到这个事件当中，我们才能真正认识福音。因此，我们是参与者而非旁观者。

宗教 B 或真正的基督教

基督教对辅导的真谛，不是感官的，也不是禁欲的，不是任何其他的宗教模式，而是克尔凯郭尔所说的“宗教 B”。这指的是“借着个人与基督相遇并对他作出回应”以致具体化的独特结果。克尔凯郭尔说：“基督耶稣并未建立教义……而是借着身体力行。”他指出，基督教的教义“必须源自基督耶稣本身的行动”。⁹

如此来看，克尔凯郭尔并非像一些人所误解和指控的是个反智的人；他所反对的其实是一切阻碍自我反思的事，或是那种以思想取代实践的知性主义。因为真正的导师不会只是个理论家，只说明人生的智慧“是什么”，他还必须说明“怎么做”。凡是会阻碍人过丰盛人生的心智和情感的各种疾病，克尔凯郭尔一样很注重医治，而他的治疗方式就在于怎样忘却那些旧有的、具破坏性的思想态度和习惯。他对付人的妄想，使人从中解脱，并能评估怎样才算是活得协调一致、活得真实。¹⁰

自我是关系性的存有

克尔凯郭尔从人类自我的了解中得着一个洞见：个人处在错综复杂的关系里。这一点不同于苏格拉底对“认识自我”的寻问，自我认同在他的时代被视为理所当然的事，无论是浪漫主义所认为的人已经找到自己的独特性，或是黑格尔所认为的人已经凭智力找到一种自我展现的“绝对精神”，都是如此。因此，克尔凯郭尔问：“自我是什么？”他发现，要回答这个重要问题，必须有以下五个先决条件：

- 自我是个关系体。
- 自我是个与自身相关的关系体。
- 自我身为一个与自身相关的关系体，建立在他人之中；又因为自我是一个与自身相关的关系体，所以它也能与他人产生关联。
- 自我这个关系体不能与本身产生关联，就不能与他人产生关联，因此自我会处在无能产生关联的双重失望之中。
- 自我发现，惟有当它透亮地安息在创造自我的上帝里面时，他的失望才能完全消除，得到医治。¹¹

这些条件让克尔凯郭尔确立了日后写作的方向，其实

也是他自己生命旅程的方向。接下来,我们要了解他作为导师的一切技巧和关键。不过,在进入他教导的内容之前,我们必须先解释:为什么克尔凯郭尔能作我们的导师?

克尔凯郭尔的辅导方式

当我们以专业指导别人生活和建立人际关系时,“谦逊”应成为专业知识的一个标志。克尔凯郭尔承认自己无权告诉别人该如何过基督徒的生活,他表示自己只是一个“诗人”。他采取苏格拉底式或逻辑问答式的方式,又像个协助接生的助产士。他让我们看见在辅导的角色中也会得到新的见解,而这些见解必须首先来自被辅导者。要获得“真实存在”的见解,主要是靠读者,就如在生产过程中是母亲而不是助产士在生孩子。因此,导师要用间接的沟通方式去传递知识。但是这种方法可能是现代人所不熟悉的,因为现代人经常按照自助手册或技术指导去学习“如何修理东西”(但通常都“修不好!”),包括一切的人际关系。

引用模式化人物

克尔凯郭尔采取模式化人物教导法,因为这些人物代表我们自我的身份角色和不同的阶段,可以在关系中刻画出我们是谁和我们在什么阶段。这些人物有些是作者的托名,如约翰·克利马科斯(John Climacus),或是书中的角色

如唐璜、浮士德,还有一些是我们在现实生活中会遇到的具体类型的自我,例如法官威廉(Judge William)、忧愁夫人豪夫尼西斯(Vigilius Haufniensis)以及恐惧大师康士坦丢(Constantine Constantius)。这些人物代表着读者可能产生的幻象,如同镜子一样反照,使我们在反省自己时看见自我的意识状况。他用这种手法向过量充斥有关基督教的“事实知识”提出抗议,因为当时在他所处的丹麦文化里,很多人都被宗教信息所淹没,不知道他们自己其实是何等肤浅。本书也是根据类似的手法,要让读者们看出自己有多么受他人“影响”,生活是如何受到身边的人或某些作者、讲员的塑造(除非你是在刻意接受辅导的状况中)。

克尔凯郭尔要让我们看见,人必须发展“活出真理的能量”。这就不只是听听讲道就够了,而是需要在实际生活情境中进行深度的沟通,让真理带来改变和扩充我们生命的能力。同时还要检视自己究竟处在生命道路中哪一个阶段,这能帮助我们勾勒出心灵与自我、与他人、尤其是与上帝关系的真实状况。正如克尔凯郭尔说的:“短视的人不信在远处的人可以看到他;同样,短视的罪人也不信上帝已看见他走入歧途。”¹²

克尔凯郭尔透过“短视的”人物对生命的观点来与读者沟通,并暴露出我们在成为真实的人之前所做的种种不当尝试。有些作者很会伪装,一如他们与现实相距甚远。这种作为“第二作者”的方法是强而有力的教导式辅导,可以

隐藏“作者的独断”，克尔凯郭尔称之为“独裁”。只有愚昧的治疗师才会坚持说：“你不能成为我的病人，除非你完全遵照我的学派。”这就像是在说“只要知道正确的做法就能痊愈”。

然而，真正的智慧是非常微妙的，它传递和引出真理的方式经常是间接的。所以我们了解到案例研究的价值：让我们从别人的个案中，知道到底发生了什么事，然后检视我们自己是否也是如此，以及应当怎么做。克尔凯郭尔呈现个案以表示人生处境的多样性和全貌，因为人生不只是抽象的思想或教条。讲论生活其实是一种多重性的任务，因为单单处理资料往往会忽视人生实际所需要的各种能力，使“信望爱”只停留在观念里，除非我们能肯定并提供信任、盼望，以及接受与分享爱的能力。仅仅当个作者是很简单的，但真正困难的挑战是当个“诚实的读者”，这就需要我们用“心灵”和“头脑”把真理完整地运用在整个生活中。

使用圣经的方法

克尔凯郭尔也让读者沉浸在圣经的叙述里。他把圣经当成基督徒生活的一种文法，如同恋爱中的人沉浸在情书里一样。

恋爱中的人会透过注释来读爱人的信吗？当我们看情书的时候，是完全陶醉在与爱人的关系之中，并不会客观研究爱人的信是不是有十种不同的解释。最重要的事情应该是想着：快快对爱人有所行动吧！¹³

治疗师(尤其是那些专门作心理分析的)也许会被描述成“灵魂的考古学家”，他们翻遍每一块“石头”，直到挖出底下的东西。这就是荣格与弗洛伊德争吵的话题，即弗洛伊德为何要拒绝接受人类生活的宗教层面这一事实。弗洛伊德所害怕的是荣格对诺斯替主义的强烈好奇，尤其是与玄学的关联，弗洛伊德称之为“强迫型精神官能症”。结果他们两人都企图压制宗教是历史事实的发展，尽管两人用的方法迥异：弗洛伊德通过压制，荣格则沉迷于一种普世性的诺斯替主义。而现代由于关系取向的治疗模式比较广受采用(例如客体关系的理论)，使心理治疗的圈子恢复了对宗教的一些兴趣，至少不那么压制了。¹⁴

在克尔凯郭尔看来，人类自我的神秘性也是按照上帝的形象而有的，极其深奥，无法抑制。人类对生活的理想是透明的，即“与自己产生关联并愿意成为真我，于是自我便能透明地安息在那创造它的能力里面”。¹⁵这就是“在上帝里面”的意思。克尔凯郭尔催促人们竭尽所能地去探索，但不要从事弗洛伊德所谓的“有动力的无意识状态”，因为那不过是有意识或无意识的抑制的另一种称呼罢了。对于

“自欺”，克尔凯郭尔比弗洛伊德看得更加彻底，因为他明白圣经视罪与绝望为人类的普遍光景。

他作为基督徒的谦卑是真正的现实主义

很多人可能认为克尔凯郭尔是天才，但他自己却持相反的观点：“天才是自然的特例，没有人能把自己变为天才，但基督徒却是自由的超常，或确切地说，是自由的正常……人人皆应如此。”¹⁶克尔凯郭尔这样说是意味着天才或能靠自己，但真正的基督徒乃是要摆脱“靠自己”的地步。这与自立的英雄式、禁欲式、世俗的辅导式等导师制度形成强烈对比。克尔凯郭尔所指的“魔鬼特性”就是这观念的延续，因人会把自我与自身的关系绝对化，甚至到达地狱都不放开！

基督信仰与古典的、现代的导师模式的隔阂，并非像一些心理学家、哲学家（例如黑格尔）所说的是意识形态的问题；相反，这是出于抽象概念与具体关系的隔阂。我们不是都知道科学是要根据事实才能加以推理吗？抽象的人类科学既无法拯救过去，也不能在当下将爱具体化，更不能为未来提供希望。

治疗师扮演的不真实角色

克尔凯郭尔把自己当成是人类内心实况的写照，帮助

人们看到治疗师的角色是多么不真实：那是密集的一连串时段，而非持续的或每天的关系；那是付费才得到的友谊；那往往是不加判断的接受；那可能变成一种不合宜的亲子关系；那往往是一种转移的情感，病人会把期望转到治疗师身上。假如病人与治疗师的配偶发生婚外情，那么不难预料，在真实情况中的反应会有多么不同！这位治疗师还能保持问诊时的一派超然吗？他仍然能不加判断就完全接纳病人吗？

与世俗的治疗师相比，克尔凯郭尔是个极为看重实际的人，尤其是他已亲身经历过绝望和焦虑之深，还有罪的真实，但他不仅没有被吓坏，反而因此深知，为了治愈人就必须作普遍性的诊断。最实际的是，他看到为了成为真正的基督徒，每个人都需要真实地与自己关联起来，更要与上帝建立关系。“解药”就在于对上帝有信心——信心是自我与自己产生关联并愿意成为真我，如此才能透明地安息在上帝里面。¹⁷

克尔凯郭尔对无意识、绝望和罪的观点

克尔凯郭尔在人论方面的教导是：人若没有对上帝的知识，也就没有对自己的知识。虽然柏拉图及其他希腊哲学家都同意谦逊是必须的，但只“认识你自己”是不够的，因为这话已先假设了人自己非常有能力。这种想法就是“动

力的无意识”——我选择不承认或故意不予理会的事。¹⁸事实上,我们可能用一种合理的形式,把自己没察觉到的内在自然行为当作是“忽略掉的无意识”。当然,这种“动力的无意识”确实是人的自我里面会主动地、故意地拒绝面对的部分,这可能是因为它会引起感情上太大的痛苦,或是出于任何使我们不愿知道真相的理由。

“让真理成为内在”是克尔凯郭尔的宿愿,确切地说是因为他看见父亲从来无法面对自己的罪咎感和绝望。他看见大多数的人就是这样过日子,一如封建庄园里的农奴,浑然不知他们正活在一个被称为封建制度的社会等级里。而克尔凯郭尔已意识到自己生活在刚刚进入现代化的丹麦,那时丹麦人的自我认同正在逐渐成型,民主国家及其文化的新概念正在取代上帝的真实¹⁹,即使他们仍自以为有信仰——这好比后现代人士自诩重视灵性的情况。

人类的本质具有关系性

让我们回到克尔凯郭尔的基本问题:“自我是什么?”当他说到自我的关系,是指人的状况里有一种牢不可破的二元性或两极性,并且在这两极之间有一综合性的关系,即暂时与永恒、有限与无限、自由与必然。然而,关系本身并不能构成自我,而是得靠人与“自身”产生关联以及与“他者”建立关系,因为这是不可分割的关系。此处的“他者”,指的

就是上帝。

人类靠自己无法达成内在和谐的统合，缺乏了这份统合就是克尔凯郭尔所说的“绝望”。它是从自我的里面产生的，也是因为得不着自由。克尔凯郭尔说：“从来没有一个人不曾……悄悄地怀着一份不安、内在的挣扎与不和谐，对未知事物的忧虑，……对自我的焦虑……没有任何人不曾感到过绝望。”²⁰ 我们也许一直对自以为是的成功沾沾自喜，直到我们需要指望与别人的关系时。世上没有哪一种关系能更让我们体会到“与他人关系”的挫败感，当我们反省与上帝的关系时更是如此。我们尝过失败的滋味吗？克尔凯郭尔认为，人类自我的里面都存在着一种失败感或绝望感，这是普世性的，他将其诠释为“在上帝面前的罪”。

男人与女人犯罪的方式不同吗？

现代的女性主义者怀疑女人与男人犯罪的方式是否没有明显分别，即一个对自己的身份有负面态度，另一个则较为自信或恣意所欲。²¹ 克尔凯郭尔不仅同意两者有不同的型态，而且还看出一种两性共同的人性——能作出有永恒价值的选择，成为真正的自我。这正是克尔凯郭尔教导的核心，因为自我不是一件“东西”，而是一种存在的方式，我可能是健康的或者有病的、自由的或者必然的。但由于人类是上帝创造的——这是一种衍生的关系，因而无论是男

人或女人,如果想要活出真我,都必须与上帝关联起来。

克尔凯郭尔同意女人与男人之间有实质的不同,但关键乃是“如何”在上帝面前成为自己。²² 由于人们自然倾向于迷失在群众中,变成“众男人”或“众女人”,像个复制品,或一个数字,因而最终由于失去自我而感到绝望。如果我们没有对上帝的爱作出回应,那么,想在造物主与救赎主的面前“成为真正的我”,就会变成超过我们能力的事了。当上帝向我们彰显他的爱,并且给我们空间去“成为自己”之后,人类生活的任务和喜乐,就是去了解、肯定、关爱他人,不论他是男性或女性。

作为绝望的罪

克尔凯郭尔的父亲曾经注意到他“活在沉默的绝望里”,可是“父亲从来没有好好问过我……因为父亲也同样活在沉默的绝望里”,父子二人都无法帮助彼此。后来克尔凯郭尔自己领悟到,绝望是指“失去永恒”。²³ 正如头晕是身心综合症状,绝望也是“包含了有限与无限、人与上帝、必然与自由的综合症状”。²⁴ 因此,他把所有的绝望作了精要的归纳:

对自己绝望,对于想“成为自己”感到绝望,对于想“摆脱自己”感到绝望,对于想“吞没自己”感到绝望,则是一切

绝望的公式。对于想成为自己感到绝望以及其他形式的绝望,都可以追溯到这一点;同理,想摆脱自己、不想作自己,也是起因于“对于想成为自己感到绝望”。²⁵

这种浓缩的语言,与前一章克尔凯郭尔概括“自我与他人的关系”可以媲美。接下来,我们要约略描述克尔凯郭尔怎样解释人试图达到内在统合(无论是不实的或真实的)所做的种种尝试。

意识的阶段与人的不真实

克尔凯郭尔帮助我们认清“英雄式”、“禁欲式”、“治疗式”三种导师模式是多么错误,现在我们要看他所说的人有三种阶段(层次):感官(审美)的阶段,道德(伦理)的阶段,宗教 A 的阶段。

意识的感官阶段

所谓的“英雄式”,克尔凯郭尔称之为感官的自我。他在《非此即彼》(*Either/Or*)中间接地描述了这个人生阶段,特征是自我里面存在深深的紧张和冲突。因为自我常在热望与恐惧之间波动、震荡,是一种“有限的绝望”。在俗世里、在感官上为实用派,但也会表现出瘫痪性的不安,以及总是感觉到自己必须奔赴下一件新奇的事情或计划。

克尔凯郭尔轻易地看出每个人最首要的任务就是“成为自己”，这是在肉体与灵魂、有限与无限、可能与必定等各种两极之外的第三个实体。具有意识才让人能“成为自己”，能进入自我意识。当一个梦想者开始“做”什么事，就是将他(她)的存在具体化了，自我便产生出来。如同奥德修斯终于回家归向妻儿，是他有生以来首次面对自己的责任。圣经中有一个浪子的比喻，浪子记起了自己的身世，决定要脱离猪舍，启程回家，回到父亲身边。这个比喻也是描述同样的情况。

决定可能会付出昂贵的代价(克尔凯郭尔以“焦虑”这个字眼来形容)，因为“人渴望自己所恐惧的事，是一种同情的反感”²⁶，好像一个上瘾的人挣脱毒瘾的做法一样。这确实是人生中会经历到的挣扎，很多事情可能让人对自己过去的阴影黯然神伤。然而，自由已召唤人，要人跃升于仅是活得像动物一样的景况之上。这个“自由”指的是过去的“可能”，以及将来要做的“选择”，所以克尔凯郭尔鼓励人要以自省作为迈向自我意识的第一步。

但克尔凯郭尔认为，“多数人至终无法超越他们童年和青年时期的光景，就只是直接地反应或仅有一点短促的反省。从深层来看，自我的整个问题，仿佛是灵魂背后的一扇黑暗之门，门后什么都看不见。”²⁷因此，人若想成为真正的自己，就必须突破直接感官的自我层次，并能应付忧虑，与之为友而非与之为敌，以便体会自我的有限与无限之间的

天渊之别。

意识的道德阶段

人生的第二个层次，即意识的道德阶段，或者说，人的存在形式随着他与先前的景况决裂而进入的阶段。此时人才立于不同的基础而开始进入优质的生活。正如克尔凯郭尔描写威廉法官这一角色时所说的：

在人生中会有这样的时刻——当他的直觉成熟了，灵性就会要求他有更高的存在形式，以致他更意识到自己是有灵性的。人是有直觉灵性的，并且与世上的生活紧密相连，灵性能将人从涣散中凝聚起来，改变自己，然后才能体会到自己是在永恒中有份了。²⁸

当以道德理想来校正现实处境时，其结果便成为客观的知识，前文已描述过这些古典学派的特质，尤其是斯多葛主义。

克尔凯郭尔认为苏格拉底是这个人生阶段的最佳典范。苏格拉底用反讽——故意说与他本意相反的话——帮助听众松开在感官阶段对自我直觉的执着，因为那是受制于渴望、恩赐、自然倾向和心情的阶段。而柏拉图则被克尔凯郭尔斥为异想天开，因为柏拉图想借着“默想永恒”来脱

离自己的实体。斯多葛学派的道德治疗比较实际，他们不选择直觉而是选择自己，虽然他们在感官阶段的自我同样感受到那种普遍性的绝望，但其中的本质有所不同。因那份绝望并不是别人造成的，而是他们自己选择的，又是主动和刻意地承受其中的责任、纪律、顺服。他们在道德上（禁欲方面）不愿过波动起伏的生活，这样的自我有历史性的一致，是不断立志要活出道德的生活。

威廉法官知道在道德伦理阶段中，人的感官直觉实际上仍在起作用，并不会真的被排除掉。最明显的例子就是婚姻，起初可能因为感官上的美好而被对方吸引，但是当婚姻进入了伦理阶段，就需要开始努力维系双方的关系。威廉法官明白人与上帝的关系，所以才说：“‘婚姻’关系岂不是完美地表现于教会里吗？”这与斯多葛主义的认知是很不同的。当人在积极发展自己时（在婚姻里亦是如此），往往会认为自己的角色非常重要（或最重要），但是又隐约害怕没有“权能的人物”隐身于他背后时，他会无法整合自己。但理想与真实之间总是有一段差距，很多人常常将上帝也当作有限的角色，认为他只是“存在于某处”，并且采取“神人合作”的方式——上帝帮助所有的自力自助者。克尔凯郭尔直截了当地批判此种想法：

人类的生活自给自足，想靠自己成全圆满。道德既使生活圆满，又限制生活。人看上帝只是生活中的一种伦理，

甚至到一个地步，上帝变成了一个消失的角色，一种缺乏能力的“思想”。²⁹

挂名的宗教意识

人生的第三个阶段是“宗教 A”。克尔凯郭尔以沉默的约翰尼斯(Johannes de Silentio)的角色来形容这个阶段。“绝对者”的观念让约翰尼斯在表面上显出自以为是的宗教虔诚。当上帝的超越性消除了人对道德观的直接依赖，道德律法就变得更加严格。但是当一个人自己断定他“与绝对者有一种绝对的关系”时，会引发自认内在和谐的宗教假象，于是，不可避免的失败和沮丧感便随之而来。这种“与自我合一”的想法，就是类似世俗治疗师们所允诺的情况。

当人察觉到上帝的超越性与自己过去的存在经验完全不同之后，便开始想要义无反顾地挥别过去(好像离婚那样)，也有着追求自由时的必经之痛。然而，他仍将苦于这种绝对的观念，正如克尔凯郭尔所描述的另一典型角色，克利马科斯(Johannes Climacus)至终被迫承认，他完全无法达到上帝的要求，而面临日益增强的罪咎感，最后导致与上帝保持“绝对的距离”。他的自省、悔改就像一支在战场上被打败的军队，已经“丧失了控制权，……只剩下哀伤的能力”³⁰。换句话说就是：“悔改已经疯了！”自我型的宗教不会使人转向上帝，相反，会使人变得更加内向封闭。这样，

焦虑就会像罪恶那样令人痛苦，而自我仍旧在问他该如何自救。这就是治疗师们束手无策的地方，他们最多只能劝告病人不要把罪咎感看得这么严重。

艾略特(T. S. Eliot)的剧作《鸡尾酒会》(*The Cocktail Party*)对此有精彩的描写。西莉亚(Celia)是在心理医生的诊所接受治疗的病人，她描述自己忧虑的两个症状，希望那只是她个人的问题，否则如果整个世界都是这样，那么“问题就更加可怕了！那真是恐怖”。她的第一个症状是：“感到孤单……我总是一个人，人总是孤独的。”于是，心理医生再问她的第二个病症。她回答说：“这听起来很荒谬，但我能想到的字眼是罪的感觉……但我不认为自己有罪。大家所认为的不道德的人，不就是那些没有道德观的人吗？”西莉亚继续解释说：

我这种感觉不是因为我曾经“做”过什么，那些问题我还能解决；也不是我里面那些自己能摆脱的东西，而是对其他人或事情觉得空虚、挫败，让我觉得必须要……“赎罪”，这个字眼对吗？你能够医治有这种心理的病人吗？³¹

毋庸置疑，心理医生只能给她一些老生常谈。克尔凯郭尔则是一语道破：“一旦心理学处理完焦虑的症状之后，问题就要归入到教义里了。”³²因此，这些症状就成为神学议题了。

真正的基督徒意识

“宗教 B”有着活泼的基督信仰，正如克尔凯郭尔托名安堤-克利马科斯(Anti-Climacus)的时候所说的，这样的信仰是始于神学，也就是当人面对“在上帝面前”的“过犯”的阶段。事实的确如此，这就需要每个人“活在与上帝最亲密的关系里”³³，而若人没有得到上帝亲自的恩慈扶助，是无法做到这一点的。

“我发现自己在上帝面前真是失败者”，这是比西莉亚所面对的心境更加激烈的状态，解决的办法惟有在我心深处接受上帝的灵！因此，克尔凯郭尔劝告说：“拿着圣经，关上门；不与上帝独处的人就无法读圣经。”³⁴人若能专注读圣经如同照镜子一般，便能进入深刻的个人确信与悔改。他写道：“上帝的话对你而言如果只是教条，只是与个人无关的东西，那么，它就不会是一面镜子了……如果你想在这个镜子里好好端详自己，就必须先作真诚的人，作个真我。”这样一来，赦罪救赎就不再只是口头宣告，而是能建立起一种鲜活、有效且持续的关系，因为圣经能连结人的灵与上帝的灵，使人变成一个“新造的我”。³⁵

对克尔凯郭尔而言，基督徒的生活乃是“包括上帝”的人生，是一个崭新的存在状态。从此，人是受这新的心灵所影响，能重新活在对上帝的信心、盼望和爱当中。

克尔凯郭尔所说的绝望 与无意识的病理学

虽然成为基督徒是指个人要以信心回应上帝的爱,但是克尔凯郭尔又确定此一奥秘:当人面对上帝及上帝所发出的爱时,自我反而会向内退缩,进而自我就真的遭遇到“致命的疾病”。克尔凯郭尔一切的写作,目的都是为了传递这份借着信心而存在于爱里的盼望,也就是“愿意成为真我,并且透明地安息在那创造它的能力(上帝)里面”。³⁶

在《致命的疾病》(*The Sickness unto Death*, 1849)这本书里,克尔凯郭尔说道:“基督信仰中最精华的一切,好像是医生在垂死病人的床前所说的;即便只有药学专家才能了解其中的含意,也还是要记住,实际的情况乃是发生在病人的床边。”³⁷但是切记,克尔凯郭尔对病症的理解与弗洛伊德完全是两回事。克尔凯郭尔表明“绝望”是人类最大的罪,从造物主的眼光来看,这就是人在无限者面前的悲惨光景。因此他讲的是关系上的病理学,而非性的压抑或其他的精神疾病;世俗的治疗师完全没办法有什么范畴可以用于探索他指出的这种普世性的与上帝关系的缺陷。这种关系上的病理,反过来造成人在自我各方面的失调,而自我乃是在上帝面前的内在统合。³⁸

绝望的类型

当人不能靠着这份信心将自己的有限与上帝的无限相连接,合在一起看待时,就会产生错乱的关系,导致绝望的黑影。³⁹克尔凯郭尔在探讨不同类型的绝望时,十分强调不靠外力协助的自我关系固有的不足,而且人根本无法靠自己获得真自由。

无限的绝望状态是指人会无端感伤,或因纯粹客观的知识增加,或因突发的奇想使然。**有限的绝望**特质则是活在感官知觉里,在俗世中凭着感性随波逐流,或仅仅抱持一种实用的、谨慎的观念为人处世。**连合短暂与永恒**也会带来张力,例如人在时光历程中很容易发生变化的同时,一方面要努力求取一致,另一方面又对自己的人生缺乏一贯的认知;而只有上帝是全知的。人没有全知的能力,就往往倾向于将人生抽象化而使其显得荒谬不堪。短暂与永恒之间的距离,令克尔凯郭尔备感绝望,他曾发出这样的觉悟:“我的人生真是彻底地没有意义!”这句话让现代人心有戚戚焉。同样,**可能性的本身**是指执迷于它本身的可能性,而**必然性的绝望**则表示了缺乏可能性,这是一种宿命论或狭隘的人生观。这些不同层面的绝望,都表达出人生经验中的感性处境,因为人心还处在受感官占据的阶段。

然而,人们注意到法国洛林的赫尔曼(Nicholas Herman

of Lorraine,被昵称为“劳伦斯弟兄”),“他在厨房里忙得不可开交的时候,仍然能保持宁静的默想和属天的胸襟”。也就是说,身为基督徒不是只凭感性过活,还要能在内心把永恒与短暂的差别作一调合,所以他在厨房工作的时间也能与祷告的心合而为一。⁴⁰

一个能与自己产生关联、积极向上的自我,属于自我特质中的道德层面。绝望与自我意识的关联则存在于自恋、自恨、自我判断、自定方向等几个方面,绝望在此以一种“高级形式”呈现,因为它与自我极其密切。克尔凯郭尔首先提到**软弱的绝望**,即不愿意成为自己,亦即“没有意愿”;第二种绝望是**绝望地想成为自己**,亦即带有挑衅或任性的意味。这两种绝望都不是出于正确的关系(与上帝、与自我),因为没有进入“有反应的关系”。

这就引来第三种绝望,以致产生进入宗教层面、想要合一的需求,也就是全然倚靠上帝。⁴¹但这并不是说上帝只是人类需求上一厢情愿式的投射,如费尔巴哈、弗洛伊德所主张的那样,因为上帝使用很多方式向人彰显他自己,例如造物主、审判者、救赎主等意义。在“宗教 A”的阶段,人是如此不配与上帝产生关联,这的确是一种“由罪引起的绝望”,这个当初被视为心理病的症状,尔后成为道德伦理上的议题,现在更被视为不顺服或反叛创造主之罪孽深重的结果。上帝既是人的标准,也是人的目标。只有在人愈透明时,才能愈看见自己的罪有多深重,而当人与上帝的关系更加增

进时,对罪的敏感度就会更强。因此,我们应该有的反应不是绝望地逃开,而是真实地悔改、相信上帝、倚靠上帝。

无意识或有意识的绝望

克尔凯郭尔认为,理想的人生就是要透明地活在上帝面前,同时,人在认识上帝的过程中也会获得对自我的了解。从这个角度来诠释,弗洛伊德所谓“动力的无意识”就是一种严重的病态,事实上,它是一种罪!⁴²因为那所谓的“动力的无意识”是人里面的自我不想知道、也不想让上帝来对付的部分;换句话说,无意识的部分是人刻意不想知道、也不容许别人来检视的地方。很多人都有一种经验,就是为了遮掩自己在实际生活中受到的损伤,会端出那“表面正常”、“适应良好”的态度或说辞。清教徒约翰·欧文(John Owen, 1616 - 1683)深知“罪与自欺总是形影不离”。⁴³所以克尔凯郭尔才会说“对上帝的无意识绝望”就是指“人没有意识到自己正在绝望中,所以才不感到绝望”(即自欺之罪),而这也正是一种绝望的形式。不过,以上帝的启示特质而言,个人性的对上帝的意识,与普世性的对上帝的意识有很大的差别,因此,有宗教心志、意识到上帝存在的那些人,并不能与“成为基督徒”、“建立个人与上帝的关系”混为一谈。

信心带来疗效

简而言之,克尔凯郭尔对“无意识”的诠释是:人借着自欺而高抬自我的身份或特质,它可能是因为疏忽怠惰或日常生活的习性而造成的,或因为忙碌使人冷漠,最后变成了麻木不仁。最糟糕的是,“无意识”可能因着人的骄傲而不知不觉地加深,以致完全拒绝承认自己是被上帝创造的。因此,骄傲会导致人扮演上帝、取代上帝的角色。

按照人性而言,没有任何心理治疗法能除去这种虚伪、假装,因为这特别牵涉到自我与上帝的关系。若想解决这种状况,惟有透过人对上帝的信心。“信心,就是使自我成为真我,甘于作自己,并能透明地安息在上帝里面。”⁴⁴克尔凯郭尔如此表示。我们若有这样的信心,就代表我们里面那“动力的无意识”(罪使我不能和不愿面对的部分)已经除掉了,或者说,污点已经被涂抹掉了,所以才让我能认识自己,甚至就如上帝认识我一样。

基督徒在上帝里面的“透明度”正是治愈绝望的良药!然而,绝望是人必须有的经验,因为它挑战我们要超越自我,活出更高的境界。一个人信心的长进与深刻意识到罪的存在,这两者是息息相关的。克尔凯郭尔已十分透彻地看清楚——对抗罪的不是美德,而是对上帝的信心!这种信心是人存在的最高阶段!是“作自己”的新境界,因为只

有相信神人二性的基督耶稣,靠着祂、通过祂,我们才能活在上帝里面,而不是活在自我里面。克尔凯郭尔有一个祷告,很适合作为本章的结论:

天父啊! 人若没有您、不认识您,那会成什么样子! 他的知识无论累积得多么广,也只是支离破碎;他一切的努力即使能够拥有全世界,也只是个“半成品”。您就是上帝,您是唯一! 也是一切! 求您赐下智慧,好让我的知性能理解;求您赐下诚挚,好让我的心灵能领受这些知识;求您赐下纯洁,好让我的意识能立志追求您。⁴⁵

第 6 章

成为基督里的人

西方思想史历来将人等同于会思想、有自我意识的个人，这导致一种文化，在其中，会思想的个人已经变成人论的最高观念……唯有爱，无条件的爱，不受天然需要所规限的爱，才能孕育出人格。¹

——齐齐哈尔拉斯(John D. Zizioulas)



怀疑论者蒙田在《论友谊》中声称：“朋友，没有朋友啊！”他的这个思想出于亚里士多德，虽然他也曾浸淫于西塞罗对友谊的省思。德里达这位现代的“解构主义之父”，便以蒙田这句话作为他的《友谊政治学》(*Politics of Friendship*)的主题。

西塞罗坚称,友谊只能存在于两个好人之间。德里达就问,谁能好到够资格得着友谊?亚里士多德提出,与上帝建立友谊也许能帮助我们,但上帝却是如此遥不可及。德里达主张“临在”(接近)是建立友谊的条件²,此外上帝没有对朋友的需要,那么人为什么要相信自己需要朋友?或者将友谊当成人之所以为人的一个记号呢?

德里达的这种想法,完全是一种理性的公式:

我思想,因此我是他者;我思想,因此我需要他者(以便思想);我思想,因此友谊的可能性就伫留于我的思路起伏之中,只要它请求、需要、渴望他者,就迫使我心中产生对他者的需求,这是他者的起因。³

其实,他是模仿笛卡儿,却又无法完全避免笛卡儿的偏差,因为他忽视了基督信仰所宣称的真理——“爱是超越的”,但理性却不是。因此,这显示了上述齐齐乌拉斯的话——唯有爱才能孕育出人格——之重要意义。

“解构”是一种“脱开”的策略。人的心智可能是一面镜子,但它返照的是真相吗?或者只是人自己?解构主义者因为察觉到有些人会滥用权威,运用权势来宣称自己认识真理并讲论真理,所以难免使牧师和一些认识真理的哲学家受到挑战。解构主义正在把心理治疗推向更为广泛:单凭理性来质疑治疗师的动机和意图,怀疑一切专业。虽然

德里达是个破除偶像的人，但他却不懂偶像与图像（或圣像）之差异，因此，他的解构主义造成人们在真理与真相面前犹豫不决。这实在是肇因于缺少一种位格的层面——真实地活在位格的上帝面前。

但其解构也有一些积极作用，即延展了诠释学，以及在人际关系中扮演的角色远超过对文本的诠释。语言是人类不可或缺的，因为它涉及人心复杂的动机，更是在社会生活中所需要的沟通能力。虽然人们必须用理性互相沟通，但并不是只运用理性；所有伟大的基督教思想家都在理性之外看见了爱。而解构主义者无法设想理性之外的事，他们只能看到无政府状态。若没有上帝的爱，人无法走出前章所描述的几个反面的辅导模式。

西方对个人的寻问

克尔凯郭尔已经帮助我们看到，身为“人”，“我”有我自己的关系：我与自己的关系，以及我在自己里面的关系。一个是主观的我，另一个是客观的我；“我”需要自我识别，以获得自我认识和自我肯定。⁴在这种自我实现里，我要学习将自己看成是依赖他人的，如同我必须倚靠无法控制的外在环境。

感官的或英雄式的人观

孩童在学习表达的时候常会说：“看我！”这就是在感官

的或英雄模式中所见到的。希腊人认为人就是舞台上的演员，戴上面具并发出声音(字面上是 *per sonare*)，扮演许多种角色。他在剧中的角色与地位，随着他在别人面前所选择扮演的角色而逐渐蜕变。⁵ 希腊词 *prosopon* 可能衍生自伊特鲁里亚语(Etruscan)中的 *persu*，指掌管地狱的女神贝瑟芬妮(Persephone)。所以，“人”这个观念总是无可避免地显得有些幽暗模糊，很不真切。⁶ 希腊人的宇宙观是万物和谐有序，不可能有终极之地留给任何特定者(例如一个独一无二的人)。在他们抽象的宇宙观和理性之必然领域中，个别的人若为自由而抗争，悲剧就容易出现，原因是他只能保持在非个人的状态中。

奥德修斯当然也有他的“人格”，他就像所有的希腊英雄一样好色！他与诸神搏斗，一股豪情有时也能博得诸神的尊敬。荷马的世界真是充满各种人物，例如珀涅罗珀，她只能为那远游在外的丈夫哭泣道：

我多么思念我的丈夫，永铭记忆。我这位伟大的人儿，声名远播，从赫利斯到阿格斯的深海。⁷

希腊人善于描绘追求自我实现、个人主义式的人物，不论是出自悲剧作家欧里庇得斯、索福克勒斯，或是出自哲学家柏拉图、亚里士多德。然而，人类的个别性至终无法融入那种“对他者的倚靠”，宇宙普遍性的融洽(*universality*)最

终乃万物同归于“一”的和谐。⁸事实上,伟大的苏格拉底“认识你自己”之论,乃是要他的学生们切记以谦虚的心将自己融合在整个大格局之中,如果另辟蹊径或另作他想,则是愚蠢的。但是,自那时至今,从来没有哪个知识体系能够解释你我在“外面”整个大局里的独特性为何。⁹因此,过去那种自我分析的潮流,以及如今大行其道的“治疗学革命”,在希腊人对“人格意识”的思想中毫无立足之地。

斯多葛主义的人观

前一章提到,人格成长的第二个阶段是人变得更理智、更能接受道德生活的外在模式的时候,就好像成长中的孩子“进入学校学习”一样。斯多葛主义者为人格的观念冠上这样的“理论”:人有天赋的理性,能成为有道德的人,因为人借着理性才能确定什么是美德,以及为了维持普遍的道德秩序所应尽的责任。(这些人真是住在一个“讲究理性”的世界里啊!)这也是西塞罗的人观,他主张这样才有必需的法律制裁,可以使罗马公民遵守普世性的“自然法”。而西塞罗这个观点是承袭自早期的斯多葛主义者帕奈提乌斯(Panaetius),他认为个人的人格只有在罗马法律的普遍性架构下才能合法地予以定义。¹⁰而罗马当时的妇女、儿童和奴隶,都被定义为“非人类”或者“非公民”,被标签为“奴隶无人格”(*Servus non habet personam* / the slave has no

personhood),这就一笔勾销了罗马帝国里五分之一的人口,使他们无法进入社交圈、拥有正式的人际关系。因此,只有合其规范的罗马人才是具有公民身份和宗教责任的特权分子,这些人对国家和众神有应尽的义务。

后来西方世界便一直处在这两种对“人”的定义之间的张力之中。以演员作为“人”的范例来说,在强调理性认知、遵行传统的道德社会中,演员因为被谴责为俗人,所以他们多会选择演出那些藐视感性的角色。可是,当“人”的范例是来自正典的法律而非来自戏院时,人的“所有权”便随着理性行动里的权利与能力而来,于是,心智成了最清晰、最好的“自我”。这正如启蒙运动中的情形一样,那时,自主又理性的“自我”(res cogitans,或说笛卡儿式的自我)逐渐将心智与身体分离,因而与其他人及外在世界就变得很遥远了。因此,笛卡儿将“个人的”定义为自我意识的表达;当一个人“想”得最多、最深的时候,就是他的自我最强的时候。康德更进一步认为,一个人最理性、最有道德的时候,就是他最有个性的时候。这样一来,就等于说人内省之后的对外关系变成次要的了,甚至是微不足道。

今日人格的政治化

当今世界对“他人”的新定义,已使胎儿(人或非人?)、女性主义者、同性恋者以及其他人士的法定权利都变得政

治化了。本世纪的哲学家、历史学家、人类学家、心理学家也继续将他们的“洞见”(或根本是困惑)加到“人的意义”当中。¹¹人论的后续发展中,以斯多葛主义的观点最历久不衰,因他们懂得用合理的解释把心理与生理特质连接起来,一如弗洛伊德所开创的学派一样。为了推理,他们提供了一个“自然的”架构,以便持续塑造“有良好习惯的自我”,并且敦促人看起来更有知性。然而,除了性的课题之外,他们很少着眼于人的情感在注重自我超越的个人世界里是怎样起伏变化的。

“无名”的问题:抽象世界中的个人

如果“人”需要“人”,以便成为“人”,就如前文中南非的索萨格言所说的,那么,西方世界走向抽象化的过程实在是一股反作用力,其威胁性足以将人变成非人! C. S. 路易斯早在半个世纪前就针对这个结果发出过先知性的警告。¹²若像纳粹党在奥斯威辛集中营用抽象主义对付“犹太人问题”这样的逻辑,我们说人的问题也处在“科学化处理”的威胁之中,这难道言过其实吗?

人没有基础可言

这个问题也已经在对家庭的“政治化”新定义里发生了。当 1994 年被定为“国际家庭年”的时候,英国的首席拉

比沙克斯(Joanathan Sacks)就指出“这一年是‘家庭死亡’的一年”。因此,他在1994年把一口棺材埋进地里,以表示那政治性的“国际家庭年”的意义。¹³人一旦抛弃了所有形而上的基础,就无法把上帝从一切事物中区分出来,以至于活得仿佛“自己就是上帝”,这样一来,也连带失落了对一切事物真相的认知和对自我的认同。¹⁴

英国的吉登斯教授(Anthony Giddens)已经很清楚地作出描述,现代化加诸人的影响力如何使人变得脆弱不堪。¹⁵人格测验法如“迈尔斯—布里格”(Myers-Briggs)也许很有洞见,但若误用了它,也可能产生谬以千里的错误,因为我若是只知道自己在它的分类里属于EFSP或INTJ的人格,那么,结局要比荷马为人提供的更加糟糕!如果我们只为了心理上的自我管理而求助于诊疗法所提供的认同,这并不比斯多葛派的方法更先进、更好。(尤其是如果我们曾受益于可与西塞罗、塞内卡等人的智慧相媲美的导师,那种方法就更说不过去了。)

弗里丹(Betty Friedan)在写她那本畅销书《女性的神秘》(*The Feminine Mystique*)的时候,披露自己内心有一种“无名”的煎熬¹⁶,因为在身为妻子和母亲的角色之外,她心里的疑问其实是:“我到底想成为谁?我不想只是这个身份、那个身份……”她的问题就如同我的一个学有专精(脑神经外科)的朋友一样,他曾问:“我被社会骗了吗?”我回应他:“是不是你骗了自己?或者是你的孙子们这样告诉你

的?”专业主义、专业化总是倾向于将“个人性”化约,这也是抽象形式之一。

即使像罗杰斯(Carl Rogers)这样富有同理心的治疗专家,在他那本《成为人》(*On Becoming Person*)的文集中谈到“我如何成为今天的我”的时候,也只能描述他变成自成一格的“个体”的过程。这不过显示了他的书名之错误¹⁷,因为整本书都只是谈“成为个体”!而且他还提到他是离弃基督信仰以便“成为自己”。即使是他对克尔凯郭尔个人的称许,也是本末倒置的,因为他根本无法欣赏克尔凯郭尔的基督教论点,所以罗杰斯完全没办法把“人”从“个体”意识中区分出来。拉施(Lasch)因而指出,在一个只图生存的文化里,治疗式的自我最后只会沦落到“最小限度的自我”。¹⁸

在他的著作《非人》(*The Inhuman*)中,利奥塔(Jean-François Lyotard)探讨了现代化组织的“非人性”,以及人的灵魂如何被自己的占有欲所禁锢。¹⁹他说的两种非人性,一种是社会加诸于我、让我产生“不满足”的事;另一种是我加诸于自己、最后造成克尔凯郭尔所说的“绝望”困境。这些都表现出个人主义。因此,幼儿的软弱处境便成了人类“个体”状况的原型,因为幼儿不会修饰言语,无法站立,无法喂食自己,不知道该选择什么东西看,不能评估什么对自己有利。没有父母的保护和支持,孩子是极其脆弱的。故此,耶稣指出人类对上帝的需要时,使用小孩子的比喻说,人若不

回转成孩子的样式,就不能进天国(太 18:3)。

个体与位格者

利奥塔所指的“非人”只是针对个体来说的,是一种内向的自我封闭,但是他对“个体”(individual)的相反词“位格者”(person)却三缄其口。²⁰“位格者”是表示能向外观看的雀跃姿态,盼望从“他者”身上找到自我的认同和福祉。这就像小孩子开始能认得妈妈的脸之后,接着发生的一切转变只能用“欣喜若狂”来形容。因此,人性的基础正如里克尔的认证²¹,即“他者”对我的信任、信靠,所以人不应该忘记童年的景况,因为那时期的欠缺和软弱可以提醒我们,哪些是不人道、哪些是真诚的人性,以及区别二者的要素为何。

下表或许能帮助你分辨“非人的个体”与“具有真诚社会性的位格者”之间的差异。²²

个 体	位格者
世俗人类学的理论:人是由自己生成出来的	神学的启示:人是按照上帝的形象创造出来的
自我认同是根据人的行动	“被上帝称为义”
自由仅限制于独立自主的“己”里面	自由是一种自我超越、“在基督里”有立足之地
罪是自我封闭,不义,不顺服	作门徒是基于上帝的呼召而“向上帝敞开”

科学的化约主义

正如科学的人类学的普遍特征，英国《社会科学大辞典》罗列了许多关于“个体”的文章，但是有关“位格者”方面的却付之阙如。²³当哲学家们只把“人”定义为伦理课题时，他们若不是按照胚胎就是按其他的物质观念来辨识人类。²⁴人的“位格”性意义一直是他们悬而未决的问题，既无法以科学加以证实，又无法最终定义，所以他们对“人”只能画个问号。我们只有透过神学上“位格”的对比——人性与神性，并且按照神学上的人论，才能看见“与上帝有关系”的位格，以致能真正地定义“人”。²⁵科学、哲学都只能按其有限的理解所产生的标准来为人的本质下定义，因而难免有化约和偏差，所以完全不能根据它们来探讨人性。

人论的**最经典表述**，正是由上帝自己表明出来的：“上帝说：‘我们要照着我们的形象，按着我们的样式造人。’”（创 1:26）这句话告诉了人类两件事，首先，三一真神是坚定不移地借着圣约之爱来表达自己与人类的认同。²⁶倘若人以为没有上帝、或是不知道上帝的存在，那么，人的本质在人自己看来终究是个万古之谜；又假设没有人类的存在，那也就无从得知上帝是谁了。这是诗人为何惊叹颂赞耶和華上帝的原因，因为他在自己创造的万物中拣选了人类作为立下圣约的对象（参诗 8 章）。

第二,形象意味着关系——“乃是照着他的形象造男造女”(创 1:27)。这指出了男人与女人一样平等,而且是互补的。同时,上帝还给人类一个命令,就是要忠心管理万物,因而进一步划定了上帝赋予人的地位、责任,以及人与万物的关系。人是上帝在地上的代表,这种上帝和人的纵向关系即使在人类堕落后依然存在。只是现在罪的严重性更凸显出来,因为人是在有罪的“不像上帝”的本性中显出上帝的形象。这种在上帝面前的纵向关系(上帝一人一万物),即人作为上帝在地上的“代表”,一直持续着,即使人堕落之后也是如此。耶和華上帝对人的心意早已概括在耶稣基督“道成肉身”里面了,因为耶稣正是那不可见之上帝的形象。这也就是上帝的形象、样式所彰显之最极致和永恒的代表。

自创的人,或是被上帝称义的人?

今日,“个体”就像现代的技术体系一样,独立自主地变成了衡量一切事物的准绳,人们对于上帝所赐予的职责没有任何感觉。个体自行决定世界应该怎样,宛如自己是个造人者(*Faber Homo*)——制造人的人,完全不懂或不提造物主,因为他们认为“自我”是由人自己做出来的行动所构成的。德国神学家云格尔(Eberhard Jüngel)留意到这种态势在宗教改革时期就已遭到马丁·路德的反对:“我所做的

事,并不能使我成为今天的我;相反,正是我是谁,使我做出这些事。”²⁷ 他还驳斥了亚里士多德写的《尼各马可伦理学》,因为里面说到“我们借着做正义的事就可以成为正义的人”,但路德说:不!我作为一个人,之所以能被上帝“称为义”,而且是“因为上帝的恩典而白白称义”,这完全是出于上帝的作为;基督徒其实是被动接受功劳,而不是主动获取功劳。这就如法国的芬乃伦主教所指明的道理——我是从上帝的美善而来的。

在现代化的社会里,自由是人的基本需求。但如果这自由是个体性的,又为何会出现争取“自由、平等、博爱”的革命组织呢?很明显的一件事就是,如果我多为我自己要,那么,能够给你的就势必会少一点。这样看来,我的自由有可能对你形成压迫呢!还有,我到底要自由来做什么?有何目的?只是为了让自己更具个体性吗?如果自由是为了让我更有自己的决断力,那我何时能决定摆脱那些自我毁灭的本能和嗜好呢?如果没有,那么由自己架构起来的这份“自由”,便成为自我沉沦、自我捆绑的自由了。“个体的自由”这个观念实在隐藏着太多的暧昧和矛盾!

基督的福音呼召我们要悔改,看清并承认自己架构起来的“自由”之中的罪性与自我毁灭性。个人真正的自由取决于“被称义的生命”,这是上帝借着道成肉身的基督(他有完美的人性)而为我们成就的。因此才说:“天父的儿子若叫你们自由,你们就真自由了。”(约 8:36)舍贝尔(Christoph

Schoebel)为此简洁说明了自由的真谛:

自由的真正尺度,乃是在“关系”里面的爱,这是以“他者的兴旺健壮”作为自我实现的必须条件。于是,人的自由能成为上帝的自由的图像(象征性),上帝的恩典在其中自由地运行,这才构成了使人得自由的恩典。²⁸

这是从罪的捆绑中得自由,使人挣脱自作主张所带来的捆绑,才能享受作上帝儿女的真自由!

人的位格使“门徒训练”成为必要

正如福音书所明示的,“呼召门徒”是由耶稣基督而非我们采取主动;“放下一切来跟从我”是他绝无妥协的要求,因而至终能使个人变成“像基督”。因此,它能够将独立自主转变成“向他者敞开”的态度,这就是“舍己”。向基督忠贞,这意味着“放弃自我”,正如法国的芬乃伦在十七世纪所强烈呼吁的一样。惟有“跟随基督”,才能重建个人的为人处世之道。麦克费登(Alistair McFadyen)对基督教“门徒训练”的定义非常贴切,即内在外在都向上帝敞开,好像把自己的整个生命都放在一个全新的处境中;这真可谓一个新创造。²⁹事实上,这也是对人生至关重要的新透视,在此训练中,人的位格便在各种关系里得到培育和成长。

上帝就是我们的目标

由于人总是不完全，所以成为完全的人这件事就含有朝向将来的“末世性”。因此上帝成为人类的目标(*telos*)，而人也不再只是为了自己。但由于我们的人性和动机还不完全，所以即使我们“已朝向”那将来的目标了，却仍然是“尚未完成”的状态。保罗坦承：“我不是以为自己已经得着了……(我乃是)向着标竿直跑，要得上帝在基督耶稣里从上面召我来得的奖赏。”(腓 3: 13 - 14)这个终极目标包括“新造”，它是有待展开和揭晓的，包含了两层意义：第一，人永远无法靠自己获取或给出这份新造，因为这是上帝的作为；第二，新造是指人应该令旧的“老去”、消失殆尽³⁰，因为“若有人在基督里，他就是新造的人，旧事已过，都变成新的了。一切都是出于上帝”(林后 5: 17 - 18)。

但因为我们小信，所以需要常常提醒自己：上帝是不断启示的上帝，是那永远发出爱的主动者；他并不是某个静态的细胞分子。这超越了人类的心理学、自我分析以及任何语言。这种由上帝激发、由上帝给予的新造，将会超出我们所求所想的，能为我们一切的关系带来救赎性的扭转、变化，所以使徒说“将来如何，还未显明”，但是将来“我们必要像他”(约一 3:2)。

“位格”是一个放弃自己、开放自己、又还未实现完全的

存在,好像一扇窗户,让我们能借以瞻望上帝爱的旨意及其将成就的“未来”。我们就是为此蒙召并作出了回应,如同当年第一批门徒听见主呼召他们“来跟从我”的时候一样。然而,我们很容易心猿意马,受到其他人或其他事影响,而这会危及我们向上帝的敞开。倘若人要活在永恒的光亮中,就必须清楚知道自己是往上帝那里去,并且明白自己的“呼召”是从上帝而来。

教会里的混乱

今天的教会产生了很多混乱的现象,对于何谓“基督徒”的看法也有某些错乱,这也是因为基督徒没有把“个体”与“位格者”两种状态予以区分。而“门徒训练”常常趋向于“如何成为一个有效益的宗教企业家”或是“福音商人”,当然还要是个搞活动的专家。教会领袖往往不会针对这些怪象发出警告呼吁,因为很多领袖自己就在担任这样的训练者。我们有没有好好检视一些“领袖学”、“门徒训练”的课程本质为何?里面有没有“舍己”?里面又藏了多少“自恋”的成分?

新约圣经中的门徒训练

在旧约圣经中,成为上帝的子民就能使个人或整个群体与“亚伯拉罕、以撒、雅各的上帝”相关联。但是耶稣基督

的位格降临到这个世界以后，一个崭新的人生境界就跟着出现了。现在个人化的信仰有了新的导向——“在基督里”。德语以 *Individualitat* 表达，其中的涵义包括个人的实现有赖于与社会整体的关系。³¹《诗篇》的作者常常用“我”来表达个人的和以色列集体的特性，而保罗则以“在基督里”为“门徒”的观念带来了崭新的见解。

西方古典教育体系共同的主旨是追求成为“如神一般”，追求知识往往是为了吸收诸神的能力，要从中得到自由、快乐、满足、节制。然而，新约作者说的则是“像基督”或是“在基督里”以成为敬虔者。³²

基督的门徒训练

基督的门徒训练与古典教育、拉比学院形成对比，它有以下五项特点：

- 不是门徒选择基督，而是基督主动拣选门徒。
- 基督的呼召包括了各种人。虽然所有的人都是罪人，但“仪式上的洁净”并不是基督呼召与训练门徒的主要条件。
- 成为基督的门徒等于是彻底地重整我们的人生，并且舍弃一切来跟随主。
- 是要承担基督的工作，例如医治、救助、使人们能够

进入且活在上帝的国度里。

- 是要彰显基督的爱，效法他的为人处事，例如舍己受苦、爱人的行为。³³

在福音书中，基督的门徒训练是彻底且全面性的，可以借着各式各样的见证与面貌来描述。《马可福音》里面显示出一个警告：如果缺乏像基督那样的爱与热情，“门徒”这个观念将会受到曲解。³⁴《马太福音》里的“作门徒”，暗示着人与耶稣的“关系”比受他的教导更重要。³⁵而在《路加福音》里，它是指每天日常生活中的门徒生活——在爱中与贫穷者、生病者、受苦者在一起。此外，还提到要“背起十字架”、“跟随主”，这是他要我们与他一起走遍世界广传福音的最重要基础，一如《使徒行传》中的记载，这样的视野扩展乃是归因于圣灵的同在与能力。³⁶《约翰福音》则提到了很多位可能成为门徒的人物，然而，“主与他所爱的门徒”关系亲近，这才是真正师徒关系的典型。³⁷

“门徒”这个词在四福音书和《使徒行传》中出现超过两百五十次，足以显示这一主题之重要；但是在其他的新约书卷中它似乎消失了。其实，门徒训练不过是个开始！因为接下去的信息是，若没有洗礼来表明我们与耶稣同死同复活，若没有圣灵内住在我们里面，就根本无法分享主的生命。当耶稣死在十字架上，他将灵魂交付了天父，然后他的跟从者在五旬节透过洗礼而领受圣灵。其他的书信则教导

初代教会以各种不同方式来表明成为门徒的同一过程，那就是与基督同死同复活。

归向基督的多样性呼召

保罗对哥林多教会说“效法我，如同我效法基督”，同样，他教导腓立比教会要成为“效法基督的人”，他给罗马教会的信息是“要借着基督成为圣洁”，给帖撒罗尼迦教会的信息是“与上帝同行”，对歌罗西教会则勉励说“在你们里面的基督是荣耀的盼望”。彼得则勉励信徒要接受“客旅生涯”以及随之而来的信心之旅。另外，克尔凯郭尔十分欣赏《雅各书》，其中提到的门徒训练具有强烈的伦理特色。还有，“坚忍”是《希伯来书》的主题，《启示录》则融合了旧约中“主的道”和“行在羔羊的道路中”。³⁸所有的一切都一致地表达出一种新生的人性，它不是自我封闭的，也不是自作主张的，而是“在基督里”的生命。

活在复活的基督里的呼召，向来是“多样化”的。而在教会历史上有过一个特别的解释，就是人们曾以为呼召最主要的就是“进入修道的生活”。圣安东尼的一生就是这种典型。他在青年时就回应了耶稣对那位青年财主的呼召：“你若愿意作完全人，可去变卖你所有的，分给穷人，……你还要来跟从我。”（太 19:21）于是，很多人以为虔诚者或守信仰誓约的人，就是以“较完美的”方式活在基督里。

关于修道院式的生活,存在着许多未定的因素,包括它对经文的信念是否合乎圣经原则,它的传统能否面对社会的剧变,所谓“较完美的”基督徒生活的观念是否成立等等。³⁹但同时我们也要思想,若没有了基督教修道院生活的内涵所带给世界的深度敬虔,教会又将是多么贫乏啊!

基督徒个人成长的阶段

基督徒之所以是基督徒,是因为有基督的爱和圣灵的内住,使他能活得更有活力、更具真实人性。上帝的爱给人带来的能力,与人本身心智能力的动向大不相同,所以惟有借着活在基督里,我们才能真正成长得比昔日光景更好。基督徒的“完美”并非希腊人所说的那种无瑕之美,而是指“逐渐成熟的美好”,因为圣洁的品格是在洗礼的恩典中逐渐成长的,而跟随基督也是针对每个基督徒的。⁴⁰

因为上帝先爱我们

灵命的成长,始于信主时所经验到的“他是爱我,为我舍己”(加2:20)。接下来则是在祷告和敬拜中渐渐培养与上帝的亲密关系,感受上帝的同在。我们已经发现为了避免自恋,基督给我们的确认有多么重要!就如耶稣一定要认出那位在群众中悄悄触摸他的女人,以及躲在树上的撒该。这样的爱确实能转化人的生命!

随着人对自我的了解加深,进一步的成长便发生了。谦卑是一种有助于发展情感智慧的环境,这种智慧就是,如果我们认识自己,也就能读懂别人的心。这会帮助我们明白并接受自己的有限,如同使徒所说的:“我今日成了何等人,是蒙上帝的恩才成的。”(林前 15:10)此外,我们还可以看到,那些辅导我的朋友能够帮助我显露出自欺的成分,朋友可能比我自己更愿意深思我的问题。

善意的聆听

聆听扮演的角色非常重要。每一个优秀的辅导者都知道,如果言语是人性的核心表达,那么,聆听就是它的推衍。可惜,好的聆听者很少见,因为这是个谦卑、无私的角色,对大多数人而言,付出这个代价太过昂贵。真正的聆听需要人际关系上的技巧,以便分辨不同程度的沟通,不论是抱怨、投射、转移、固执、自怜等等。⁴¹ 聆听意味着给别人一种谅解的心情(情境),也是进入别人的世界,这有时候需要很大的耐心、同理心、愿意与人相通的心,甚至还需要勇气,而信任和智慧更是必需的。聆听的目的不只是医治心灵,也是为了达到某种程度的“超越”。以仁待人、给别人生存的空间、渴望别人的心灵得着自由不再被某些事物捆绑等等,这些都是表明我们渐渐靠近恩慈的记号,因为爱将会在其中无私地散发出来。

所以，遵从基督就是借着他的救赎来让人准备面对改变、转化个人的生命。当人在真诚的悔改和顺服中回应上帝的话语，就能加深自我了解，但这并非在诊疗室里那种没有结果的省察，而是“与上帝面对面”所带来的认知及安慰，由此带来的结果才是真实丰硕的。因为只有出于对基督真理的回应与意识才能真正转变我们，而不是用那些人自己检视出来的反面模式。当我们的思想、志向独尊基督时⁴²，我们会开始出现真正的质朴，亦即内在合一地敬拜主、遵从主。于是，谦卑就能成为我们的生活态度，这种谦卑乃是心悦诚服地以至高上帝为乐，就像爱德华兹所表现的那样。遵从基督所带来的感受和产生的反应，在爱上帝和爱人的行动中都会得到加深。克尔凯郭尔认为这是舍己的爱，是基督信仰的核心，同时也是平等的爱，并没有等级之分。⁴³而且透过耶稣在世上为人祈求天父的最后一个祷告显现了精意：“求你因你所赐给我的名保守他们，叫他们合而为一，像我们一样。……使你所爱我的爱在他们里面，我也在他们里面。”（约 17:11,26）

以书信作为培育基督徒人格的艺术

惟有遵从基督，才能使人活出忘我、无私的人生，并将其视为“欢欣的人生”。基督徒的书信往往是重要的表征，并且已成为教会历史上最长久的辅导方式之一。

书信就是我们自己

多恩(John Donne, 1572 – 1631)形容写信是一种“欣喜的跃动”，因为它是走出自己，进入别人的世界。他还说：“我们的书信就是我们自己。”⁴⁴当我们写信给别人，就是将自己“给出去”。使徒们(尤其是保罗)非常关注基督徒的生活状况，一如我们在新约各书卷里读到的，这行之久远的模式与观念，教导我们不只要“为自己谨慎”，也要“为全群谨慎”(徒 20:28)。

相较于德里达对“恒久友谊”的怀疑，波西尼的亚当(Adam of Perseigne)在给伊利主教威廉(William of Ely)的信中写道：“在这(道德的)浩劫中……拥有朋友就等于失去朋友。”(他的意思是：如果威廉也失去了基督徒品格，那就再也得不到发信人亚当的尊敬了。)亚当借书信鼓励这位好友在混乱的环境中仍要站稳道德立场，因此说：“我们不断地为你祷告。”⁴⁵亚当非常重视属灵友谊，他在写给另一位修道院院长的信中如此说：“爱就是我们之间的全部话题，但我们关心的爱是这样的——以美德为根基，以真理为研究对象，以纯洁为愿望，以虔诚为工作，以教导纪律为生活方式。”他又说：“爱听起来像天然能力，博爱则彰显出恩典普及的影响。”⁴⁶

奥古斯丁写给詹努亚里乌(Januarius)的信显然也是这

个目的：

把知识当成建造一幢爱的建筑物的支架，即使知识被拆毁后，爱也能存到永远。知识也是一种爱的方式，它非常有用，但若它本身已没有这方面的用途，那么不但不需要它，而且它还变得有害。可是我知道，你以那圣洁的默想来保守自己在上帝的翅膀荫下，是平安的。⁴⁷

基督徒的爱也是坚忍并勇于劝导的爱，正如芬乃伦主教写给法王路易十四的信中所言：

假如你愿意走上自甘卑微的道路，那么，你可以成为真正跟随基督的人。你不爱上帝，而且你对上帝的畏惧是卑劣的，因为你怕的其实是地狱，而不是上帝。你的信仰是一种纯粹的迷信和漫无目标的琐事……你只爱你自己的荣耀和便利。你只有想到你自己，仿佛你就是上帝，而万物都是被造来牺牲以取悦你。然而，上帝创造你乃是为你百姓的福祉，但不幸的是，你对这些真理盲目无知。如果你不认识上帝、不爱上帝，也不诚心向他祷告，而且不肯尝试多认识他，你又怎能看清这些真理呢？……王啊，把这些真相写给你的人并不希望你不幸，反而是愿意牺牲自己的生命，甚愿看见你能好好处在上帝所赐给你的境地。他不停地为你

祷告。⁴⁸

诗人霍普金斯(Gerard M. Hopkins)曾经写信给一位属世的牧师,告诉他:“除非你爱上帝胜过这世界和你自己,否则你还没有起步。”⁴⁹

虽然我们已从本书前面学了芬乃伦所教导的要抵挡浮华的世俗文化,但是我们仍然需要改变思维定势。想让教会不再受斯多葛主义影响是多么困难啊。哲罗姆(Jerome, 347 - 420)曾在写给欧斯托钦(Eustochium, 约 384 年)的信中坦言内心的挣扎:

为了上帝的缘故,我离开家庭、父母、姐妹和一切的关系,也离弃了我所熟悉的舒适生活,以便作基督的精兵,但是,我就是不能没有我在罗马时苦心搜集而成的图书馆。……过去我常常禁食拜读西塞罗之作……为自己从前的罪愆流了很多眼泪,于是我又去读普罗提诺(Plotinus)。然而当我恢复了灵修生活,拿起先知书来读的时候,我竟无法忍受先知书的阴暗笔调了。

(奥古斯丁年青时也曾发生过与哲罗姆相似的经验。)

接着,哲罗姆得了重病,他梦见自己死了,正在面对审判。

天使问他:“你是谁?做什么的?”

哲罗姆回答：“我是基督徒。”

坐在审判台上的一位驳斥道：“胡说！你根本不是基督徒，你是西塞罗的门徒！你的财宝在哪里，你的心就跟着在那里。”

哲罗姆自惭：“我还能怎么辩驳？”⁵⁰

朋霍费尔牧师(Dietrich Bonhoeffer, 1906 - 1945)当年被关在纳粹集中营面对死亡的时候，他看得十分透彻，临死前还写信给一位年青的朋友，他说：

这些年间，教会一直在为求自保而努力，仿佛这就是教会存在的目的，与此同时却没有向人类及广大的世界说一句和好的话。因此，我们传统的话语必定变得无力，最后只好完全保持沉默，我们的基督信仰只局限于祷告和善待弟兄姐妹而已。基督徒的言语、思想和组织必须从祷告与行为中重生！……这是新的公义，是真理的语言……要宣扬上帝赐给世人的平安与上帝国的降临。⁵¹

帕斯卡尔曾在写给一位贵妇的信中深入论述过这个主题：

新的语言通常会引进新的心灵。在福音书里，耶稣给我们一个记号，好让我们认出谁是有信心的人，因他们将会用这新的语言。很奇妙，思想和愿望的更新也能够带来语

言的更新。更新是经常的和必需的……在我们里面的旧人要死去，正如保罗所说，每天更新，等到进入永恒时就真正完美如新……这是肯定的，上帝在我们今生赐下的恩典本身就是一个记号，指向他在永世中为我们预备的荣耀。⁵²

我们已经看到，谦卑是基督徒委身的重要表征。明谷的伯尔纳(Bernard of Clairvaux)曾写过一篇很有力的论文叙述“谦卑与骄傲之路”，也曾借着书信与一位饱学的教士谈道：

如果你想拥有谦卑的美德，你就不可以逃避受屈辱的经历；如果你不肯接受降卑之苦，你就永远无法学会谦卑……只有真正谦卑的人才能克制自己，在心灵上有所调节，因为他宁愿隐藏自己的(良好)特质，免得别人把他看得超过他本来的特质。任何人如果听见有人把他说得过高了，那是很危险的。⁵³

伯尔纳也曾写信给耶路撒冷的一位牧长说道：

只有谦卑的人能平安攀登高山，因为没有任何事物能绊倒他；骄傲的人其实也能攀登高山，但他却无法站得久、攀得稳。人必须谦卑站立，这样才不会失足；不要骄傲地以为单脚可以站立(长久)，而要谦卑地靠双脚站立。因为谦

卑有两只脚——对上帝能力的完全崇敬，以及对自己弱点的自知之明。⁵⁴

很少有人能比路德更写实地描述基督徒生活，因为对他而言，上帝是极其真实贴近的，他的信心就是活在上帝里面的生活。当时，疾病、死亡和失望笼罩着社会，他个人也饱受沮丧挫折的痛苦，但还是在写给一位校长夫人的邀请信中这样说道：

你不要如此恐惧丧胆，切记基督就在你身边！他背负你的疾病，他并没有像你的血肉之躯所想象的放弃了你。你只要迫切和诚心向他呼求就会知道，他垂听你的祷告。你深知这是他的做法，因他必帮助、坚固、安慰那些呼求他的人。你也要记住，他为你受的苦，已经远远超过你为他和你自己的缘故所受的苦。⁵⁵

路易斯的书信最富情感和机智。他曾告诉一位女士：

与其思想“我不比任何人特别”，我宁可与“我是特别的”这种想法搏斗，因我觉得“每个人都像我一样特别”。我承认其间有一点是毫无区别的，就是这三种想法都除去了个人的特殊性。第二种想法导向一个真理，就是没有群众性，没有哪一个人是与别人一样的。我们全都是基督身体

上的“肢体成员”，我们都各不相同，但我们对整体、彼此之间都是必要的，因为我们都是上帝所爱的，每个人都是唯一的，否则，我们可能会以为上帝就像政府一样，只能与群众打交道。⁵⁶

路易斯也在写给另一位女士的回信中提到：

你不必担心自己不勇敢，上帝也不会因为你这种担心而担心，请看看主在客西马尼园中的那一幕，便可明白。我何等地感恩！因为当上帝成为人的时候，并没有选择成为一个“有铁胆”的人，否则，主耶稣对像你我这样的弱者就不会这么有帮助了。⁵⁷

内在生命的情感向来是辅导的焦点。例如方济各·沙雷氏(Francis de Sales, 1567 - 1622)曾以优美的词语对它加以探索，高萨德(Jean Pierre de Caussade, 1675 - 1752)曾恭谨地研究它，特斯蒂根(Gerhard Tersteegen, 1697 - 1769)曾诚实地面对它。图尔维勒院长(Abbé de Tourville, 1842 - 1903)深信上帝的临在与超越，并且强调“自谦是属灵生命的要素”，他写道：“最美的事，不是求主除去我们的困难，而是要看主如何扶持我们渡过重重困境……不要因你自己缺乏热情或安慰而烦恼，因为这些都会按着所需要的方式和时间来发生。”最后，我就以图尔维勒院长的话，扼

要地总结本章所谈的课题：

上帝要使我们变得成熟，但是在我們成熟的过程中需要某些晦暗、幻灭、挫败的经历，以及无趣、枉然的感受。而当我们终于了解到为何必须单纯地、自由地爱上帝的时候，即使这时我们仍然不堪、做的事没有多少价值，却还是能趋向成熟，因为主耶稣道成肉身的时候，就是以一种崭新且恒久的方式降临在我们的灵魂里。主的道成肉身、进入世界的苦难熬炼，是要在我们身上表露出全然不同的新生命。这也是为什么那些伟大的圣徒们能够一方面与主亲密相通，另一方面又深深察觉到自己的软弱与不配。⁵⁸

第 7 章

聆听上帝的话语

异教信仰要人认识自己，基督信仰则声明那只是暂时的。人应当以上帝的道为镜子来透视自己，这样才能真切地认识自己。不认识上帝或不站立在上帝面前的人，无法真正认识自己。

——克尔凯郭尔¹

圣经应该是如此感动你、扎你的心、深入你的骨髓，以致显明存在一位真神上帝。

——加尔文²



克尔凯郭尔让我们明白,人是如何自然地存在于“关系”(既有内在的,也有外在的)之中。当自我意识变成个人认同的基本准则,人的罪又与自我意识紧密纠缠,那些“绝望的状态”便随着人的生活与自我意识的程度,或性别的不同,而以各种形式表现出来。停留在感官阶段的人,一旦感觉不到自我的存在,便产生绝望,即使他正过着尤利西斯式的生活,充满浮华和放纵自我的享乐,也仍然逃不开那份绝望感。直到进入道德生活意识的阶段之后,人就开始“作自己”,甚至不惜违抗上帝,只想拥有他自己的“独立自主”,然后,绝望感又开始陆续出现在他想要自我重建的行动之中(就像现代治疗学所做的事情)。到了人生第三个阶段的意识,大多反映在“属灵的”或“宗教的”集体生活中,这时候的绝望感是出于“不想成为自己”的心态,而这份绝望就显在其功能性的身份认同里,所以会用排满行程的忙碌生活来认定自己是有用的人、重要的人,或是自认为很有长进。当然还有其他各式各样的自欺行为,都是出于“自我表征”的种种想法。

克尔凯郭尔认为“解药”(解决之道)在于神学:“若要健康或免于绝望,只有让人经历过绝望之后,人才能透明地安息在上帝里面。”³人之所以会绝望,并不是因为一般的疾病,而是因为人的罪,所以必须以早期教父所说的“认识上帝!认识自己!”这双重的知识来处理 and 解决。奥古斯丁的祷告就充分表达了这个涵义:“噢,上帝啊!让我认识你,也

让我认识我自己，这就够了。”这个教导一向是属上帝教会的主要信息，从克莱门、奥利金、安波罗修、奥古斯丁、大格列高利、伯尔纳⁴，贯穿中世纪后期的神秘主义（尤其是阿维拉的特蕾莎），再到加尔文。十七世纪的新斯多葛主义文化反驳并忽略它，直到克尔凯郭尔再次唤醒我们，正如本章开场白所引述的话，那就是：“不认识上帝的人，他是无法真正认识自己的。”

受教于个人化的读经

斯多葛主义主张人首要的伦理任务是“认识自己”，诺斯替主义认为“要认出在人里面的上帝”。⁵克尔凯郭尔则基于基督教教父的教导而强调：我们惟有透过“神话语的镜子”的光照，才有可能真正认识自己。然而，没有一个人能够单纯无邪地读上帝的话，因为在感官阶段的人，可能只是用圣经来强化自己当下周围的环境和自我利益；在伦理阶段的人，可能只是以圣经为古典作品，想显出自己道德和美德的高贵；或者，像在拉比的宗教传统中，人可能视圣经为持续的诠释过程中的多重层次，就好比治疗过程中的种种心理分析。而这些都难以让圣经经文真正地进入个人的生命。

《雅各书》1:22 - 27 劝诫人“行道，不要单单听道”，克尔凯郭尔建议我们应遵从以下三个步骤，对圣经作出个人

的回应：⁶

第一步：这不是指光看镜子，而是要看镜中呈现出的自己，因而我们受到挑战。第二步：凡是读到的经文，我们都要持续对自己说：“这是对我说的，说的就是我。”⁷ 克尔凯郭尔认为，“不能单独面对神话语的人，就不是在读神的话语。”⁸ 第三步：“如果你要从镜中看到自己而且得到真正的祝福，你一定不可以忘记自己的样貌；你不要作健忘的听者或读者。”⁹ 因为说话的是上帝自己，我们就是要顺服他的话，要看清并认识我们自己和上帝，这样我们便能过一个由上帝塑造的生活。如此一来，我们所读的圣经就与我们“个人”有了关联，而不是停留在审美、伦理或宗教的生活形态中。

圣经中有一项主要的禁令，是我们耳熟能详的：“不可为自己雕刻偶像，……不可跪拜那些像，也不可侍奉它。”（出 20:4-5）当我们照镜子的时候，套用克尔凯郭尔的比喻来说，我们若不是在拜偶像，就是在观看图像。他描述的感官、道德和宗教的模式，都属于偶像崇拜，因为人从中只看得见自己——自己的信念、自己的价值、自我中心的生活。我们读圣经，很有可能只是以圣经来支持自己的感觉、思想和行为，甚至可称之为“圣经崇拜”，因为这也是一种偶像崇拜的形式。圣经（镜子）如果也这样用，就成了偶像，一种人造的、无声的、死的，而不是隽永的、活的信息。

图像(icon)却不是自我的投射,而是启示,它带给我们超越自己之外的信息,以致我们能以不同的角度去诠释或审视它。正如马里翁(Jean-Luc Marion)所注意到的,图像能让可见的形象被不可见的“渗透”,因而指引人去看见超越它本身的意义。¹⁰ 圣经中指偶像和图像的希腊文恰好形成了对比,*Eidolon* 是指“所看见的”,其实就是已经看见偶像(*oida*);而每一个图像(*eikon*)却是从真像取得模板,就如保罗引用的——基督是“不能看见之上帝的像”(西 1:15)。虽然上帝是不可见的,但他的神性却透过基督所说、所做的一切彰显了出来。同样,圣经的经文也是图像,它是以“超越的形象”来见证超越的上帝。神学家范胡泽(Kevin Vanhoozer)简洁地总结说:“主张圣经是口语的图像,这就不会导致以拜偶像的方式崇拜圣经,反而能指向圣经的神圣,并且使人想到经文言外之意所指向的深义。”¹¹

马里翁将圣经的经文比喻为“面容”,它是不容许人像“驾驭”理论知识一样去驾驭的,因为面容需要人去“辨识”它,如此一来,就需要人亲身接近以致认识。所以是否可以说,读经的目标是使人亲身学习、用生命去贴近以致认识基督的面容呢?最要紧的其实是在读经时能体会到基督的临在。你还记得以马忤斯路上的那两位门徒吗?耶稣亲自向他们讲经。对于圣经的经文向人显出的这张面容,马里翁形容说:“当我们注视它的时候,它也面对面地凝视着我

们，召唤我们更深刻地去认识它。”¹²更重要的是，不仅圣经指向基督，而且基督还是上帝之道的唯一“真正读者”。这就如同克尔凯郭尔所说的：“圣经就是大道上的路标，基督就是道路。”¹³

按照信心的原则读经

当我们像在注视一张脸一样地读经，而不仅仅是看经文，那么便能像克尔凯郭尔所形容的——看出它是一封“情书”。惟有当我们像读情书那样读圣经时，才能读出它里面所具有的生命独特性。它特别将每个人都区分、辨别出来，这样各人才算是单独面对上帝的话语，甚至是与它当面对质。这种读经法最初是由爱任纽(Irenaeus, 约 140 - 200)提出的，他称之为“信心的原则”，也就是用理解和顺服的心读圣经。他的本意是人必须将圣经看作是上帝的爱情故事，故事中只有一位核心行动者——充满恩典的三一真神¹⁴，因此要在圣父、圣子、圣灵的情境中来诠释圣经。¹⁵犹太人起先以为这只是他们民族的爱情故事——“以色列之道”。但是，一旦从全部圣经中认清耶稣——正如路德重新发现的，那么我们就知道，只有圣灵的大能，借着启示与耶稣的降生、受死和复活有关的真理，才能使人产生深刻的意识转变。但是当我们能像路德一样用新的眼光读圣经、在整本圣经中都看见基督，我们就会发现，只有当圣灵临在并透过

基督降生、受死、复活的光照，才能使人产生深刻的意识转变。

圣经的思考方式与后现代鼓吹的解构主义的思考方式截然不同。对这一代人而言，经文的意义常常会受到人自己想要看到的意识的影响，所以容易变成另一种盲目的偶像崇拜，然后就失去了人对圣经及其图像特性的真实回应，而这回应却能指引人去瞻望自己意识形态之外的事物。摩尔对这种情况有十分贴切的警告：“今天需要破除神话的不是圣经经文，而是我们读圣经的方式！”¹⁶

信心的原则是注重“聆听那位向我们说话的上帝”¹⁷，这就需要运用沟通的行动，因为圣经教导人不只要听道，更要行道。读圣经是为了追求敬虔，而不是为了获取更多知识以加强自身，也不是为了崇拜圣经，所以我们说用“神学式阅读法”（或福音宣讲阅读法），这是在信仰告白中进行的方式，一如圣经作者们所表达的。因为这就好比皇室文告，向臣民宣读之后，忠贞的臣民就要作出回应。在克尔凯郭尔的时代有很多圣经学者只是试图“解释”圣经，而不是顺服“听从”圣经，这样的经院哲学反而导致上帝的话语与里面的命令沉寂无声。今天在我们这个时代也差不多是如此。

读圣经的基本原则，亦即靠着“信心的原则”生活，是根据上帝的爱来诠释一切事物。人的位格本身就是上帝所赐的爱的礼物，也赋予人传达爱的能力。因此，活在罪中的

人,自作主张、不信上帝的人,就无法成为《诗篇》119 篇所说的“圣道之子”或“律法之子”,因为只有“满有信心”的人对上帝才有基本的信任,才能“昼夜喜悦”上帝的话。若要成为这样的读者,克尔凯郭尔提供了以下七点忠告:

- 要单独面对上帝的话语,不容注释书“介入”(优先于)经文本身。
- 要在上帝的话语中肃静,以免忘记自己正在读上帝的话,或是无法在自己的文化倾向所形成的“喧嚣”之上去聆听上帝的话。
- 要将经文当成一面镜子,从中监察自己,并且对镜中所见的这个罪人做出反应。
- 按照信心的原则这种读经法,能带给个人深刻的信念及悔改,因而能以悔悟的心来读经,愿意谦卑地接受上帝对“我自己”发出的信息,然后恰当地应用在自己身上。
- 要对读到的经文加以实践,行出真理。
- 要认识圣经的间接沟通法。就像耶稣的比喻,这种叙述法不但能吸引人进入故事,还能参与在其中,将圣经的信息恰当地运用在自己身上。¹⁸因为真理不能用灌输的方式,而必须由个人自己去体会。
- 要带着盼望读经,相信“在上帝凡事都能”,所以我们对上帝“做新事”要存着开放的心。

以上就是为什么克尔凯郭尔要大家翻开圣经来“读”（不只是看看而已），并且要在生活中成为听从上帝的门徒。门徒存在于真实的生活之中，其态度与行动都不是只为了取得信息而已。

基督是圣经“真正的读者”，我们人人都应遵循他的榜样。因此，圣经是上帝的故事，它里面只有一位行动者，亦即三位一体的真神上帝。¹⁹ 同样，圣经也就必须放在圣父、圣灵、圣子的情境下来诠释。²⁰ 因此，欧文这样提醒：“读经紧跟着祷告！”因为圣经的目的是“使人有得救的智慧”，所以它一切的沟通行动都是要带领人走向基督，并且住在他的里面。达尔(John Darr)指出，提阿非罗(《路加福音》、《使徒行传》的收信人)这个名字意思是“上帝的朋友”，他就是接受者、见证者，活出了他所领受的真理。因此，福音书也具有塑造我们品格的实质。²¹ 对初代教会而言，他们是把圣经解释为“过去的启示”(上帝的道)与“现在的启示”(圣灵)之间的互动，所以圣经不只是原初的经文本身，也是基督降临光照之下的经文。²²

上帝话语光照之下的现实

图像暗示着超越人以外的现实情况，亦即斯坦纳(George Steiner)所说的“临在”，因为道之命令意味着核心的设定——“真实的临在”。²³ 所以斯坦纳认为，上帝的话语

保证了是从他的观点来厘清其目的。上帝确实以自我沟通的行动颁布了他的圣约，因为上帝既然能用他的话语创造世界，那么所有的言语就具有实质的沟通果效。同样，言语是上帝赐予人类的一项重要又独特的礼物，所以当幼儿开始使用语言时，就显现出一个大觉醒，然后很快就能为他外在的世界与内在的世界建构意义，以致懂得与别人分享，并且透过群体来累积知识、在社会中得到培育。

但是，人的话语是以上帝的话语为首的，比彻姆(Paul Beauchamp)这样阐释道：

上帝创造我所说的这些东西，应该看成是他先说到它们，然后才是对我说话，因为这样才能宣称：人类所说的第一句话，就是对神话语的回应。……《创世记》强调是上帝先说话，而人类所有的语言其实都是对上帝的回应。人类是透过自己的存在才能了解自己是上帝的形象，而且是用自己的言语来宣称上帝已经说话了。把人类的第一句话算为对上帝说的，这等于说人类语言方面的真理，不可能存在于上帝之外。从人类学习语言的经验来看，也一再表明了：没有人能学说话，如果生他的人没有先说话。²⁴

当人否认上帝的权威，他就会从异常的地方获取知识，这只要看看历史上一些神秘宗教或诺斯替派的信奉者，还有弗洛伊德是怎样从梦境中寻找知识的，便可窥知一二。

韩德曼 (Susan Handelman) 称这种现象为“拉比的错置” (rabbinical displacement), 因为那些人是以别的东西——律法或宇宙中任何与上帝有关联的事物——取代了实际的真相, 亦即上帝本身。他们轻视明明白白的意思, 反而偏爱从心理分析出来的意思。²⁵ 埃吕尔 (Jacques Ellul) 指出: “人的话语不可能逃避得了其永恒的所指对象而不毁灭话语本身, 或者不失去话语的意义。人说话的价值乃是依据上帝的话语, 并且从中得到决定性与终极性的特质。”²⁶ 这就是为什么“借话语而创造” (*creatio per verbum*) 这一教义在创造的奥秘中至关重要。²⁷

正典是圣经中的圣经

语言塑造了我们对上帝、对世界的观点, 语言有弹性甚至不定性 (indeterminate), 所以能让信心群体接受并用言语回应, 而且将上帝的话融入日常生活里。正典 (*kanon*, 希腊文意为“度量的竿”) 是指有权威的或受到推崇的书卷。由此划定一个范围, 让那些被公认有权威的经文可以互相作用、彼此支持, 这种互文性既加强前面的经文, 又与前面的经文相一致, 同时还可以提出新的意义来挑战从前的诠释。这样一来, 就能表达出上帝与人之间所展开的对话, 是如何以各种方式在群体中进行的。

这叫作“渐进启示”, 但不是像一些人所猜想的“上帝在

渐进中”，而是因为人类在渐进中时而顺服、时而叛逆，有时智慧、有时愚昧。于是，有人认为上帝就只好“调整自己”，以便“借着众先知多次多方地晓谕”（来 1:1），采取这种随机性的入手方法来诠释圣经，²⁸这是近期学者提出的——以柴尔兹(Brevard Childs)为首。然而，新约中说的圣洁本质——使人有“得救的智慧”——正是其经典的特质！因此，克尔凯郭尔提醒我们：“上帝赐下他的话语，乃是为了让人遵循而行，并不是用来练习如何诠释难解经文的艺术！”²⁹“律法”(torah)这个词的原义字根意指“教导”，也就是以最完全的方式“积极教诲”。因此，它的本意不仅是涉及“信仰体系”，更是关乎如何按照圣经的教诲而活。

摩西五经包括的几个法典，例如摩西的圣洁法典(利 17-26)，律法大法典(申 12-26)，尤其是十诫和之前关乎各支派的法典，这些都已包含在与上帝立约的族长们和百姓的生活当中，成为生命的道路(halakah)与存在的方式³⁰，亦即与创造主、救赎主一起活的方式。活在上帝所创造的世界，万物都在其中表达上帝的话，而摩西五经所表达的更是以上帝的话为中心思想，恰与周围的异教文化所标榜的自然主义形成巨大的对比。“遵守上帝的诫命”、“与主同行”的生活方式，先是表现在以诺、挪亚、亚伯拉罕的生活里，接着是摩西，后来就表现在以色列整体立约的生活方式里。³¹

旧约教导的三重形式

后来在圣经的正典即将完成的阶段，我们从《耶利米书》18:18 可以一窥圣经的有趣发展过程，反映于三种信心群体。“祭司讲律法”、“智慧人有谋略”、“先知说预言”都不能断绝，这是圣经知识的三重形式，表达了以色列的整个教育过程，其中有许多原则，我们可以直接应用到今天的师徒之道上。

第一，律法在塑造上帝的圣约子民上具有要理问答和根基性的权威，这就揭露了一件事——借着每天的回忆来维系家庭，如同维系以色列一样。³²“示玛”(Shema)这个古老的祷告，就仿佛以色列儿童的《小要理问答》，他们从幼儿时期就要透过背诵和实物来学习示玛：“以色列啊，你要听！耶和华我们上帝是独一无二的主。你要尽心、尽性、尽力爱耶和华你的上帝。”(申 6:4-5)

这是反省的行为，借此回忆得以加深。一方面借着示玛作内在省思的祷告，另一方面透过历史事件与叙述者的相遇而重温族长们的经历(例如出埃及的过程)。因此，后人也能与以诺、挪亚、亚伯拉罕这些与上帝同行的人一同走过《创世记》。在《出埃及记》，我们看见以色列人是如何弃绝埃及的异教，这确实带来了释放；《利未记》颂扬必需的基本献祭；《民数记》则是十分有活力的一卷经典(起先名为

“在旷野”),因为它谈的是当“应许之地”还遥不可及的时候,我们必须不屈不挠、坚忍不拔。《申命记》就宛如一项回顾的教育,帮助我们继续回忆、思想,因为“耶和华你上帝管教你,好像人管教儿子一样。你要谨守耶和华你上帝的诫命,遵行他的道,敬畏他”(申 8:5-6)。“敬畏上帝”是信仰上和道德上的,也是合乎律法的敬畏,这是人对圣约应有态度的“基本原理”,是顺服上帝的一个根本心态。这种敬畏能令人避免犯罪,并有一颗“单单为主”的心,以致谦卑忠诚地委身于上帝。这就是人与上帝建立关系的关键基础³³,因为它完全表达出“敬虔”的所有涵义。

律法既是扎根于上帝,那么律法教育就是非常确实和决断的,同时也为我们在上帝面前的团结一心与社群生活提供了“基石”。今日,有某些像瘟疫般困扰我们的“认同”问题,但在那些真正可称为“律法之子”的人来看,这根本不是问题。然而,我们也深知传统的态度一旦牢不可破地确立和僵化了,就可能让教育恶化、沦为老生常谈,就像某些不经思索、有名无实的宗教生活一般。

这就是为什么还必须有第二种教导方式——“先知的声音”,以便向当时以色列王室的法统或今日宗派的官方作风提出警语、抗衡,甚至反对以“关于教义的学术概略”来代替活泼的真道,以防止陷入自私自利的行为。因此,这第二重的形式是必需的,它出现在公元前八至五世纪之间的年代,是由勇敢、无私的人发出的,例如阿摩司、弥迦、耶利米、

以西结、但以理等人。

由于他们自身的见证是经过他们生命的检验，表明的是出于圣灵的默示，所以他们的著述能被纳入正典。在旧约三十九卷书中，有十七卷因此而被集成以色列良知的法典。真正的先知会觉悟到，唯有以有位格的上帝——耶和華——为背景，才能为“罪”下定义。有时候，最严重的罪还可能是在敬拜上帝的情形下发生的，例如，阿摩司曾经向以色列人挑战说：“任你们往伯特利去犯罪，到吉甲加增罪过”（摩 4:4；另参 5:4-6）；弥迦则简洁地一语道破，指明上帝所喜悦的不是“千千的公羊，或是万万的油河”（弥 6:7），而是要人与他有正确的关系——“只要你行公义，好怜悯，存谦卑的心，与你的上帝同行”（弥 6:8）。旧约圣经只有此处将这群同时被称为“被拣选”、“圣洁”、“蒙爱”子民的罪行罗列记载了下来。³⁴

第三种教导方式，即另一类被称为“圣卷”（*kethubim*）的书卷，里面论到圣约生活的其他偶发情况，似乎是各种资料的杂辑，并不像圣经中其他书卷那样有一贯的主题，而是“智者的忠告”。智慧主要是应用在有限的生活情境中，包括尚未实际经历过的生活、面临前所未有的事和危险的处境，例如意外的袭击、法律上的诡谲以及理智不曾想过的问题，很多事情都有可能导致大小灾害不断。这一切灾难象征着创世之初“空虚混沌”的状况，而造物主要借着他的话语（Word）制伏这一切。如果我们只懂得遵从与运用人类

社会的聪明或法则，也不能使自己八面灵通。当约伯处在道德危机中，最重要的就是回答“智慧何处可寻”这个问题（伯 28:12）。这个层面的学习并不是约伯的朋友们给予教条式的回答所能达到的。

期待新时代

在这时候，除了要审慎地听取他人的意见或叙述，也需要崭新的洞见来使我们透视迷惑，看穿那些不可预测的事物而得着更深的信心。我们可以借着比较扫罗与大卫的人生，从中得着智慧以培养自己的道德。借着读撒母耳的生平我们被触动：撒母耳一出生，一直到他参与事奉并且带领以色列人，祷告一直是一个核心要素。他所有的洞察力和属灵品格，都是透过谦卑顺服而得来的，这就使他能够从上帝的角度看待人生。因此，我们必须“在上帝面前”认清人的有限、自利的愚妄、人类情感的错综复杂，正如《诗篇》作者一语道破的真谛：

耶和華啊，我仍舊倚靠你。我說：“你是我的上帝！”我終身的事在你手中。（詩 31:14-15）

然而所谓“智慧人的智慧”却没有让以色列领袖真正了解并接受耶稣基督，让他进入他们的生活方式。此时旧约

圣经遭遇到前所未有的挑战，要被彻底重新解释。从人的角度讲，这似乎是不可想象的，然而这也是人最渴望的。

圣经中的耶稣基督

新约圣经表明了基督就是上帝的道，耶稣在自己家乡拿撒勒开始传道时就如此自我宣称。耶稣在会堂读以赛亚先知的話：“主的灵在我身上，因为他用膏膏我，叫我传福音给贫穷的人。”（路 4：18）读完这段经文以后，耶稣就宣告说：“今天这经应验在你们耳中了。”（路 4：21）福音书的叙述中处处充满了弥赛亚的宣告。

耶稣虽从未写过一本书，却是“书中之人”。他完全重新诠释了上帝子民的象征、盼望、应许以及生活。从此以后，十字架上的耶稣“在犹太人为绊脚石，在外邦人为愚拙”（林前 1：23）。然而，圣经正典中的任何阶段与文体——先知、祭司、君王、上帝的话、上帝的智慧，全本的圣经都已具体活现在耶稣基督身上了。³⁵

我们从耶稣的先知位格中研究他的生活实践与传道事工，可以学习到很多功课。³⁶透过耶稣在公元一世纪面对的来自犹太教的冲突和挑战，圣经就显出不同凡响的深度³⁷，因为只有从这样的深度，我们才能明白耶稣所说的话的含义，“莫想我来要废掉律法和先知；我来不是要废掉，乃是要成全。”（太 5：17）

《使徒行传》让我们看见，只有借着圣灵临在的恩典，人类才能接受、相信并传扬这种对圣经的新解释——“耶稣是打开所有经文的钥匙！”这个革命性的宣称，一如耶稣在前往以马忤斯的路上所显示的意义。保罗是借着在大马士革路上的悔改和拉比的训练，个人的软弱靠着圣灵恩典与信心群体的接纳，才能够在基督的光照之下为律法作出彻底的新诠释。³⁸他采取的方法就是聚焦于旧约圣经中的象征，把它们看成是敞开的、有所预期的，而它们全部预表了基督。无论是出埃及、在旷野、应许地、圣殿和祭司制度、献祭方式等，全都是以色列人认同生活、历史和敬拜所必需的要素。

基督如今借着圣灵传达信息，不只用预表，也借着他自己。初代教父也是如此传递信息给后代的。安波罗修便是运用圣经的寓意巧妙讲解圣经，而正是他的这一做法感动了奥古斯丁，他在《忏悔录》中写道：

我听他——按照寓意来解释旧约中许多难解的经文，我从前按字面看时这些经文叫人死；但是当他这样以属灵意义解释了许多旧约经文之后，我开始明白并责怪自己之前的绝望。我过去之所以感到绝望，是因为我相信，基督教信仰根本无法为律法和先知辩护，以对抗敌意的批判和嘲弄。³⁹

奥古斯丁这里是指保罗所说的“字句是叫人死，精意是

叫人活”(林后 3:6)。这在一神教里算是危险的言论,因为它会将诠释经文的权威转移到凭私意解释,但那其实是“主观的感情主义”的委婉说法。究竟是谁的“灵”呢?又是出于谁的想象呢?耶稣曾经应许,当他离开世界时绝不会撇下门徒在哀痛之中,因为他会差遣圣灵“保惠师”——导师(训诲师)——来引导我们明白真理。曾经是拉比的扫罗,后来变成了使徒保罗,而那些接纳他加入团契的初代基督徒群体,如今全都领受同一位圣灵,他是上帝的灵,是基督的灵,也是智慧的灵,就是这位圣灵打开人的心来明白上帝的旨意(参见林前 2:10-16)。

圣灵的临在

我们对基督的认信,使得圣灵今天仍然能临在于每一位信徒的生命里;反过来说,圣灵也使得信徒们透过基督的话而实际体会到基督的内住。圣灵能将所有的信徒与基督连结、凝聚在一起,如同“一个灵”(参见林前 12:4-13),凭的就是“三位一体”的权威。而耶稣赋予旧约圣经的革命性诠释,能让使徒们大胆地写成各卷书信,并且让人们确信那些就是上帝的话,因为它们的独特焦点、意图、目的,都是为了宣扬耶稣基督的好消息。在此之前的经卷,没有哪一卷可宣称为基督的道,但是“基督存在于所有的经卷之中”。

受教于圣经中的依存性

保罗直接把信心的言语和基本原理引入完全对立的希腊文化,质疑希腊世界里没有“具位格的道”作为思想中心,没有与人建立关系的上帝,没有创造主,也没有救赎主。奥尔巴赫(Eric Auerbach)指出荷马的《奥德赛》美学与旧约时的亚伯拉罕、以撒在摩利亚山上的个人叙事之间的强烈对比:

圣经不像荷马那样只是让人有几个钟头时间忘记现实处境,因为圣经要让人超越现实,在世界中调适人生,感受自己是普遍历史结构中的一部分……世上发生的事不过是次序中一个又一个的元素,世上一切已知之事……必融入成为上帝计划中的组成部分。⁴⁰

在荷马的审美意识中,一切都是发生在绝对暂时的时间里,在光天化日之下,是可见的、可知的,毫无隐藏或未表达出来的。但是在圣经的叙述里,却是尚未决定的、将来可能发生的,时间与空间、动机与目的仍是未显明出来的,套用奥尔巴赫的话——“充满(开放性)的场景”,或如斯坦纳的说法——“充满上帝的临在”。

圣经叙事中的线性方向,“过去”受“将来”的影响,这称

之为“末世的方向”；同时，圣经也指向自己内在固有的交互网络，因此要求人聆听经文说些什么，并不是用眼睛或抽象的思考，而是用心灵去聆听。至于古希腊荷马的史诗，能拿来作分析（就像心理学家做的那样），但是它无法被诠释为图像，因为它没有“正典”。

在基督里

如我们所知，圣经经文本质上离不开“以道为中心”。万物都是借着上帝的权能话语所创造的，并不是借着无常不定的情绪，而是借着爱，所以保罗对希腊人说：“我们生活、动作、存留，都在乎他。”（徒 17:28）而且这种依存性本身也是我们信心的基础——相信在我们开口求上帝之前，上帝早已知道我们的需要。既然如此，“在基督里”令我们的依存性(contingency)得以完全，这还需要怀疑吗？

在写给罗马基督徒的信中，保罗很忧伤地表示，他的同胞采用了错误的读经态度——不将圣经当作是上帝给人的爱的书信，因而无法亲身领悟到“上帝的公义”（意指人与上帝的正确关系）乃是存在于上帝的律法之中，而非存在于律法之外。“弟兄们，我心里所愿的，向上帝所求的，是要以色列人得救。”由于“律法的总结就是基督”，所以若要成全律法，就要进入与上帝的正确关系之中（罗 10:1,4）。接着，保罗说明上帝的话对我们来说是有条件的：

惟有出于信心的义如此说：“你不要心里说，谁要升到天上去呢（就是要领下基督来）？谁要下到阴间去呢（就是要领基督从死里上来）？”他到底怎么说呢？他说：“这道离你不远，正在你口里，在你心里。”就是我们所传信主的道。你若口里认耶稣为主，心里信上帝叫他从死里复活，就必得救。因为人心里相信，就可以称义；口里承认，就可以得救。经上说：“凡信他的人，必不至于羞愧。”（罗 10:6-11）

保罗这位解经家引用《申命记》30:11-14 和《利未记》18:5 来证明，上帝并不是在耶稣基督之外另立律法；上帝已应许人能与他亲近，正如现在基督徒与耶稣基督的关系一样。我们应真诚地相信上帝是旧约圣经中最重要的主题，一如在新约圣经中。这样，我们就会产生基要信仰的认信，因为内心回应上帝而有外在的表现。⁴¹ 由于“亲人们”不将上帝的话当成是一封封爱的书信来读，所以保罗为此悲伤；他们曾有摩西向他们宣告上帝的道已临近，而且上帝应许要将他们“心里的污秽除掉”（申 30:6），只可惜他们也是“极乖僻的族类”（申 32:20），曾经与上帝的道非常亲近，却又与上帝如此遥远！

没有自主的余地

受到上帝的道教诲的人深信：“耶和華啊，你与我相近，

你一切的命令尽都真实!”(诗 119: 151)的确,我们在生活的方方面面都要依存于上帝的道,所以《诗篇》119 篇用了八个同义词来形容人与上帝的圣约关系之细微差别,同时也表达了这种关系的必要性。使徒一再强调,圣经告诉我们“心”是真我的家乡,但我们常常错将“我”当成自己的控制中心。诗人认为“您”才是控制者,而不是“我”。“您”也代表了上帝同在的随机性,让人无论何时、无论何况都能来到他面前。

因为“您”的这个称呼,就让“我”没有自主的余地,于是转向顺服与信任,成为“我在您的里面”,就带来恒久的信任、强大的安慰、最深的了解、最安全的庇护所,足能与孤立的我、自恋的我争战。这样,人的灵魂与上帝之间就会发展出独特又亲密的关系。⁴²这就是希西家王的祷告,当他在政治的无助中,只能承认:“耶和华我们的上帝啊……惟独你耶和华是上帝!”(王下 19: 19)

映照人的经历

加尔文是害羞又沉默寡言的人,他体会到《诗篇》这卷书就像是灵魂的解剖学,因为:

凡人所经历的情感,没有一样不在这面镜子里反映出心灵的样式。圣灵确实描绘了人的痛苦、忧伤、恐惧、怀疑、

盼望、关切、焦虑,简单地说,就是一切经常扰乱人心的激动情绪。⁴³

因此,加尔文领略到《诗篇》作者是如何深刻地以信心的基本原则训诲人。这种信心的基本原则,就是谦逊地认知我们身为受造者的真实限制。此外,信心的原则也会在我们整个人的各个层面上“缔造意义”:在理智上,我们能记取(回忆)上帝如何在历史中施行作为;在意图上,能引导我们自愿在有意或无意中作出抉择(心志锻炼);在感情上,无论经历绝望、沮丧、嫉妒、愤怒或任何负面的心情或渴望,都能让极具说服力的话语成为自己“脚前的灯,路上的光”(诗 119:105)。

神话语的随机性,如同先知以西结所说的,也是强大得足以给人换一颗“新心”和“新灵”。《诗篇》作者与先知都曾经向上帝赤露敞开过,因此,他们的话不仅能鼓励我们,也能将我们拉到上帝面前,让他洁净、更新并坚固我们的心。

保罗更察觉到在五旬节的时候,圣灵如何降临在信徒群体和他自己的身上,所以就有了“顺着圣灵而行”的深度,不但把他与古时族长们的经历连结起来,也与他亲身的经历连结起来。因此,保罗教导人要操练“靠圣灵行事”(加 5:25),在基督徒全面的生活里,建立起由基督信仰所统摄的行为样式。这靠的当然是“从上头来的智慧”,源自上帝的灵与上帝的道;同时它也是“从下头来的”,表现在信徒的

反应上,亦即顺服上帝、能自由地行在上帝面前。祷告就能完全地表达出这种生活。

软弱中的力量

随机性也显现在“软弱”(astheneia)这一神学主题上。它通常指的是疾病或任何无能为力的状态,但保罗却从属灵角度来看待。按创造来看,人必须倚靠创造主而活;按救赎来看,人无能完全遵守律法的。因此,人软弱的地方正好变成使人甘愿“尊主为大”的地方,也就是人在困苦疲乏中与上帝相遇之处,所以保罗坦承:“他对我说:‘我的恩典够你用的,因为我的能力是在人的软弱上显得完全。’所以,我更喜欢夸自己的软弱,好叫基督的能力覆庇我。”(林后 12:9)

这并不是抽象的说法,因为这是使徒自述其真实无比的经历,而且今天的我们也能身历其境,真实经历上帝赐下的恩典。活在基督的“十字架之下”,对保罗而言就是最具使徒权柄的一个标记,因为他经常想到自己像“外人”寄居者的身份,甚至是个“天生的畸形人”。⁴⁴

这位经常经历软弱,又能因上帝的话语而活在基督恩典里面的保罗,借着圣灵的能力,为“软弱”作了最佳意义的解释,没有人能比他更“投注在信仰里面”。此时就让保罗为本章下个判语吧:

第 8 章

在群体中敬拜

敬拜是为了以圣洁鼓舞我们的良心，以上帝的全部真理喂养我们的意志，以上帝的美好净化我们的想象，将我们的心向上帝的爱敞开，将我们的意志奉献给上帝的心意与计划。

——大主教威廉·坦普尔(William Temple)



我们探索了从前一些元伦理体系如何塑造了西方世界的自我认同，并“辅导”了我们每个人，但这还不是故事的结局，因为到我们这个时代，基督徒的身份认同已然空前混乱，而且正在剧变当中。

在今日，教会容许了各种不同程度的混杂，无论是怎样的动机和态度，委身的或疏离的，牺牲的或野心的，属灵的或物质的价值观，个人的或机构的立场和角度，所有自称相信使徒信经的基督徒，彼此竟然可以相异到似乎是来自不同的星球。这种现象面临的重大考验，也许在于大家对“敬拜”有着不同的诠释与态度，就如赛克士(Stephen Sykes)指出的：

一个人所面临的各种不同角色(姑且不谈他是否能全部办到)，对履行宗教义务时必须有的“专一”已经构成了严重威胁。宗教仪式已愈来愈像一种组织松散的休闲活动，专门提供给有特定偏好的人，而那些参与宗教活动的人看待这方面事务的优先次序，并没有比参加网球俱乐部高多少。¹

《启示录》中的敬拜

一些人喜欢“高派”的敬拜，有着香味和铃声，或是格列高利圣咏；另一些人则喜欢“低派”的敬拜，只用吉他伴着即兴的诗歌。有些人说的“激动人心”可能指的是具有娱乐性；有的人说他“灵里得自由”可能只意味着个人主义；而“精彩的节目”可能暗示了很强的中心控制。究竟什么是真正的敬拜？

真正的敬拜乃是随着创造主而定的，是表达我们对“羔羊”的感恩。永活的救主耶稣基督，既是真正的人，也是真正的神。耶稣在历史中行事，上帝在永恒中行事，他是昔在、今在、以后永在的（启 1:4; 4:8）。因此，教会并不是为了自身而存在的，教会是要见证并促进上帝国度的永恒统治。这就是基督门徒生活的极致——敬拜三位一体的真神直到永永远远。

在《启示录》里，约翰写信给公元一世纪末的“七教会”，不仅是写给当地那些教会，也是写给普世教会的信。约翰这位智者说，对“羔羊”的敬拜应该表露出圣徒的相通（参见启 1:4; 5:12; 7:9-10），而且“敬拜”能够审判人并将人分别出来，因为它会揭露出各方面的矛盾和丑陋。他指出，我们是如何误解和扭曲了“以心灵和诚实敬拜”（约 4:24）的真谛。基督行走在我们当中，不断地启示他就是“道路、真理、生命”，并且观察我们的真实情况（启 2:2），以他火焰般的炯炯双眼（启 2:18），明察我们的动机与态度。他指责我们徒有虚名（启 3:1）、自欺（启 3:17）、毁谤他人（启 2:9）、与世界同流合污。

在这些经文的背景下，包衡（Richard Bauckham）说：

《启示录》的先知批判，不只是针对教会，也是针对全世界。从中辨认出虚假的宗教，是沉溺于炫耀的权势和盲目地追求成功，一如崇拜偶像似的，带来的危险就使真正的信

仰变得与之妥协而流于虚假,出卖了上帝的真理。²

上帝的真理,唯有在我们单单敬拜上帝,在圣灵里且透过圣灵才能认识得到。真正的敬拜,能使创造主与受造物、超越的与有限的、属天的荣耀与属世的偶像形成对比。若要得到这种视野,约翰和所有的信徒都必须被带到天上,才能够从末世启示的角度领略真正的敬拜。正因为这信息如此特殊,所以需要末世性的词语(文体),才能传达那超越世界的灵所要启示的超越性实体。³因为敬拜是强烈地以上帝为中心,否则人就会流于自我崇拜——罪恶地、以人为中心地、最自恋地表现出人对上帝的悖逆。

敬拜决定生活

如果我们敬拜上帝是承认创造主高过人手所造的一切偶像,那么,敬拜就表示出赎罪和拯救之目的。基督教敬拜的特征端赖于上帝无可比拟的爱,我们感恩于耶稣基督的代死,然后我们在祷告和颂赞中回想上帝的恩典所成就的一切。敬拜也是一种“回想”,它根植于记忆;而世俗化的“崇拜”则是追求新奇、模仿时尚,喜欢应用流行音乐的表演形式,很少有(或根本没有)对上帝的感恩。这样,难怪人们不容易明白先知们为何哀伤:“这百姓用嘴唇尊敬我,心却远离我。”(可 7:6)

基督教的敬拜无可避免地必须专注于内在,就是“心”的种种课题。查尔斯·卫斯理(Charles Wesley)带领我们唱道:“啊,我心赞美我的上帝!我心从罪中释放!”这样的敬拜能够挑战人的意图、暴露出人的骄傲,能够引导人谦卑寻求上帝,表达对上帝的真心信靠。而现代某些敬拜的形式,则是要会众在一种无异于“表演事业”的崇拜内容中不至于“睡着”,常常忽视了敬拜的真义与目的,反倒是另一种“歌颂人”的崇拜。

敬拜是集体性的

敬拜还有另一个要素,就是它的集体性。敬拜能使所有属上帝的子民一同受益——他们同声称颂“我们的天父”!个人主义在他的桌前没有一点地位,耶稣在最后的晚餐时发现门徒之中有这种倾向便予以训斥。同样,保罗责备哥林多人所谓的“爱筵”,是出自浮华的生活方式,因为他们自我放纵、自我中心和自我标榜,与基督舍己的爱和谦卑的态度完全背道而驰;他也斥责加拉太人彼此欺骗、争竞、嫉妒(加5:26)。很显然,耶稣和保罗所训斥的状况,会阻碍信徒的相交,更不用说会消灭对救主的感恩了。

像毒瘤般的自我主义——使徒称它为“肉体”⁴,是现代社会的最大商标!这带给我们的警示应该不下于约翰告诉我们的。约翰发觉同样的邪恶已经在瓦解当时的罗马社

会。随着我们的社会变得越来越个人主义,越来越支离破碎和多元化,各种不同的敬拜仪式纷纷出现,共同的传统逐渐消失,而且人们越来越多地尝试不同的敬拜形式。这些都阻碍了敬拜的同步性和一致性,也就是说,彼此很难同时并且以统一的表达方式进行崇拜。另外,敬拜的四个主要特性——自由、委身、内在性、集体性,也受到仪式改变的威胁。莫尔(Hans Mol)注意到,一大堆的“身份认同”成了彼此相争的焦点,导致缺乏自发性和承担力,一旦个人失去了认同感,或者说,感到没有意义、反常、疏离,那么,群体便等于消失了。⁵

因此,谈到“集体的敬拜”,好像比谈论信心的群体更没有希望,或许这就是为什么会出现许多悲哀和难堪的尝试,企图借着小组的操纵、刻意营造的方法来证实敬拜的效果,却反而使“个人认同”、“敬拜上帝”和“群体”的真义变得肤浅了。即使带领敬拜的人展现了一些自我牺牲的行为或特质,能够使会众献上一点“赞美的祭”(或是表面的合一敬拜),但我们仍可强烈地感觉到,其中缺乏了个人的自发性反省、自我承担和共同活“在基督里”的群体生活。

敬拜是普世性和宇宙性的

智者约翰把敬拜群体的领域扩大,除了上帝所呼召来归属他自己的子民,也指向普世万国的集体性,正如先知撒

迦利亚预见到的情况：

锡安城啊，应当欢乐歌唱，因为我来要住在你中间。这是耶和华说的。那时，必有许多国归附耶和华，作他的子民。他（原文作我）要住在你中间，你就知道万军之耶和华差遣我到你那里去了。（亚 2:10-11）

对许多真正属上帝的子民而言，献上真正的敬拜就是“殉道”，他们那赞美的祭必因万国都归向主的道路而证明并非徒然。他们忠实见证的结果，就如同基督自己也是真实忠诚的见证，要使万民成为上帝的子民。使徒约翰这样说：“那城内又不用日月光照，因有上帝的荣耀光照，又有羔羊为城的灯。列国要在城的光里行走，地上的君王必将自己的荣耀归与那城。城门白昼总不关闭，在那里原没有黑夜。人必将列国的荣耀、尊贵归与那城。”（启 21:23-26）过着门徒生活的基督徒，就会有这种真正敬拜的异象和果效。

怎样成为“祭司的国度”呢？就是不让我们的敬拜变成“感官的”、“禁欲的”或只是“宗教仪式”。我发现有三位导师，足以胜任批评并重新指引我们进行“天然”的敬拜。有两位我们在本书前面已经认识——爱德华兹和伯尔纳（见本书第 3 章、第 6 章），在此要介绍的第三位是巴尔塔萨（Hans Urs von Balthasar）。

发自内心的敬拜

如我们在第3章所看到的，爱德华兹是启蒙运动的一代，但是他却能超越当时的人对圣经的误解。由于对十七世纪宗教战争的反动（如同现今宗教主义的武力行动），于是当时酝酿了对自然神论的渴望。人们追求一种理性的宗教——能被自己的“理性”接受，以便说明上帝的存在。洛克倡议说，那是民主的初期，所以需要个人思想上的自由，以挑战过去被教会独占的真理。又因为渴求“普世性”，就向其他宗教的仪式和信念打开了门，包括忽略基督的位格特性的统一神教派（它与带有帕拉纠精神的自我道德改善运动挂钩）。一直到今日，我们还能看见那些观念如何导致了强烈的个人主义。

爱德华兹指出，那些都是真信仰的赝品，没有属灵知识，也没有心灵感受，体会不到上帝在他里面的永恒内住。人的理性企求靠自己证明上帝的存在，然而却不能温暖人的心，也无法从上帝的圣洁美丽中看见上帝的独一性，更无法经历“因为上帝的道就油然而生感恩的情操”。偶像崇拜也无法看出圣灵如何在信徒心中动工，使人归信、成圣，并且转变人的意识，使人爱上帝、渴慕上帝，胜过世上一切事物。

当年爱德华兹读到洛克那些有关言语和知识的理论

时,他就看出洛克只能打开人意识里的一个部门,那就是“认知”。洛克的跟从者拥有的只是“头脑里的教条和观念”,使他们能“言语流利、词汇丰富、说话激昂地谈论有关宗教的事”,他们能到达的地步可能只是“嘴唇和舌头上的宗教”,不过流于言语罢了!⁶

在这一点上,爱德华兹与克尔凯郭尔两人教导的内容非常接近。克尔凯郭尔说真正的敬拜“不在于唱歌、唱圣诗和写作诗章”⁷,因为光凭字句和想法,永远得不着属天的恩惠,而且言语也不能真实地表露自己在上帝面前的生活。比爱德华兹早一百年的帕斯卡尔则明确指出:“心灵自有其理由,是理性无法明白的。”

爱德华兹身处宗教大复兴时代,目睹了无数“归信者”的生命改变竟如此短暂,就著书教导他的会众什么才是向上帝有“恩典的情感”。当时有很多归信者灵里的火热和丰富的经验都是虚假的,并不是在上帝面前有真正的、深刻的感动。⁸“恩典的情感”是涉及意志的成圣,也就是表达个人的情感和渴望都愿意被圣化;它意味着在基督的同在之中,借着圣灵的内住,让自己的理性被圣化,以致克服自我中心和有限的偏见,进而得到新亮光可以领悟上帝的荣美和独一。这是自然神论者永远无法想象的事。

唯有圣灵的恩赐能完全显出上帝的美善,如此令人倾心又吸引着我们,以致我们能得到内外和谐的敬虔,使自己也成为“上帝看为美丽”的人。圣灵在基督徒生命中的实际

果效能生出行动的信心，不是靠人的头脑理性，而是靠圣洁的生活，这才能保守自己免于陷入克尔凯郭尔所指出的那三类错误的意识形态。

无私之爱里的敬拜

自爱，它是人在罪性中所产生的道德，无法满足人的心灵，只有“与耶稣联合”的行动才能使人完整，也就是说，在新的我里面，是以上帝为中心的态度，在上帝的爱里与他合而为一所生出的爱。没有人比伯尔纳更刻骨铭心地意会到这一点。如果说克尔凯郭尔是使人面向自己的内在，奥古斯丁是探索上帝如何进入人的内心，而爱德华兹是主张“爱的独特性”，那么，伯尔纳就是教导人何谓“爱的学校”。

如果说上帝是爱，正如使徒约翰所确信的，那么对伯尔纳而言，“上帝的形象与样式”指的就是爱，而并非只是知(intelligence)，爱已反映出上帝为何愿意透过“友谊”与人产生关系的基础。

伯尔纳与爱德华兹一样，首先强调的就是个人经历上帝的重要性和价值。伯尔纳在他的讲道集《〈雅歌〉注释》(On the Song of Songs)里面从头到尾都在颂赞上帝，他对他的见习修士说：“今天我们要学习的经文，就是这本有关我们自己经验的一卷书。”接着，他挑战每个人都来形容自己经验到的，以及自己与基督亲密相爱的程度。⁹

圣帖利的威廉(William of St. Thierry)虽然比伯尔纳年长十五岁,却深受伯尔纳的属灵洞察力的挑战¹⁰,其中之一就是关于“基督的再来”。初代教会认为这是“很快”发生的事,所以伯尔纳及其后四百年的中世纪圣徒,都像《雅歌》中的爱人一般,思慕所爱的主再来。伯尔纳提醒我们,基督有三种降临的方式。起先是在肉体中,接着是在他荣耀的显灵中,然后就是每天借着他的话语造访人。¹¹因此,伯尔纳在他第七十四篇讲道中说:

谁是新郎呢?就是“道”!这道经常来造访人。他们的友谊已大胆公开,她渴望着那曾经尝过的滋味,而这就是新娘的声音与名字。¹²

“如果我们经验过上帝的爱,必定是透过三位一体的形式。”这是伯尔纳第二个重要的教导主题。他指出,圣灵就是圣父、圣子的爱与美善!¹³他认为《马太福音》11:27(“除了父,没有人知道子;除了子和子所愿意指示的,没有人知道父。”)是整本圣经最深刻的讲论之一。与伯尔纳同时代的阿伯拉尔(Abelard)以及其他一些学者抱着傲慢的态度,假定他们能够靠自己的机智来探讨“三位一体的奥秘”,但至终只暴露了人的骄傲。

伯尔纳第三个重要教导的主题是渴慕上帝。¹⁴他与奥古斯丁一样都注意到渴慕的四个方面:第一,“缺乏”会加强

人的渴望。第二，“渴望”是情感的体验，因为它出于人的“意志”比出于“知性”更多。第三，“渴望上帝”源自于人类的基本需要，也是人身为受造物的必然需要，而非仅是意志上的简单抉择。第四，人对上帝渴望的最终极，只能在永恒状态中才找得到，所以它含有末世性的取向。

“上帝自己就是爱，除了上帝，没有哪一种受造物能满足人的需要，因为人是按照上帝的形象造的；上帝是爱，惟有他超越了一切受造者的特性。”¹⁵ 伯尔纳为人的渴望作了如此的结语。

第四个重要教导，伯尔纳指出，属上帝的爱能塑造敬拜者的属灵生命。如本书前面谈到的，在斯多葛主义者的美德生活里，基于所处的文化压力，人们容易选择能变通的伦理价值。然而，唯有爱表示必然朝向敬虔发展。因此他这样表示：

如果上帝是爱，这份爱怎能不受到人的爱呢？是的，她（指基督徒）放弃了其他的感情，将自己完全投身于爱，因为只有借着回报爱，她才有能力向爱作出反应。即使她倾注全部的生命于爱，又怎能与主的爱那股永不枯竭的泉源相比呢？¹⁶

我们应该期望，借着单纯的步骤，从这一程领会再进步到另一程，每一程都显出更深的谦卑，以致能从骄傲的自我

中心、自我认同之中得着释放，而迈向那愈来愈教导我们舍己的呼召，这就是保罗所指“在基督里”新的身份认同。

属灵成长的四个阶段

最后，伯尔纳借着《论爱上帝》(*On Loving God*)勾画出迈向“无我的”属灵成长的四个阶段。但可叹的是，人的爱总是以利己为优先。这浮世的爱就是使徒所说的“肉体生命”，也是默顿(Thomas Merton)所形容的：“人的爱是根植于自己心理中的自动机制。”所以，即使在我们欣赏、喜爱一些关于上帝的爱的事物时，我们仍然会落入伯尔纳所说的“为自己的缘故而爱上帝”。伯尔纳以温和的方式来处理这种人的脾性，因为他明白这是人性的软弱。“爱邻舍”属于第一阶段，因为对双方都有助益。“为自己的缘故而爱上帝”则是第二阶段，因为我们已谨慎地意识到自己能做的和不能做的事(也了解在某些情况下只有上帝能帮助人行事)。

然后到了第三阶段，我们逐渐明白，同时被上帝无私的爱所影响，因此开始能为他本身的缘故而爱他。只有到了这个地步，上帝的爱才能使我们无私地去爱邻舍。伯尔纳表示：“尝到上帝的甜美，比我们自己的急切需要更能诱发我们去追求他纯洁的爱。”¹⁷所以我们可以说，持续的转变能够使人真实且单纯地“为上帝的缘故而爱上帝”。因为那不再仅是出于需要的爱，而当我们自发性地对上帝本身的

渴慕与日俱增时，便能进入(升华到)第三阶段，逐渐地放弃“自我依赖”，如爱德华兹所说“被上帝的荣美吸引”，或如伯尔纳所说“因为上帝的甜美和吸引力而倾倒”。

伯尔纳告诉我们：“向上帝忏悔，因为他是良善的；不是因为主对我好，而是因为主是美善的。以这种心态向主认罪的人，才真的能‘为上帝的缘故而爱上帝’，并不是为自己的益处。”¹⁸这样的升华，只能发生在这样的状况中——人在上帝的爱里陶然忘我、活人无我境界中、完全专注于“与上帝面对面”的经历，永不停息地敬拜“羔羊”，希求与上帝心心相印地交谈并合而为一。伯尔纳认为，这是基督徒在世上所能经验到的最高阶段的爱。

至于到达第四个阶段——“像上帝一样地爱自己”，则纯粹出于上帝的恩典，这并不是人靠自己努力能达到的境界。伯尔纳猜想，殉道士可能会“部分地”经历到这个阶段，而他自己其实也承认有过这种经验。这种只有在永恒中与上帝同在时才能经历的爱，我们可以试着在“默观”中微微经历到。

默观的生活，可以帮助我们“因着上帝的缘故而爱自己”，并且提醒自己不再神经质地对待自己，好像昔日活在罪中那样。既然如今我们不再是仆人，而是上帝的朋友，那就是与基督一同成为上帝的儿女和上帝国的共同继承人。¹⁹

放胆无惧的敬拜者

只要与几位圣徒交流就可以使我们的门徒生涯如此丰富、受益匪浅，更何况还有神学家巴特、一代典范朋霍费尔、杰出的作家路易斯等人。但是，我最后要提的是具有一项特别素质的巴尔塔萨。他对敬拜有极其深刻的理解，他教导我们要在上帝的爱里放胆无惧！这里面有个逻辑关系，就是一旦我们“出黑暗，入奇妙光明”，那份确信就会让我们放胆。

巴尔塔萨曾在天主教的耶稣会里表现出这种大胆勇气。在他离开这个他待了十八年的修会之前，他坦承：

我在耶稣会修习的整段时期，一直处于与“神学的沉寂”搏斗挣扎的境况；我与那些根据上帝的启示而建立起来的东西搏斗，因为我无法忍受这样呈现上帝的道……我觉得自己好像参孙一样，想猛力地将庙堂拆毁，然后将自己埋入它的废墟……我凭着顽强的决心写了《现代启示录》(the Apocalypse)一文，想竭尽所能重建这个世界的根基。²⁰

直到他在一位严苛的导师普日瓦拉(Erich Przywara)的安慰下，专心准备《约翰福音》的注释之后，他才再次得到内心的平安。圣约翰的群体也是巴尔塔萨最大的喜乐。

他强烈地相信，人必须透过自身的受苦为基督作见证，因为十字架必须存于个人信仰的核心。唯有借着受死、复活，其实就是“奉父、子、圣灵受洗”，门徒才能得到新的性情。“放胆”(parrhesia)²¹这个词在《使徒行传》中占据了显要的地位，正因为那些忠心为主作见证的人(例如殉道的司提反)，就让使徒在祷告时求告主：“叫你仆人大放胆量，讲你的道。”(徒 4:30)

在古时世界，parrhesia 已经有很长的历史。在言论自由上，它是雅典公民长子的标志；它是犬儒学派盛气凌人的自信，也是斯多葛派表达的宇宙观次序，是智者的自由言论；后来在罗马社会演变成能促进友谊的话。²²但新约作者不再将 parrhesia 诠释为人与人的关系，而是指向福音的直接果效——使人放胆自由地接近上帝、服事上帝、爱上帝。因此，保罗才肯定地说：“我虽然靠着基督能放胆吩咐你合宜的事……”(门 8)《希伯来书》的作者也提到要有胆量来到主的面前(来 3:6, 14; 4: 16; 10:22)，约翰则说：“亲爱的弟兄啊！我们的心若不责备我们，就可以向上帝坦然无惧了。”(约一 3:21)

不过，巴尔塔萨认为这种放胆应该含有更大的深度，他将 parrhesia 视为上帝启示的“关键字”，与主的再来、主的显灵和荣耀是相关的，也就是说，上帝是大胆公开地彰显他自己，所以我们不必再像摩西一样用帕子蒙住脸避开上帝的荣光，因为如今透过圣灵与基督，我们有了“敞开”的权

利,使我们能接受他爱的大荣光(参见林后 3:12 - 18);在三位一体的上帝里面,上帝借着圣灵向我们“敞开”,这使我们得到一条新的敞开的通道,得以进入神圣的爱及其奥秘当中。

因此,第二点,巴尔塔萨鼓励我们务必要有默观的生活,因为只有圣灵知道“上帝奥秘的事”,并且能将它们启示给属灵的人——向圣灵的内在敞开的人,所以说,“从上帝来的灵,叫我们能知道上帝开恩赐给我们的事”(林前 2:12)。因此,他总结说:“基督徒的默观极可能是基于三位一体的教义。”²³ 为了这个原因,他勉励人要追求“屈膝的神学”,因为谦卑祷告是“唯一可以在上帝启示的奥秘面前完全真实的态度”。²⁴

第三点,巴尔塔萨鼓励我们要从“上帝的敞开”中得益处:“上帝不是一座封闭的堡垒,要让人以争战的机制(例如禁欲的做法、默观的技巧等等)去攻占或夺取;上帝好像一间满布窗户又大大敞开的房子,要邀请人走进去。在三而一的属天奥秘之中,上帝的目的永远是要让我们这些‘外人’可以参与到他超然又丰富的生命里。”²⁵ 而我们当然可以做得到这一点,因为“我们乃是穿过天父的儿子(就是那“道”)被钉伤的肋旁而进入上帝的里面”。²⁶ 三位一体的奥秘,就是我们可以在上帝的敞开中放胆进到上帝面前的关键,也塑造了我们在这方面的一切思想和行动方式。

第四点,要谈到巴尔塔萨所说“放胆”的核心,亦即他的

著作之一《世界的核心》(*The Heart of the World*)。²⁷ 上帝的本性就是在十字架上完全地彰显,基督代替我们——“就是义的代替不义的,为要引我们到上帝面前。”(彼前 3:18)德国纳粹当年在波兰境内设置的奥斯威辛集中营,里面有很多人都说“上帝死了”,或者说“上帝不在了”;但巴尔塔萨给人们带来安慰和确据,他告诉大家,上帝已经“倒空自己”成为人类的替代牺牲品了,他大胆地提出“受难日”与“神圣星期六”的区别²⁸,就是从受难日“上十字架”直到神圣的星期六“进入死”(进入地狱完全与上帝隔绝)的这件事。巴尔塔萨坚持认为:基督倒空自己其实是三位一体的行动,因为直到那时圣灵仍然是圣父与圣子之间的联系,所以这是“神义论的结局”,从此人们就不必再质问或回答“在奥斯威辛集中营里,上帝到底在哪里?”这个问题了。

第五点,巴尔塔萨将“上帝的公然敞开”(上帝在十字架上充分向人表露的大爱)与我们的“放胆”回应上帝的呼召、愿意为上帝牺牲的生活连接起来:我们接受门徒训练,最重要的就是要过“无我的”生活。为这缘故,祷告就不可或缺了,因为一旦上帝呼召我们的名字,我们就不能再做别的,只能跟随他,没有第二个选择,只有:“主啊,你有永生之道,我们还归从谁呢?”(约 6:68)我们的未来,早已经包含在基督向天父发出的祷告里了:

公义的父啊,世人未曾认识你,我却认识你,这些人也知

道你差了我来。我已将你的名指示他们,还要指示他们,使你所爱我的爱在他们里面,我也在他们里面。(约 17:25 - 26)

敬拜表达上帝的品格

基督徒跟随基督的门徒生涯,就是对基督的敬拜。这也是为什么当基督教在罗马帝国传开后,罗马总督普林尼(Pliny),一个谨慎的斯多葛主义者,会明确指出要不要逼迫基督徒的关键问题。因为他们看见基督徒的身份记号是“敬拜基督为神”,而基督信仰的核心及其代表的一切,都质疑罗马政府的权威、斯多葛主义所讲求的理性,以及他们的社会结构。²⁹

基督徒敬拜的对象与奥秘至今仍然一样,而且基督教使“人”成为神学的类别,同时向所有关于“群体”本质的社会理论发出挑战。也许明天,基督徒就需要跨越主导当代精神的疏离感,与初代基督徒一样,或更加激烈地为这敬拜的特质坚守立场,成为中流砥柱。

克尔凯郭尔批判人类意识的三个阶段时,乃是以上帝的品格作为最终判断。停在“审美”阶段的人,这并不是在讲艺术家的意识或特权,而是指每一个人自认表现出来的“个人性”,就如同希腊生活里的“迷恋”一样。但是上帝的美乃因其“他性”之圣洁,所以能质疑受造者的自我认同。由于爱德华兹、伯尔纳都领悟到“上帝的道路不是人的道

路,上帝的意念也不是人的意念”,所以他们能帮助我们深入探讨上帝爱的独特。

同样地,斯多葛主义者所展现效果卓著的“道德”生活方式,似乎很妥当地以一种生活方式来指出首要美德的“想法”,然而这种以人为中心、自我局限的理念,只显示了属人的情况罢了。所以克尔凯郭尔说他们依然与真正的基督教遥不可及,因为:“无论是死,是生,是天使,是掌权的,是有能的,是现在的事,是将来的事,是高大的,是低处的,是别的受造之物,都不能叫我们与上帝的爱隔绝;这爱是在我们的主基督耶稣里的。”(罗 8:38 - 39)这种基督徒的人生观,不像斯多葛主义者所声言的,从道德经验即可得到;反而是上帝借着他自己恒久的同在而施恩赐予的。

克尔凯郭尔认为“宗教 A”就是一种宗教上的浪漫主义,这是施莱尔马赫(Schliermacher, 1768 - 1834)所倡导的,深具那个时代的特色,就像今天美国的“公民宗教”一样。他们相信有天堂,相信有上帝,可是一旦上帝太靠近并挑战人如何作个基督徒时,那些“宗教人士”就逃之夭夭!然后,他们朝向人为“治疗的”方法,以治疗上的健全来定义“宗教的自我”和“得救之道”。真正的基督信仰,则是上帝以爱显出无我的牺牲,对我们“个人”产生莫大的鼓舞,才使得信仰个人化和特殊化,拥有“得救的确据与胆量”,可以让我们又新又活地持续敬拜为我们被杀的羔羊。

当我们说到“过门徒生活”,主要是指耶稣答应赐给门

徒的应许：“我要求父，父就另外赐给你们一位保惠师（或作“训慰师”），叫他永远与你们同在，就是真理的圣灵……我不撇下你们为孤儿，我必到你们这里来。”（约 14:16-18）上帝与圣灵的团契能救我们脱离一切的孤寂，因为上帝已将“圣灵的交通”赐给我们每一个人了（参见林后 13:14；腓 2:1），所以我们永远不会寂寞，总是有“另一位”与我们同在。保惠师与圣父、圣子同在，也与我们同在，以帮助、引导、辅导我们，因为耶稣已应许说，圣灵“要将一切的事指教你们，并且要叫你们想起我对你们所说的一切话”（约 14:26）。这就是我们的新身份——过着基督门徒的生活，因为我们已经参与在三位一体真神的生命里，我们是在他的爱里合而为一（参见彼后 1:4）。

根据本书列举的不同导师制的模式，可见导引供给人各式社交技巧。而基督门徒训练中的“无我”特性，可以从我们敬拜的特性和质量察验出来——愿意将荣耀归给上帝，真实地认识上帝的存在，能自由地（自发性）向上帝发出持续的赞美和感恩。这就是在《约翰福音》17:22 记述耶稣祷告的特殊意义——圣子耶稣向圣父说：“你所赐给我的荣耀，我已赐给他们，使他们合而为一，像我们合而为一。”

尼撒的格列高利（Gregory of Nyssa, 335 - 395）——本书最后提到的导师——指出，圣灵是圣父与圣子之间的荣耀，并且圣灵又使人能够荣耀三位一体的上帝：“我想，在《约翰福音》17:22 中，他将圣灵称为‘荣耀’，吹一口气将圣

灵赐给门徒。如果不是借着合一的灵，没有别的方法能使那些本来分崩离析的人合而为一。”³⁰

只有上帝的圣灵能引导、带领我们，在敬拜中真实地颂赞上帝——颂赞他同时身为圣父、圣子、圣灵的特质！

术语解释

审美的或感官的(Aesthetic):在克尔凯郭尔的思想里,这一类的自我意识只用来建立个人认同的价值,无视社会的伦理规范。这个境界的人只活在由自己的想法构成的世界里,或者只是追求快乐,亦或对快乐有所谓高超美妙的诠释。他们容易追求金钱、权势、名声或某种爱好,其实就是专注于追求一切短暂的事物。本书所谈的英雄式导师就是属于这一类的例子。

反律法的(Antinomian,希腊文 *anti*,反;*nomos*,律法):认为基督徒不必守律法的一种教义。初期教会的诺斯替异端滥用律法,并以它作为得自由的一种“执照”。重洗派也被其他改教者指为犯了这个毛病,后来的独立派人士也受到同样的指责。卫理宗运动产生了自己的反律法教义,主张内在的经历,像贵格会及其他教会的分离主义者。它对救恩的着眼点倾向于强调个人的信心,而不遵循世界的规则。

无欲(*Apatheia*,希腊文 *a*,没有;*pathe*,感情、热情):芝诺提倡

人类应该过一种没有感情的生活。后来，像塞内卡那一类的禁欲主义者试图对情感保持较平衡的看法。沙漠教父对于情感的纪律更为严格，而东方教会也倾向于修道院传统，把超脱感情之上的淡漠心态理想化。

卓越(Aretê)：在古典希腊文化里，该词是指对卓越的追求。

“卓越”反映了人在众神面前具有特殊的价值。透过竭力发挥潜能或个人的才华，人能达到“好的”甚至“像神”的目的(*telos*)或目标。因此，它包含人类所向往、所尊崇的大部分事物。但卓越不是每个人都有机会达到的：自由是先决条件，这就是说，奴隶没办法得到，所以这只限于特权阶级的训练栽培。

亚里士多德主义(Aristotelian)：指亚里士多德的教导。他着重对物质的实证与描述性的分析，只注重组成部分及其与整体之间的关系，而不管它的历史来源或道德价值。这是当今盛行的思想架构。

奥古斯丁主义(Augustinianism)：指奥古斯丁的教导。他认为一个属灵的客旅(*homo viator*)可以在上帝里面找到归宿，并在三一真上帝里面享受亲密的喜乐，欣赏万物由上帝所造的美善。每天的生活都是上帝所赐的礼物(*caritas*)。基督徒是按照上帝的形象造的，所以总要谦卑追求与上帝更亲密的爱，以致靠着上帝的恩典成圣。按照奥古斯丁的实践原则，他希望基督徒群体能活在弟兄般的爱里面。他

特别憎恶帕拉纠的信众,因为他们小看了罪的严重性,主张个人的努力和独立。

圣经崇拜(Bibliolatry):为着自私的目的而读圣经,以致成为某种形式的偶像崇拜。读圣经是为了提升自我,而不是把圣经当作“图像”(icon)阅读,视圣经启示的是上帝。

正典(Canon,希腊文 *kanon*,度量的竿):指有权威的或受到推崇的书卷。从圣经的架构而言,新约和旧约正典文本被视为拥有上帝权威的书卷,包含上帝向人类启示的全部话语。

基本美德(Cardinal virtues,拉丁文 *cardo*,关键):指谨慎、公正、坚忍、自制这四种美德。其他的道德价值都依赖这四种美德而建立。这一说法早在亚里士多德的时代就已经存在,但斯多葛学派(禁欲主义者)将它扩充并广泛教导。安波罗修十分拥护它,后来阿奎那又加以发扬光大。一般认为这四项基要美德与神学性的美德——信、望、爱是有所区别的,因为信望爱更能表达上帝。罗马天主教神学则把七项美德联合起来,以提供基督徒朝向道德完美的指引。

古典主义(Classicism):依据古代希腊和罗马文化的教导而产生的一套审美观与原则,特别强调形式、简洁和感情的节制。

解构(Deconstruction):由德里达首开先河的怀疑主义。它质疑现代化所深信的科学的客观性、理性、道德性。它也是一种文学式的反图像主义。

自然神论(Deism):这种信仰完全根据人的理性。认为“宇宙的创造者”让万物开始运转之后就抛弃它们,从此对自然现象毫无影响,也没有提供超自然的启示。

自我(Ego):弗洛伊德认为一个人的意识是与“次要的程序”(例如理性、常识、权势)一同运作的,以延缓意识对外来的刺激发出立即的回应。

启蒙运动(Enlightenment):它是发生于十七世纪的哲学运动,专注于推理思考,怀疑所有的教条和制度。

伊壁鸠鲁主义(Epicureanism):由伊壁鸠鲁(Epicurus)首创的哲学思想,否定来生、否定上帝的存在,集中于追求享乐的感情,并求免于痛苦。

道德的(Ethical):指人能自由地选择委身于伦理道德的生活。克尔凯郭尔特别以该词对照“审美”阶段的意识——即缺乏对社会的委身。但克尔凯郭尔不认为外在的伦理行为(例如婚姻、洗礼)能够合宜地提供个人身份认同,他认为这只是源自亚里士多德的异教之风。这样的生活常流于因循的人生,因此属于大众层次。(见“审美的”一词)

幸福(Eudaimonia):斯多葛主义对幸福安康(“幸福的灵”)的理解。此种幸福以正确的理性活动为基础,特别强调自主学习。

诺斯替(Gnostic,希腊文 *gnosis*,知识):这是十八世纪新造的名词,用以形容初代教会所面临的各种思想流派和异端。虽

然他们各自相信的神话很不相同,但却有一些共同点,例如:上帝是不可知的,物质宇宙是由一个较次等的实体或“造物主”造出来的;人类灵性的部分被禁锢在物质里。

黑格尔主义(Hegelianism):黑格尔的学说,影响十分广泛。它专注于历史和逻辑,主张“理性的就是真实的”、“在整体中见真理”。他不认为上帝主动地创造世界,而仅是“绝对的概念”,借助人类的理性获得自我意识。在克尔凯郭尔创作期间,这是丹麦的主导思想体系。

英雄的(Heroic):起初,希腊的英雄指的是孤立的、自我中心的人物,是为满足个人而活,也为此而死。后来 *aretê*(卓越)的观念与公民品质结合起来,因此,人对国家的服务也变得重要起来(尽管个人的成就仍然大受褒扬)。本书用这个词是广义地指向克尔凯郭尔说的:感性属于“审美的”类别,以说明希腊人所欣赏的人体美、体能运动以及与希腊文化息息相关的伦理体系。

人文主义(Humanism):这个含义广泛的词,指的是从古代到文艺复兴、及至现代的一切人类成就的研究。例如人文教育、人道主义的理想及历史,也常常涉及宗教方面的热情。1933年的人文主义宣言常被人援引,以支持无神论和实用主义。

本我(Id):在弗洛伊德的思想中,它指的是个人不自觉的状态,与个人的直觉和天性有关。

上帝的形象(*imago Dei*):基督教教义认为,人是按照上帝的形象被造的,而且人类分享上帝那种对关系的需要。

个人主义(Individualism):它与社会学的哲学一样高举个人的价值。这种思想表达出个人的目的就是他本身。社会是由一连串的个人单位所组成的,因此强调的是靠自己、强调隐私以及尊重其他各人的权利。

生活观(Life-view, 丹麦语 *Livs-Anskuelse*):克尔凯郭尔所采纳之术语,用以指在社会发展过程中,或小说叙事中对生活的积极态度。该术语表达了某些价值观如何被人活出来以及如何的经验中获得。在此基础上,克尔凯郭尔又进而指出一种可能性——被人活出来的哲学可以提供上述生活观,尽管他显然将其与基督教的生活观相对立。

生活世界(Life-world):与克尔凯郭尔提出的“生活观”并列的一种思想,而且它与现代使用的“世界观”一词有种隐藏的争斗关系。后者更讲求理性,并因此较少地包含人类意识和行为的元伦理框架。

启发性教学法(Maieutic, 希腊语 *maieutikos*, 助产术方面的):与苏格拉底有关的一种教学方法,即从其他人身上激发出想法或洞见,而不是把想法强加于其上。

现代性(Modernity):现代时期态度或思想形式,这一阶段从十六世纪初开始,一直到二十世纪八十年代。

道德的(Moral):该词用以大致描述克尔凯郭尔的“伦理”范

畴。(见“伦理的”一词)

新异教主义(Neo-paganism):以批判态度意指各种异教主义的改装形式。这可能指某种形式的多神论,也可能指无神论或仅有一点宗教情怀的人,甚至可能指一种放纵情欲的、享乐主义的生活方式。

客观主义(Objectivism):这是断言客观现象的正确,远超过主观的状况和经验。

自足的(Oikeiosis):在斯多葛思想中指人的独立自足性,如此是为了控制自己的生活 and 热情。重要的是要知道哪些东西取决于我们,哪些不是,并且把现在定义为是人可以掌控的。因此,幸福必须是当下的一种经历。同时,整个社会还有更高级的“自足”形式。

教养儿童(Paideia):早期希腊思想中,该词原意为“抚养孩童”,后来指一种高等类型之人的出现,他们胜任处理城市—国家的民事事务。因此,它逐渐演变为孕育希腊文化的一种典范,激励人们追求“卓越”。

帕拉纠思想(Pelagian):相信人类有能力靠自由意志成为“义”,否认原罪的存在。这是从帕拉纠的教导衍生出来的想法。他的学说被奥古斯丁强烈批判,公元415年,帕拉纠被宣判为异端。

个人人格至上论者(Personalists):这种哲学家关注个人的人格特质。这种理论有很多学派认同,包括理想主义者、实在

论的人格论者、无神论者、犹太教的人格论者、基督教的人格论者。最极端的个人人格至上论出现在二十世纪的法国。

后现代性(Postmodernity):这是笛卡儿—康德式的世界观,强调个别性、主观性、内向性、自我实存的自主性。它导致一股新的感性,觉察到人在存在关系里是受他人支配的。理性论的意识型态以及它在现代世界造成的悲剧后果所引起的震惊,已经带来一种新的社会意识和社会生态学的觉醒,因为意会到所有生命形式之间的关联性。有些人称之为“后期现代性”。

心理分析(Psychoanalysis):弗洛伊德所开创的“会谈治疗法”,后来发展成一种理论和技巧。他认为治疗师与患者之间有一种特殊关系。将患者先前所持的观感予以一层层分解,就是他进行心理分析的过程。他主张这种心理分析的专业是一项新的“科学”,既不属于医生,也不属于牧师的范围。

宗教的或宗教 A(Religious, or Religion A):在克尔凯郭尔的思想里,处在这一阶段的人有限地过着感官的或道德伦理的生活,而丝毫不涉及超越的神明或上帝。这种人的结局是绝望。而与之相对的另一生命状态是以一位无限者(上帝)为中心,这样就能够“朝着绝对的目标而从绝对意义上采取行动,朝着相对的目标而从相对意义上采取行动”。这样的生活包含与上帝的关系。

宗教 B(Religion B): 这是指真基督徒的生活。这人已觉察到自己的罪,并且愿意对上帝的要求有负责的态度,愿意活在无限的光照中,愿意委身地“活出基督”。

七大美德(Seven virtues): 斯多葛主义的四大基本美德(谨慎、自制、公正、坚忍)在中世纪末期与三个神学美德(信、望、爱)结合在一起,成为七大美德,号称寻求完全之人的全面道德身份(见“基本美德”)。

斯多葛主义/禁欲主义(Stoicism): 这是古代世界所发展出来的一种最高超、也最卓越的哲学上的道德体系,它是一种生活方式。这派学说认为美德与理性天生就存在于世界,它们的冷酷无情丝毫不逊于自然律。知觉被认为是一切真知识的基础。它所坚信的人本质上的价值、控制自己情感的能力、实践节制的生活方式的能力,都对西方文明具有深远的影响。斯多葛主义所坚持的个人价值至今仍然具有强烈的吸引力。

主观主义(Subjectivism): 认为知识只限于主观的经验。

超我(Superego): 在弗洛伊德的思想中,它指的是内在无意识的道德原则,能提升人的良知。它与社会制约和文明有关。

治疗学的(Therapeutic): 这是治疗学和辅导学用语,它宣称能涵盖所有人类的需求,变成具有“宗教”的涵义,或是代替“宗教”的世俗产物。这种伦理辅导系统主张人能表现出具有健康意识的行为,不只牵涉个人,也涉及社会性的健康。

译后记

2009年5月走访温哥华，想到侯士庭教授就近在咫尺，于是托李锦纶师母代为联络安排与侯教授会面。没想到竟蒙侯教授在百忙中抽出半小时约见我。

乍见他红润的脸露出的笑容，原先的忐忑不安一扫而空，仿佛已经认识多年了，不禁向他娓娓道出心事。他专注地倾听，不时询问更多细节，然后提出中肯的建议。半小时的倾谈却有令我惊叹的果效，茅塞顿开，心中蒙昧不明的思绪也变得清晰了。这与时下流行的保持中立、只聆听而不给予建议的辅导方式大异其趣，但他也不会将主观的看法强加在他人身上。这让我见识到一位属灵良师的典范：即使对素昧平生的后生，也竭力秉持圣经的原则，知无不言，言无不尽；这不正是保罗的榜样吗？“凡与你们有益的，我没有一样避讳不说的。或在众人面前，或在各人家里，我都教导你们。”（徒 20:20）临别时，他为我祷告，并殷殷道歉，因他必须赶回家与身体欠安的师母共进午餐。他留给我他家里的电话号码及电邮地址，叮咛我在翻译他的书的过程

中,有任何问题都可以直接联络他。

时光在伏案爬格子的日子中似乎过得特别快,全书译稿终于在2010年8月底完成。10月中忙里偷闲又走访温哥华。致电侯士庭教授,禀报他全书已译毕,他十分兴奋地说他与师母将在家中预备英式下午茶招待我与外子,令我们受宠若惊。

午后来到一幢坐落在如茵绿草上的白色小屋,屋前屋后的缤纷花朵宛若秀丽的笑脸迎人。当侯士庭教授伉俪见到带领我们来的张麦洁莲师母时,欣喜万分。她们几十年来的师友之情,以及彼此间的生命交流溢于言表。我们这群访客令侯士庭师母雀跃,只见她忙着递英国茶和可口的松饼给我们,那套精致的玫瑰花样茶具平添一份浓浓的维多利亚式风味,与两位老人家的标准英国口音相映成趣。我只希望这段美好时光定格于永恒,忙用相机记录这美好的相聚。

问答畅谈之中,时间如水流逝。忽然门铃响了,另一位登门求教的学生已立在门口。侯士庭教授又连连道歉,因为他误将与我们会面的时间许诺与另一位学生。走出这间温馨的房子,回头从前院的繁花间看到侯士庭教授已和那位学生在书房里谈着。已届高龄的他,仍然天天诲人不倦。

回到客居,当晚即收到侯士庭教授发来电邮向我们致谢,并叮咛我们要保持联系,让他知道怎样为我们祷告。盈

眶热泪中,我体会到师生之间如何能够以生命激励另一个生命。

吕素琴

2011年2月

图书在版编目(CIP)数据

师徒之道:跟随真正的导师/(美)侯士庭著;吕素琴译. —上海:
上海三联书店, 2016. 4

ISBN 978 - 7 - 5426 - 4954 - 6

I. ①师… II. ①侯… ②吕… III. ①导师制 - 研究
IV ①G424. 22

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 225246 号

师徒之道

——跟随真正的导师

著 者 / 侯士庭(James M. Houston)

译 者 / 吕素琴

责任编辑 / 邱 红

特约编辑 / 橡树文字工作室

整体设计 / 周周设计局

监 制 / 李 敏

责任校对 / 张大伟

出版发行 / 上海三联书店

(201199)中国上海市都市路 4855 号 2 座 10 楼

网 址 / www.sjpc1932.com

邮购电话 / 021 - 22895559

印 刷 / 上海叶大印务发展有限公司

版 次 / 2015 年 8 月第 1 版

印 次 / 2016 年 4 月第 2 次印刷

开 本 / 890 × 1240 1/32

字 数 / 160 千字

印 张 / 8.625

书 号 / ISBN 978 - 7 - 5426 - 4954 - 6/B · 382

定 价 / 35.00 元

敬启读者,如发现本书有印装质量问题,请与印刷厂联系 021 - 66019858

本书体现了侯士庭一生引导朋友、同事、学生的丰富智慧。他不遗余力地对抗世俗摧毁灵魂的待人之道，继而引导我们去发现和唤醒我们所遇见之人的基督徒身份——我们最良善、最本质的身份。本书无疑是论属灵引导的最佳之作。

——毕德生 (Eugene H. Peterson)

加拿大维真学院灵修神学教授

侯士庭是一位上帝所亲爱的圣徒，也是我们许多人的良师益友。他对今日福音派灵修神学的复兴贡献卓著，无人可比。本书是他对门徒生涯的精彩论述。

——蒂莫西·乔治 (Timothy George)

比森神学院院长，《改教家的神学思想》作者

侯士庭呼吁教会成为由良师益友构成的关系性群体。他的呼声令人信服，在我们的时代罕有其匹。每一页都充满了智慧。

——克莱布 (Larry Crabb)

新道事工创始人，《里外更新》作者



丛书策划：橡树文字工作室

装帧设计： 周周設計局

师徒之道

这是一本发人深思的著作，绝对值得细读！它讲的是如何蒙引导，在基督里得以完全。我敢担保，你读这书的时间绝不会枉费，甚至很可能是你多年来收获最大的阅读。

——巴刻 (J.I. Packer)

加拿大维真学院神学教授

《师徒之道》是侯士庭教授的代表作。这不是一般谈门徒训练的书，而是从灵修神学的进路来导引读者进入作门徒的真正意义。

——李锦纶

神学教师，“国际教父学学会”会员

导师的角色在古今中外都具有举足轻重的地位。自古以来，导师影响了无数人的生命。人们遇到新的环境，自然希望寻求良师的指引。然而，谁是真正的导师？侯士庭深入剖析了人类文化中三种典型的导师模式：追求感官或享乐的英雄模式，遵循道德的斯多葛模式，崇尚个人心理健康的治疗模式。他指出，这些模式都无法达到培养“完全人”的宗旨；唯有耶稣基督才是真正的导师，能将自然的个人塑造成位格性的人。跟随基督的门徒生涯，是透过信靠三一真神，借着上帝的话语和祷告，得蒙引导，最终达到敬拜的目的。本书可为今日迷茫的一代提供清晰的人生指引，更是基督徒领袖必读之书。



上架建议：导师制研究

ISBN 978-7-5426-4954-6



9 787542 649546 >

定价：35.00元