



侯士庭 / 著 陈知纲 / 译

*James M. Houston*

# 心灵渴望

—— 满足人心的饥渴

THE HEART'S DESIRE  
Satisfying the Hunger of the Soul

上海三联书店



侯士庭 / 著 陈知纲 / 译

James M. Houston

# 心灵渴望

—— 满足人心的饥渴

THE HEART'S DESIRE

Satisfying the Hunger of the Soul

上海三联书店



## 图书在版编目(CIP)数据

心灵渴望:满足人心的饥渴/(美)侯士庭(Houston, J.)著,  
陈知纲译. —上海:上海三联书店,2016.9  
ISBN 978-7-5426-5133-4

I. ①心… II. ①侯…②陈… III. ①人生哲学—通俗读  
物 IV. ①B821-49

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 054565 号

## 心灵渴望

——满足人心的饥渴

著 者 / 侯士庭

译 者 / 陈知纲

责任编辑 / 邱 红

丛书策划 / 橡树文字工作室

特约编辑 / 橡树文字工作室

装帧设计 / 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](http://www.sjpc1932.com)

邮购电话 / 021-22895557

印 刷 / 上海叶大印务发展有限公司

版 次 / 2016 年 9 月第 1 版

印 次 / 2016 年 9 月第 1 次印刷

开 本 / 890×1240 1/32

字 数 / 195 千字

印 张 / 11.75

书 号 / ISBN 978-7-5426-5133-4/B·405

定 价 / 40.00 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

# 目录



序言 009

## 第一部 捕风捉影

- 第 1 章 我们存在的奥秘 015  
第 2 章 我心渴想上帝 041  
第 3 章 谁是瘾君子 073  
第 4 章 对爱的究问 109  
第 5 章 现代欲望病 136  
第 6 章 绝望：渴望之心的命运 167

## 第二部 破解魔咒

- 第 7 章 耶稣基督：心灵的复活 197  
第 8 章 被更新的渴望 223  
第 9 章 心灵的旷野之旅 247  
第 10 章 爱的花园 271  
第 11 章 基督徒是朝圣者 300  
第 12 章 上帝的儿女：为今日而设的象征 326

注释 349



侯士庭 / 著 陈知纲 / 译

James M. Houston

# 心灵渴望

—— 满足人心的饥渴

THE HEART'S DESIRE  
Satisfying the Hunger of the Soul

上海三联书店

# 心灵渴望

侯士庭与魏乐德、傅士德、毕德生并称为当代北美基督教界最重要的灵修神学作家。《心灵渴望》立基于基督教灵修神学传统，不但博引群书，而且俯拾生活小事，处处显示作者就人生很多重要问题的深刻思考。本书读起来趣味横生，引人深思。凡追求深入了解基督教灵修神学或心灵哲学的读者，必能从中获益良多。作为本书的译者和受益者，我愿向大家热忱推荐。

——陈知纲，本书中译者

人心的渴望决定了人经验的范围、见解的深度、判断的标准，以及选择价值观的责任。渴望对于人生的影响极大，扭曲的渴望会使人陷入绝望、耽于感官。本书辨析了什么是扭曲的渴望，帮助我们认识到，偶像崇拜、各种成瘾、浪漫之爱和理性主义都是虚空的，不能真正满足人心的需要。人心真正渴望的是永恒，唯有与那位永活至圣者建立关系，心灵才能获得真满足。



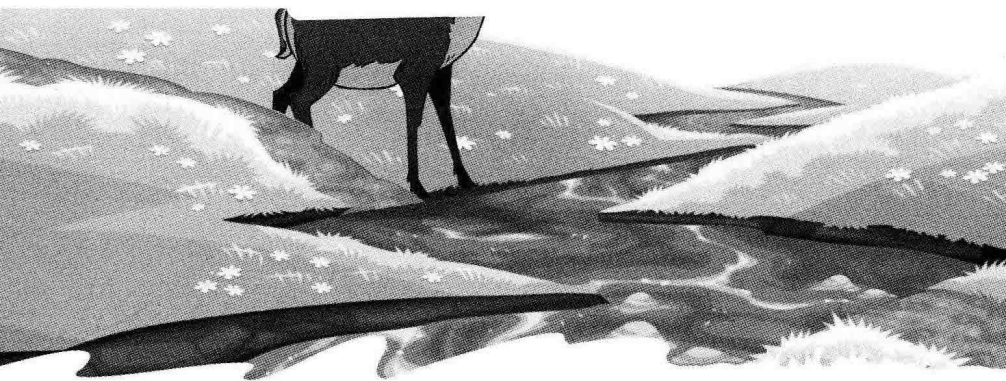
上架建议：哲学伦理

ISBN 978-7-5426-5133-4



9 787542 651334 >

定价：40.00元



侯士庭 / 著 陈知纲 / 译

*James M. Houston*

# 心灵渴望

—— 满足人心的饥渴

THE HEART'S DESIRE  
Satisfying the Hunger of the Soul

上海三联书店

**The Heart's Desire**  
Satisfying the Hunger of the Soul

Copyright © 2001 by James M. Houston  
Published by Agreement with James M. Houston  
Through Beijing Abundant Grace Communications Ltd.  
All Rights Reserved

献 给

我们的孙辈们

珍妮弗

尼古拉和尤里安

艾莉森与斯蒂凡

约拿单与娜塔莉

阿曼达与查士丁

愿他们能在自己这一代

在上帝面前真挚表达自己的渴望





# 目 录



序言 009

## 第一部 捕风捉影

- 第 1 章 我们存在的奥秘 015  
第 2 章 我心渴想上帝 041  
第 3 章 谁是瘾君子 073  
第 4 章 对爱的究问 109  
第 5 章 现代欲望病 136  
第 6 章 绝望：渴望之心的命运 167

## 第二部 破解魔咒

- 第 7 章 耶稣基督：心灵的复活 197  
第 8 章 被更新的渴望 223  
第 9 章 心灵的旷野之旅 247  
第 10 章 爱的花园 271  
第 11 章 基督徒是朝圣者 300  
第 12 章 上帝的儿女：为今日而设的象征 326

注释 349



## 序言

人们曾说，人活着与其说是靠建功立业，莫如说是靠心有所求。人建立的功业不能长存，但内心渴望永恒之事。可悲的是，为了生计之故，绝大部分人不得不汲汲于营生，因而不能对心灵渴求之事有所思考。西方物质上的奢华以及社会风气的娇纵似乎是这一现象的原因所在。然而，当今之西方的确已经有人在驻足思考了，许多人开始质疑我们是否做出了正确选择。突然间，许多人开始对“灵性”萌生兴趣；他们希望经历到某些真实的事物，而并非仅仅是谈论“真实性”而已。再者，因为我们文化中的变化发生得比以往更快，所以我们需要找到一种更为长远的观点。我们行动得愈发迅捷，也就愈发需要行在正确的道路上。

心灵的渴望是人类生命的悸动。我们所追求的事物决定了我们人生阅历的广度，洞见的深度，我们借以判断事物的标准，还有我们借以选择自己价值观的责任。我们的心灵是否渴求那些超越于物质之上的事物，就是那些超越的事物，这一点事关重大。

在苏联，二十世纪九十年代的开放政策为人类精神打开了通向诸多新机会与自由的大门。我们身在西方的人需要抓住同样的机会。或许，我们若努力找出自己心灵真正渴求的事物是什么，就会逐步去追求那些更能满足我们心灵渴望的事物。这本书就是一份要诸位来反思心灵中那些最深刻也是最根本渴望的邀请书。

我相信，人类绝非像萨特看待的那样，仅仅是一种无益的激情，在我们挣扎着从自身的隔绝状态中寻找人生意义的过程中，将自己焚为灰烬。实际上，二十世纪历史进程中那些追求政治自由与性自由的斗争已经带来了令人沮丧的结果。愈来愈多的人感到，我们已经走到了一个时代的终点，同时也站在了另一个时代的起点。这种改变正像从中世纪到现代世界的变化一样，是一场巨变。我们虽然不知道前面的道路上到底会有什么，但前景却是令人沮丧的。

在过去四十年中，我一直有幸分享许多年轻人的亲密友情。我的学生们一直是我的老师，因为我从他们身上了解到了诚实的基本特质，对真理的渴求，以及人生脱胎换骨的可能。他们的爱与友情，使我能够对未来充满极美的盼望。

“榛子团契”的朋友们同样也给了我切实的与灵里的帮助。我欠了玛丽·曼森(Mary Manson)很多的情分，她一直是我的研究助理，并将我的手稿打印成册。雄狮出版社(Lion Publishing)的几位朋友一直在鼓励我，从而使本书的

终稿能够更加圆满地呈现给读者们。最后，我要最深挚地感谢爱妻丽塔(Rita)，她使这个家成为一个充满爱和儿孙满堂的家，并且她还容忍我花好几个月之久的时间作研究，来写作本书。





# 第一部

## 捕风捉影

当今人们扭曲的渴望





# 第 1 章

## 我们存在的奥秘

四月是最残忍的月份，从死去的土地里培育出了丁香，把回忆和欲望混合在一起。

——艾略特，《荒原》<sup>1</sup>

---

畅想冬去春来的乡野。当嫩芽从泥土中崭露，花苞绽放出窝窝嫩黄，那本来由苍白与灰褐色构成的凄冷冬景就变换了模样。诸位渴望这一清新的季节，渴望它的和煦与丰富。

春日来临时奔涌的希望之潮，反衬出我们内心深切的渴求。因为已有太长时间，我们都生活在“现代性”这一严

冬环境中。自十八世纪所谓的“启蒙运动”以来，我们接受的教育都是对我们周围的物质世界进行观察，得出逻辑结论，并唯独接受那些“合乎理性”的事物。这种方式虽然带来了技术上的奇迹，但同样也把我们与某些至关重要的东西割裂开了。

正如春天渐渐改变了俄罗斯的严冬，照样开放政策也给东欧人民带来了社会生活的解冻。他们认识到，马克思主义从来没有认清人类的心灵。那些曾经在冰冷桎梏中战抖的人们现在热切地渴望一种崭新的生活。

在西方，同样也有一种变革正在流行开来。在我们一直为自己的民主政治制度心存感激的同时，难道这套制度就没有被人们所滥用吗？我们无法对西方的民主制度自鸣得意，因为我们的生活方式是以贪婪、自私和孤立主义为标志的。或许，我们需要来一场自己的“开放”。人们对“现代性”感到幻灭，有些人则宣称自己是“后现代主义者”。

## 靠棉花糖生活

我依然清晰记得在美国南部度过的六个月美好时光，这里的每个人都非常“和善”。在此之前，我曾在纽约一所校园中度过了一段时光，而在那里，人们生活艰辛，说话很冲，而且硬梆梆的。因此，在南部，当每个陌生的路人都微笑着用一句美国南方口音的“你好”跟我打招呼时，我便有

一种宾至如归的诧异。但是，我很快就发现，这是一种棉花糖一般的客套。要做棉花糖，你只需要取出一茶匙的红糖，放在一个转锅中，就能拉出一大块棉花糖来。你手中的这块糖只需挤一下就会化为乌有，只剩下用力一挤所留下的红印。

当我试图从一位现在已经离婚，并颇为不幸地生活在其他地方的南方“淑女”身上探求这种观念的究竟时，她告诉我这种情况在她自己家中是多么真实。她父母看重的不过是面子而已。他们只购买着上去风光的东西，精致的殖民时期风格的房子（就像在电视节目《达拉斯》[*Dallas*]中看到的那样），停在私人车道上的几辆新车，定期更换的新家具；当然，还有他们女儿的外表。“但是，”珍承认说，“我的家人从来没有认清我到底是谁，我内心有多么痛苦，也从没有给过我渴望拥有的那份亲情。因此，我在很小的时候就开始有浪漫的情事，曾经堕过一次胎；而如今人到中年，我的婚姻也已经瓦解了。我独自生活，无法相信任何男人。我对年轻时所相信的那种好莱坞式的生活已经彻底绝望了。”所有这一切都表明，你不能把棉花糖的事太当真。

在我教了六个月课的那所南方大学中，曾经有一个学生发了疯，一阵疯狂扫射，打死了三十位年轻人。但是，我在那里时，却从来没有哪个人谈起过这件事。在一个“棉花糖”般的群体中，这种事谈起来太可怕了。然而，已经离家很久的珍，却足以看穿将她养育成人的那种生活方式的虚

幻。正如她坦承的那样，“我已经彻底认清，在我整个人生中，离真正幸福有多么遥远。只有此时此刻，我才得到了那份失去已久、最宝贵的信任，而这份信任我肯定也永远不会再给别人了。”她当时坐在我课堂里，听了一系列讲座；而这些讲座就成了本书的核心部分。她和许多其他人的经历，使我下定决心要将这些思考分享给更多读者。我越来越确信，我们必须将生命作为一个整体来把握，不给不切实际地将人生视为棉花糖般的享受留下丝毫余地。

## 消费者与商品

我们是一个“消费型社会”，这句话已经变成了我们这个时代文化中的陈词滥调。我们这些身在西方、占世界人口十分之一的人，实际上却消费了超过三分之二的世界资源——实在是消费者啊！我们当中有许多人都是在这种信念中长大的，就是再多一点更好，最大的就是最好的。现在，我们开始看到大型公司同样也会变成大输家，使它大打折扣的可能是新订单，而一种啤酒文化、炫耀肌肉的文化和床第之欢的文化并没有给经济带来很多的拉动，更没有带给人丝毫的灵性生活。

有一幅卡通画，用这样一句话来描述一位坐在城市花园长椅上的流浪汉：“你为什么穷困潦倒呢？是因为贪酒呢，女人呢，还是博士学位呢？”当今的教育与职业训练再也

无法保证给人一份成功的职业。对一位处理青少年自杀问题的心理治疗师而言，这都不过是现代童话中的一部分内容而已：

艾米，十五岁，在学校一直是全优生，当她父母看到她成绩单上的“良”时，极为伤心。“如果我在考试成绩上失败了，”她告诉父母说，“那我也就在自己做人上失败了。”<sup>2</sup>

这条消息是艾米自杀留言中的部分内容。因为艾米从没有经历过不附带任何条件和要求的爱，所以她从没有认识到自己究竟是谁。美国童话的一部分就是，我们所做的事比我们是谁更重要——也就是比我们人格的独特性更重要。这情形与其他神话密切相关，拥有更多的财富就意味着更大的幸福。

这一切都暗示出，人本身——即作为一个既能付出爱也能接受爱的独特个体——并不重要。人生意义被说成是依赖于商业和生产，而非依赖于人的心灵或灵魂。对人自身及其个性的尊重已经被市场与广告世界给摧毁掉了；而友谊、喜乐、爱情、亲密还有忠诚，也就变成了纯粹的商品，可以用豪车、昂贵的香水、象征身份之物，还有赛事入场券这一类货币随意购买和出售。因此，销售和消费的影响波及我们个人与公共生活中的每个领域，意识行动中的每个层面，直至我们受诱惑将我们自身和其他人都看成商品

为止。

没有爱情的性欲不仅导致对女人身体的高度盘剥，对男人同样也是如此。用一种临床性和偷窥式的方式来获得性，绝不会给人们之间的信赖和忠诚，也就是人与人之间的健全关系留下丝毫余地。

在职场上，许多人开始发现，他们的才干和劳动已经变成了在商业机构玩弄的游戏中讨价还价的筹码。因此，我们谈论的是自己的“上市能力”，或者说是我们的“生产价值”，而不是我们作为人的内在价值。人的生命已经被化约为一种纯粹的商品。

于是，社会上色情、身体暴力、强奸现象泛滥成灾就不足为怪了。我们被辖制、受操控、遭报复、被要求、受蔑视的现象在我们去人性化的社会中如此普遍，同样也不足为怪了。毒品文化不过是挑战我们所有人的情感瘾症中的一个方面罢了。

## 灵魂的反应

正如同这种“生产性”生活方式的众多倡导者一样，诗人艾米莉·狄金森(Emily Dickinson)的父亲大胆地为之辩护说：

来吧，我们做好准备，迎接一种理性的幸福生活。我不

指望，也不配过某些人宣称的幸福生活，我从自己用全部心灵参与的商业经营中已经看到了幸福。<sup>3</sup>

但是，他女儿的反应却截然不同。她打开了引导她远远超越自己的抒情诗的大门，以表达自己心灵的伟大渴望：

把一切从我身边拿去，只要为我留下欣喜，  
这样，我就比自己所有的同胞都富裕。  
奢侈生活让我心中忧戚，  
因我见门旁的行人，  
虽然一贫如洗，却有更多欣喜。<sup>4</sup>

这首诗是模仿她父亲“宗教-经济”的腔调写成的。作为一位商人，他对人类的情感簿作了盘点，并试图对人心灵的渴望明码标价。然而，艾米莉·狄金森不管付出多大代价都要得到心灵的自由，而不愿自己心灵贫穷。

在那些视灵魂为宝贵的人与那些视人为“物件”或商品的人，或那些视人为动物——虽然聪明却终将注定像其他动物一样死去——的人之间，一直存在着冲突。

希腊人的伟大成就之一，就是对人灵魂的尊重，因为它属于一种超乎物质之上的实在。希腊人将人的灵魂视为不朽之物，并对人的本性与尊严抱有一种崇高观点。灵魂同样也被描述为一个人的核心部分。

在希伯来人思想中用来表达“灵魂”的单词 *nephesh*，词根意思是气息与呼吸能力。<sup>5</sup> 它与人的喉咙、饥饿、干渴及人为活下去而呼吸的需要联系在一起。这个词也被用来喻指其他欲望和意志表达。灵魂已经变成了各种情感和整个人格的所在，甚至是灵性本质的所在。它既是我们永恒盼望的渊源，也是人心躁动不安的根源。

躁动情绪是人的渴求借以掌控我们生活的重要方式之一。即使我们选择要将自己诸般的渴求掩藏起来，它们仍会非常深刻地影响我们的人格。我们若不去严肃对待自己的灵魂，即我们各样最深切渴望的源头，那我们就是在自欺。这就是主耶稣发出“人若赚得全世界，却赔上自己的生命，有什么益处呢？”（参太 16：26）这一挑战背后的原因所在。

另一点是，失去超越与神秘感已经让我们的生命变得琐碎不堪。艾略特谈到过“用咖啡勺量出的人生”，也谈到过“我们唯一的丰碑，失落的高尔夫球”。然而，这同一位诗人同时也曾说：“人实在很难承受现实。”

这就是为什么人类社会经常试图逃避，或是歪曲人心各种渴求的原因。我们经历许多不幸与失望，都是因为我们无法区分真理与幻想，而幻想让我们避免面对现实。肤浅猥琐的生活方式否定人的尊严，并破坏人的诚信。

有段时间，道德生活要靠教会来维系。如今，在我们的世俗社会中，艺术家、剧作家、哲学家和诗人却变成了我们



的引路人。这就是黑格尔所说的“精神的世俗化”。例如，剧作家易卜生就曾暗示说，“令人敬仰”的行为模式往往建立在煞有介事的伪装上。在他的剧作《野鸭》(The Wild Duck)中，关键人物是一个软弱的骗子；此君知道，自己若要生活下去，就要靠幻想来支撑。他没有去省察自己内心最深的渴望，而是迷恋于一种靠自大和猥琐的骄傲支撑起来的琐碎、安逸的生活方式，并满足于自己的各种幻想。这种自我欺骗不可避免地导致了悲剧。<sup>6</sup>

## 作为真正自我的心灵

我们不但把自己保护起来，免得去面对太多现实，而且会建议别人也不要太多暴露自己的心灵。我在牛津大学求学时，曾与一位俄罗斯男士住在一起，他总是追问一些发人深省的问题。人们听到这件事后，常会说：“噢，如果你受得了他的刨根问底的话，那你的心一定很愚钝。”意思是说，我不要暴露太多东西。

我们常会说出这类话：“但是，我们无意告诉他(或她)这类事。”换句话说，这里谈到的除了人的灵魂以外，还有人的心灵(heart)。与灵魂一样，心灵同样也被用来表达我们人格的核心内容。但是，心灵胜于灵魂之处，是心灵常会用来表达人真正的自我，即人的爱与情感的核心内容。在这方面，我们必须诚实对待自身的亲密关系和各种渴求。直

觉推理来自人的心灵，正如帕斯卡尔的名言所表达的：“人的心灵有理性无法认识的理由。”换言之，除了逻辑和理性推演之外，我们还须考虑到直觉的“第六感官”。帕斯卡尔曾抨击自己同时代的笛卡尔冷冰冰的逻辑，斥之为仅适合于“几何人”，因为灵性实在无法用数学原则来描述。正如我们今天或许会说，它完全是“头脑中的知识”，而没有丝毫心灵的经历。

纵观整个哲学史，人类以心灵为核心的情感领域，已经或多或少不被信任了。这种不平衡可以追溯到柏拉图，他认为人的心智比心灵更重要。从此以后，我们就倾向于将情感看成一种“污秽”或“混乱”的东西，不应受到那些有理智者的严肃对待。正是这种将情感与思想分割开来的做法，削弱了我们日常生活中对人心灵的重视。因为将人的理性、意志和情感用一种整全的生活方式统一起来，使我们能作为一个整全的人来思想、渴求并感受事物的，乃是人的心灵。假若没有这种统一性，我们就会试图去寻求没有情感的知识，或强调没有经过反思的情感。这两种态度带给人的都是对现实的误解。正如本书要表明的那样，我们的情感需要由思想来补充。无情感的理性主义和未经反思的感伤主义都是对真理的扭曲。<sup>7</sup>

在我整个生涯中，这种观点一直是我个人切身体会到的。我将自己的全部工作生涯都花在了倾听其他人上面。最初，我作为一名教师，置身于世俗教育领域中有二十三年

之久；随后，作为一名教师兼辅导员(counselor)，投身神学领域也有二十二年之久。倾听人们心灵中诸多的渴求，是一种比仅仅办讲座更深挚的教育形式，本书就是在我对这些心灵经历予以反思的基础上形成的。透过这种经历，我日渐确信人若过于理性或过于情绪化都是在自欺。在这两种情况下，我们都无法在真正友谊中建立起更亲密的关系，或生发出一种对上帝的真正信仰。

社会期望我们成为自足自立的人，管好自己的事情，若不能出色地解决问题，就最好悄无声息地把自己的难题除掉。我们处在压力之下，要确保自己有能力也有才干来供应自己的物质需要，满足我们的生活方式，以便对周围人施加影响。谈论人心灵的痛苦以及我们如何处理这些事会有失体面，更不用说谈论现代生活所带来的绝望了。

这本书致力于探索人类心灵的本质。它揭露了我们用于自我欺骗的手段，也向我们表明，一旦我们接受如下真理——上帝创造我们是要叫我们寻求他，我们所追求的真正目标乃是那些永恒的事物——我们就会找到得以真正满足的途径。这是一个过程，更像我们与一位好友或家人吵架之后，当我们试图和解时，就会敞开自己的心扉，并把问题谈开，让自己在这个过程中敞开自己的软弱。这个过程过去之后，尽管似乎会有些危险，但一条通往谅解和接纳的路却打开了。更奇妙的是，我们就会敢于在这个新起点上建立关系，并对我们将来的关系充满梦想。这就是我邀

请你与我一同要做的：重新发现你的心灵，将那些实际上是成瘾与偶像的虚假渴求揭露出来，并找出如何正确处理这些情况的方法。变得“真实”起来，既是一种极大的解脱，也是一种激动人心的前景；因为这样，我们就能憧憬一种不同的生活方式，替代那使我们窒息的虚假生活方式。或许，那时我们已经厌倦了这个世界上棉花糖一般的虚幻，并为一种更本真的属灵生活做好了准备。

## 重新发现心灵

你要保守你心，胜过保守一切，因为一生的果效，是由心发出。（箴 4：23）

《箴言》的作者在自己睿智的建议中认识到，心灵是人生命的核心所在。有一些特质使我们成为人而非靠本能来生活的禽兽，心灵正位于这些特质的核心地带。忘记内心，夸大肉体的感受，我们就变成了禽兽！但是，人心是每个人人格的源头。

“心”的比喻，在希伯来圣经中出现了八百五十次之多；在许多语言中，这都是一个蕴含多重含义的普遍象征。<sup>8</sup> 在每年情人节的卡片和礼物上，大大的红心图案都在提醒我们，心是爱的象征。它或许已经变成了黯然的感伤。然而，

人们仍然认识到，在我们各样关系的中心还有某种远远超过理智与情感的东西；借此，我们得以将自己和其他人联系起来。因此，无怪乎，基督徒已经发现上帝向我们的心灵说话。圣经告诉我们，上帝在我们有一颗向他之心以前，就已经对我们存着怎样的心了，而且他不断伸出手来恢复我们与他的关系。

或许，我们的文化已经淡漠了心灵而对心智情有独钟。因为我们倾向于让自己的各种情感都淤积起来，不管它们是纯粹的肉体感受，还是最深刻的爱、喜乐或悔悟的经历。人的情绪极为多样，如果将各种情绪都冠以“情绪化”而混为一谈，就会变成灾难。其结果就是，“无心”可以指向各种情况。

人们可能会举止鲁莽，不负责任，甚至好色淫荡，正像菲尔丁(Fielding)小说中的人物汤姆·琼斯一样，但他们却或许有一颗我们可以回应的心灵。然而，莎士比亚作品中的理查德三世或唐璜这类残酷无情的人物，就像他们之前的该隐一样，情况却迥然不同。这些人物虽然非常干练，却残酷无情，受骄傲和随心所欲的野心驱使。这种残酷无情，也就是人的情感因骄傲自私而凋零死亡的状态，乃是人心灵一大可怕的致命疾病。另一种残酷无情，则是苦毒与愤世嫉俗的后果。专横地对待人，不管是在情感层面还是在理智层面，都会窒息我们当有的那份心灵的豁达。抑或说，我们的情感就会变得有瑕疵，而我们的生命也就变得无动

于衷了。人的心灵状态是这一切致命状况的试金石。

在理清心灵及情感在我们生命中所扮角色的混乱时，我们同样需要认清意志的作用。在犹太人思想中，它被界定为性格的驱动力，产生出各种渴求、接受或同意。上帝的意志在旧约中极为重要。希腊人对意志的理解是将它变成了求生动力，常常不顾他人利益，实际上是不顾我们自身的福祉。意志可能是邪恶的，而且会有各种不合理的渴望，譬如，不合理地运用我们的性欲，这并不是我们智慧人生的一部分。我们必须反思自己的各种渴望，它们是否在危及我们自身和他人；贪欲是一种自私的激情。透过悔改和心灵更新，将我们自私的欲望变成其他更有效和更和谐的生活方式，这才是上帝的旨意。尽管人的意志是一种应当考量的力量，却需要进行节制和反思，才能用于得着各样的益处，并符合上帝的旨意。因此，智慧人说：

人心筹算自己的道路，惟耶和華指引他的脚步。（箴 16：9）

心灵，真我，并不能等同于理智、情感或意志。毋宁说，这三者应予以平衡对待。要达到“心灵宁静”，需要忠实于自己的真我，需要敏感于良心中的各种催促，并与人的本质协调一致。如此，身体的力量、情感、理智和意志都统一于心灵。显然，它同样也专注于人格中最内在的东西，即人与

上帝会遇的所在。

## 用心记住

对事物认识到一种程度，以致头脑立刻能想起，其中有些颇令人满意的东西。孩子们很快就学会了乘法口诀表，我们后半生会非常确信地知道  $7 \times 7 = 49$ ,  $12 \times 12 = 144$ 。尽管以前学习时会有很多的烦闷，但这些信息却转化成我们生命的一部分：我们用心灵来认识的。

在中世纪基督教思想中，通过心灵学习的理念是远比赛术表更深刻的东西。它意味着一个人对人生方向的重整，通过本笃(Benedict)称为“哈加”(hágá)的方式将人头脑中的思想带入心灵，从而使他整个人都站在上帝面前。十九世纪一位名为隐修士西奥凡(Theophan the Recluse)的俄国修士，也强调与此相似的观念：

人生最重要的事，就是用心灵的智慧站在上帝面前，并要夜以继日地站在上帝面前，直到人生的末了。<sup>9</sup>

站在上帝面前，并非必须祈求什么，甚至也无需说什么，而是要进入与他位格的相交中，实际上是要与他“面对面”。“凭心站立”，因此是一种从我们人格深处迸发出的东西；在此，我们能来到上帝面前，并向上帝的圣爱敞开。那

时,就再也不需要有理智、情感与意志的划分了。人们寻求的是一种不住祷告的态度,这使我们与上帝的相交不再仅仅是一曝十寒的操练,而是我们整个生命的一种特质。

然而,追随奥古斯丁的教导,中世纪的基督徒并没有太多谈到理智、情感和意志,而是说理智、情感与“记忆”。

在我们的文化中,“记忆”的概念已经失去了它的有效性。这并非是说一些人在年老时经历的失忆,或是说任何时代都习以为常的那种心不在焉的倾向。毋宁说,这是一种三重的失落:失落了对过去的意识,失落了象征的意义,也失落了谦卑之心。帕斯卡尔写道:“记忆对于理性的一切运用来说都是不可或缺的。”<sup>10</sup>

我们需要一种对过去的意识,好叫我们不仅能珍惜自己的文化遗产,同样也能珍惜我们的文化延续性:整个人类的传承,都可以被看成是一直存在并不断学习的同一个人。

每个时代的人都会借着既往时代留下的遗产学习到新鲜的内容。亨利·福特(Henry Ford)作为波澜壮阔的技术时代的革新家,对技术进步的可能性颇为乐观,曾骄傲地宣称说“历史是骗人的鬼话”。此后的大众文化欣然忘却了历史。但是,既然人们开始承认技术并没有满足我们所有的渴望,那我们便可以明白,福特错了。

基督徒应当特别对任何否认以往历史的做法有所警



觉，因为借着历史中的作为来彰显自己乃是上帝的本性。<sup>11</sup>我们从旧约圣经中认识到，这位有位格的耶和華上帝常常提醒健忘的以色列人，他是以色列民族的缔造者亚伯拉罕、以撒、雅各的上帝。让摩西带领他们脱离了埃及奴役的，乃是他。从新约圣经中，我们认识到，对基督教而言至关重要的信息，乃是耶稣基督在“历史中”的作为。

“历史是一个永恒的时刻模式。”在这种由我们的经验建构起来的模式中，上帝借着人类历史事件的进程来彰显自己。这种看待实在的观点，当然受到了长期以来一直居于主导地位的世界观的挑战。后者认为，宇宙自身才是唯一“实在”，历史和生命本身都不是真实的，不过是“表象”，是宇宙幻象中的一部分而已。但是，生活在上帝面前，并将历史视为上帝在场的证据，就是恢复记忆这一恩赐。

然而，今天我们已习惯于浪掷对上帝昔日作为的记忆。我们的视野也已变得囿于这个世俗世界了，以致堕入到在文化上与历史长河隔绝的危险中。随之而来的危险就是我们作为人而死去，对往事和上帝临在的经历不再有丝毫的感受。那些属灵领袖们，如奥古斯丁、明谷的伯尔纳、阿西西的方济各、阿维拉的特蕾莎、十架约翰、约翰·加尔文，以及许多其他人的遗产，都已经被人们极大地低估了。我们同样也已忘记了那些伟大的艺术家们，如巴赫、贝多芬、莫扎特和阿尔布雷特·丢勒在敬拜上帝方面做出的贡献。但是，“用心记住”却蕴涵着要透过与昔日那些伟大的心灵和

头脑相交，来充实和丰富当代的生活。透过这一过程，理智与心灵彼此对话。实际上，这就是基督徒称之为“圣徒相通”的一个方面。

对奥古斯丁而言，记忆同样也是个人对上帝体验的储藏室，正如他在自传《忏悔录》中所流露的那些经验一样。因此，他求问上帝说：

我要到何处去寻找你呢？若我在记忆之外寻到你，那我是对你无心吗？若我不记得你，又如何来寻到你呢？<sup>12</sup>

换言之，若非过去的记忆帮助我，若非我以某种方式已经认识了我所寻找的对象，那我又何以知道我在寻找什么呢？奥古斯丁随后追问，对上帝慈爱的记忆及追随他脚踪的经历是如何被保留在我们心灵中的。这像是记住算术口诀表吗？这像是演讲者记住自己的句子吗？这些类比没有一个恰当的。那它有没有可能像我们对喜乐的记忆呢？奥古斯丁发现，这一类比更令人鼓舞。因为就算我们忧愁时，仍会记得这份喜乐。同样道理，我们一旦经历了上帝的慈爱，就会永远认识他，甚至当我们身处艰难逆境中，仍会如此。记忆是心灵丰富的宝藏，赐给我们许多我们与上帝之间关系的类比。

“用心记住”的第二个方面，是学会对象征做出回应，不管是视觉形象也好，还是那指向不可见的超越我们知识的

象征也罢。希腊语单词 *symballein*，也就是衍生出 *symbol*（象征）一词的那个单词，意指“放在一起”或“一起出现”。象征如一座桥梁将深渊两侧架通起来，因为它把两种不同观念放到了一起。但是，正如我们看待历史的方式一样，我们对象征的解释乃是由我们的世界观决定的。异教解释世界及其对人类的影响是以众多神灵的方式进行的，因此就有了雨神、战神等等。现代科学则是运用符号来对应有形的物质。在这种情况下，符号语言是信息性的，或许是说服性的，但却很少是灵性的。因为象征允许有一种以上的含义，所以要比符号的含义更丰富。但是，若我们的象征反映的是一位超越于物质世界之上的上帝，那它就变成了一种具有灵性生命力的语言。而且，若这种宗教象征因人的不信或心不在焉的运用，与它们要表达的实在之间割裂开了，那我们就会看到被艾略特称为“破碎的形象”的情形。

试想一下我们在这一章专门讨论的象征，即心灵的象征。我已经特意将其称为象征，而不是概念或符号，因为它要表达的是我们整全的生命，不仅有物质层面，也有超越的层面，都是不可替代的。当有人分享他（或她）的心灵，我们就得知了这个人存在的一个重大秘密。这同样也是这人得以与上帝相交的所在。仅仅把它说成是生理性的心脏，或者实际上将它描述为“心肌”，也就失去了所有的象征地位。毋宁说，“心灵”乃是我们存在的秘密。因此，布伦塔诺（Brentano）祷告说：

上主啊，怜悯我，  
叫我的心灵绽放新颜。

而里尔克(Rilke)则承认：

无法测度的存在从我自己的心灵流出。<sup>13</sup>

只要人还拥有心灵，那就没有任何其他象征能表达如此丰富的含义。心灵是使人成为人之所有态度的渊源。

我们若信靠上帝、热爱上帝，就会借着象征性宣告他是“主”，来表明尊崇他才是对他神圣位格做出的恰当回应。因为他的这种本质，他配得我们的崇拜和侍奉。透过他借以将自己的本质显明给我们的方式，我们同样也能使用上帝是“好牧人”、“夫子”、“主”，或比喻意味更浓的称呼如“道路”、“真理”、“生命”这些象征。我们将他看成是“受难的救主”，“得胜者”、“复活”、“真实和忠心的见证”。这类象征中的每一种象征都是我们从我们主的一种特定回应中引伸出来的，它们是我们灵魂经历的永恒的实在和奥秘。

我们自身存在的本质同样也是借着我们的象征做出判定的；因为我们的灵魂若是死的，我们的象征也就失去了其自身的意义。就那些除了今世和眼下之外对任何事物都没有信心的人而言，不朽的象征又有何意义呢？若没有与上帝之间直接和亲密的关系，那“生命的活水”、“饼与杯”、“主

的圣餐桌”的象征，又能表达什么意义呢？“用心记住”就意味着，我们的生活必须使自己用来描绘我们与上帝之间关系的那种象征显出实际的意义。否则，它们很快就会变成“头脑里的知识”，而不是“心灵的知识”，凋零成毫不相关的东西与纯粹的仪文。

这种丰富的含义本身与当今世俗符号的贫瘠之间，有何等大的不同！它们绝大部分都是功能性的：如停车符号、交通灯、广告牌、单行道告示牌等。与此相反，诸位若是走进法国任何一座古老的大教堂，就会发现，正像维克多·雨果所看到的那样，“在中世纪，人们无不把伟大的思想书诸碑石之上。”<sup>14</sup>在发明印刷术之前，大教堂曾经是这个民族的书卷。有些教堂选择了特定的主题，如拉昂(Laon)大教堂是知识堂，亚眠(Amiens)大教堂是先知堂，而巴黎圣母院则是童贞女马利亚堂。但是，沙特尔(Chartres)大教堂则是上帝爱世人堂，借着耶稣的侍奉和比喻将主题表现出来。“信念与信仰的主题在整个大教堂中表现得淋漓尽致，教堂本身就像是一艘巨船，航行在教会史的长河中。”<sup>15</sup>教堂的象征让人们理解世界和人类历史。

在中世纪大教堂的生涯中，人类的全部艺术和技巧都交融在了一起，借着布道、音乐、仪式与圣礼的生动剧目，把一个拥有信心与爱心的群体熔铸为一体。该群体的盼望在于，当前象征之物在将来一定会得以实现。说到活出这种具有丰富象征意义的生活，似乎让人有些怀旧，这是因为

我们已经将信仰变成“头脑里的知识”了。这就是为什么我们必须要学会再次开启我们的心灵，来接受这种难以言表的渴望。

“用心记住”的第三个方面，就是谦卑。能够极深地满足人类心灵的爱实际上是一种神圣的美德，是上帝亲自赐给我们的；而谦卑是一种人的美德，因为它是我们对上帝大爱做出的回应。因此，谦卑意味着对上帝的超越性报以一种更加敞开的态度，就像小孩子一样，有一种单纯的信靠。

所有伟大的圣徒都将谦卑视为本真生活，亦即发自心灵的生活的一种先决条件。谦卑是对其他人敞开，最重要的是向上帝的道路和意念敞开。谦卑与骄傲相反，骄傲使我们瞎眼，并让我们变成假冒为善者，以致造就出属灵生活的另一位死敌，就是贪欲，它诸般的欲望乃是由骄傲和自私主宰的。与之相反，谦卑的人是对属灵价值做出回应，并致力于讨上帝的喜悦。他们通过放弃任何对其他人的权利主张，来承认自己受造者的地位。

幽默很大程度上与谦卑有关，因为它向我们表明了人类生活中的不协调之处。没有任何事情比人类试图扮演上帝更为荒谬。或许这就是为什么在大教堂屋檐上和教堂中雕花长椅两端都有怪兽状滴水口的原因了，为要提醒来崇拜的人：人类的骄傲，甚至是过分严肃对待自己，都是滑稽可笑的。正如马尔科姆·马格里奇(Malcolm Muggeridge)所指出的，现在高耸的办公楼都没有怪兽状滴水口了，这一

点极富深意。与宫廷中的相声小丑和其他中世纪喜剧中的人物相比，现代人太把自己当回事了！

“用心记住”因此也就是“灵里贫穷”；这不是因为我们失败，而是要谦卑地以现实主义态度来对待我们自身。这乃是承认，我们所有的能力都应朝向上帝，正如锡耶纳的凯瑟琳(Cathrine Siena)所表明的：

你是我所有，我是无有！

这一点在帕斯卡尔的态度中得到了总结，我们不能编造自己理性的神明，而是要与永活的上帝同行，要将我们的爱献给——

不是哲学家的上帝，而是亚伯拉罕、以撒、雅各的上帝。<sup>16</sup>

谦卑的人以上帝为乐，因他的良善而赞美他，并置身于对他神圣品格的敬畏中，活出一种敬拜他的生活。他们承认自己对上帝的亏欠，并且倚靠上帝，与《诗篇》作者一道说：

你们当晓得耶和华是上帝。  
我们是他造的，也是属他的；  
我们是他的民，也是他草场的羊。

当称谢进入他的门，  
当赞美进入他的院；  
当感谢他，称颂他的名。  
因为耶和華本为善，  
他的慈爱存到永远，  
他的信实直到万代。

——《诗篇》100：3—5

然而，这种在我们生命中将优先性与超越性归给上帝的做法，实际上却维护了人的尊严，因为我们是照着上帝的形象和样式造成的。谦卑的敬虔是道德上的现实主义，也表达了人类的真实状态。

## 教化心灵

如今，我已经活到了可以从心所欲的七十岁。我可以回首自己的一生，看清我们在自己身上所玩的把戏，压制坏消息，按捺住痛苦，并尽我们的所能让自己不要成为弱者。我也看到，人们试图用不同方式，来满足自己深层的渴望。当人们处之失道时，结果就是灾难性的，就会有各种弊端和极端的情况出现，一步步将这个人给摧毁掉。

实际上，我的信念是：若没有上帝那信实的、使人更新的大爱，以及与上帝之间的友谊，我们就不能将自己交托给



无限的渴望。那真正赋予人生命的渴望乃是认识上帝。这种渴望是永远无法得到满足的，因为这是一种随着它的满足而不断成长的渴求；我们与上帝之间的关系改变并引导着这种关系，使我们的渴望不断得到深化。

本书就是为了对上帝赐给我们每个人、使人得生命的活泼渴望进行探讨。在这样做的过程中，它涵盖了“用心记住”的三方面内容中的每个方面：以一种历史性视角来看待上帝；生活在与各种象征相联系的生活；谦卑生活。在本书第一部分第二章到第六章，我们会追述被扭曲的渴望，即偶像崇拜、恶瘾、罗曼蒂克的爱情和理性主义等带来的各种后果，并会考察这种绝望的诱惑如何导致渴望的死亡。

本书第二部分，从对耶稣基督的认识乃是人心中各种渴望的真正满足来入手。他的降临开启了我们各种渴望的可能性，真正引导人活出一种更丰盛的人生。随后的章节对基督徒生活中的伟大象征进行了探讨，这表达了我们人之为最人最深切的渴望。人有一种为真理作见证的渴望，这是早期教会的殉道士们深切感受到的。将旷野当作自由之地，以摆脱我们沉溺的过去，这一主题曾经被公元四世纪以降的沙漠教父所使用。借着爱之园中的象征所表明的对上帝圣爱的渴求，则是中世纪盛期的一个重要主旨。天路客的象征，对渴求超越物质世界的永生来说，同样是至关重要的；在中世纪接近结束时，就更是如此了。或许，小孩子的象征是最独特的基督教象征，表达了上帝和他子民间那种

根本的信靠关系。这同样也是一个现代象征，受伤的童年时代可能会对我们以后的生活产生深刻的影响。

因此，第一项任务就是分辨人心中虚假渴望，使我们脱离它们，同时点燃我们心中真正的渴望，好叫我们代之以渴慕与上帝建立真正的关系，唯独这样我们的生命才能被满足。

渴望实际上就是渴求去认识，因为我们乃是被上帝所认识的，我们成长也是进入这种认识中。

——塞巴斯蒂安·摩尔(Sebastian Moore)<sup>17</sup>

## 第 2 章

# 我心渴想上帝

我们所有人的天性岂非都倾向于相信那些能满足我们渴望的事物吗？

——米格·德·乌纳穆诺

---

“上帝是如何创造这个世界的？”“上帝住在什么地方？”“我为什么看不见他？”小孩子提出的这些问题很自然会让大人蹙眉，因为这些问题无法回答。但是，孩子们却有这种能力，就是他们在没有得到这些问题的答案时，仍然能生活下去，这是我们必须要学习的功课。不管我们相信上帝与否，他都在我们的生活范围之内。我们所能知道的不过如

此：他存在于我们未曾探索的地方。因为这一原因，上帝很自然就会作为问题出现。

在许多宗教中，“神灵”都是作为“太初”或“超越者”而存在的：显然，上帝与人的生死息息相关。但是，上帝同样也与人的价值观，即何为有价值之事，何为有意义之事，何为可爱之事息息相关。因此，当我们彻夜守候在一位病入膏肓的孩子身旁，或是踟蹰在海边的沙滩上，或是观赏一朵小花精美的花瓣时，我们的心灵都会受到触动，追问关于上帝的无解问题。

对哲学家来说，有两个核心问题：“事物何以会存在，而非空无？”“事物何以如此存在，而非以别的方式存在？”十八世纪的德国哲学家莱布尼茨曾给出了一个答案：“万物之终极原因谓之上帝。”

## 原始神明

最古老的宗教似乎都是多神教。对于早期部落多神教，人们提出的一种批判就是它将人和神都贬低了，因为人的眼睛没有去仰望那位“绝对者”，而是偏向了尘世间有限的事物，就是被竖立起来的众神偶像。这就是《诗篇》作者所嘲笑的那些偶像，他说：

他们的偶像是金的银的，是人手所造的，有口却不能

言，有眼却不能看，有耳却不能听，有鼻却不能闻，有手却不能摸，有脚却不能走，有喉咙也不能出声；造他的要和他一样，凡靠他的也要如此。（诗 115：4—8）

如此这般的偶像崇拜既贬低了崇拜者，也贬低了他们所崇拜的对象。其结果就是人内心天赋的渴望日渐萎缩，变成了污秽和迷信的东西。当部落之间的征伐同样带来了部落神灵之间的斗争时，战争就具有了合法性，甚至为人们所憧憬。

另一种针对上帝问题的回答是泛神论，即将宇宙作为一个整体来崇拜。这对那些渴望一种超越物质世界意义的人来说显得很有吸引力。但是，泛神论在将人淹没在伟大的“它”中时，就使人失去了位格。他们不过是变成了世界汪洋大海中的一滴，浩瀚宇宙中的一粟。尽管他们似乎被淹没吸收，进入到了这个非位格化的绝对者中，但这不过是对人的骄傲的一种粉饰：隐藏的人性此刻被放在了与众神同等的地位上。

泛神论扭曲了创造主与受造物之间的关系。它剥夺了人之为人的独特性——按照上帝形象受造，好与上帝相交，也因此有人特有的尊严。泛神论或许反映了一种超越的渴望，但它的“绝对”只是一种伪装，上帝的独一与圣洁属性却无处可寻，对人的明显抬举实际上不过是对他们道德的贬低而已。在这种由事物建构起来的模式中，既没有为人的

谦卑留下任何余地，也没有为探求终极价值留下任何余地。人不可能被作为能以爱回应其创造者和主的道德行为主体来对待。

在泛神论中同样也有一种政治层面。这可以从伟大的古埃及文明、巴比伦文明、中国文明和印加阿兹特克(Inca-Aztecs)文明中对秩序和统治的追求中窥见一斑。帝王的统治被解释成将神圣的宇宙秩序赋予人类社会的工作。借着这种论证方式，帝国被视为芸芸众生得在其中与自己神灵和谐生活的唯一统治形式。政治失序毫无余地，因为这会摧毁神灵为万物所定的秩序。紧张、惶恐与焦虑是这类信仰的特色，因为没有任何政治秩序江山永固。更有甚者，他们不可能跨越民族界限，放诸四海而皆准。正如一份巴比伦文献所述：“方是之时，王道垂自高天，落归埃利都(Eridu)。”创造不过是被视为对人间万物的秩序和统治的恢复，而不是从无中创造万有。

当政局出现动荡之时，人们就会越来越混乱。《思考自杀者与灵魂之辩》(*Dispute of a Man who Contemplates Suicide with his Soul*)是一篇创作于公元前 2000 年的埃及诗歌。它讲述了一个人被他所处时代的混乱弄得绝望，进而考虑结束已经没有意义的生命的故事。但是，最初他必须与这种试探做斗争，因为生命难道不是诸神的恩赐而非自己做主可以任意取走的东西吗？随后，他就思考这样一个事实，就是无人能死而复生，因此又有谁能晓得死的情

形如何呢？当传统信仰和怀疑论都不能给他慰藉时，他就要被迫迎头面对这种痛苦，并承认他的苦难是从一种严肃的、现实主义对待生活的方式中产生的。

这与今天许多人面对的困境并无不同：他们要毫不质疑地接受一个没有思想、不关心人痛痒的社会吗？还是说，要变得超脱和愤世嫉俗呢？任何一种方式都会导致人的疏离状态：

此情今朝向谁述？人生聚首皆恶苦，朋友一场不相顾。

此情今朝向谁述？人情脸面去不复，同胞相见状甚苦。

此情今朝向谁述？人心郁郁怀不平，旧人作古行影孤。<sup>1</sup>

在一个被魔鬼辖制的社会中，人已经丧失了自身。

## 以色列历史中的上帝

圣经对实在的看法却迥然不同。当以色列民族经历上帝(耶和華)时，他们正在埃及地为奴。出埃及并不仅仅是一场政治性的出埃及，同时也是一场脱离泛神论世界观的出埃及。以色列人的经历被置于摩西从燃烧的荆棘中经历上帝的历史处境中。随后与上帝的会遇既影响到了个人的生命，也影响到了整个民族的际遇。因为这次出埃及的缘故，历史可以解释为人类和上帝之间的关系，这并不是基于

权能，而是基于相交关系。

这个故事已经被作为一种古老记忆透过犹太人的历史传承下来：

我祖原是一个将亡的亚兰人，下到埃及寄居。他人口稀少，在那里却成了又大又强、人数很多的国民。埃及人恶待我们，苦害我们，将苦工加在我们身上。于是我们哀求耶和華我们列祖的上帝，耶和華听见我们的声音，看见我们所受的困苦、劳碌、欺压，他就用大能的手和伸出来的膀臂，并大可畏的事与神迹奇事，领我们出了埃及，将我们领进这地方，把这流奶与蜜之地赐给我们。耶和華啊，现在我把你所赐给我地上初熟的土产奉了来。（申 26：5—10）

这种记忆借着崇拜、献祭和礼仪不断被延续下来。我们不可以将这一故事与死生往复的自然循环混淆起来：它发自个人经历。因此，以色列历史的开端才得以因个人对既往事件的反思，而不是作为一种泛神论残余，呈现在我们面前。

在此之后，上帝对他子民的作为开始扩展开来，进而包括了全人类，而不是为那些具有特定政治意识形态，或某些特权城市及国家预备的。然而，这一事件的意义却是逐渐显明的。在《诗篇》136篇中，这种展开形式是以三个阶段出现的。它以描绘上帝恩约的爱开始：



你们要称谢耶和華，因他本为善，他的慈爱永远长存。

你们要称谢万神之神，因他的慈爱永远长存。

你们要称谢万主之主，因他的慈爱永远长存。

称谢那独行大奇事的，因他的慈爱永远长存。

——《诗篇》136：1—4

这一“创造主-救赎主”的剧目随后即出现了三幕：从虚空中创造了世界；从埃及为奴之地拯救受奴役者——使草芥之人成为上帝子民；继而透过征服迦南赐下了应许之地。上帝在人类历史中继续自己的创造之工，而人类的存在就是在上帝的引导下来生活。

何西阿等先知将“立约”或者 *berith* (盟约) 象征加入到继续创造的内容中。它表明了一位有位格的上帝信实：“他的慈爱永远长存。”借着这一盟约，上帝让自己受到他选民的约束。尽管这类盟约在古代世界中都是政治性的安排，但上帝与以色列民所立的盟约却透过他们做出忠诚与顺服的承诺，而将一个民族包含到了与他的位格关系中。从那时起，以色列人的历史就是用这种亲密的盟约关系来予以解释的。以色列的“好王”与“恶王”正是用这一盟约来予以评估的。公元前六世纪耶路撒冷的陷落和以色列民被掳巴比伦，也都被归因于他们未能按照盟约的应许来生活。

大约就是在这段被掳时期，以西结等先知即开始谈论

一项“新约”。这种上帝与他百姓之间更新了的关系的存续将依赖于上帝自己永恒不变的慈爱与信实。当这一新约未能实现时，此后的先知如哈该、撒迦利亚及玛拉基等人便推断说，这种耽延乃是因为以色列民犯罪的缘故。这就导致了以色列人信仰中的一种新发展，即与其说是建立在来世基础上，不如说是建立在上帝位格性基础上的一种动态的盼望。虽然这种观点有时候被人们称为“末世论”，但它却是一种位格性的观念，而不是一种抽象的东西。

末世论代表了希伯来思想中一种从对事件的纯粹历史性的解释到新的来世观的转变，它带来了一位使上帝之国降临的宇宙性弥赛亚的应许。虽然这仍然是一种历史性的盼望，仍然有其历史的局限；然而，它却在展望一种超越历史的最终结局。这一新约所表达的首先是一种伦理性的盼望，即人类终将会更新变换。因此，这里的关注点并不再是放在人类的观点上，而是放在上帝的位格属性上，他呼召自己的百姓来成就自己的旨意。

这呼吁人们从一种末世论的观点来看待永生，其目的不是要刺激人们的好奇心或是对未来的臆想，而是要唤醒个人的良心，好叫人能够在当下生活在与上帝的相交关系中——一种与世俗世界的标准迥然不同的方式。这乃是那些经历了被掳而幸存下来的少数人的盼望，而这些人是在上帝的真仆人。

这种教导被交托给了先知的门徒(limmudim)，他们据

称领受了上帝的“教导”。以赛亚在教导下面的话时，回应了“受教”来顺服上帝和信靠上帝这一主题：

主耶和華賜我受教者的舌頭，使我知道怎樣用言語扶助疲乏的人。主每早晨提醒，提醒我的耳朵，使我能聽，像受教者一樣。主耶和華開通我的耳朵，我並沒有違背，也沒有退後。（賽 50：4—5）

繼而，這位應許的彌賽亞，即具有象徵意義的僕人（symbolic Servant），就是那位教導每個人成為上帝門徒的那一位。“你的後裔必得多國為業”（賽 54：3），這一教導已經被描述為門徒心中“封住的訓誨”（賽 8：16）。實際上，先知耶利米\*曾經預言說，為了履行這種與上帝之間的盟約關係，必須有一顆“新心”。耶利米稱之為“一個新心和新靈”。然而，正如以賽亞所預言的那樣，這些選民，仍未認識到這位為了他們而受苦的僕人式的彌賽亞：

我們所傳的有誰信呢？耶和華的膀臂向誰顯露呢？他在耶和華面前生長如嫩芽，像根出于干地。他無佳形美容，我們看見他的時候，也無美貌使我們羨慕他。他被藐視，被

---

\* 本處作者似乎有誤，應為先知以西結。見《以西結書》18：31。——譯者注  
（本書腳注均為譯者注，以下不再注明）

人厌弃，多受痛苦，常经忧患。他被藐视，好像被人掩面不看的一样，我们也不尊重他。（赛 53：1—3）

在随后的五百年中，似乎这位先知的信息本身也被人们遗失了，或者是遭到了人们的“蔑视”。但是，对这位仆人式弥赛亚的盼望却绵延不断，正如我们从《使徒行传》中那个太监的故事所了解到的那样。他问腓利说：“请问，先知说这话是指着谁？是指着自己呢？是指着别人呢？”于是，腓利得以告诉他关于耶稣基督的福音（徒 8：34,35）。

## 古典世界中的上帝

在古代近东，继以色列人被掳巴比伦之后，亚述与波斯帝国兴起。随后，公元前四世纪，在一个人——即马其顿的亚历山大大帝——的有生之年，一种崭新的帝国概念得以兴起，吞没了来自西方的希腊城邦，横贯巴勒斯坦和埃及，直到东亚和印度的所有人类文明。这就是 *oicumene*（世界帝国），其字面意思是“文明世界”或“文化世界”，也可指称被纳入这一勃然兴起的帝国中的具有不同种族和宗教渊源的许多民族。然而，这一“帝国”却钟爱个人主义胜于泛神论。此时，历史变得实用起来——人们不是观看上帝在既往的影响，而是注目于从历史事件中吸取教训作为将来的借鉴，哲学家们对超越与上帝有不同的观念。

这一新的帝国在希腊哲学中留下了印记。希腊城邦以前从未将自身组织起来形成一个大国，因此现在他们的思想家便赋予了这种新政治体制下的生活变迁一种崭新的观点。当他们反思生与死的问题时，他们认识到这种思想行动本身就是一个完整的世界。于是，魂或灵(*psyche*)就成为一种息息相关的东西，成为个人与世界的接口；照样，心智或理性也就成为理解现实的有意识的觉悟了。我们使用的“哲学”一词就是从用以表达爱智慧的希腊单词衍生而来的。<sup>2</sup>

新的“神灵”就这样被引入了人类意识中——不同哲学体系竟相对世界做出解释。晚近一些时候，培根将其称为“剧场偶像”。“这是因为，”他说，“我们将迄今为人们所接受的各种哲学体系都视为想象之物，恰如众多剧目被逐一推出和上演一样，从而营造出虚幻和戏剧化的世界。”<sup>3</sup>这是一种认知评价，希腊人看到人们仍需借着形象(*images*)将真理传递出来。苏格拉底曾谈到普罗米修斯从众神那里盗取火种惠赐给世人：

这是众神给人的一种惠赐，至少对我而言是这样的。他们听任像普罗米修斯这样的人将火种从他们的居所中带下来。过去的人们生活得比我们更好，他们住得离众神更近，并在话语中传承这样的惠赐：人们称之为存在的万物都从“一”(One)与“多”(Many)获得了自身的存在，并将其与有限及无限连接。

对苏格拉底来说，这一“无限者”或“阿佩朗”(apeiron)指的是释放万物使其存在并在它们消亡时将其收回的永无止境的创造。在这种由万物组成的架构中，人类被置于有限者(即世界的其余部分)与无限者两种实存之间。因此，那些追求真理的哲学家就处在知识与无知之间的某个地方。后来，亚里士多德断言说，人类意识就是这样一个领域——在此神灵的智慧驱使人的智慧寻求我们最深切的动机。但是，希伯来人过去所专注的却是心灵的位格特征，而心智的抽象性到现在才凸显出来。亚里士多德同样也认识到，人是受躁动、混乱与无知驱使而寻求知识的。然而，尽管他在哲学上成就斐然，但在快到人生终点时，他写道：

我越是独处，就越发不再自是；而且，也越发开始热衷神话。

这就是说，一位孤独的思想家得出的结论必然受神话和传统中的诸多原型支持。当亚历山大驾崩使马其顿帝国的扩张戛然而止时，罗马帝国便向东扩张来填补这一权力真空。但却并没有出现任何泛神论的世界观，而是我们再次看到了神话的重要作用。按照波利比乌斯(Polybius)的观点，罗马帝国最重要的特征是迷信(*deisidaimonia*)，或者说普罗大众的宗教迷信。从一种更复杂层次上讲，他同样也认识到宗教迷信和偶像已经被管理智慧的诸神——即

概念与原则——超越了。波利比乌斯用一种非常高傲的口吻表述说：

假若有人能组成一种智者政体的话，那这一过程就不是必不可少的了；但是，因为每个群体都是不稳定的，充满了不法的欲望、毫无理性的激情及暴怒等，所以许多东西就必然会借着可见的恐惧及这类堂而皇之的东西引入进来。<sup>4</sup>

于是，对诸神的民间信仰，对地下世界与神秘宗教的恐惧，就被人们从实用角度来看待。敬神(*pietas*)，或者说民间宗教，便将这个帝国凝聚在一起。

## 自然的吸引

或许，最为流行和绵延最久、我们今天虽然已接受却从未真正思考过的神祇就是“母亲大自然”(Mother Nature)了。正如 C. S. 路易斯所看到的那样，或许在西方人内心所有的神灵中，“大自然”一直都是最难摆脱的<sup>5</sup>，尽管早至十七世纪时，科学家罗伯特·波义耳(Robert Boyle)就曾经竭力想驳斥这种观念。在希腊语中，用来表示“自然”的单词是 *physis* (英语中的 *physics* [物理学] 就是从这个词衍生出来的)，意思是“开始成为”。拉丁语单词 *natura* (自然) 同样也有一种“被生下来”的生物学含义。正是在文艺复兴运动

中，“自然”作为万物总和的概念才走到前沿。自然被拟人化，成为骄傲、有能和荣耀的，从而赋予了实在界(reality)一种深挚的情感特质。

“自然”从这类意义上讲，包括了伦理价值观，正像当我们说：做这一类事，“是自然而然的！”以此作为与那些不自然、不正常，甚至不健康的事物相对的概念。启蒙运动中的理性主义和十八世纪哲学家卢梭的早期浪漫主义都将“自然人”称为理性、诚实和完全可敬的。“大自然”和“自然的”表达了某种终极性的东西，也就是无可辩驳的东西。用一个“自然因”，就没有任何探究余地了。自然已经渐渐开始指所有显而易见、不可辩驳的东西。

对许多人来说，首字母大写的“自然”(Nature)已经带有一种神性。这在某种程度上出现在古典思想中，那些未开化的野蛮人被看成是过着一种“自然”的生活，并因此与希腊神话中的诸神合拍了。因此，在十八世纪，大自然带有一种与宗教有关的意义并不令人感到奇怪。这一点对乔达诺·布鲁诺(Jiordano Bruno)的思想来说已经是真实的了。在启蒙运动中及其之后，他的思想得到了斯宾诺莎、歌德、荷尔德林和谢林的继承。在浪漫主义运动中，“自然”事物被等同于“神圣”事物，实际上是等同于上帝。

这一观点的另一种变通形式是实证主义。它唯一关注的是人们可以观测到的事物的存在，并拒绝任何形式的超越。但是，在这里人类作为客观实在界中的一员，同样也属



于自然界，即万物的总和。

当我们将人类视为自然界的观察者时，就会出现一个难题，因为当我们观测自然时，我们乃是从自然中抽离出来。例如，那些“震惊于我们对自然所做的一切”的环境保护主义者，向我们提出了严厉警告，就是要“回归大自然”；这明显是站在“大自然”之外来向我们如此说话。实际上，不管是扑灭科威特的石油大火也好，还是与我们城市中的污染问题进行斗争，我们都必须从大自然中抽离出来才能去控制它。

然而，总体而言，自然普遍的超越性并未受到人们挑战，不管它是被视为神圣的也好，还是被视为可观察的实在界的一部分也罢。这种隐含的崇拜给我们的渴求带来了怎样的影响呢？它实际上窒息了人类心中的渴求，使其专注于我们今世和当下的生活。正如自然被视为万物的起点和终点一样；照样，我们的人格(personality)也成为我们的起点和终点：我们专注于自身，臆测自己一枝独秀且拥有绝对自由。于是，我们就变成了“主体”，而万物也就相应被解释成了“客体”：我们将自身视为判断何为有意义和宝贵事物的最重要权威。若某些事物对我而言“有意义”，或者说我对其“感觉良好”，那它就变成了我对实在的宣告。结果是，我们不过是为自身而存在。这种看待世界的主观方式始于康德自主自我的观念。然而，即便康德也承认“心中的道德律”和“头顶的星空”的重要性，他将这视为赐予人类的

奥秘。

一旦我们开始将自己视为自身的创造者，我们的视域就骤然缩小了。我们失去了自己的奥秘意识，敬畏与惊奇也随之消失了，而最终也就没有哪个人能让我们怀着感恩之心来转向他，以求得人生的祝福和获知物质世界的美妙。我们同样也就失去了我们借以与一位充满慈爱的上帝联系起来的灵性帮助。于是乎，就只有大自然存在了，它存乎我们四周，存乎我们内心，我们举目所见即一切存在。

然而，将自然变成一位神灵并非一种纯粹的思想活动：当我们抛弃了那位造物之主，反而去敬拜他所造之物时，我们的心灵也被牵涉进来。我们就再也无法承担起我们对自然的管理责任了，我们的道德也就没有了任何最终的标准。法国哲学家帕斯卡尔如此总结说：

当一个人失去了自己真正的本质时，任何事物也就都能成为他的本质。同样道理，因为善的消失，任何事物都可以被接纳为他认为善的东西。<sup>6</sup>

使徒保罗曾对歌罗西人发出同样的警告：

你们要谨慎，恐怕有人用他的理学和虚空的妄言，不照着基督，乃照人间的遗传和世上的小学，就把你们掳去。（西 2：8）

这些“世上的小学”(stoicheia)就是逻辑与数学公理。人类社会的行为准则或自然界的模型同样也是基本原则。一个自然界的实例就是“黄金分割率”，我们发现它既与人们所玩纸牌的长方形形状联系在一起，同样也是蜗牛壳、向日葵、冲浪板的弧度和菠萝的坚质蚧、象牙、狮子爪，甚至人耳蜗形状的数学基础。

其他自然模型或许也会影响到人类的行为，如被一些“恶”风，如干冷强风(Mistral)，焚风(Foehn)或圣安娜焚风(Santa Ana)强化的带正电的离子。人们普遍相信，这会带来高犯罪率、心理疾病和其他疾病。带负电的离子，从另一方面讲，则被认为具有能加速生长和医治的作用。治疗效果同样也与某些自然环境联系起来，瀑布、沙漠、海滨和山岭，常常是各种不同宗教用来冥思默想的最佳场所。很明显，有些基本形状和模式反映了实在界的内在秩序。但是，我们从它们当中看到的仅仅是自然，还是自然的上帝呢？<sup>7</sup>

在基督教时代的早期，亚历山大的克莱门(Clement of Alexandria)对希腊无神论哲学家持批判态度，因为他们在物质世界中看到了神。

一些哲学家为我们留下了基本要素(stoicheia)作为万物的首要原则……表明了他们所崇拜的物质的智慧……却忽略了那位伟大的原初因，就是万有的创造者和第一原则

本身的创造者，也就是没有初始的那位上帝。<sup>8</sup>

或许，我们值得花上几分钟来对这一点进行反思，追问自己几个问题。这是我的实存观吗？假若我将整个自然看成是一位慈爱的上帝所造之物的话，那会给我和我的渴求的本质带来何种不同呢？

关于这一点的一堂惊人的实物教学课被赐给了十四世纪的一位修女，诺威奇的朱利安(Julian Norwich)：

在这一刻，他[上帝]给我看了一个小东西，绝不比榛子大，就放在我手掌中。我认识到，它圆圆的就像一个球。我端详着它：这可能是什么呢？上帝赐给了我一个概括性的答案：这就是所造的万物。我有些吃惊，它居然能存留，因为我认为它如此小，会在突然间归于无有。我终于悟出了答案：它之所以存在并会永远存在，乃是因为上帝爱它，万物的存在都是通过上帝的爱而存在。<sup>9</sup>

这一经历让朱利安看到，这个象征着整个宇宙的榛子乃是上帝所创造的，是上帝所托住的，也是蒙上帝所爱的。

我有一次曾把这样一个榛子送给一位即将走到人生尽头的亲密朋友，他的身体饱受癌症病痛的折磨。他死后，这枚裂开了的榛子被发现在他的枕头底下。它之所以裂开，是因为他每天在经历痛苦时都将它握在手中；但这个

简单的象征却一直在安慰着他。这枚榛子的上帝，同样也是他的上帝。

## 当今的异教

正如我们已经看到的那样，文艺复兴是自然成为崇拜核心的时期。它同样也是人们认识到用纯粹理性、学术方法来认识上帝不能给人灵魂带来多少裨益的时期。这就导致了异教主义，以及对玄妙事物及神秘宗教的迷恋情绪异军突起。<sup>10</sup>

在当今世界，有一种明显可以与之相提并论的情形。人们先是对启蒙运动中的理性主义感到失望，继而对技术能解决我们所有问题的许诺失望，结果却被所谓“神圣心理学”(sacred psychology)迷惑了。“这种心理学，”一位荣格派心理分析学家宣称(它之所以通常是荣格派的，是因为它对象征符号着迷)，“反映了我们人类本质的丰富，在我们发自内心地去做某事，而我们也感受到这种关乎我们生活的神圣维度时，也会暗示出我们所经历的神圣性。”<sup>11</sup>

这种心理学使我们能借着我们的“男神和女神商数”，将我们的渴求，通常是性欲上的渴求表达出来。这种冠冕堂皇的语言将我们的激情与古典神话中的某些实例，如宙斯、阿波罗或阿佛洛狄忒联系起来。我们会寻求一种更高的权威，一种原型或神话，来把我们自身置于正当位置。但

是，我们却并不认识一位位格性的上帝。另一位作者更进一步宣称，异教诸神是各种真实存在与神祇的必要心理形式。<sup>12</sup>这便是“新纪元运动”思想中的部分内容，它接受鬼附和“灵性引导”，并将异教崇拜视为使人成为神灵的途径。今天，注册巫师的数量在不断地增长，在我们的世俗世界中，撒但教的崇拜也绝没有受到丝毫遏制。

或许，有人会辩解说，人类神话纯粹是我们个人梦想与幻想的表现形式罢了。然而，它们必须被保留在一定限度之内，正像切斯特顿所表达的那样：

对神话没有同情心的人，也会对人没有任何同情心。但是，那些对神话抱有最深的同情心的人会最彻底认识到，它们不是宗教，而且从来不是什么宗教……它们虽然提供了一份日历表，却并没有为人提供一位上帝。<sup>13</sup>

正如 C. S. 路易斯在成为基督徒时所认识到的那样，“当上帝成为人时，神话也就成为了事实。”而且，当神话成为历史时，从前一章探讨的意义上讲，人类的渴望也就得到了深刻满足。但是，当人心灵空虚时，灵魂就会躁动不安；于是，神话就会以一种危险方式回归。

这一点在威廉姆斯(Charles Williams)的小说《多维空间》(*Many Dimensions*)中得到了说明。<sup>14</sup>这是关于一位怪异的英国科学家购买了一颗神秘宝石的故事。有人在一家波

斯杂货店中发现了“一枚苏莱曼皇冠上的宝石”，并将它走私到了英国。一位伊朗大使馆的工作人员听到这件事之后，不顾一切地想要将这枚宝石送回国内，因为他清楚这颗宝石可怕的毁灭能力。它的魔力在于，它能满足那个会使用它的人的欲望。它能将自己的主人从一个地方转移到其他地方，能使时光倒转，能满足人一切的需要，甚至能治病。这枚宝石实际上不仅会反映出持有者的愿望，而且会使凡与之接触者的所有动机和愿望膨胀。

“他要看一看它到底能做什么。”因着科学家贾尔斯勋爵不计任何后果的好奇心的驱使，这个故事开始了。他的一位亲友发现，这枚宝石的碎片能够使它分身成许多的“模型”，并因此会使它的力量倍增。不久，他就发现了自己怎样通过出售来发财。但是，同样也有一种经济利益，就是不要把太多的宝石销售到市场上，使市场上的宝石泛滥成灾。当地的市长听闻宝石的医治功效后，认识到这种解决社会医疗的方法能带给他极大的政治权利。行业公会的秘书长同样也听说这枚宝石的事情，担心如果有太多人通过魔力来旅游，那就会给运输业行会带来损失。因此，他与市长不同，不希望将其公开，而是要保密。与此同时，外交部则担心中东地区因宝石被带到英国而爆发的动荡所带来的政治影响。

小说结尾，是最高法院的首席法官和他的秘书克乐怡拯救了那个时代。法官是“一心为法”，而秘书则是“完全顺

服”。他们一道做出了一个出于良心的决定，“相信上帝，为了上帝的缘故来控制宝石。”克乐怡特意占有了这枚宝石，并用计使宝石和它的复制品模型重新结合起来，又借着她的死使宝石再度完全隐遁。

这个故事可以作为一个基督教的比喻：假若我们要获得拯救，脱离那种不顾公众利益行事的无限欲望，自我牺牲何以是必不可少的。它不过是心灵渴望的目的，由上帝所满足，再度带来了和平与秩序。

当今，在西方的世俗主义中，随着绝对价值和各种界限的消失，出现了一种灵性的真空。我们可以预见到人类的各种欲望因为魔力、异教与技术的交互作用而带来的可怕未来。我们时代的相对主义将其标示成“德行之后”，正如一位严肃的思想家所描绘的那样。人们对进步失去了信心，对理性主义感到幻灭。这是一个鼓噪诸神回归、异教复兴，以及魔鬼的阴影不断入侵的时代。

## 我们的上帝有多么真实？

我们已经看到了古代的中东如何创造出与政治需要和人类的各种欲望相呼应的诸神。随着政府形式从部落向帝国演进，诸神也就变得愈益复杂起来。埃及与巴比伦宗教中的多神论与泛神论，在他们的宗教象征中得到了反映。

但是，以色列历史性的信仰却明确拒绝了这些人手所



造的神灵。“埃及人不过是人，并不是神；他们的马不过是血肉，并不是灵。”（赛 31：3）推罗王可能会夸口说：“我是神，我在海中坐上帝之位”，但当他的敌人击败他时，却没有任何东西能帮助他，“因你不过是人，并不是神”（结 28：2，9）。而且，正如我们已经看到的那样，制造出诸多偶像并不能将人变成神。尽管这些偶像可能是巨大的，正像在俄罗斯最近被推倒的列宁和斯大林雕像一样；但那些制造这些偶像的人却要因为它们虚假受到咒诅：

制造雕刻偶像的尽都虚空；他们所喜悦的都无益处。他们的见证无所看见，无所知晓，他们便觉羞愧。（赛 44：9）

然而，尽管这些偶像本身是不真实的，但它们的存在对其膜拜者来说却是足够真实的。正如荣格冷峻地说到的那样，这些神灵是不会死去的，它们不过是变成了神话。偶像崇拜会产生一种非常真实的影响，先知以西结之所以称这些神灵为“粪堆”，乃是因为它们给其崇拜者带来的污秽影响。偶像使那些崇拜他们的人与魔鬼的权势相接触。

一位年轻的朋友向我们讲述了他练习超验冥想的经历。在念诵完咒语之后，他开始向自己的神灵有规律地祷告，时间有几个月之久。随后，他就开始有了灵魂离体的经历和色情的欲望，直到他渐渐认识到自己被邪灵附体了。幸运的是，他因为认清了当时发生在自己身上的情况，被摆

在他灵魂面前那张开大口的深渊吓得不轻，于是及时停止了。

重要的是，在此之前所描绘的以色列历史，并不是按照“进步”来判断的——正如我们今天对世俗历史所做的判定那样，而是按照“偶像崇拜”来判断的。以色列的百姓，还有他们的国王，要么是行“耶和华眼中看为义的事”，要么是犯了拜偶像的罪。在上帝面前，这一点从本质上讲是一个心灵的问题。正如先知表明的那样，“这百姓用嘴唇尊敬我，心却远离我”（赛 29：13）。

以色列人经常会被混合主义与压制引离正路，并轻易受到异教影响。混合主义的意思是指他们纳入了引导人走向失望并最终失去真正信仰的异教信仰。若没有一位位格性上帝即耶和华明确的特点的话，以色列人的崇拜就变成了一种毫无意义、没有位格的礼仪偶像化形式，可以用在任何神灵身上。

当人们对各种偶像与神明采取忽略态度，而不是去面对和向其挑战时，压迫就会出现。当我们在自己所处的世俗社会中，对艾略特谓之“未被认识，因为没有寻找”的恶势力无知，而又盲目行动时，我们所做的也是如此。于是，我们当地报纸的头条新闻就会讲述另一个连环杀手，另一起虐待儿童事件，或另一起涉及撒但教的事件。邪恶势力是存在的，凡崇拜它们的人也会与他们的偶像本质相同。人们或许会变得像玛门那样铁石心肠，或像厄洛斯那样妖娆

邪荡，或像撒但那样穷凶极恶。

因此，妥当的做法是上帝的主权命令偶像降服下来。“在我面前，你不可有别的神”，乃是耶和华上帝赐给以色列人的命令。其他神或许会在受到人们崇拜时变成真正的权势，于是我们就对实在抱有错误观点。但是，上帝却属于一种独特的领域。他是万有的创造者，“耶和华啊，众神之中谁能像你？”唯有上帝是宇宙权能的主宰。

因耶和华为大神，为大王，超乎万神之上。（诗 95：3）

小神(lesser gods)受时间和空间限制，但上帝却创造了时间和空间。地的深处和山的高峰都属耶和华，“海洋属他，是他造的；旱地也是他手造成的”（诗 95：5）。

在早期基督教会中，使偶像屈服于上帝的原则就已经开始发挥功效了。在哥林多，基督徒群体曾在是否可以吃祭偶像之物的问题上发生过分裂。有些人辩解说，假如只有一位真神的话，那这些曾经向其献过祭的神灵就不存在；因此，在是否可以吃祭偶像之物的问题上，也就没有任何好犹豫的了。但是，教会中曾经对这些神灵有过切身经历的其他人，却害怕因为吃了这样一餐食物而受玷污。使徒保罗尽管对这些神灵存在的问题并不感兴趣，但他却晓得无论膜拜的对象是什么，对那些崇拜者来说，诚然都是真实的神灵。因此，他见证说，即使有那些被称为神的——不管是

天上的，地上的，但对基督徒来说：

然而我们只有一位神，就是父，万物都本于他，我们也归于他；并有一位主，就是耶稣基督，万物都是藉着他有的，我们也是藉着他有的。（林前 8：6）

对拜偶像之罪的控告，总是源于控告者恨恶有假神冒充真实的上帝并僭越上帝对所造之物的主权。因此，人们对圣地和圣日不应去压制，或是掩盖起来，就像它们从未存在过一样；而是应当代之以对真神的崇拜。在一度曾矗立过米特拉神庙的地址上，基督徒们建起了自己的教堂。异教日历中的节日也被拿了过来，用作纪念基督教事件或圣徒的节日。

信徒必须时刻认识到，任何物质原则或势力，或是心理力量都可以被解释成某个“神灵”。当人们的情感偏离了对上帝之道的渴慕时，它们也就变成了人强烈情感的焦点。这种情感并没有削弱或消失，而是指向了其他“神灵”。人们无法用某种方式对它们进行压制，或是作中性化处理。当我们忘记自己真正追求的是一种与上帝之间的位格性关系时，就会以卷入虚假的忠贞而告终，而那时我们就会感到疏离和失落。

对切斯特顿而言，这种明显的失落乃是真正的好消息。生命不是它所表现的那种令人困惑的毫无意义，只不过我们“属于”其他地方。

我们来到了这个错误的星球……这使生命变得如此辉煌而又奇怪。真正的幸福就是我们不能适应这个星球。我们来自某个不同的地方，我们已经失去了自己的方向。<sup>15</sup>

## 我们所造的是何等的神灵？

弗朗西斯·培根，文艺复兴中一位“新科学”的建筑师，最终对知识体系建造（intellectual system building）的结果彻底失望了。他在《新工具》<sup>16</sup>一书中描绘了四种神灵：种族偶像、洞穴偶像、市场偶像、剧场偶像。所有这四种偶像，都是在说明西方文明为自己创造神灵，并且今天仍在崇拜这些神灵。

首先，培根说，“种族偶像乃是人类本质中所固有的”。换言之，人对事物的自然认知是错谬的。因此，他继续说：“人的所有认知，无论是感官认知，还是理性认知，都是以人而非宇宙为参照标准的。”人有一种将任何事物转向其自身的习惯，我们所有人都倾向于甚至照着我们自己的形象来造神。正如一位朋友最近向我坦承的那样：

我想我需要一位自己能够控制的上帝。他可以是全能的，但他要运用这一权力来做我所说的。他可以是全知的，但他需要用自己的知识来帮助我解决难题。他可以是慈爱

的、信实的，而这应该借着他对我的眷顾和支持显明出来。

或许，这就是为什么有那么多的人选择他们可以制造的偶像的原因。一群学者曾在英格兰做出决定，他们需要一位既不说话，也不审判人的上帝。这就是一位偶像。它让我们生活中有一种灵性的维度，却又不会超出我们自己所能控制的范围。有了偶像，我们就可以选择自己的献祭方式，书写我们自己的故事，并决定我们自己的命运了。

当然，没有哪个人会喜欢失去控制力。我们所有人都自己实施控制的方式，并且情况越显得混乱，我们也就越希望有更多的控制力。信心却恰恰与之相反。它要求我们将控制权交托给上帝，而我们却害怕这种失去方向的情形出现，害怕被彻底翻转和颠覆。这就是为什么偶像具有诱惑力的原因所在，因为它给人以一种虚幻的选择和虚幻的控制。我们可以使之适合自身的心理需要。它们乃是对我们不完全的本质错谬的理想化，这也是为什么宗教偶像没有告诉我们任何关于上帝之物的原因。正像哲学体系的理性偶像一样，宗教偶像表达的是某种关于人类的东西。这正是费尔巴哈所坦承的：我们的神学不过是人学而已。

其次，培根谈到了“洞穴偶像”，也就是那些深深掩藏在个人内心或“洞穴”中私密的个人情感。这种偶像之所以可以预见，不仅是因为我们如此易于受到其他人影响，也因为我们敬仰那些受人尊重的权威和“专家”。虽然这些偶像常

常是如此根本，以致变成了本能，但仍然可以追溯到我们被养成人方式和文化。它们成为我们之所以为人和将来之所是的特征。我的朋友同样也向我坦承了这一点：

我过去常说，“自己最深切的渴求就是追求真理。”但实际上，我感到被自己与真理的隔绝状态所折磨。我过去常说，“我们采纳哪种信仰体系并不重要，只要它是真理就行。”在我头脑中，若某一事物是真理，那所有其他事物就都是虚假的了，而我恨恶被人欺骗。因此，我仍然在坚持自己的探索，不断地究问和追求。

现在，就自己对真理的渴求是否真诚，我没有把握。上帝的真道向大多数人是敞开的，而在那些封闭之处，树木和山岗也要宣扬。纯正的真理是那些寻求真道的人才可以得到的。那些隐秘难明的，就是围绕它的暗云，必然是我们自己发明出来的。我需要的是满足自身条件的真理，而我的条件就是在我接受之前首先要弄明白。因此，任何超出我头脑所能理解的真理都是不能接纳的。我想控制的渴望与我想获得一种超过我的头脑并外在于我自身经历的愿望彼此相争。是这一点，而不是对真理的崇高追求，才是痛苦的源头。在我论到热切避免欺骗的所有谈论中，自己却受到了极大的欺骗。真理是赐人生命也使人充实的真理，而不是一种追求欺骗之光的令人痛苦的求索。我的渴求虽然真实，但却受到我自身骄傲与恐惧的误导。我已经给它封顶

了，用一层天花板造出了一个盒子，好叫我能更为有效，并用我自己的工具来观察它。现在，我明白这就是我放在盒子里的上帝。

我们为什么想把上帝放在盒子里呢？对我的朋友而言，“洞穴中的上帝”是显而易见的。因为在养育她的家庭中缺乏亲情，所以她才会对失去控制的渴求感到害怕。因为情感上营养不良，她无法忍受因放弃自己的理智而失去任何东西。放弃理性的控制对她而言就是自杀。她总结说，“带着这种倒错的愿望，我无法认识自己对与上帝建立起位格关系的深切需要。”这一点要等到后来才会发现。但是，她可以看到，“我们距离上帝对我们丰富的愿望多么遥远”。

第三，培根谈到了“市场偶像”。这是“通过人际间的互动和由人与人组成的社会塑造而成的”。我们的朋友的坦诚同样也触及了这一点，因为我们从自己父母那里继承下来的负面情感，将我们的上帝形象塑造成了自身的神经质历史（在我的前一本书《幸福真谛》中，我已经详细地讨论过这个问题<sup>17</sup>）。但是，同时也有利己的神灵，有利益与收益的神灵，有被“联合主义”、“职业精神”、“商业精神”、宣传、标语所塑造出来的自夸之神。当然，对金钱的渴求也是与之一同出现的。

克尔凯郭尔可能看到，整个问题已经渗透到了这一科



学与工业时代中。他看到，“在我们的时代，因为知识巨增，我们已经忘记了生存意味着什么及内在性表明了什么”。即使在基督教会中，作为一位“业余基督徒”也是一种侮辱，就像在外面的世界中仅仅作“普通人”是令人厌恶的情形一样。我们全都被笼罩在伪科学行话、专业身份与功能化角色的浓厚阴霾中。因为没有认清我们的内心，所以我们便将自身的毫无个性以及内在性的缺乏，都隐藏在了偶像面纱之后。

最后，培根谈到了“剧场偶像”。他说：“因为我们将所有迄今为止人们所接受的所有哲学体系，都视为想象出来的东西，视为众多被推上舞台和表演出来的剧目，从而就营造出虚构和戏剧化的世界。”

或许，最严肃的剧场表演之一就是黑格尔上演的剧目了，他在将理性与信仰统一起来这方面花费了大量精力。目的是寻找一种既能在理性上接受又能在客观上有效的基督教，八面玲珑，而且要将宗教放置在一个体系围墙中。但是，这样做到底付出了什么代价呢？

将基督教理性化导致的结果就是对它的实际压制。因为受到任何事物都必须能解释的理性要求的挑战，于是上帝就被剥夺了奥秘与“不可知”的层面，以致最后被削减成一种非必要之物，一种对我们的过去而言不必要的附属物。这一营造“剧场偶像”即理智想象（intellectual imagination）的过程，便将神学约化成了理论。它的实践者也就不再是

神学家，而有点像社会学家、人类学家和历史学家了。因此，加拿大社会学家毕比(Reginal W. Bibby)已经看到，“宗教的穷途末路与潜在的危險”不过是“碎片化了的众神”而已。

在人类众多选择中，如“电子教会”、“新宗教”、“个人之神”、“无宗教”，以及向经常参加教会者“照单点菜式”的多样选择中，宗教已经出现了穷途末路的困境。它已经变成了一种选择性消费，抑或说消遣，或者说纯粹变成了一般性业务了。在我们这个专注于自我、以自我为中心、非人性化的时代，因为只有透过“技术”才能接触到实在，我们实在是擅于以一种前所未有的规模来制造各种偶像。

与之形成鲜明对比的是，威廉·考珀(William Cowper)的圣诗独树一帜地表明了另一种呼求——追求自我牺牲、谦卑和对上帝深刻的位格属性的体认。

昔日所奉偶像，  
任他神圣何方，  
佑助清除座旁，  
唯独崇拜真光。

## 第 3 章

### 谁是瘾君子

靡非斯特：今生愿奉饮食，驱策悉听尊旨；来世你我相遇，转运就在当时；你当照价付上，驱策也当如此。

浮士德：你谈什么来世，那有多大干系；今世既在眼前，颠覆尽可随时……果若有此时刻，我必慨然感喟：快哉，美好时光，驻足与我共度！尽可捆绑拘锁，情愿生命灭没！

——歌德，《浮士德》<sup>1</sup>



浮士德对拥有今生所能提供的一切的坚持，还有他对来生的藐视，都表达出一种普遍的愿望。我们可以将这种

情形追溯到人类最初的情景以及亚当对禁果的渴望，因为他要在没有上帝同在的情况下寻求知识的神圣能力。

这种没有得到满足的对上帝的渴求，就是驱使人超越其他万物的动因。或许，没有哪位思想家能像奥古斯丁那样，如此满怀激情地认清这一点。他说，“渴求乃是人心灵的珍宝。”对基督徒来说，这意味着将我们的渴求推到了极限。正如奥古斯丁所说：“好基督徒的全部生命是一种圣洁的渴求。你所切求之事，就是眼睛未见之事……上帝通过按捺这一异象来增强人的渴求；继而透过这渴求来拓展我们的灵魂，又借着拓展它，从中营造出空间……因此，我们应当盼望，因为我们需要被充满……这就是我们的生命，需要借渴求来操练。”<sup>2</sup> 人有思乡之情，唯有归乡之旅才能缓解心灵永远与上帝同在的渴求。幸亏我们是会死的人，这使我们成为有盼望的人；天家仍是我们最终的归宿。

在《忏悔录》中，奥古斯丁同样将渴求视为那些受造者对造物主的回应。因此，他祷告说：“因为他[人类]乃是你造物中的一员，所以他渴望赞美你。对你的思慕如此深切地激动着他，以致他若不颂赞你心就不能得到满足；因为你为自己造了我们，并且我们的心若不在你里面安息，就不能得平安。”<sup>3</sup> 然而，奥古斯丁同样也对这个世界中令人分心之事了然于胸。“谁能赐我在你里面满足的安息？我又向谁求得你进入我心的恩赐，使它充满我心，好叫我忘记以往所行的一切错咎，唯独拥抱你，我唯一善的源头呢？”于是，他

求问上帝说，“为何你对我如此重要？求帮助我找到言语来说明。为什么我对你如此重要，以致你要命令我爱你？”<sup>4</sup> 尽管奥古斯丁有学识，但他却是被上帝实在爱他的观念所彻底征服的。

我的心灵犹如小屋，局促得无法让你进入，但我求你来拓展它。我心已碎为瓦砾，但我求你来重建它。我心中有许多你不愿看到的东西：这我晓得，也不隐藏。<sup>5</sup>

奥古斯丁确信一件事，就是上帝若没有成为我们渴求的核心，那这些渴求就会恣意放纵，如各样情欲和肉体的快乐一般，以致贬低了我们，又将我们囚禁在无益之事与绝望之中。我们若不尊崇上帝，让我们的所有渴求都专注于他，那我们就只能生活在辖制之中，就像瘾君子们沉溺于自己的感官一样。这是奥古斯丁年轻时的经历：“各样污秽的欲望犹如荆棘一般从我头脑中蔓延出来，没有哪只手能将他们根除掉。”实际上，他以自己的任意妄为为乐，又以“感官的混乱为乐，因为这种混乱，世人忘记了上帝才是它的创造主，又迷恋受造之物”。<sup>6</sup> 我们太容易被“自我意志这不可见的酒”灌醉，转而沉溺于自己的各样私欲中。

在圣经中，有许多这类不认上帝之人的故事。以扫打猎回来因饥肠辘辘，就将自己的长子名分卖给雅各，换取了一餐饭食，导致在近东雅各的后裔与以扫的后裔之间延至

今日的仇恨。参孙因贪恋大利拉，使他成为受一己之欢引诱而不顾履行公共责任者的典型。加略人犹大为了三十块钱出卖了自己的老师。还有许多其他故事，都讲述了那种不是来自上帝而是来自人想象的欲望。圣经中“只随从自己顽梗的心行事”(耶 9: 14)或“他们的思念变为虚妄”(罗 1: 21)的话，正是对人这种随心所欲的情形和偶像崇拜情形的解释。偶像崇拜导致人沉迷于自己的偶像。

## 何谓成瘾？

最初，拉丁语单词 *addictus* 的意思是指将货物交付给其他人，不管是通过销售也好，还是借助法令也罢。它原是指由债务人交付给债权人的某种东西。由此逐渐衍生出将个人的生命“献给”或是“使之屈从于”的意思，就像某个人把自己献给神灵或是他所爱的人一样。继而，这个词的意思通过引申，变成将个人交托给某种习惯或是本质。现代法语单词 *accroché*，与英文一样，意思是指被某种瘾给“钩住了”。

成瘾是指某个人彻底被某种东西占据，以致受其控制，被剥夺了内心的自由，并最终被剥夺了内心的健全。这也是“灵魂丧失”的可怕过程。除非人与之较力，战胜这种成瘾习惯，不然就不可能有所改变，唯有毁灭而已。成瘾因此也就意味着被捉住，被控制，继而被毁灭；但它需要有第一

步,就是甘心情愿被捉住。这种情形可以从吸血鬼德拉库拉的故事中看出来,在这个故事中,牺牲品总是会将脖子交给德拉库拉来吸血。一旦被吸过血之后,他们就成为德拉库拉的奴隶。<sup>7</sup>

成瘾在一开始通常并不像遇到一个吸血鬼那样戏剧化。它不过是第一次酗酒,第一次吸烟,第一次性交,第一次错误的情感回应而已。它否认有哪件事做错了,从而迷失了对真实的看法,不晓得真正的目标和需要,直到这个人的灵魂也一同丧失为止。假若我们不能够面对自己的幽暗面,也就是我们内心那股作恶的能力,那我们对自己的瘾症已经变得有多大的摧毁力就仍一无所知。

最新的医学思想已经划分出了两种基本的成瘾:“物质成瘾”与“过程成瘾”。物质成瘾有时也被称为“摄入性成瘾”(Ingestive Addiction),指对诸如酒精、可卡因及其他致幻性物质成瘾。这些物质通常经过人工提纯,以增强药物的有效性。并非所有这类物质都是非法的,烟草工业试图用过滤嘴或其他工具来降低吸烟的有害影响。但是,它不足以保护我们的身体健康。我们情感的健康同样也需要受到关注。对任何导致情绪变化的物质,诸如身体对咖啡因或巧克力的依赖,都是从更深的情绪问题中产生出来的。

过程成瘾(Process Addiction)是指人们被一系列行为或者互动行为“钩住”的方式,如挣钱、赌博、性或工作、运动、身体锻炼、与他人关系,甚至是宗教活动及创作,等等。

两种方式的成瘾之间唯一真正的区别就是致瘾介质的本质不同。然而，两者的结果都是相同的，即失去真实感，产生强迫行为，以及人性的堕落。

我们所有人都容易沉迷于某种东西，就这方面或那方面而言，我们都是瘾君子。这就是为何对渴求的实际及其如何发挥作用的原因进行反思如此重要，好叫我们的灵修生活能得到深化和解放。这不仅仅是一个属于“美国联邦调查局”或军方在对付毒梟时所要解决的“毒品”问题。成瘾乃是我们的问题，是你的问题，也是我的问题。

## 完全成瘾

这些日子以来，我们听到了许多有关全人医治的事情。人们越来越将疾病与“心身”(psychosomatic)疾病联系起来，这已经使我们不仅要去传统的医生，还要去看那些推拿按摩师、自然治疗师和心理咨询师。换言之，身体和灵魂已经被人们视为相互依存的东西，而这一点在成瘾方面得到了很好的例证。

人的大脑据说是由几十亿、甚至几万亿个称为神经元的细胞构成的。这些神经元是具有生命力的聚落，就像蜂房一样，每个神经元都拥有各自独特的生命和环境。人脑的活动需要有几千个甚至几百万个这种神经元在局部神经元群中或是功能系统中彼此互动，才能使我们产生习惯性



的思想或态度。

人体中的化学品，例如酒精、咖啡因和其他药物都会对神经元产生强烈的影响。人体自身化学物质的自然生态会因外来化学品的入侵而遭到破坏，因此大脑的第一反应就是制止这些细胞受到不恰当的刺激。但是，对于外来化学品耐受度的增强会产生一种新的神经元平衡，这就是我们称为“药物依赖”或是成瘾的开始。其他系统随之也被调动起来，不断加入其中，以便在整个身体内产生越来越广泛的适应。因此，人身体适应的伟大恩赐（人体内一种远比动物更大的能力）便导致了最终成瘾的悲剧。

此外，我也要考虑到刚刚描述的这一过程所带来的心理影响。<sup>8</sup> 因为成瘾不仅是身体运转上的，也是心理和灵里的。终有一天，我们会认识到所有的成瘾都是如何对人的大脑和身体化学反应产生影响的，并且认识到人不仅会对药物成瘾，还会对金钱、性、权力和工作产生情绪成瘾。

大脑绝不会忘记它已经学会的东西。这就是为什么过去的成瘾经历会对我们将来的行为有潜在影响，这一点我们绝不会失去。正如一位心理学家杰拉德(Gerald May)所说：“从神经学观点来看，它意味着我们具有最佳倾向的细胞绝不能清除已经成瘾的无数其他系统。从灵修角度而言，它意味着无论我们领受了上帝多少恩典，仍然要一直依靠它不断的流动。”

在成瘾循环中，人的欢乐、解脱经历，对新经历的追求，

以及日益强化的对成瘾物质或成瘾过程的追求，其频率会不断增加，这一切都会彼此强化。它们与我们人格构成中的心理与道德倾向，即我们从父母、兄弟姐妹还有朋友关系中习得的脾气与行为交互作用。我们的品格特点会对成瘾态度或行为起强化作用，以致成瘾似乎逐渐以这样或那样的方式控制我们的整个生命。我们或许会发现，即使我们的日常琐事，也容易形成自己的成瘾循环。的确，我们人格中占据主导地位的种种迹象，都表明我们的情感与关系成瘾是如何控制我们的。

因此，从神经学角度而论，成瘾习惯与态度轻而易举就会成为我们身体构成的一部分。实际上，我们可以将它称为“神经性偏向”(Neurotic Bias)，因为它是由我们逃避痛苦与追求欢乐的无意识倾向引起的，不管这是我们情感方面的，还是身体上的。我们或许会批评弗洛伊德夸大了他所谓的“快乐原则”，但它无疑是各种形式的成瘾过程中的关键因素。正如物体因为受到重力吸引而落下，照样，人也会受到吸引而去追求那些快乐的事物。我们经常听到这样一句擦肩而过的话：“我有权利让自己享受一下，难道不行吗？”然后我们随心所欲的倾向就会出现，就会从热烈讨论中听到：“这与你何干！我想做什么就做什么！”我们同样也会看到另一种使这一主要倾向得到强化的“自我本位倾向”，即“照顾首要利益”的倾向，亦即照顾自我利益的倾向。

第三，我们同样有一种“群体倾向”。我记得，在马尔科

姆·马格里奇行将走完自己的人生道路时，我曾问过他，假如他仍有时间和创造力的话，他还会写一部怎样的作品。他的回答是，“写一部批判我们社会中的常识”的书。人们很容易会“从众”和“随波逐流”。有多少年轻人因不顾一切想得到社会认可而落入成瘾圈套中呢？不管是通过酗酒也好，还是异性间的爱抚也好，或是其他从众心理的行动也罢，以一句“人人都在这样做”为由，就轻易落入成瘾的社会圈套中。

最后，我们有一种“常识倾向”，即我们对那种实用的、当下的和短视的解决方法和目标的倾向。这就是我们从前面那些已经谈到过的人物，即以扫、参孙和犹大身上看到的倾向。他们每个人都在寻求一种实用的解决方法，作为快捷的解决之道。这一点今天在我们自称的“技术型社会”那里得到了很好的总结。

若成瘾是我们人类的普遍状况，那将它称为“罪”也就可以理解了。我们心中的恶有许多种，比如悖逆与随心所欲，没有达到适当标准，以及我们的自私和自我中心倾向。这些倾向中没有一样是可以永远消除的，因为他们渗透到了我们生命中的每个层面。同理，成瘾也是一种全人性的疾病——既有身体上的，也有情感上和灵性上的。

与此同时，最近对互相依赖症、成瘾家庭，实际上还包括对成瘾社会所作的研究，都为各种程度的成瘾提供了证据，即个人成瘾、家庭成瘾和社会成瘾，以及代代相传的成

癮。当我们开始探究何以教会团契及宗教侍奉也可以成癮时，我们就在探究人类行为中那些癮症的影响更为深远的层面了。于是，圣保罗所言“世人都犯了罪，亏缺了上帝的荣耀”，也就有了一种新的含义。

有三种程度的成癮需要解决：

**个人成癮**，指我作为一个道德行为主体，必须担负起比我所认识到的更多的责任。为了像其他人那样看待我，最重要的是像上帝看待我那样来看待我自己，就需要以更谦卑的态度为镜来照见自我的心灵。

**家庭成癮**，指对那些在家庭生活中可能已被视为正常的“阴谋”或掩藏起来的异常行为方式的认识。这些模式不应该被家庭生活的神话保持并延续下去。或许这个家庭中的叛逆者开始看到那些错谬的东西：不管是身体上的虐待，还是心灵上的虐待，或其他根深蒂固的压制，甚至是病理性的行为。

**社会成癮**，指认识到以前未经检视或辨别的社会标准中普遍存在的滥用和放纵。我们在探讨消费型社会中的“商品心态”时，已经触及到了这一问题。社会上存在着一种专注于“毒品问题”却忽略许多其他成癮问题的虚伪。对此等癮症，我们的社会不仅予以容忍，甚至实际上还会加以鼓励，如工作狂、专业主义、消费主义、色情、性别歧视、军国主义和许多其他东西。

一旦我们承认“成癮生活方式”远比这更广泛、更深刻，

我们对悔改的理解当然就需要有所扩充了。悔改，早期教会将其称为 *metanoia*，字面意思是转身朝向另一方向，而今必须来得更彻底一点，也就是要对个人、家庭和社会进行更新。换言之，一次性的“重生”经历是不够的！它或许是一个奇妙、真实的新起点，但同样必须有一种持续的、日日更新的过程，直至人生的终点。我们在本书的第二部分会更为详细地讨论这一问题。

## 文学作品中的成瘾

我一直对堂吉诃德抱有某种同情，因为我们同样是在拉曼查地区长大的。我对父亲向我讲述的堂吉诃德的事情情有独钟。对一个孩子来说，生活充满了渴望的潜能；而可悲的是，堂吉诃德却只有渴望而已。对他来说，这种情形是从家里开始的，因为他把自己的所有时间都花在了阅读中世纪的骑士小说上——不是历史中的真实事物，而是对过去的幻想。因此，他向世界进发，要将自己的幻想变成现实。他给自己的情人杜撰出了名字，叫作杜尔西尼亚，或是“甜蜜温柔”，这个名字象征的是我们一直在描绘的“快乐原则”。他的浪漫经历都是虚假的，他的战斗力和政治梦想也是如此。作者塞万提斯是在一个时代的末了写作这部作品的，要跟已经过时的骑士制度开一个温和的玩笑，这一制度本身就是社会所容忍的病态行为模式的一个例子。

在这类小说中,《堂吉诃德》是第一部伟大的小说,用它病态的方式向我们介绍了另一虚幻世界及其自身的成瘾模式,后来它被人们称为“现代世界”。

在创造性与成瘾之间有着一条清晰的线索。毕竟,艺术家们同样也被称为“欲望骑士”,在故事、剧作和艺术中创造着自己的幻想。而且,许多艺术家本身就是瘾君子。德昆西(De Quincey)是一个吸食鸦片者,而杰克·伦敦(Jack London)和杰克逊·波洛克(Jackson Pollock)因酗酒而英年早逝。陀思妥耶夫斯基是一个耽溺赌博和爱情的人。田纳西·威廉姆斯(Tennessee Williams)、福克纳(Faulkner)、狄伦·托马斯(Dylan Thomas)、斯科特·菲茨杰拉德(F. Scott Fitzgerald)与海明威都是重度酗酒者。还有人曾描述了创作过程何以变成了强迫症。小说家托马斯·沃尔夫(Thomas Wolfe)曾经描述过他是如何被自己的写作弄得着迷:

我实在无法说这本书是写成的。它不是一字字、一行行或是一章章写成的,而是从我内心奔涌出来的,正像岩浆从火山口奔涌出来一样……它似乎攫取了我,让我着迷,并且在我写成它之前——也就是在写完第一部分之前,这本书似乎已经自己写成了。人的心灵、头脑和肉体乃至骨头和肌腱搭建的小屋,不足以强大或宽敞到容纳这种奔涌的

创造需要。<sup>9</sup>

梵高的生命同样也是火山爆发一般的生命，以致最终使他变成了疯子。这与奥古斯丁的生命形式形成了鲜明对比，正如我们引述的那样，他同样看到了自己尘世居所的诸多限制。奥古斯丁并非仅仅关注自我的创造力。他要为上帝的临现留下空间。当一位艺术家，像巴赫或卢本(Ruben)那样，为了上帝的荣耀而工作时，诚然就会产生某种区别。但是，当创造力取代了上帝的位置时，那它就可能变成一个魔鬼。波利斯·帕斯捷尔纳克(Boris Pasternak)劝诫我们说：

艺术家啊！清醒，清醒！

不要妥协以致沉睡

你是永恒的人质

时间的囚徒。<sup>10</sup>

假如是作家，尤其是伟大的艺术家，有成瘾倾向的话，那他们的作品就会反映出这些成瘾行为的象征或原型。浮士德就是这样一个例证。浮士德式的原型乃是一位“债务人”形象。靡非斯特提出说：“今生愿奉饮食，驱策悉听尊旨。”有了第一次“过上一把瘾”的经历，我们就会受到教唆，开始有一种更大的欲望。最后，全部意义和全部希望就都

取决于某种物质或关系了。

因为我们是“关系性的人”，是为彼此而存在的，这就诉诸我们最深刻的本质。许诺是没有止境的——如权力、声望、金钱、成功、性等，你可以一一将其列名。但是，这类诱惑向我们表明的却是那个初型，亦即那个把自己看为演员的人物实际上是受了欺骗。他比那个恶者或影子一般的仆人更不真实。靡非斯特和桑丘要远比浮士德和堂吉河德更真实；成瘾使真实的人败坏并剥夺了人的真实性，并最终使他堕落。剩下的一切就是一种过眼云烟般的深切失落。我们所有的资产都被兑换成了一种假币。

陀思妥耶夫斯基的小说《赌徒》(*The Gambler*)之所以成为对某种原型特别生动的描述，乃是因为作者本身就是一位赌徒。<sup>11</sup>有八年时间，陀思妥耶夫斯基都流连于轮盘赌，死后留下了巨额债务。正是为了偿清自己的赌债，陀思妥耶夫斯基才写了这部《赌徒》。

在这部小说中，阿列克谢这位赌徒揭示了赌博带给人的各种欲望。即使在第一次投注之前，阿列克谢也知道自己对赌博的着迷。他描述自己最初的情感说：

我承认，自己的心砰砰直跳，我觉得自己根本没有办法冷静下来或是抱超脱态度。或许，我已经有很长一段时间都觉得自己在离开轮盘之后会成为一个不同的人，而且会有些什么事发生，会彻底、不可逆转地改变我的生命。我觉



得这件事注定是要发生的。尽管说我想从轮盘赌中得到如此多的东西，或许有些荒谬，但我发现人们普遍接受的那种认为想从轮盘赌中得到什么东西是荒唐的观念，甚至更荒唐。<sup>12</sup>

阿列克谢开始把自己的一切都投注在赌博上，因为赌瘾就是超越一切理性界限而肆无忌惮地放纵于轮盘和骰子上。在美国，这就是每天晚上从许多人推崇的电视节目“命运之轮”(Wheel of Fortune)中看到的情形。我们从宾果球热或全国性彩票购进数目以百万计的情形中同样可以看到这一点。

浪费金钱是一回事，但赌徒最终的灾难是想挑战命运。因此，陀思妥耶夫斯基透过自己的人物坦白说：

我相信，我五分钟之内手里有了大约四千基尔德。这就是我该收手的时候了。但是，一种古怪的情感笼罩了我，是一种挑战命运的愿望，一种难以控制的向命运吐舌头和做鬼脸的冲动。<sup>13</sup>

“浪漫爱情”之所以是文学作品中更吸引人的原型之一，也是一种最危险的原型之一，恰恰是因为它的吸引力。

《特里斯坦与伊索尔德》(*Tristan and Isolde*)的传奇故事虽然已经被人们阐释了许多遍，但在瓦格纳的戏剧诠释

中却达到了顶峰。瓦格纳戏剧的序曲表达了一种单一的情感，就是这位即将沉迷于浪漫爱情中的沉溺者的渴望。因此，瓦格纳自己在谈到“序曲”时说，“让这难以满足的渴望从最初、怯懦的声明不断成长，直长成绵绵不断的最甜蜜情愫，借着忧愁叹息，借着期盼与恐惧，哀伤与渴求，祝福与煎熬，成为最强劲奔涌向前的洪流，驱使人试图发现一个缺口，而这缺口引导着无限渴求之心进入爱情无限愉悦的海洋。”

伊索尔德与特里斯坦是两个互为敌手国家的代表，实际上特里斯坦是杀害伊索尔德未婚夫的凶手。但是，他们彼此凝视时堕入了爱河，于是作为恋人，他们试图给两个国家带来政治上的和平。在他们同饮爱情的酒杯印证了他们彼此之间的爱情后，这对恋人唱出了他们对白昼的抗议，只希望能共度良宵。伊索尔德害怕婚姻，而且他们两人都不顾常规。他们像成瘾者一样，希望找到一剂魔药来代替现实中的冲突和张力，实际上是代替作为自由人和真正生活的全部责任与冲突。他们选择的并不是生活，而是绝对的爱情，一种意味着死亡的梦幻世界。特里斯坦唱出了“爱情颂歌”(Liebestod)：

让我们同赴死地，  
从此再不稍分离，  
就以死来彼此连系，

好叫两心相许；  
一帘幽梦，永不醒起，  
再无什么恐惧；  
更无名分之虑，  
唯有无尽快乐，  
两情长相厮守，  
爱中彼此偎依。<sup>14</sup>

另一个重要原型是“骗子”，即成瘾者对生活中的福祉一直抱有幻想的那部分性格。当成瘾者感到有某种东西出现错误或危险时，或当他们从自己梦中醒来时，这原型就会接管过来，将这种感受催眠使它们重新入睡。在杰克·伦敦的小说《约翰·巴利科恩》(*John Barleycorn*)中，这位酗酒的作家揭示了他学会在自己身上表演出来的伎俩：“因为约翰·巴利科恩就是这样坑蒙拐骗的，他脑子里的蛆虫开始咬噬他，一边絮叨着自己对真理致命的直觉，一边信口把堂而皇之的假话胡诌到每天单调的生活中。”<sup>15</sup>

约翰·巴利科恩回顾自己成长的岁月，想到他第一次违禁喝啤酒时，心里充满了厌恶。虽然作为一位少年他更喜欢汽水，但他在受到人们嘲笑时却还是坚持了下来。他十四岁的时候来到海边，和那些整天喝了又喝的老辣水手搅在一起，就是想要说明只有啤酒才能作为男人的标记。“噢，这才是勇敢！我开始把握住了生活的意义……东倒西

歪的年轻神灵，难以置信地聪明，倜傥地温和，我们的权利没有限制。”<sup>16</sup>而且，单靠买上几瓶酒，就可以轻而易举地改变伙伴们脸上阴郁的表情。“我已经进到了自己心灵的背后，发现了难以预料的能力与伟大。”<sup>17</sup>

因为杰克·伦敦坚强的心理素质，还有使他获得成功的才华，所以这部小说是以他否认自己曾经、现在或将来是一位酗酒者而结尾的。他说：“我很遗憾，大麦芽先生(John Barleycorn)在我生于其中的社会里威风凛凛，不然我就无法认识他了。”<sup>18</sup>

文学中还有更多成瘾原型。比如那位“地下人”(The Underground Man)，陀思妥耶夫斯基在他《地下室手记》中所描绘的人物，他内心充满了隐藏的憎恨。他实际上是“背叛生活的人”，因为这种难以言表的苦毒而消耗了自己所有的创造力。还有那位“局外人”(Outsider)或“亡命徒”(Outlaw)，正像赫尔曼·海斯(Hermann Hesse)所描绘的“荒原狼”一样，一直都想出人头地，是一位社会中想让人视为神灵的不合时宜的人物。还有加缪的“背叛者”(Rebel)，此人之所以会因为悖逆而在成瘾生活中越陷越深，乃是因为他自义的企图使他变得盲目，无法认清使他陷入危险的网罗。

加缪借着自己无宗教性的自我得出结论说，“当今生活唯一原创的原则”就是要“学习和死亡，为要成为人，而拒绝成为神明”。这就意味着要牺牲自我。

## 沉溺之子

现在，我们对成瘾家庭的混乱与不幸了解得越来越多。酗酒、性、赌博、工作狂、浪漫主义和许多其他成瘾，都会在家庭中带来普遍的情感伤害。我们的选择与习惯本身不仅会影响到我们自己，也会对我们周围的每个人产生影响。

迄今已对当代意识产生了深远影响的文学作品之一，是陀思妥耶夫斯基的作品《卡拉马佐夫兄弟》。这部分是由于它是一部对社会主义的失败与有组织宗教中世俗主义的控告，部分则是由于我们当代对自由与幸福的钟爱，这两者都被成瘾生活给削弱了。

陀思妥耶夫斯基作品中的每一位主要人物，费奥多·卡拉马佐夫和他的三个儿子，德米特里、伊凡和阿辽沙及他们的同父异母的兄弟斯摩尔加科夫，都象征着在成瘾者和他的家庭中心理特质的不同原型。正如我们看到的那样，作者本人就是一位成瘾者（这一点已经在他较不著名的作品《赌徒》、《地下室手记》中作了描绘），而且没有谁比一位成瘾者更能将其他成瘾者的心理描绘得更清楚了。因此，卡拉马佐夫兄弟代表了所有的人，陷在各种不同的瘾症中。

费奥多·卡拉马佐夫是一个既无怜悯心肠又性情暴戾的酒鬼。他非常残忍、放荡地对待自己已经死去的几位妻

子,而且已经借着这种放纵和虚幻的欲望影响到了他的每一个儿子。这个家庭中的每一个成员要么必须屈从于成瘾之魔,要么就是被改变。不可能有任何中间状态可言。这些已经逝去的母亲们和她们遭虐待的女性气质都必须得到救赎。

费奥多是一个粗鄙、残忍、愤世嫉俗,对自己的各种瘾症如酗酒、性欲和金钱的贪婪毫无知觉的囚徒。他被给予了许多悔改机会。佐西马神父是最小儿子的属灵朋友和灵性之父,曾经尝试着去帮助费奥多。“不要对你自己感到羞耻,因为这是一切的根本。……最重要的是,不要对自己说谎。一个对自己说谎又听从自己谎言的人,会发展到对不管是自身还是来自他周围任何地方的真理毫无分辨的地步,也就因此会堕入到不尊重自己和他人的境地中。人若不尊重其他人,就不会去爱别人,也不会得到任何爱;他听任自己放纵于各种情欲和粗鄙的欢乐中,为的就是能占去自己的时间并让自己快乐;他会在自己各样的邪恶中,发展到完全像禽兽一般的地步,而这是从不断向别人和自己说谎中发展起来的。”<sup>19</sup>但是,费奥多完全沉浸在自己的堕落中。他的儿子们憎恨他,希望他死去,最后他被自己的一个恶子杀死了。

德米特里,这几位兄弟中最年长的一位,就生活在对自己父亲公然的蔑视中。难怪这种对父亲公开的憎恨使他被不公正地宣判为犯了杀父之罪。他度过了一段扭曲的童

年时光，长大后性情野蛮、耽于声色，成为一个酒徒和赌徒，过着一种狂欢和决斗的生活。

他因为罪咎感、耻辱感还有对自己的憎恶而内心充满了痛苦，但在这背后，德米特里却有着一颗既浪漫又充满渴求的心灵。这种善与恶之间的冲突在他内心掀起深刻和长久的波澜。正如他向阿辽沙坦白的那样：

我简直不能忍受有人尽管有着一颗崇高的心灵和高尚的头脑，竟然会从圣母般的理想开始，而以所多玛的念头告终。更可怕的是，人自己心中已经有了所多玛的念头，却又不否认圣母的理想。他的心就被这样灼烧着，实实在在地灼烧着，正像他年轻无可指责的岁月中的情形一样。不，人是广阔的，简直是太广阔了，我要让他窄一点。<sup>20</sup>

对德米特里来说，心灵乃是上帝和魔鬼的战场。然而，他的浪漫主义虽然给了他一双大眼睛来看到他所渴求之事，却又给了他一颗狭隘的良心。

伊凡，这位排行中间的兄弟，一直都承受着被自己父亲遗弃的痛苦。他运用理性和逻辑来捍卫自己免受童年之苦，因此会用一种遥远、抽象的方式来爱别人。然而，他知道自己不能明白这个由逻辑安排的世界：

靠着我这可怜、尘世的、欧几里德式的悟性，我所知道

的一切就是世上有苦难，没有一个人有罪，有因就有果，简单直接；万物都在流变，找到自己的平衡点；但这不过是欧几里德式的胡说。我知道这一点，我不能同意按照它来生活。<sup>21</sup>

因为心中充满了憎恨，囿于这个非关系性的世界中，伊凡渴望得到爱与宽恕；但他因为对控制、权力和掌握的需要，而抛弃了这两者。他处在彻底绝望和疯狂的状态中。

那位同父异母的兄弟斯摩尔加科夫在各方面都是扭曲的。他是一个骗子，一种人格化了的自我毁灭。作为一位虚无主义者，他蔑视所有的人。他让自己置身于法律之外，让自己放纵于魔鬼般的随心所欲中，在杀害了费奥多——他所憎恨的父亲——之后，他自杀了。

只有阿辽沙接受了这个家族的苦难，而没有受到诅咒。他最有绅士风度，最谦和，是一位既温和又有恩慈的人。他有一种爱人的恩赐，因为在他母亲去世之前，也就是他四岁时，他记得自己的母亲将他举到童贞女马利亚的像前，将他分别为圣交托给她来照管。他一生都清晰地记得自己母亲的爱；但他却开始热爱佐西马神父（阿辽沙蒙拯救的生命原型），甚于这个世界上的任何人。

佐西马年轻时，同样也曾经受到自己各样的情欲、骄傲、酗酒、放纵生活的辖制。但是，他谦卑地承认了自己有罪的过去，并得到了生命更新，开始过一种奉献与服务他人



的生活。从他身上，阿辽沙学习到地狱“是一个忍受着不能爱人之苦的地方”。<sup>22</sup>灵命更新十二步中的许多步骤都在佐西马的生命中得到了很好的例证。这继而也启发了阿辽沙的生命，他是几位兄弟之间的调解者，也是使这个动荡的家庭稳定下来的因素。然而，阿辽沙同样也需要从自己理想主义的生命状态中获得拯救，才能触及到自己的兄弟们。

最后，德米特里在经过了监禁和放逐之后，同样也得到了生命更新。但是，他必须得让自己的嫉妒之心变得对他人心存信任，这得益于他对卡捷琳娜·格鲁申卡的爱情。在德米特里对自己都没有信心时，她对德米特里却仍有信心。伊凡，这位讲述了著名大法官故事的人物仍与上帝时有冲突。最后，他因沉溺于论断和憎恨情绪之中而没有得到救赎。他最像自己的父亲，骄傲、贪财、纵欲，最终精神崩溃。

对这部小说中成瘾本质的最好理解来自佐西马，这位悔改归信的瘾君子。他认识到，正是借着“将自由诠释成各种渴求的膨胀和迅速满足”的方式，“人们自己的本性才被扭曲了，因为许多无意识和愚蠢的欲望与习惯，还有荒唐的幻想，都是从它们里面孕育出来的。他们只是为了彼此嫉妒，为了奢华和炫耀的目的生活着。”因此，他问道：

一个人如何能摆脱自己的习惯呢，假如他受满足无数为自己所造的各种欲望捆绑，他会变成一个什么样的人呢？

他被隔离起来，那他又与其他人有什么联系呢？他们已经成功地囤积了大量物质，但他们在这个世界上的快乐却变得越来越少。<sup>23</sup>

佐西马认识到这种成瘾倾向不断增长。他认识到成瘾生活所导致的是对儿女们的虐待。我们现在更清楚地认识到，“父亲吃了酸葡萄，儿子的牙酸倒了”（耶 31：29）。成瘾会滋生出成瘾来。

“你要走的路将是一条漫长的路”，佐西马对阿辽沙预言说。作为一位新修士，阿辽沙被告知，他要走出去进入世界。“而且，你还必须娶一位妻子。”重要的是，正是小说中的女性卡捷琳娜·格鲁申卡与莉萨，她们靠着自己的理解、情感和爱为摆脱成瘾提供了内心的自由。“尤其是要爱儿女，”佐西马继续说，“他们软化并洁净我们的心灵，事实上是引导我们。那些让孩子跌倒的有祸了。”一个属于孩子的国度为改革者提供了一种可供选择的社会。接着，佐西马补充说：“虽然有很多事要做。但是，我们必须信任你，并把你送出去。”这种信赖之情表达得多么甜蜜，对这个优柔寡断、生命被言而无信所伤害的人来说，这多么有创造性！随后，他总结道：“基督与你同在。不可离弃他，他就不会离弃你。你会经历极大的忧愁；在这极大的忧愁中，你会快乐。这就是我对你所说的最后信息：在忧愁中来寻找

欢乐。”<sup>24</sup>

佐西马说过这些话后不久就去世了，而陀思妥耶夫斯基也没能完成这部小说就去世了。贯穿这部小说的主题就是刻在他墓碑上的话，即基督的话：“一粒麦子不落在地里死了，仍旧是一粒；若是死了，就结出许多子粒来”（约 12：24）。我们必须向我们的成瘾生活死，好叫基督复活的生命可以成为我们的生命。

在《作者的日记》中，陀思妥耶夫斯基——既是一位心理学家也是一位神学家——预见到将来“要作一位真正的俄国人，其意义不外乎竭力明确使欧洲的冲突在自己身上得到和解，以表明欧洲的渴望在全人类和所有拒不接受的俄罗斯人灵魂中是如何找到一条出路的。它意味着要以这种精神来接受它们，以兄弟之爱，或许是通过遵守基督的福音的方式，将普天下的人最伟大、普遍的兄弟般的和谐之情传讲出来”。这些话是夸夸其谈、狂言诞语吗？还是说，它们预言了今天俄罗斯精神被“开放”政策所打开，要像西方一样受到神经唯物主义和成瘾的消费主义诱惑呢？

或许，受成瘾症毒害最轻的正是第三世界中的那些穷苦人，因为他们在竭力满足自己最根本的需要。然而，孩子们在任何地方都是我们邪恶行为的牺牲品，同时也代表着新德行的希望。正如耶稣所言：“让小孩子到我这里来，不要阻止他们，因为天国的子民正是像他们这样的人。”（太 19：14）因此，在《卡拉马佐夫兄弟》一书的最后一幕中，阿

辽沙在一群孩子们当中，对他们说：

你们一定要知道，在今后的人生中，没有任何东西比一些美好记忆，尤其是一种童年时代的记忆，即在父母家中获得的记忆更高尚、更强有力、更纯正或更有益处了。你们已经听到了许多关于教育的情况，然而一些从童年时代保留下来的这类美好、神圣的记忆，或许是最美好的教育。若一个人保留了许多这类记忆并将它吸收运用到自己生命中的话，那他整个一生都有救了。即或是一次美好的记忆存留在我们内心，单这一点就可能在某一天有助于我们美好的救恩。<sup>25</sup>

## 解决我们的各种成瘾症

当今，我们可以运用各种人格测试来测出我们的长处。然而，慎重使用九型人格能更为清楚地指出我们成瘾症的弱点在哪里。我们是完美主义者？给予者？行动者？理想主义者？学者型观察者？寻欢作乐者？控制者？调停者？这些人当中的每一种，实际上都是情感成瘾的迹象。

诸位可以问自己以下几个问题：

- 我有怎样的冲动？当我清晨起来想到自己希望经历

的事情时,什么事情最让我快乐呢?这又如何与我生活中可能让人成瘾的东西联系起来呢?

- 就我的过去而言,有何种事情约束我并拦阻我?我是否有一种持续的失败感,或是痛苦?我是否有一种负面的自我形象,或者是一种羞耻感或罪咎、恐惧、挫折和愤怒呢?有何种事情在不断地影响着我?
- 我是否实际上有一种自卑情结?我是否觉得不能够很好地应对日常生活,做出决断,或是感觉有确信?我是否通过论断其他人来保护自己免受别人的批评?我是否感到不配得到别人的友谊,而且不会在人际关系中采取主动?
- 我是否在别人的生活中投入了太多精力?其他人的观念是如何影响到我个人的?我是否对别人有太多的操控,一直想对别人实行控制,或是去讨好别人,或是为他人付出?
- 我是否过于压抑自己的情感?我是否在一个同样很不愿意表达自己情感的家庭中长大?我是否现在仍然觉得难以放过自己?自我压制是否在我的生命中仍然扮演着一种重要角色?
- 我是否倾向于走极端?我是否会冒极大的风险?我是否想把事情弄得戏剧化,害怕做一个普通人?我是否摇摆于在职场上过于专制和在家中或是对亲密朋友过于顺服之间?我的情绪是否总是忽高忽低?

- 我是否一直都在寻找自己一生中所缺失的某些东西？我是否一直在追寻我所失落的童年？我是否感到自己心中有一个空洞——也就是某些失落了的东西呢？是否即便在足够时也总是嫌不够？我是否一直都不安、不满，对人生没有把握？
- 我是否觉得自己好像一直都在兜圈子？我是否觉得上当受骗了？我是否受了挫折，就像自己一直在跟风车格斗，就像堂吉诃德一样呢？我是否很快就从一种情感转到另一种情感？
- 我是否拒绝得太多？是否自己总是在辩解，在心中捍卫自己？我是否发现难以被人说服自己有这样或那样的成瘾行为？
- 我是否在不断受压抑和承受忧伤之苦？我是否发现难以解颐一笑，或是内心中有一种深切的平安？这种喜乐的经历是否在我一生中是一种少有的情感？

或许，这种问题会有助于更敞开心扉地认清，诸位（正像我们其他人一样）到底在哪些方面遭受这种成瘾行为之苦？

我的学生兼朋友中许多人也会每天或每周这样来检视自己。画一个像表盘一样的圆圈，记录下那些让你心动的瞬时快乐。这快乐可能是实验室中的一个新实验，如果你是一位科学家的话。或许，这份快乐是期望遇到和约会一位新男士或女士。或许，它是你想帮助的下一个人。显然，

有许多不同的事能带给我们极多快乐——就是下一件要做的“乐事”，下一件要履行好的责任，下一个要处理“到位”的人，或是下一个要取悦的人。

一刻钟之后，设想一下，你已经达到了自己情感方面的目标，并记录下了这段时间中自己情感得到满足，或一切都完了的那份失望、挫折感，或是做得不够好，或不够激动人心，或不够美，或没有足够“乐趣”的情况。

到半个小时后，你的情绪变得低落下来，因为这份成瘾没能满足你。或许，这是因为暴饮暴食带来的头痛，或是因为你对所做的事产生的罪咎感，或是因为这件事被“干掉了”而产生的憎恶，或是因为自己仍未得到人们的认可，或没有得到报偿，或仍然受到人们的误解而产生的愤怒情绪，这会让你进入下一轮的成瘾循环中。这或许像是吃了很多巧克力，或几片阿司匹林，或自己睡着了那样无辜。抑或，它可能会有严重的后果，或许是购物大血拼，或是过量饮酒，或是手淫，或是斗殴或激烈争吵。记下这些次要的后果。

差一刻一小时的时候，你实在是一团糟了：你的情感枯竭了，你的耻辱感和罪咎感都变得强烈起来。或许，你会感到自责；或许，压抑和焦虑强烈到一个地步，以致你必须走开，甚至是逃避，或者是去睡大觉。要将整个过程掩藏起来，并像从头来过一样重新开始，这实在是一段压抑的时间。当我们再度反思何种事物带给我们欢乐时，

就重新开始了，因为不然的话我们就是孤独无用的，或是缺少了重要性，或是需要有安全感。因为成瘾循环再度开始了。

正如训练中一个反复出现的循环一样，通过这种分析你或许就会开始认识到，在你每天和每周的行为中到底什么是重复出现的。但是，为了正确地认清你自己成瘾的欲求，需要咨询一下你自己最要好的朋友，到底他们是如何看待你的。然后，你就会看到这一循环到底是什么，成瘾行为使我们受到某种形式的捆绑。我们当中没有哪个人是真正自由的。

## 更严重的捆绑

我们对成瘾生活原型的简略考察已经向我们表明，某种罪特别强烈地捆绑着我们。我们需要特别讨论的有三种罪：仇恨、贪婪和自我欺骗。

**仇恨**，或者说“冰封的愤怒”，或许是情感健康主要的杀手。因为若我们受造是要成为有关系的人的话，那我们人际关系中的这种破坏力就实在是危险的。因此，无怪乎在《匿名酒徒手册》(*Big Book of Alcoholics Anonymous*)中，仇恨被判定为“第一位的罪”，它所消灭的成瘾者比其他任何事物都要多。《手册》中说，显然，一种包藏深刻仇恨的生命只能引导人们走向无助和不幸。



仇恨扼杀人心灵中的创造力，并毁灭任何想从成瘾中恢复的动机。仇恨会以多种形式出现：冷漠的沉默、嫉妒、积怨与苦毒、心怀恶意且报复心强。这种情感是通过定罪、论断人、愤世嫉俗、嫉妒，甚至是贬低自我和表现出虚假谦卑的方式被压抑下来的。作为爱的对立面，仇恨所表达出的是一种来自地下、接近地狱的气息。

当耶稣教导门徒如何祷告时，他说“免我们的债，如同我们免了别人的债”，随后又加上了主祷文所有祈求中唯一一处注释，“你们饶恕人的过犯，你们的天父也必饶恕你们的过犯；你们不饶恕人的过犯，你们的天父也必不饶恕你们的过犯”（太 6：14—15）。因此，若我们要胜过所有情感上、理性上和灵性上的拦阻，而且最重要的是要理顺我们与上帝之间的关系，那么首要的就是胜过仇恨这种灵性疾病。

**贪婪**，贪心或贪欲乃是物质上自私的特别表现形式，它们都指向了“贪求更多的东西”。通常，想拥有更多东西的欲望是与物质上的占有欲联系在一起的。耶稣警告我们说：“你们要谨慎自守，免去一切的贪心；因为人的生命不在乎家道丰富。”（路 12：15）然而，贪婪同样也是一种心理压抑，一种有害于他人的强烈欲望，它或许是以一种争竞方式或偷窃方式出现，甚至是以窃取别人配偶的心的方式出现。在圣经中，贪婪一直被视为对人类福祉的一种非常严重的威胁。这是以色列人在应许之地定居下来时，最先出现的一种罪，而且也是基督徒在早期教会中安定下来之后

最先出现的罪。

“更多之痒”一开始是以一种从表面看无辜的方式出现的。在 C. S. 路易斯的小说《皮尔兰德拉》(Perelandra)中，主角兰赛姆醒来之后，看到他进入的这个新星球激动人心的环境中酗酒景象：

他审视着挂在他头上的一串细腻的泡沫，想到若站起来让自己投身于这一切中，并立刻感受一下这一切，该是多么惬意啊，那么这种神奇的休憩之乐就会翻上十倍。但是，他却受到了限制……他一直不喜欢将歌剧中人们最喜欢的曲目再演奏一遍——“这简直是糟践它”，这就是他的断语。但是，这一点现在却成了一条用途更广和更深刻的原则。这种让事情再来一次的冲动，就好像生命是一部电影可以再次展开，甚至可以倒转回去一样……这或许就是一切罪恶的根源了吧？当然不对，贪爱钱财才被称为万恶之根。然而，钱财本身——或许人们主要把它看成是抵制偶发事件的方式，一种能让事情重新来过的安全感，一种扣住电影展开的方式。

就是这样。兰赛姆认识到，我们所有人都渴望获得极度的幸福，渴望得到停留在仙境或者说迪斯尼世界中的那份强烈的愉悦。因此才会有“劝君更饮一杯酒”，才会有再涨一次工资才会满足，再来一次寻花问柳的探险，很快我们

就会奔入一种成瘾的生活方式中。

人类有一种伟大的想象力。虽然我们的足智多谋和创造力赋予了我们叹为观止的灵活性，但它们同样也剥夺了我们的知足之心。正如塞缪尔·约翰逊(Samuel Johnson)所看到的那样：“要不是因为想象力的缘故，先生，一个男人在一个女佣怀中会像在女公爵怀中一样感到幸福。”动物这种不屈不挠的固有行为模式，对它们而言既是一种救赎，也是一种暴政。因此，或许一方面在拯救我们同时又在暴虐地统治着我们的正是这种想象力。它赋予我们自由，但或许远远超过了我们所能驾驭的范围。堕入爱河，攀登高峰，梦到让人得意洋洋的事情，游戏人生，作为一种生活方式常常会让我们陷入严重的危险中。当我们像奥利弗·忒斯特(Oliver Twist)一样要求更多，如果这种对“相同的东西再来一点”的要求变成了一个暴君时，成瘾就开始了。

成瘾行为同样也会借着羞耻感而得到强化。我们已经听到了陀思妥耶夫斯基的警告：“不要对自己感到如此羞耻，因为羞耻乃是一切情况的根本。”羞耻与罪咎并不相同。罪咎是就那些已经伤害了他人的行为而论的；羞耻则是就我们自尊中觉得不够好而论的。因此，的确会有一位悔改的成瘾者可能会清醒过来，认识到已经伤害了其他人的罪；但是，我们必须区分二者说：我对某些事物有罪咎感，但我对自己感到羞耻。羞耻感可能是由那些看起来没有道德价值的事物引起的，诸如我们对顺从的需要，对被社会接纳

的需要,对被排斥、尴尬、羞辱、失败的恐惧等。羞耻感驱使我们退缩到自我里面,使我们害怕相信其他人,或是去信赖他们。

在过去十年中,一直都有强有力的证据表明,羞耻的力量使我们内在的生命发生扭曲是从童年时代开始的。人们现在已经认识到,贪食症和厌食症在很大程度上都是由羞耻感引起的。在人们心底,人们觉得他们的自我形象出了严重的问题。穷人会因为自己的阶层而痛苦,并把借酒浇愁当作一种强有力的除去羞耻的方法,至少能得到片刻的解脱。当父母的爱成为一种假象,鼓励孩子们自我放纵,而不是去完全地爱他们或接纳他们时,就会有一种专注于自我的羞耻感。

当人感到没有价值或别人不需要他时,或许就会认为自己的痛苦和压抑会被那种变成成瘾的快乐减轻。成瘾或许就在此时借着某种特定环境导致的羞耻感而开始了。比如,这人不断被人的批评和论断态度所挫伤。

**自我欺骗**则开始得比较慢。在其早期阶段,致瘾之物是以某种可喜悦之物的方式出现的;因此,人的头脑就受到欺骗,将它看成是某种无害的东西。我们将它理性化,视为为美好的、明智的或有益的做法,很快就会导致自我欺骗。那些形成习惯和常例的倾向,像每天一杯酒,似乎是一种很安全的慰藉;但是人的意志却受到控制,变成一种越来越强的欲望。迟早,我们所有谨慎的辩解都会被拆穿,而成瘾已

经急不可待地开始了。在我们的内心深处，我们或许会还有一种朦胧的危险意识，但它却受到了压抑。

在成瘾的这一阶段，我们便放弃了所有的坦诚和自我反省的努力。对我们内在自我的任何表达都变成了一种威胁。祷告和默想对瘾君子来说没有任何吸引力。最终，随着我们对成瘾物质或是成瘾过程的耐受性增加，现实就完全被压制了。随着我们的内在生命被置于藩篱之中，在面对空虚和孤独时，枯燥无味就会将我们笼罩起来。作为可悲的、穷乏的受造物，在一种萎靡不振的自我毁灭状态中，我们所寻求的就只能是更多的成瘾，目的是忘却我们的境遇。于是乎，这个允诺和无法兑现的循环便周而复始地进行下去了。我们的行为变得更加隐秘，更加偷偷摸摸，我们的自尊最终被侵蚀掉了；罪咎、羞耻感，最后是对死亡的渴望，全都会得到增强。在这种绝望的境况中，我们会寻求一种出路。但是，我们所有的人都必须先“触底”，并经历到我们内在自我这种完全的失落，继而才会得到释放。摩非斯特的工价是最终必须要付上的。

在我们成瘾的和世俗化的社会中，人们往往忽略了匿名戒酒会（Alcoholics Anonymous）的十二个步骤带有深刻的基督教色彩，尽管不是具体到每一条都是如此。它们邀请我们放弃自己偶像化的迷恋，接受造物的美好都是掌握在我们造物主更高的手中，而我们在他为万物所定的计划中占有一席之地。它们呼吁我们通过将自己放在他手

中,来不断采取信心行动。我们蒙召乃是要与我们的朋友和邻舍建立起一种敞开和信赖的关系,接受我们受造物的身份有罪的状态,并向那些同样身为罪人并处在痛苦中的人伸出援手。实际上,我们无条件地彼此接纳实在是对上帝给予我们的赦免和恩慈接纳的颂赞之举。

但是,人一旦成为瘾君子,永远都是瘾君子。我们必须认清生活中那些欺骗人误入歧途的东西,并付上一切代价来逃避它们。变通的方法就是倚靠上帝,也要在教会中彼此倚靠,感谢上帝的恩典,并抵挡那种照着我们自己内心臆想行事的试探。这都是我们每天借以学习过一种“归信者”当有的更新生活,并得以自由的方法。

当我们更深刻地反思自己成瘾生活的本质时,我们可以用奥古斯丁的话来祷告:

请告诉我,为何你对我如此重要。请向我心灵说话:我来是要拯救你。请对我说话,叫我能聆听你的圣言。我的心愿意向你侧耳,主啊。请打开它们,在我心里说话:我来是要拯救你……除你以外,我还能向谁说呢?我若愚鲁犯罪,你会赦免我吗?求你使我永远作你自己的仆人,远离骄傲,我因信靠,就相信找到言辞发声。<sup>26</sup>

## 第 4 章

# 对爱的究问

自恋之罪，惑我双眼；  
占我心灵，据我全体；  
如此罪愆，无药可医；  
罪根深扎，入我心底。

——莎士比亚，《十四行诗》第六十二首

---

正如我们已经看到的那样，错误与放纵的情欲会导致毁灭性的成瘾。那么，爱情，这一人类最伟大的渴望，在这幅图画中又放在哪里呢？是什么使基督徒的爱情与其他的爱迥然有别呢？当爱情破裂时，又会发生什么样的情形呢？

有两位女士出版了一本插图精美的图书，论述艺术中的爱情。她们承认，她们这样作的动机是要“在我们每个人的爱情都失败之后，挑战爱情这一美妙的主题。实际上，我们朋友的婚姻鲜有以情感加深告终的，以致离婚似乎开始成为一种文化中的老生常谈”。<sup>1</sup>

正如我们所知，我们当中有许多人都曾遭受过个人痛苦。单单在美国，在过去十年中，离婚已经使每年超过一百万例的婚姻遭受了痛苦。西方其他国家也有同样的统计数据，在斯堪的纳维亚半岛，情形更加糟糕。因此爱是一种舍己的操练，也是一种同样需要艺术的技巧。事实上，爱情是唯一通过付出而得到更多的东西。然而，爱同样与我们的情绪和意志紧密相连，以致在爱中将我们自己交付出去，太多时候也意味着将我们内在生活和个人故事的垃圾传递出去。

自二战以来，人们对爱情的看法已经变得非常悲观了。实际上，若通俗歌曲可以告诉我们什么的话，那爱情全都是伤心与失望了。“情歌是一首伤心的歌，不要问我怎么知道。”这种经历是一种普遍现象。渐渐地，对那些在破碎家庭中长大而且随后自己也经历了破碎婚姻的人来说，爱情开始意味着失望。因为他们自己的经历，或因为他人的经历，他们相信“爱情已经死了”。他们选择用一种临床性的术语来描述爱情：“一种使我们脆弱的把戏”；“一种幼稚心灵需求”的投射；“一种忘记了他们不过是作为一种高等动



物的人身上性本能的拙劣模仿”。这种观点对年轻人，就是那些尝试自己爱情机会的人来说，毫无激励。

对许多人来说，爱情已经被约减为性欲，而人们也在追求没有爱情的性欲。正如弗洛姆在自己的著作《爱的艺术》一书中所作的结论：“爱情……是一种相当稀缺的现象，它的地位已经被大量伪爱情形式取代，这实际上是蜕化了的爱情的许多不同变种。”<sup>2</sup>

或许，我们对爱情太想当然了。或许，我们有一种过于草率地进入婚姻的倾向。当然，一代人以前，那种想“约会”并“拥有一个属于你的女孩”或“属于你的男人”的好莱坞式疯狂想法是幼稚的，也常常是毫无价值的。或许，我们要回到的是一个世纪之前的那种情形，那时婚姻是一种我们希望相守一生的严肃之事，而且那时也没有听说过有破碎家庭。1904年5月14日，莱纳·马利亚·里尔克在他著名的《致年轻诗人》中写道：

让一个人去爱另一个人：这或许是我们所有的工作中  
最困难的工作，也是对我们工作最高、最后的检验和证据，  
所有其他工作都不过是对这项工作的准备而已。因为某一  
原因，年轻人，就是那些在各样事情上都是新手的人，仍然  
无法认识爱情。这原因就是：他们必须学习这一功课。他  
们必须运用他们整个的生命，竭尽他们的全部力量，收拾起  
他们所有孤独、胆怯和忐忑不安的心，学习去爱。但是，学

习时间却是一段漫长的筹谋时间；因此，对那个爱的人来说，在进入爱情之前的很长一段时间内，深入生命中的乃是独处、强烈和深重的孤独感。爱情在一开始并不是某种联合，委身并与他人成为一体（因为与一种未经澄清或尚未完成仍为从属的东西联合，又能成就什么呢？）；它乃是一种强烈的诱因，让一个人走向成熟，让个人有所成就，让他为了自身和其他人的缘故成为一个世界。这乃是赋予他的一项伟大要求，有某些东西选择了他，并呼召他走向更伟大的事物。<sup>3</sup>

在这里，里尔克针对爱情所蕴涵的持续努力与不断追求，向我们提出了一种彻底现实主义的观点。所以，不足为奇的是，那些接受社会流行观念并因此视爱情为“一件容易的事”和“自然而然的事”的人，很快会失望并以离婚收场。他们这种形式的爱情就像建造在沙土上的房子一样，在人生的风暴中，当洪水来临之时，很快就会被冲毁并席卷而去。这就是弗洛姆在总结自己就现代生活中的爱情所作的讨论时所说的，“那些能够去爱的人在当今体制下必然是个例外；爱情就其必要性而言，在当今西方社会中乃是一种边缘化的现象。”<sup>4</sup>换言之，现代世界不仅是一个充满偶像的社会，一种沉溺不能自拔的社会，同样也是一个没有爱心的社会。所以，我们不得不再次从最根本的问题开始，并对我们根基的本质进行检视。

我们之所以不放弃人需要接受爱和付出爱的观点，有两大动机。首先，因为人类生活从本质上讲是关系性的，因此对爱情玩世不恭，也就是对人自身玩世不恭。失去了爱，也就失去了我们的人性。其次，今天正像在古代世界一样，爱乃是人和上帝之间的一个触点。在近东古老宗教的庙妓膜拜制度中，的确，神灵的爱是用性欲来进行解释的，并非一种关系。<sup>5</sup> 但是，在圣经信仰中，若没有了爱，也就几乎无法谈论宗教生活了。诚然，我们或许会坚持说，在基督徒的生活中，爱是所有其他方面的前提。心灵于是就成为爱情的象征，假如我们想在自己的个人生命和属灵生活中成为真正的人，我们心灵中的渴求必须是以爱为中心的。因此，正如莎士比亚一样，我们仍然用极为严肃的态度来对待爱情：

情若两相牵，莫向羈絆說難；  
若見異思遷，水性楊花一般，  
怎算得，情真切，愛相連；  
此情天長地久，有記號為念；  
雲端望穿，恁般真情永不變。  
——《十四行詩》第 116 首

## 爱何以被扭曲了

在我们当今的世界中，人们往往把爱情的缺失归咎为

现代主义的结构。今天，人们最感兴趣的并不是关系，而是权力；不是爱情，而是金钱。因此，我们会批评爱情的失败是因为市场竞争、彼此相残的心态。我们会批评官僚体制的无动于衷，批判“技术社会”的设计心态，批判资本主义的金钱本能，实际上这些都是“抽象社会”的疏离关系。当对那些认为“大就是美，速度即本质”的人来说全人类都被变成了一个消费的变形虫时，我们很快就会变得怀旧起来。我们盼望回到那种小国寡民的生活状态中，回归昔日那种温馨的乡村生活，远离大城市。

后现代性将会给我们的人际关系带来一场革命，这一点是可以理解的。正像先知所预言的那样，当每个人都因着上帝出于爱的恩约纽带得以再次认识上帝时，这一时刻就会来临。这种情形会永远如此吗？那种对人的个性的尊重能够恢复吗？简而言之，爱能够再度成为我们生活的核心吗？

在当今的家庭中，一对对夫妻之所以担心婚姻，是因为他们将它视为一个暴君。在同一屋檐下，多次婚姻带来的子女，不安地生活在一起，这已是常事。在这样的状况下，又有什么空间来展开这种心灵的渴求呢？爱情已经被扭曲了，而我们则在为这种情况导致的痛苦与孤独批判现代社会。

我们不得不要面对的一个问题是：这种爱的盼望到底是虚假的、建立在偶像崇拜基础上的，还是说个人经历到上

帝在我们心灵中的爱有坚实的历史基础？这个问题之所以重要，乃是因为我们受到了双重传统的影响。正像我们已经看到的那样，除了基督教传统的延续性之外，我们同样也受到了西方社会古典传统的强烈影响。

## 古典传统中的爱情

对于古希腊人来说，爱情是一种只能最终用神话来解释的神秘力量。请注意，这是一种力量，而不是一种关系。希腊人的心态从本质上讲是非人格化的：他们的神祇是抽离的、没有情感的，即使是他们也同样受到了那种难以预测的命运控制。对人类欲望的经典解释是，整个人类原本都是阴阳同体、亦男亦女的；但是，后来人类却被诸神分开了，变成一半的人——或男或女。自从那时候起，他们就极度渴望通过性和关系的联合来获得整全性。爱情乃是对他们追求整全性的一种表达。

闪米特女神伊斯塔尔(Ishtar)就是阴阳同体，这一点或许意义深远。与她相对应的希腊女神阿佛罗狄忒则是一种色情象征；从她那里，我们有了“春药”(aphrodisiac)一词。因此，这种古老的影响促使我们把爱情视为性欲之物，而不是关系性的情感。到了公元前四世纪，一种对阿佛罗狄忒本质中卑鄙一面的解释已经导致了将她与潘狄慕斯(即潘神)，即妓女的保护神联系起来。因此，古典思想便转向了

维纳斯这一观念，这是阿佛罗狄忒的罗马形式，也是一种更加天庭化了的神祇。我们想起了上世纪六十年代嬉皮士口号中的维纳斯：“要做爱，不要作战。”<sup>6</sup>

爱情的另一原型是厄洛斯(Eros)，即维纳斯的儿子。<sup>\*</sup> 由于他佩戴的爱情弓箭，他已经变成了罗曼蒂克式“堕入情网”的通常象征。因为他是漫无目的地射出自己的箭，所以爱情就被看成了一种纯粹的机遇，而不是一种建立在彼此信任基础上的关系。柏拉图对厄洛斯神话所做的回应是，驳斥爱情不是神，因为人们有对爱情的需要，而没有哪位神是有需要的。<sup>7</sup> 爱情诚然是一种人类的需要，当这一需要没有得到满足时，人就不得完整，而欲望就是对完整性的渴望。

在理性哲学家，特别是“智者派”(Sophists)的影响下，希腊神话逐渐变成了具有象征意义的寓言、故事。在希腊悲剧中，对人际关系和内在人格的冲突有一种更完满的描绘，正像俄狄浦斯故事、普罗米修斯故事和那喀索斯故事中的情形一样。正如我们已经看到的那样，这些古老的神明被一个新的神灵，即理性(*nous*)，也就是能够对自己的思想有所意识的心智所取代了。

---

\* 在这里，作者所写的原文中希腊罗马神明名称对照关系应该是错误的，因为希腊神话中爱神的名字称为阿佛罗狄忒，其儿子为厄洛斯；罗马神话中爱神的名字称为维纳斯，其儿子为丘比特。或许是作者为了简便之故而有意为之。

罗马的实用主义使这种思想更加向前发展了一步，用责任的概念代替了爱情的概念。维吉尔将埃涅阿斯描绘成为了履行自己的责任而拒绝了狄多的爱情。在尝到一夜交欢的快乐之后，他回到自己的船上继续他的航程，在向狄多道别时他说：

重任犹在肩，欲别情眷眷；  
静心思安慰，狄多苦难堪；  
良言劝佳人，忧思可离转；  
太息寸断肠，心腑时震颤；  
虽揣儿女情，征程命在天；  
转身回船上，起航即扬帆。<sup>8</sup>

然而，狄多的爱情先是变成仇恨继而变成自杀，其变化速度之快暗示出他们的爱情不过是一种虚假的爱而已。

拉丁诗人奥维德为我们讲述了一个虚假爱情故事，即那喀索斯的故事。见到这位漂亮青年，人人都会为之堕入情网，但他却拒绝了所有人。一天，那喀索斯在一泓泉水中发现了自己水中的倒影，就爱上了自己。他因为无法让自己与水中的倒影割舍开来而最终死去。一位爱上自己所刻雕像的雕塑家皮革马利翁的故事，是同一主题的不同表达形式。在罗曼蒂克爱情的伪装之下，他无助地堕入了自恋中。这就是我们所有的人在婚姻生活中痛苦的切身经历

——我们所爱的人不是我们自己！

然而，或许对爱情最深刻的古典研究可以从柏拉图的《会饮篇》中看到端倪。柏拉图认为性欲在爱情生活中没有丝毫地位：它是一种属乎肉体的欲望，一种属乎人与动物所共有的低等本质冲动。但是，他辩解说，真正的爱情并非源于欲望，而是源于对另一个人的美的认识。对柏拉图而言，美是不朽灵魂的表达形式。那种专注于相爱之人身体吸引的欲望乃是真正爱情的障碍，因此必须予以超越。<sup>9</sup>

彼时的柏拉图与当今的金赛，乃是反映人类自我专注之镜的两个侧面。柏拉图对各种形式的性欲都频蹙愁眉，而金赛则走向了另一个极端，对它们一一笑纳。对柏拉图而言，最纯粹的爱情已经不再是对某个具体之人的爱，而是在中世纪作家后来视为浪漫爱情的东西中变成了灵性化的东西。但这种浪漫爱情的不真实反而让当今的男男女女们转向了性爱。

## 浪漫的爱情

既然柏拉图将感观世界从理念世界分割出来，就要对创造了一个关于爱情的二元论方法承担责任，其中的一种观点仍然存在。然而，不论它是我的身体和我的性欲也好，还是决定我要爱谁和什么的理性也罢，厄洛斯仍然是作为一种攫取之爱存在的，它的目的纯粹是为了自我满足。即



使在中世纪时期，当厄洛斯被拔高为一种追求“何为善”的理性渴求时，柏拉图式的爱情从本质上讲，仍然是以自我为中心的。因为若众神不需要爱情的话，他们就既不会给予爱情也不会接受爱情，那全部的爱情事业就只能是人的事业，而不是神的事业。柏拉图式的爱情，从最根本的意义上讲，完全无法与基督徒的爱相调和，后者被称为舍己的爱，一种在基督教信仰之外无法理解的事实。<sup>10</sup>

在公元三世纪之后，新柏拉图主义与普罗提诺和波菲利的思想一道发展起来。在这种新的柏拉图思想的发展形式中，世界变得更加富有宗教性，更加神秘；因此，也就更加专注于内在生活。厄洛斯式的动机开始占据人们的灵魂，其核心的盼望就是要转向上帝，或者说“善本身”和“美本身”。这被解释成人灵魂的上升之旅，对更加美好事物的追求，实际上也是对绝对事物的追求。但是，在普罗提诺的思想中，有一种全新的概念：灵魂若能上升，那它同样也会堕落——进入罪恶中。

这与基督教上帝降卑来拯救人类的思想没有任何联系。它毋宁说是一种用以解释既可以为善也可以为恶的人类之爱的含混性尝试。因为当物质世界被按照新柏拉图主义的方式理解为不真实、具欺骗性和不确定的东西，至多不过是一种更高实际的镜子时，人类的爱也就变得疑云重重和不真实了。<sup>11</sup>

各种与之相似的运动，如诺斯替主义和摩尼教，都对我

们称为“浪漫爱情”<sup>12</sup>的情欲之爱的扩展词汇表有所贡献，正像中世纪时期的典雅爱情(courtly love)传统所起的作用那样。在中世纪传统中，典雅爱情处在理性、可能与合法界限之外。它需要嫉妒来激发它，靠奇思妙想来维系它，借偷香窃玉来完成它，尽管这一目的不是常常能达到的。十七世纪的诗人安德烈·马维尔(Andrew Marvell)以简练的笔触描述了这种浪漫爱情：

爱生何其少，求偶奇且高；  
此情出绝望，立基何飘渺；  
唯此断肠情，能以表神圣；  
临路邈难飞，但振金翅膀。

## 爱情的定义

这是一种在婚姻生活之外的爱情，因此马维尔可以加上：

诚心复妒眼，寄情何完全；  
不可两相近，恐伊为情毁；  
伊人有暴戾，颠使催玉碎。<sup>13</sup>

但丁对比阿特丽斯的爱情就是这种浪漫爱情的原型之一。但丁在初次遇到比阿特丽斯并对她产生爱慕之情时只有九岁。到了十八岁时，他深深堕入了对比阿特丽斯的恋慕之中。他们彼此非常熟悉，能够在街头相遇时互相交谈；但是，比阿特丽斯却嫁给了别人，或许她根本不知道但丁对她一往情深这回事。但丁同样也结婚生子，但在比阿特丽斯死后的三十一年中，她一直都是但丁最理想的恋人。但丁将浪漫爱情的特色列举如下：

- 堕入爱河的强烈个人经历所带来的冲击。
- 难以避免性欲刺激和情感波动。
- 当他们重新解释现实，并以爱作为自己生活的核心时，世界观的改变。
- 这种经历本身变成了目的：若它是正面的，那它可能会释放出新的创造能力；若它是消极的，那它就会带来绝望。
- 所恋慕的这个人开始成为一个伟大整体的象征：这个被恋慕的人被这位从属的恋人所尊崇，甚至会被视为 *theotokos*，或者说“上帝之母”。这一情结或许源自在中世纪浪漫爱情的氛围中被神圣化了的童贞女马利亚的角色。

在其伟大诗作的第二部《炼狱》中，但丁从自己的向导

罗马诗人维吉尔那里了解到什么是爱情。人类受造就是要去爱的，因此人的头脑就会在自己里面创造出一个恋慕者的形象。当这一形象与一个真实的人匹配起来时，他的头脑就被爱情俘虏了。因此，这个真实的个人内心世界和外在世界就被这个爱情的象征紧密地联系了起来。

最后，浪漫爱情可以被视为那喀索斯式的爱情，或自我中心的爱情，因为它是以爱慕者的需要而不是那些被爱慕者的需要开始或告终的。虽然中世纪的基督教文学不会接受任何对这种形式的认同，但在十三世纪的寓言《玫瑰的浪漫史》(*The Romance of the Rose*)中，典雅爱情的花园乃是被那喀索斯的泉源浇灌的。普罗旺斯游吟诗人伯纳德·德·范塔德(Bernard de Ventadorn)写道：

哎，我自认为对爱情了解很多，但实际上所知甚少！因我无法按捺自己不去爱这个我不会得到任何回应的女人……我无力控制自己，也无力作我自己，从她让我凝视她镜中双眼那一刻起，我感到如此幸福。直到今天，因为我从你身上看到了自己，我深刻的洞见已经扼杀了我，因为我已经失去了自我，正如美丽的那喀索斯在泉水边失去了自己一样。<sup>14</sup>

玻璃镜子的发明增强了这种自恋倾向，在闺房中和文学作品中皆然。自恋的蛛丝马迹，可以透过斯宾塞的《仙

后》，莎士比亚的剧作和十四行诗，弥尔顿的《失乐园》，以及博马舍的《费加罗的婚礼》来进行追踪。例如，弥尔顿让夏娃向亚当承认了在爱他过程中的自恋：

你是谁的形象，陶然为之神往；  
令他永不相离，为他生儿育女；  
万民果若像你，如此可得称扬，  
便可母仪万邦。

——《失乐园》第四部，471—475 行

随着启蒙运动的发展，爱情不再被视为等同于宗教，而人类因亚当犯罪被捆绑的观念同样也被摒弃了。叔本华教条式地宣称，“所有情色之性不过是根植于人的性冲动而已，实际上、不过是一种被严密决定的、特别的，而且实际上、从严格意义上讲也是个人化的性冲动——不论它如何飘渺地展示自己。”<sup>15</sup> 性爱现在已经被推上了宝座，而浪漫的爱情则已被作为那喀索斯式的自恋随流冲去，消失殆尽了。

借助强调爱情是一种个人经历，叔本华也使我们为接受对心理学的兴趣做好了准备。心理学预设了这位爱慕者本身已经达到了高度个体性。一种与我们头脑中与为爱慕者形象相呼应的理想化爱情已经不复起作用了。这种探索本身是为了某个能满足我们心理需要的特定的人。

## 爱情与心理分析

在二十世纪，弗洛伊德引入了一种对爱的新解释，不是将其视为一种自然的人类欲望，而是将它视为一种被伤害和神经质的欲望。弗洛伊德对人类的新观点寻求重新发现人在童年时期的欲望，并试图找出爱的新对象来医治童年时代由父母所带给我们的伤害。弗洛伊德的力比多是一种生命力，该拉丁语词汇代替了柏拉图希腊语中与之相对应的厄洛斯。人格中理性与情感之间柏拉图式的冲突被弗洛伊德强化了，并被界定为人头脑中有意识的自我与无意识的本我之间的冲突。

正如叔本华和尼采一样，弗洛伊德将性欲看成是人类侵犯行为，这种欲望可以分化并被升华为非性欲的行为。这种升华的一个例子就是油画家梵高。他虽然满怀激情地作画以弥补性生活的缺失，但他显然对有关人类爱情的正常解释不感兴趣，而只是对一种神经质的或病态的表达方式感兴趣。正如一位批评家古德(T. Gould)所言：“将爱情仅仅比作对性欲的需要，是个人所犯下的最严重的错误。性爱是一种张力，可以轻而易举地得到满足，并且会随着得到满足而消失；但爱情却是排他的，难以意料的，一直都会提出新的要求，而且在得到满足时会进一步增长而不是死去。”

弗洛伊德处理的并不是爱情而是性欲。他从来没有试图去界定爱情，只是将人成年的欲望与童年时代的欲望联系起来，将人对他人的爱解释为一种可以吸纳毫无益处的自恋的一种必要条件。<sup>16</sup>弗洛伊德心理分析的追随者们对这一定义和人类之爱的本质众说纷纭。尽管在荣格及其追随者的著作中可以发现对象征意义和神话意义的强调，但却没有任何明显的宗教架构。人对爱的需要被视为源于人童年时代长期的无助状态，而与他们的理性迅速成长无关。人的渴求在童年时代是从看顾他的父母不断变动的在场与不在场中产生的。在成年时代，这种渴望永远不可能得到完全满足。因此，人就会设法使爱人在身体上和心理上能满足其要求。

按照心理分析学家的观点，爱情同样可以通过我们运用象征的能力使之成为可能。象征让人将爱从一个对象转向另一个对象，从有生命的事物转向无生命的事物，并最终将这种爱转向抽象的观念。因此，人们爱慕某种对象或观念很可能会达到偶像崇拜的地步。

正如我们已经看到的那样，人类很有可能选择自己作为爱的对象。虽然某种形式的自爱对人健康的自尊和人格的成长是不可或缺的；但是，当这种自爱带有一种不平衡的性欲成分，不管是太多还是太少，这种身体上的幻想或情感上的偏差都可能会抑制人去爱其他人的能力。心理分析通过研究人在童年成长过程中对自己性欲的意识情况，以及

在与之达成妥协过程中由罪咎感和焦虑感所带来的伤害，来研究这种困难带来的情感上的后果。

借着对他人的爱，自恋被转移到了被爱慕者身上。与之相反，借着情欲却很少会出现、甚至根本不会出现为了他人而自我转移的情况，因此才会有情欲与爱情之间的对立。但是，弗洛伊德并没有将它们看成是对立的，而是作为某一谱系中的一部分。弗洛伊德及其追随者受到吸引，更多的是把人没有能力去爱他人作为一种情结和有趣的事物来研究，而不是作为爱本身来研究。我们今天清楚地看到许多人遭受的不幸，就是在童年被迫割断与亲人的感情纽带。离婚使这种情况变得更加严重。

总而言之，在当今社会中有大量扭曲的爱：没有爱情的性欲，受虐狂与施虐狂的爱、自恋式的爱、浪漫的理想主义，还有不生儿育女的爱。对最后这种爱而言，任何干扰全身心地专注于伴侣的做法都是让人无法忍受的。被以前时代的人纳入到爱情观念中的许多长期持守的价值观、幻象和欺骗，都被我们后弗洛伊德的世界动摇了。<sup>17</sup>

## 基督徒对爱的体验

在古典思想中被称为“至善”(*summum bonum*)的内容，基督徒则将其称为“爱”，即上帝的爱。基督徒的爱与情欲之爱及古典世界所珍视的友谊之所以不同，乃是因为它



始于上帝对我们的爱，而非始于人的思想。这是对爱的体验，而并非仅仅是一种关于爱的讨论。正如克尔凯郭尔在他的一次祷告中所说：“假如人忘记了上帝的爱，即天上地上一切爱之源头的話，又怎能正确探讨爱呢？你没有留下一样东西，而是将万有都在爱中赐给了我们，你就是爱，叫那爱人者唯有借着内住在你里面才得以成为他之所是！”<sup>18</sup>

这就是地上与天上的对比：在地上，爱倾向于以少数分崩离析的行动和关系表现出来；在天上，一切都是爱，即人与上帝之间的爱。基督徒对爱的渴求主要是由上帝属天的品格促发的。是上帝先爱了我们，这爱表现在赦免我们的罪和使我们与他和好两个方面，这种爱支配了基督徒对人类之爱的理解。因为上帝先爱了我们的缘故，基督徒对爱的渴求不是从败坏来的，而是从对爱的体验、从寻求更多的爱中来的。我们已经“尝过了主恩的滋味，就知道上帝是美善的”。

上帝的爱是这位神圣三一上帝本性的彰显：上帝是爱的源头，基督我们的救主和救赎主是爱的表达和彰显，圣灵则是这一牺牲之爱的提醒者。在旧约圣经中，主要的用作爱的单词表达的是上帝慈爱的自发性与完满。这爱不是一种为选择他物而必须拒绝某物的爱，而是一种满溢的丰盛。另一个用作爱的单词表达的是上帝与自己子民之间的盟约，常被译为“慈爱”（lovingkindness），这个词表达了上帝对我们的信实与怜悯。这是以色列蒙召要过的新生活的坚固

与可靠根基。它强调上帝救助并安慰自己子民的永不衰残的乐意之心。向他人表达这份诚信就是在反照上帝自己的属性。第三个用作爱的单词表达的是怜悯之情，也因此是以亲密之情对其他人抱有同理心。这个词的词根字面意思是“一母同胎所生”，这也是人们在爱中理解和分享的那份同胞之情。

这些词表达了旧约圣经中在论到爱的本质时的三方面侧重：“它的自发性反映了上帝无限的慈爱；它的信实和恩慈表达的是上帝与自己子民所订立的盟约；它的怜悯则表达了上帝对我们全然亲密的爱。”<sup>19</sup>

在圣经中没有为放纵之爱的心醉神迷与疯狂留下丝毫余地。与之相反，却有让人尽心尽性尽力爱上帝的命令。这是对上帝自身本质恰当的回应，因此也是对他浇灌在我们身上的爱的回应。它在信实中得到了表达，以致正如一个男人“恋慕自己的妻子一样”，他也要如此“爱慕上帝”。“你要爱人如己”的诫命同样反映了上帝对我们的爱。因此，爱并不是表现为一种未知、难以言表的渴求，而是一种对上帝之爱的可知的和可体验的模式。对此，使徒保罗告诉我们：“因为所赐给我们的圣灵将上帝的爱浇灌在我们心里。”

在新约圣经中，上帝的爱在耶稣基督里的彰显具有两大重要影响。首先，人们比以前更加清楚地认识到上帝的爱是一种救赎之爱；它带领罪人回到上帝身边，战胜了由我

们的骄傲和悖逆所引起的隔绝状态。我们已经被告知，想要自足并假装我们不需要上帝也就是否认了我们的人性。但是，其次，基督徒的爱已经表明这并不是由某个可爱、因此可以追求的人引起的感觉或情绪。

基督徒的爱并不是指赢得爱慕者追求的那个人，随心所欲，或满足个人的欲望。它既不是自足的，也不能自我满足：它一直以来都被称为基督徒生活中“彻底的位格主义”（radical personalism）。<sup>20</sup> 基督教伦理并不是个人获得某种美德，而是向“别人”表达那些美德（罗 13：8）。对于我们彼此之间的关系以及与上帝之间的关系，再怎样强调也不过分。基督徒的爱乃是向他人行善，彼此担待，彼此和好，彼此相爱，彼此分享，以牺牲的方式来彼此建造，好在教会中一同长进。

耶稣基督的例子告诉我们，这种爱并不局限于某个家庭或国家。它是为全世界，甚至是为自己敌人设立的。保罗在《哥林多前书》13章“爱的颂歌”中所颂赞之爱的本质是如此不同，以致它没有充分高举人类“爱”的观念，翻译者常常更愿意将其称为“仁爱”（charity）。但是，耶稣教导说，正是这种“仁爱”才表达了“他爱的国度”，我们乃是受邀进入这个国度中作他的儿女。基督之所以发出这神圣的爱，乃是要创造一个新的“族类”。在这种爱中，有一种彼此相爱的新责任。正如保罗如此表述说：“凡事都不可亏欠人，惟有彼此相爱，要常以为亏欠。”（罗 13：8）

这就是行动的基督教。去如此爱人，就是将上帝接纳到我们内心，我们无限亏欠上帝的正是这种伟大的爱。这就是我们与其他人共享的爱，好叫我们在教会群体中生活，也就是在那种查尔斯·威廉姆斯(Charles Williams)所谓的“共融”(co-inherence)中生活，人人为他人。我们之所以绝没办法不再彼此亏欠这种爱，乃是因为它将我们与上帝永恒的爱联系起来。正如保罗所说，“爱永远长存”(林前 13:13)——它永不废去，永不幻灭，永不失望，也永不会背叛。

正是在古代晚期的古典世界分崩离析之时，也就是在罗马本身已经陷落之时，奥古斯丁重新找到了上帝之爱这一主题，这种爱以“上帝之城”为象征，与“毁灭之城”形成了鲜明对比。柏拉图的神灵一直是一种理想之神灵，它可以被论证，甚至可以将其驱逐出去而不必受到惩罚。但是，谈到上帝的爱就是谈论关于上帝的真实，不管我们是否相信他，他都是存在的。保罗说，将上帝驱逐出去就是将我们从这种生活与爱的本质中驱逐出去，这会让我们置身于无限的贫乏中，实际上也就是“永死”的状态中。正像克尔凯郭尔看到的那样：

欺骗自己脱离爱乃是最可怕的欺骗；这是一种无可救药的永远丧失，不管是在时间中还是在永恒中皆然……一个被欺骗的人已经并继续将自己排除在这爱之外。<sup>21</sup>

这就是奥古斯丁称之为住在“毁灭之城”的状态。没有任何一位教父像奥古斯丁这样深切地关注“彼岸世界”，他不断用天路客或客旅的象征来说明这位寻求上帝心意的人。最后，没有任何驻足之地；除了住在上帝的爱中这一目的之外，没有任何目的。

然而，正像我们在随后一章将要看到的那样，奥古斯丁对天路客象征的兴趣同样也反映了他对新柏拉图主义的文化传承。这种哲学思想不仅强调上帝永不改变的属性，也同样强调人的奋斗，强调这一旅途中人的部分。其结果就是没有充分意识到一位爱的上帝已经降世并在我们的努力中与我们同在。人的渴求被看成某种尚未达致的东西，我们必须不断攀登来达到它。而对上帝的“永恒性”——即他的不改变性的坚持，使变动不居的人很难完全认识到上帝的爱。

若我们仔细考察奥古斯丁时代的哲学，就会发现奥古斯丁所走的是一条中间路线。一方面，当时有摩尼教徒存在，他们侵蚀了人的责任，否定了创造物的良善，从而导致了人的绝望；另一方面，还有帕拉纠主义僵化的自义，寻求赚得进入天国的道路。奥古斯丁看到，唯一安全的标准乃是：“不可让自己的义成为犯罪的通行证。”与之相反，恩典、谦卑和爱才是基督徒生活的标准。然而，我们仍是尚未达到自己目的地的客旅，因此一种对将来事物的神圣渴望同样是基督徒生活的特征。用奥古斯丁的话说：“渴望乃

是人心灵的宝藏。”<sup>22</sup>

在爱自己多大程度上能与爱上帝相容的问题上，教会中奥古斯丁的遗产已经留给了我们某种混乱。路德宗神学家虞格仁(A. Nygren)曾经在他的《论圣爱与欲爱》(*Aape and Eros*)一书中指出，对上帝的爱与对自己的爱处于不可调和的冲突中，正像昔日奥古斯丁的双城所表明的那样。但是，作为回应，当代天主教徒奥古斯丁会的达西神父(M. C. D'Arcy)在他所著的《爱的理性与心灵》(*The Mind and Heart of Love*)<sup>23</sup>中，论述了在这两种爱的观点之间没有任何冲突。他宣称说：

我们想知道，一个从本质上注定要爱自己的人何以能同样也爱上帝胜过自己。如果能说明人在真正爱自己时，他实际上也是在爱上帝胜过爱自己，那这个难题也就得到了解答。

达西试图说明，欲爱是人天性中的爱，而圣爱则超越了仅仅属于人的界限。对我们的自我意识进行反思需要运用我们的头脑，因此从这种意义上讲，自我寻求的爱(欲爱)等同于我们的理性——它在理性上显为合理。但是，舍己的爱(圣爱)则远超过人头脑中的方式，甚至到了非理性的地步，人同样是为这蒙召。新约书信敦促我们，在我们彼此相交的过程中，要追随自我牺牲的伦理。

欲爱与圣爱如何能统一起来？奥古斯丁会说这一点只有在上帝里面才可能做到。达西虽然会同意这点，但真正的问题在于：确认上帝的何种属性使我们同时既能爱自己又能舍己？新柏拉图主义的哲学帮不了我们：它是一件形而上学的紧身衣，不能允许这种融合的爱在上帝和人之间流动。

或许，正是使徒保罗做出了最切近的评价。他说：“惟有基督在我们还作罪人的时候为我们死，上帝的爱就在此向我们显明了。”（罗 5：8）

能有什么比这说得更明白吗？不是我们开始跟上帝讨价还价，向他表达我们对爱的渴求；而是上帝自己不断将他的爱以一种无可辩驳的确据表明出来。他让证据的全部能力穿透了我们刚硬的心和发聋的耳朵。向我们显明的上帝之爱是为了深入我们内心。

正如保罗论述的那样，我们能甘心情愿为他人去死的动机到底是什么呢？或许，我们被某个朋友如此吸引，因为他或她的美善我们愿意为他去死，这是可以理解的。但是，我们能想象为那些蔑视或忽视我们的人去死吗？然而，这正是上帝征服一切的爱：在我们还作罪人的时候，耶稣基督就为我们死了。

这份大爱冲破了我们心灵的防线，来接受一种新生命——即在上帝大爱中的新存在。保罗总结说：“因为我深信……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)

然而,我们害怕爱。爱是对我们自我意志的威胁。爱牵涉我们不愿意做出的牺牲、让步和体贴他人。或许,对一对已经结婚的年轻夫妇而言,绊脚石可能仅仅是洗漱间里打开后没有盖上的牙膏管,或扔在卧室地上的衣服。

对另一个人来说,它可能是心有不甘地认识到他们的虚假关系是建立在自爱基础上的,或是发现一个按自己方式去做某事的自我意志的欲望。诸如此类暴露出的问题,可能会引发关系破坏的后果,一段夭折了的友谊,还有一种不断诉诸自我欺骗来逃避面对的事实。<sup>24</sup>这在中世纪时期被人们称为“淫欲”,即罪人建立在自我基础上宁愿隐藏而不愿被人发现的爱。无怪乎我们宁愿要浪漫的爱情,也就是既盲目又乐观地对邪恶的缺点一无所知的爱。

然而,若是我们确有谦卑之心,愿意被作为罪人揭发出来,那我们又如何发现上帝的爱在我们心中存在的证据呢?如何知道上帝的爱代替了我们的自爱呢?在十七世纪的法国,有无数作家在舍己以顺服上帝旨意的过程中,看到了上帝大爱的明证。其中一位即是高萨德(Jean Pierre de Caussade)。他论到这与我们社会的相关性,并且指出我们社会对自我实现这个“邪教”的着迷。他说:

我们没有在上帝之爱问题上犯错误的最明确证据是:

1. 当我们希望发生在我们身上的任何事都能讨上帝



喜悦时。

2. 当我们能不发怨言地忍受苦难以讨上帝喜悦时。

3. 当我们极其害怕罪，甚至是最小的一种罪，并尽我们的最大努力不去故意犯罪时。<sup>25</sup>

因此，上帝的爱使我们极其厌恶罪并对罪敏感。

我们若是要经验上帝的大爱，那么谦卑之心就是必不可少的，这是因为我们在那时候必须面对上帝真理之灵的洁净工作。我们需要有对奥古斯丁而言极为宝贵的那种记忆的意识，就是对永活上帝统管人类事物并且爱我们每个人的意识。最后，正如诗人托马斯·特拉赫恩(Thomas Traherne)所断言的那样，采取主动的乃是上帝。他并非无动于衷，而是在爱中积极行动：

上主抬爱宠无穷，寻我极尽主恩隆；  
恩主爱我何如此，怜惜竟至有牺牲；  
我灵漠然即永死，唯当报主以倾情；  
恩主为汝生且死，受难但为吾尊荣。  
自兹尔心无良荒，尽心慕情深且长；  
奉主良旨为圭臬，生之为爱奔前方。  
情偏未辟唯爱己，无边厚爱主竟寄；  
赞主视我无价宝，灵犀无心难知悉？

——托马斯·特拉赫恩

## 第 5 章

# 现代欲望病

从世间最拥挤的街衢，从人声鼎沸的喧嚣中，却常升起一种难言的渴望，要探知我们已尘封的生命：用我们满腔的热情和不倦的力量，来寻索我们真正的原初之路；一种探究的渴望，寻索那跳动心灵的秘密，这渴望是如此狂野深挚，为的是要知道我们的生命从何而来，又将何往。

——马修·阿诺德，《埋葬的人生》



今天，常常会有一种窒息，一种不安情绪，正如一个病人挣扎着要活下去。我们生活在“事物”的表面，我们的生活虽然很容易描述，却几乎无法理解，虽然忙忙碌碌

碌,却没有达到某种具体目的。我们生活在其他人生活的边缘,忙碌到了无法倾听的地步;我们常常得不到人们的嘉许。我们就像宇航员一样,人人都穿着宇航服,绕着地球在转动。

或许,这就是我们毒品文化的严酷信息。人们想要得到的是生活的甜蜜,而不仅仅是虚有其表的包装而已,并准备尽一切努力来得到它。我们的文化是一种厌倦的文化,对现代世界的虚幻,对它温情脉脉的面纱,对它矫揉造作的装扮,对它的行业黑话,对它的销售人员都感到厌倦了。我们已经变成了运动狂,因为至少我们仍能欣赏我们的身体所能完成的体育技巧。但是,我们同样也在逐渐变成沉迷于电视和录像的僵尸,要营造出自己电影胶片一般的虚幻世界。

我们会用一种虽然职业化却不真实的自信表情来填塞我们的空虚。我们将自己情感的骷髅关锁在压抑与否定的壁橱之中。我们又用一种体制化了的宗教来处理在面对奥秘和超越时的尴尬。

最近,朋克文化(punk culture)一直在试图刺激我们脱离我们的不真实状态,但其愤世嫉俗则会导致自己的成员加入铁杉协会(Hemlock Society)\*,并放弃自己试图求生的努力。

---

\* 铁杉协会(the Hemlock Society)是美国一个全国性支持死亡权的组织。

## 被欺骗与欺骗的生活

威廉·戈尔丁(William Golding)的小说《纸人》(*The Paper Man*)其实是一部隐晦朦胧的传记,让人想起了一位著名的作家威尔弗莱德·巴克莱(Wilfred Barclay)。这位仁兄一生受到三个巫师——酒、性、不死——的折磨。他承认:“我可以将自己的整个一生描绘成乘着飞机从一场闹剧跳到另一场闹剧。这是天性的闹剧,剧中的小丑长着红红的鼻头,姜黄色的头发,裤子恰恰在错误时间掉落下来。的确,从一出摇篮就是如此。”<sup>1</sup>它整个就是一件“固着、困惑和愚蠢”的事。

这个故事始于一位野心勃勃的年轻从业者里克·塔克(Rick L. Tucker),他唯一的目的是尽其所能与威尔福(Wilf)扯上关系,来兜售他的生财之道。在一次丰盛的晚餐之后,威尔福心存感激地见过自己楼上的客人,就上床睡觉了。但是,在夜里,他被一种从垃圾箱里传来的声音给吵醒了。肯定是獾。但是,他看到的却是一张被晨光映照出来的脸庞,一位“全职的英语文学教授在搜罗我的垃圾箱”。他的第一反应是受到了冒犯——他的客人因为晚饭没有吃饱,现在正在啃骨头。接下来,他看到了自己写完扔掉的那摞文件,就明白了塔克是在寻找他的文本。

此时,威尔福的妻子伊丽莎白出现了,她捡起其中一张

纸，大声念道：“……真想和你在一起，露辛达。”仿佛嗅到了一种丑闻的味道，她冷冷地问道：“谁是露辛达？”“谁是露辛达”这句话结束了这场婚姻。在这个故事的其余部分，威尔福被这位追求虚幻荣耀的研究者无情地追踪，同时力求避免揭露自己过去一丁点儿新内容。这让我们想到诗人叶芝对真诚幻灭的究问，人们因为自己的诡诈背叛了我们幽暗的过去。

那些形象因完全才美妙非凡，  
就算纯出闪念，却又发自何端？  
是一堆弃物，还是一街的破烂，  
旧铁壶、旧奶瓶，或一个破铁罐，  
烂铁，枯骨，破布，泼妇的疯癫，  
是那钱掌柜，既然少了上升之梯，  
就只得蜷缩在梯子竖起的地点，  
幽闭在心灵收集破布枯骨的小店。  
——叶芝，《马戏团驯兽被弃》<sup>2</sup>

当然，当代绝大部分小说都是在垃圾桶中搜索。叶芝谈到了新柏拉图主义者“上升之梯”的失落，这表明这样一个时代的来临——当人们失去了对天国的预期时，也就只能作一个收破烂的小贩，一遍遍地在自己内心臭气熏天的垃圾中翻找。

我们能够解释我们社会的垃圾桶吗？这就是“后现代”社会的全部反映吗？

显而易见，“后现代”一词表明了我们对现代性的失望，尤其是对理性主义和科学崇拜的失望。或许，我们从来没有像这样对唯物论彻底失望过。占有欲与贪欲的罪性总是伴随着我们，而我们唯物主义的思想幻灭乃是肤浅的。我总是渴望得到更多东西，而正是日益减少的资源遏制我们攫取更多东西的权利。当今，我们日益认识到，我们无权获得任何并非自己赚来的东西！

昔日那种铁板一块的社会意识形态的美好时光已被我们抛诸身后。在当今的俄罗斯，通过革命就会有一位超人诞生的神话，已经与那些革命英雄的雕像一同倒塌了。但当国家面临破产时，我们对西方信用社会的信任也同样消失了。国债实际上就是这个国家公民的债务。

然而，后现代主义却仍在一如既往地对理性主义和我们所孕育的技术社会的非人格性特征进行着强烈抨击。我们对这个随着计算机喷吐出各种信息，使信息越来越缺少一致性和意义的社会，同样也日益失望了。“那又如何？”已经成为逃避现在可以获得的信息洪流的一种托辞。“如何”的问题已经得到了极好的回答，但“为什么”的问题却仍然没有答案，使我们怀疑这一切知识的重要性到底是什么。

回首过往，我们现在就能更清楚地理解哲学家帕斯卡尔蔑视科学家笛卡尔的原因了。因为笛卡尔是将人的灵魂

简化成“思想者”的先驱之一，“我思故我在”一语在我们透过理性时代的各种哲学来追溯其意涵之前，听起来很无辜；在这一领域，每一种意识形态都在运用类似的概念：从马克思的“我生产故我在”，到弗洛伊德的“我性压抑故我在”，每种意识形态都在进一步将人的潜能变得更狭窄。尼采的版本则是，“我背叛过去，故我能控制未来”；当希特勒对此信以为真时，已然证明这是一个灾难性的命题了。

帕斯卡尔看到，笛卡尔将人带往之地意味着灵魂的死亡。笛卡尔在自己的理论中没有论及的是，人类除了有借数学方式认知的渴望之外，也有宗教渴望。人类对神秘事物以及上帝临在的直觉，帕斯卡尔将其称为“敏感的灵魂”(*esprit-de-finesse*)；为了丰富并完成笛卡尔的“数学灵魂”(*esprit-de-geometrie*)的精确性，“敏感的灵魂”乃是必需的。这种将理性加以绝对化的做法让帕斯卡尔感到恐惧，并促使他说道：“要著书立说，以反对那个将一切都彻底挤压到科学里的人：笛卡尔！”<sup>3</sup>他断言，“我们要认识真理的存在，不仅要用理性，还要用心灵。心灵自有其理，是理性所不能认知的。”<sup>4</sup>实际上，心灵的渴求比人头脑的渴求更真实的东西。这就是帕斯卡尔看到笛卡尔正在毁灭的传统。“我无法宽恕笛卡尔，”他说道，“在他所有的哲学中，他或许一直都在想摒弃上帝。”<sup>5</sup>

后来，在十八世纪末，当法国大革命者把“理性女神”推上王位时，他们采用了由笛卡尔及其追随者设定的一条逻

辑路线。在我们的时代，甘地曾经说：“理性主义在声称自己拥有全能时，就变成了一个可怕而丑陋的怪物。将全能归给理性，乃像某种偶像崇拜那样恶劣，一如崇拜树木和石头并相信它们是上帝一样。”

理性之所以成为心灵的女神，乃是因为某种假设的缘故；笛卡尔已经提出过此假设，即数学是最确定的知识形式，至于本体的知识或直觉知识则被看得远不及“现象”或客观知识可靠。这当然是预设我们在不运用信仰的情况下仍能“认识”，这是一种现在已经受到人们质疑的论调。即使我们抱有的信念——认为宇宙有一种人类智慧能把握的理性模式，亦即在基于科学观察建立起来的一切理论背后有一种隐藏的基本预设——都是未经证实的，也必须凭信心来接受。

当然了，浪漫主义在一定程度上乃是针对所有知识都必须事实知识这种观点的一种抗议。正如诗人济慈抗议的那样：“但求生活有所感，不求一生枉存念。”然而，他没有看到人们对这种汹涌而来的理性主义的任何抵制，于是说：“我一直无法理解何以仅仅通过一连串推理就能认识真理，但它必须如此。”

理性主义在我们自己和生活之间竖起了一道藩篱，使任何事物都变成了一种“超然外物”(things-out-there)并与观察者相疏离的东西。正如帕斯卡尔因笛卡尔对人类灵魂的威胁而痛恶他一样；照样，克尔凯郭尔也嘲笑那位希望



将上帝简化为概念，即“上帝-理念”的首席理性主义者黑格尔。正如克尔凯郭尔所评述的那样：

这种抽象思维的危险性，恰恰可以从它面对存在这一难题的时候看出来。在它吹嘘已经完全解释了这个问题之后，却又通过绕过它来解决这一难题。它从一般角度来解释不朽(immortality)，而且所借助的方法是将不朽等同于永恒(eternity)，即将其等同于从本质上讲作为思想媒介的永恒。但是，就每个个体的人的不朽，亦即困难的真正所在而言，抽象思维并不关切它自身，也对它毫不关注。但是，生存难题恰恰在于对生存着的人的关注——那个存在着的人对于生存有着无限的关注。抽象思考之所以接受不朽，只是为了让它能扼杀我——有着位格性存在的个体——并借此使我不朽。<sup>6</sup>

这样，克尔凯郭尔用嘲讽语气揭露了纯粹理性观点的错谬。“那些理性主义者通过夺去我们的生命来除去我们的热病，许诺我们的又非一种具体的不朽，而是吞噬我们的一种抽象的不朽，就像它是一种抽象的饥饿而非一种具体饥饿一样！”<sup>7</sup>

由诸如黑格尔与尼采这样的思想家所开创的意识革命，事实上不过是对形而上学和神学的扭曲而已，目的是让人成为超人。“理解”(understanding)字面意思是站在研究

对象的本质之下，为了从中学习；如今思辨中的“超理解”（overstanding）取代了“理解”——事实要适应理论，而非相反。思辨的思想家可以宣称拥有终极的启示，并借助理性的帮助来扮演上帝。

这种对思辨心灵的创造之所以是对人类意识的深刻革命，乃是因为它驱逐了对一切形式的神秘、对灵界和神性方式的感知，唯独剩下了它自己神灵般的能力。这是对纪念上帝在历史中作为的历史意识，以及上帝在人类生活中临在的故意抛弃。它并不只是一种观点，甚或一种哲学流派，而是人类意识方面的改变。它将人的思想还原成一种“超然物外”的语法，人随之成为从实在中抽离出来的观察者，似乎我们与宇宙毫无瓜葛。“实存”（reality）变成某种如宇航员从太空看地球时的东西，在外层空间中浮游其上：它变成了全然描述和思辨的知识，而不再是一种观察者个人置身其中的参与式知识（participatory knowledge）。

这种心灵状态今天影响到了我们所有人。或许，你第一次看到了本书封面，书的题目引起你的注意。你会说，“渴望！嗯，是个有趣的标题。或许，我应该看一看，并多读读。”但是，页面上的字仍然不过如此——词句、观念、思想、意识的流动。于是，你说：“这纯粹是在浪费时间不是吗？”

当然是，因为你我彼此相遇时更多是通过表达友谊的语法，寻求进入一个更丰富的世界，而非一个现代欺骗的世界。因此，你不是一位“读者”，我也不是一位作者，我们乃

是彼此相交的人，认识到我们同样是在上帝的面前，因记忆着与上帝的关系而更感充实，并且这关系一直存到将来。这乃是参与性的知识。

因此，人的意识绝不当仅仅用于获得一种有关真理的客观知识，而应当变成这一实际中的一部分。这就意味着，当我们言说“真理”时，我们绝非仅仅追求数学上的精确，像二乘二等于四这一命题中的情形一样。对某个人“说诚实话(告知以真理)”，必须也涉及我们之间的个人交流，允许彼此分享我们的部分生活。

## 现代世界中情感的贫瘠

从理性主义视角来看待生命的后果，在克尔凯郭尔看来，乃是个人和经验的知識：“我们已经忘记了生存意味着什么，以及内在性标示着什么。”但是，正如帕特里克·加迪纳(Patrick Gardiner)在评论克尔凯郭尔时所指出的那样，人们常常不愿意让自己致力于寻求一种内里的实在：“即便他们关注自己内心的态度或情感，也是通过一层浓重的伪科学表述，或是从书本或报纸上搜罗来的陈腐套话，而不是借助他们自己内心经历的直接光照。”

这种观点所带来的一个后果，就是一直以来人们都假设“道德推理”乃是行为唯一恰当的方式。这种假设认为，人以道德方式思考，就能过道德生活。诸如劳伦斯·科尔

伯格(Lawrence Kohlberg)这样的作家已经得到人们的广泛接纳,他们认为学习道德足以达致(道德),并且理性探讨足以确立道德生活!<sup>8</sup>

这样的作家所忽略的是,情感乃是人类行为不可或缺的组成部分,因此也是任何真实道德理性的组成部分。任何预设以人类理性为优先性的思想体系都会倾向于忽略情感生活。然而,同理心,与他人之间的联系,显然在道德生活中具有最重要价值。事实上,*empathia*(有同理心)这个希腊语单词字面的意思是与他人一道投身苦难中,即处于“苦难中”(in passion)。它蕴含着同情之意,让自己置身于另一个人的处境中,与其同甘共苦。正是这种同理心提供了彼此相爱的基础。<sup>9</sup>与之相对,在一种纯粹建立在理性基础上的道德体系中,绝不会有在人际交往中采取主动的动力,也不会有任何去做那些同理心所看为必要之事的冲动。

人们今天的生活显然受到了情感衰退的严重影响。这一点可以从这类理性主义者身上看到——他们将一切事物都作为一种可以抱着好奇心来超然观察的对象,而且不会使自己卷入其中。他们企图让事实、数据和奇怪的观察来满足自己在智识和信息采集方面的兴趣,却让自己的内心世界充满孤独感与羞涩。正如在古玩店一样,店主的邻舍或同事,即客户,甘心或不甘心地接受他们推出的“产品”。他们可以是卓越的科学家,或仅仅知道所有橄榄球明星和比赛的比分;但除此之外,属于他们的东西却很少。他们的

心灵已经衰退了。

另一种为人所熟知的类型是实用主义者，他们运用工程方面的技巧来处理生活中的问题。他们善于快速处理事物，但所拥有的仅仅是一种处理各种事物的功利主义方法而已。他们发现，任何与心灵有关的内容都与己身毫不相关，且带有威胁性；而且他们仅关心那些有用的东西。他们对雄心、精力、权力和组织颇为熟悉，却没有爱。

继而是那些办公室中的官僚们，对他们而言，生活乃是按照“规则”而动。他们在一种律法主义的框架中行动；并且因为摆脱这些规则是危险的，所以他们同样也是保守的、害怕革新的。他们的情感生活被削弱成仅仅满足于“恰当地”做事。

另一种情感衰退的类型，可以从试图控制各种事物者的身上看到。他们用一种怀疑的态度来看待情感生活，因为它“把事情弄糟”，是软弱的表现。假如这些人自我反思一下，或许会停下来并想知道，为什么他们会有如此多压抑着的愤怒，常常不受控制地爆发出来。相反，他们竭力让自己的心灵缄默，并借着权力和权威来生活，让自己掩藏在官场与职业化的面纱之后。

因此，现代性给我们的生活带来了如此众多的无情与暴力，这有什么好奇怪的吗？在一个患难的时代，每天的生活都变成了一种生存的操练。能做自己似乎就已经是一种奢侈了，所以渴望更多的东西，尤其是发自内心的东西，被

看成是不合时宜之举。“最低限度的自我”的社会——正如克里斯托弗·拉什所说的——已经来临了。<sup>10</sup>但是，马修·阿诺德提醒我们：

从世间最拥挤的街衢  
从人声鼎沸的喧嚣中  
却常升起一种难言的渴望  
要探知我们已尘封的生命

## 宗教生活的病态

今天，个人生活中情感的失落同样也对我们的信仰生活产生了深刻的影响。早在十八世纪中期，爱德华兹就指出：“正如在世俗事物中，世俗的情感乃是人类活动与行动的源泉一样；照样，在宗教事物中，人们行动的泉源乃是他们的宗教情感，人若仅仅拥有教义性的知识和思辨，却没有情感，那他永远也不会参与到宗教事物中。”<sup>11</sup>这似乎就像爱德华兹在倾听一个世纪后黑格尔的话，并在驳斥他一样。

人们一直都说，基督教的巨大成就是它消除了宇宙的神圣性，为的是要高举它的创造主。但是，在一个亵渎神灵的世界中有一位神圣的上帝，这一观念却助长了我们此刻所谴责的各种理性主义扩展的进程。而且，正如批评家托

马斯·莫纳尔(Thomas Molnar)所指出的那样：

基督教因其精密的教义和有典可据的历史，而被暴露在一种过分理性化的诱惑之下。通过削弱异教的神话并代之以真理内容的故事，基督教迫使我们内心创作神话的冲动离开了公共想象领域，或是将其自身抑制在某种限度之内。<sup>12</sup>

莫纳尔乃是在追问，传统基督教已经夺走了生活中太多的奥秘内容吗？这种批判乃是从以下事实中产生出来的，就是我们倾向于将信仰看成是某种“被教导的东西”，而不是将它看成是一种生活方式，并过与之相称的生活。

费尔巴哈的转变绝不令人感到意外。他在一个严格的路德宗家庭长大，却反对这种理性化的信仰，开始对宗教做出“情感”的解释，这一情感赋予人类需求以终极意义。他将这种对“上帝”的观念看成是某种人们用以投射到宇宙中来应对自己的渴求和恐惧的东西。

卡尔·荣格同样也是在一位路德宗牧师的家中长大的。在他受教的信仰中情感内容的缺失，使他转向了神话和直觉。他的宗教探寻没有任何历史性的内容，结果他转向了异教。在他与弗洛伊德相交的早年岁月中，他曾写道：

我认为，亲爱的弗洛伊德，我们必须给心理分析以时

间，用于渗透到来自许多研究中心的人们当中，在他们中间重新燃起一种对象征与神话的热情。我们曾经非常温和地想把这位基督变回到那位借助葡萄树发预言之神的樣子，就是他昔日所是的样貌；并以这种方式吸收基督教中那些本能的力量，目的是塑造出他们起初那种膜拜与神话来，亦即一种醉酒的狂欢——人们从中重新获得动物的伦理与圣洁。这才是经典宗教的美妙之处与目的所在。<sup>13</sup>

换言之，荣格当时乃是在提倡用基督教一度所征服了的古典异教来取代基督教。今天，所谓的“神圣心理学”乃是用冠以“科学治疗”的名义，以达到这一目的的另一公开尝试。

在人们心灵中的情感内容被长期低估的同时，还存在一种普遍的混乱，因为情感涉及从身体的感受到对爱、喜乐和平安的最高灵性体验。将所有这些感受与情绪堆放在一起，乃是一种糟糕透顶的误解。然而，我们有很好的理由来质疑将情感与其最初源头割裂开来的纯粹感伤或歇斯底里，从而将其置于某种非理性的边缘的做法。若做到了这一点，虚假的情感就被作为毫无价值的东西而予以否定。

重要的是，理性主义者在表达去除了恰当情感的理性论证方面采取了某些相同的做法，为它披上了个人真理的外衣。因此，当宗教真理要么屈从于一种飘忽不定的感伤主义，要么屈从于一种理性的基要主义时，信仰也就变成了



一种被嘲讽的对象，对世俗社会失去了吸引力。

许多人抱有这样一种印象：宗教要么是某种“缘遇”，要么就是某种不可求的东西。但假若你缘遇了宗教，那它要么是缺乏实质内容的东西，要么就是非常虚伪的东西。前者一个糟糕的例子，可以从米尔恩(A. A. Milne)的儿子克里斯托弗·罗宾(Christopher Robin)的回忆录《少有人走的路》(*The Road Less Travelled*)中看到。米尔恩实际上是把自已迷人的童话写下来，好腼腆地向儿子表达他无法向其直接表达的情感，即一位父亲的爱。但是，他却留给普通大众一种“克里斯托弗·罗宾正在念他的祷告词”的印象。

或许，让这个孩子生气的地方是，假若父亲无法与自己的孩子建立起一种亲密的关系，那又如何能够期待克里斯托弗与上帝建立起亲密的关系呢？这是对信仰起点的一种普遍误解。因此，克里斯托弗告诉我们说，他“把成年后的时间都花在了逃避小熊维尼和自己朋友的事上”。作为一个喜欢独处的人，克里斯托弗的父亲仅仅偶尔才会表达自己的情感；因此，有人猜测说，他尽其所能用个人写作的方式，而不是用一种个人亲情，来表达对儿子的爱。克里斯托弗与母亲的关系则更加糟糕。在她守寡的十五年间，他只见过她一次面。就这一切对一位结巴、腼腆和孤独的孩子产生的影响，克里斯托弗自己描述说：

孩提时代，我接受了我所受的教育。从星期一到星期

六，我会学习古罗马人的知识；星期天，则学习古希伯来语。经过六天在课堂上与我的声音较劲之后，第七天，我摆脱了这一切束缚，一放歌喉，让清纯嘹亮的歌声冲上学校教堂的梁椽。用独唱和童高音来赞美主。我怎么能怀疑我曾经做得如此之好的事情呢？

但是，糟糕，快速的流音变成了沙哑的低音，而且当我的声音中断时，我与教会之间最强有力的连接也中断了。最后，我被留下来，手里拿着一本指南，来到一位我以前从来没有遇见过的督导面前，而这样一个一度曾让我满足的画面，再也不能让我满足了。<sup>14</sup>

为何这幅画面失效了？

出现这种情形部分是因为这个可见的世界似乎远比一位不可知的上帝更具有吸引力。一位缺乏亲情的父亲，在自己的书房中忙于写作，而一位被弄得心存苦毒的母亲却与上帝建立起亲密的关系，对一个孩子来说这似乎是无法理解的。

这就是我们时代的丑闻，理性与情感之间是彼此冲突、彼此割裂开来的，无法一起达致一种有意义的生活。一种有情的生活必然是有意义的生活，而一种有理性的存在则必然披戴上了恰当的情感外衣。当没有认清这一点时，它们之间明显的冲突就会被解释成科学与信仰之间的冲突，而这种从一种牛顿式的世界观中产生出来的理性主义信

仰,已经被证明过于脆弱而无法与理性主义的宇宙相匹敌。

许多将宗教看成是纯粹情感的人则被误导,将宗教从追求与理性统一的渴望中驱逐了出去。这一点可以从威廉·戈尔丁(William Golding)的《自由落体》(*Free Fall*)一书中看到。萨米·蒙特乔是一名战争中的囚犯,他在监牢中反省自己的过去和从无辜状态堕落的情形。他是一个私生子,由一位神父抚养长大。他记得学校里有两位老师对他的人生产生了深刻的影响。他们的影响在以后的日子中不但没有削弱,反而越来越大。“我应当对此负责;但我成为这个样子,原因也在他们,他们也参与了此事。”

罗威娜·普林格尔是一个老处女,在萨米所在的学校教宗教课。她虽然宣讲“圣经与纯洁”,但事实上她非常讨厌别人。她自我压抑着的欲望在对一个小男孩的虚假指控中反映了出来,她当着全班同学的面羞辱了萨米。以前,萨米一直都非常喜爱“摩西和燃烧的荆棘”的故事,还有“雅各的梯子”的故事。但是,普林格尔粉碎了萨米对它们的敬畏与惊奇,并用她的麻木不仁和虚假删去了这些内容,恐其有伤风化,从而毁掉了一次信仰的机会。

在隔壁的教室中,尼克·谢勒斯是一位科学老师,他生活在自己的理性世界中。“在他的世界中,没有给灵魂留下丝毫余地。因此,这个宇宙和他开了一个大大的玩笑。它赋予了尼克一种对人们的爱,一种忘我的精神,还有一种仁慈与正义感,这使他成为所有人温暖的港湾。与此同时,这

使他有朝一日向人们宣讲一种最沉闷乏味的理性世界的福音，是孩子们以前几乎从没有注意到的。”<sup>15</sup> 普林格尔小姐“燃烧的荆棘”一课侵犯了尼克的理性世界。虽然从一个课堂进入另一个课堂，孩子们毫不费力就把这两个宇宙放在了自己的头脑中，但他们却把自己的心交给了恩慈的尼克。这两个体系是连贯一致的，但都不真实。

几年之后，萨米反思这两件事对他的人生所产生的影响：

普林格尔小姐让自己的教学变了味，不是通过她的说教，而是通过她骨子里的为人。尼克说服了我相信他的自然科学宇宙，也是靠着他的为人，而不是靠着他的说教。我在这两幅宇宙图画之间踌躇了一会儿。掀起的涟漪遮盖了燃烧的荆棘，我朝着自己朋友的阵营跑去。就在那一刻，一扇门在我身后关闭了。我重重将它向摩西和耶和华上帝关上了。我再没有开启过这扇门，直到进了纳粹的监狱。我紧紧地依偎着它，半是出于恐惧和绝望的发狂。<sup>16</sup>

普林格尔完全无法制服内心的贪欲和出于她内在渴望与激情的愤怒。她只能将自己生活中的孤独分享给一只塑料笼子里的塑料金丝雀，还有桌子上的一束塑料花。祷告与默想对她有没有帮助呢？信仰之美能够帮助萨米胜过那种廉价的、青春期的、崇拜金牛犊般的性冒险吗？与之相

反，萨米的宗教生活戛然而止了，直到遭受这次集中营的牢狱之灾。

## 动荡的人生

这些故事证明，一种精神分裂的分化，即头脑和心灵的分裂，思想与情感的分裂，已经深深地摧毁了通过真正信仰培养起来的人的宗教的完整性。这种在理性主义与感伤之间的虚假选择，带来了一种贫瘠无力的“夸夸其谈”与棒棒糖式的宗教。约翰·厄普代克(John Updike)在他的小说中对这种宗教进行了令人印象深刻的描述，他曾说道：

我认为，我的书之所以用某种扭曲的趣味为素材，实际上是因为存在着难以解决的难题。在内在于、亲密的旨趣与人生中外在生活的安慰之间，存在着根本无法调和之处。你希望永远活着，你想拥有无尽的财富，你拥有一种想要征服的贪欲，渴望获得真正无限的自由，但尽管有这些刚健进取的愿望，我们里面的某种东西却不愿意受到任何威胁。<sup>17</sup>

正如厄普代克经常引用的《传道书》所描述的情形那样，死亡的普遍存在、人生的奥秘、上帝的沉默都威胁着我们，并让我们感到困惑。厄普代克作品中的人物常常像得了麻痹症一样，无法在善恶之间，或在自己生命中是否接受

上帝的问题上，做出严肃的抉择。因此，在《兔子归来》（*Rabbit Redux*）一书中，佩吉告诉哈里（即兔子）说：“生活就是一种在你所要的和去做其他人想要的事之间达成妥协。”对此，哈里回答说：“对可怜的上帝所要求的，又该怎么办呢？”不幸的是，上帝要的是什么，一直都是个无法回答的问题。<sup>19</sup>虽然上帝从未远离过厄普代克作品中人物的对话，但他们却总是把他说成是“超然物外”。而且，上帝有的乃是沉默。上帝从未开口说话。从来没有“燃烧的荆棘的经历”。

结果，上帝就成了厄普代克作品中人物的最终愿望或想法的样式。在《夫妻之间》（*Couples*）一书中，弗雷迪是一个不可知论者，他将上帝解释成“大人物死亡”（Big Man Death），但“人是自从上帝离开之后唯一存留下来的东西”。而且，弗雷迪继续说道：“当我说到人的时候，我的意思是说只剩下了性。”然而，在另一个场合，弗雷迪谈到耶稣在迦拿婚宴上的神迹时，却表现出了一种深切的渴望：

基督，我愿意相信……相信任何一点；就算是最小的一点也好。我真想相信哪怕不起眼的一桶水变成酒也行，就半桶水吧，一夸脱，甚至一品脱也会让我心满意足。

但是，信仰却似乎远离了作品中的大多数人物，取而代之的是忙忙碌碌。在他的第一部小说《穷家市场》（*The*

Poorhouse Fair)中,胡克指出:“若没有信仰,就没有丝毫良善,就只剩下忙忙碌碌。”因此,在《兔子快跑》一书中又写道,“……他跑啊,跑,再跑。”正如《传道书》的作者很久以前所说的:“这乃是捕风……虚空的虚空,虚空的虚空,凡事都是虚空。”<sup>19</sup>有些像康纳一样的人物藐视信仰,并让自己的眼目专注于地上,宣告说见到上帝的异象,是可以化学方法产生出来的。

厄普代克本人并没有就他自己的信仰给我们一种非常有说服力的评估。“冷静地看待,”他说道,“我成长于新教路德宗反律法主义基督教背景,它是我社会身份中的一部分。我过于怯懦,以致不敢怀疑它。我的时代在意识形态上过于软弱,难以使我摆脱它,而基督教则赋予了我某些写作素材和一种有骨架的外表,以及星期天早晨在邮局关门时的一个去处。”<sup>20</sup>毕竟,“在一个小镇上,教会是少数几个人们聚集的场所之一,而且是探讨有两千年之久的仪式和六千年历史的唯一文化机构。”没有音乐厅和剧院,教会就是人们的社交机构。而且,“人不能独自生存,”厄普代克辩解道,“我们需要他人。我们需要托住我们的‘他性’的记号。”假若在无神论和上帝之间进行选择的话,那要上帝好了。因此,厄普代克做出了一个逻辑公式,虽然或许无法与安瑟伦或阿奎那相比,但却适合他的时代和禀性:

- 假如上帝不存在,世界就会是一场恐怖表演。

- 这个世界不是一场恐怖表演。
- 因此，上帝存在。

但是，在这一“证明”上帝存在的逻辑背后，厄普代克不得不承认：

我生于其中的基督教……几乎无人相信它，真正相信它。即便是牧师，或像我父亲或我父亲的父亲那样的教会中的中流砥柱也不相信。尽管信仰的标志到处存在（如教堂、公众祷告、硬币上的口号等），但当你朝着基督教走过去的时候，它就会像浓雾一样消失，虽然从远处看去还很浓重黑暗，可当你走进的时候，就会稀薄透明了。<sup>21</sup>

幸运的是，厄普代克决定阅读几位像切斯特顿、艾略特、乌纳穆诺、克尔凯郭尔和卡尔·巴特这类作者的作品，帮助他相信某种远比雾气更本质的东西。

然而，即使是在一个“信仰”为人们所知的更好的教育环境中，沃森（William Watson）忧愁的渴望仍然在困扰着我们：

我会否感到舒适，

心灵感到丝毫宁静？

——威廉·沃森爵士，《世界的陌生》



即使我们在教义上“受教”，在自己的宗教中成为正统，如果我们没有同样学会培养起我们的同理心与爱心，那我们仍会在一种情感被剥夺的情况下长大。这种情形会给人们的生活带来僵化的影响。正如我称之为“海伦”的一位朋友的情形，在她的成长过程中，她从来没有觉得自己有权享受自己的情感，或实际上表达这种情感。正如她告诉我的：

我是在一种非常严格的、理性主义的氛围中长大的。虽然身体上得到了很好的照顾，但生活中却没有流露出一点情感，很少有触摸，也因此很少能觉察爱。作为一家人的，我们彼此之间从来没有表达或分享自己的情感。我父亲是一位纪律严格的人，并且在家庭生活的各个方面都有很强的控制。我母亲在情感上有些抑郁。结果，我经受了相当程度的情感缺失，我的情感生活出现了障碍。宗教影响在这个家庭中仅仅是威权和刻板而已，因此我对上帝形成了一种苛刻、严厉和愤怒的观点，这种观点我至今仍难以摆脱掉。这种早年的影响使我形成了一种律法主义、论断心态、刻板性格……而责任、维持现状、受规条束缚，这一切都成为我人生的特点……

这就表明，当生活被削减成一种程序时，即使是一种宗教程序，它实际上不过成为枯燥乏味的东西。天国仅仅被视为一种端庄、责任和多做主工，从而在这位创造者茫然的

凝视中永远地漂流着。

## 宝瓶时代\*

在这种毫无生机、边缘化了的宗教生活中，一种对“灵修”(spirituality)的全新兴趣突然发生了。托马斯·潘恩所做出的承诺似乎要彻底应验了：“我们有能力，让这个世界重新开始。”

这场人类潜能的运动在二十世纪六十年代首先见于加利福尼亚州。未来派像威利斯·哈曼(Willis Harman)等人呼吁人对自我的理解要有一种彻底的转变，心理学家如亚伯拉罕·马斯洛、埃里克·弗洛姆和卡尔·罗杰斯等人则拓展出去，转向一种对人类新的灵性观。整全治疗理念使东方的神秘主义在西方科学界受到尊重。通过“心理-神经技术”与超出科学可知范围的心理实验，一种深化了的自我意识被营造出来。毒品文化则加剧了对迷幻体验的需要。因此，“新纪元运动”(the New Age)起航了！它允诺人们说这是“科学的”，而且就其包容了东西方诸多信仰内容而言，它也是“全球性的”。它“对世俗的人来说，乃是一种宗教冲动”，因为它非教条性、非体制性且具有强烈的个体性色彩。它是“强烈的体验”，具有过分强调感官和个人体验的

---

\* 在占星学看来，人类正从双鱼进入宝瓶时代(the Age of Aquarius)，人类的心智在宝瓶时代将得到真正的解放。

色彩。这是一种关乎全宇宙范围的渴望，容易陷入危险的狂喜状态。

有一位新纪元运动的人物，曾将十五年的时光投入到这场运动中，他描述了自己童年时代对宗教的失望。尽管他在成长过程中看上去就像那些“完全美国化”的男孩一样，但他内心却没有根，原因是他父亲在海军中服役，每三到四年都要换防。

“在早年岁月中，我喜欢探究的心灵开始对宗教产生兴趣。我开始感到内心的空虚和一种对真理的渴求。在家里，我们很少会讨论宗教问题，大部分情况下都会把这样的话题留到主日学和教会中来讨论。”一天，为了准备“上帝与国家”竞猜活动并力争获奖，他问一位海军军牧朋友一些问题，并且非常想进行真正的对话：“我真的想认识上帝，但我有许多疑惑。”然而他得到的却是困惑与愠怒的回答：“或许某个其他时间，但不是现在。兰德尔，你太年轻了。”在参加教会生活时这个孩子的沮丧情绪不断被强化，直到有一天“有什么东西在我里面崩断了”，他说道，“我再也不想参加那种我认为枯燥无味又没有生命的教会崇拜和学习小组了。我突然之间认识到，我所寻找的东西并不在那里。在随后数年中，我会听到‘新纪元运动’的人讲述同样的故事。”

此后，他常常光顾购物中心里面的书店，去购买瑜伽、冥想和东方宗教与哲学方面的书，随后还不断去拜访那些

法师来学习超脱的内省、离体体验以及许多其他东西。

终于有一天晚上，在一种神秘状态中，兰德尔感到一种难以抗拒的光明，随之出现的是一张吞灭人的黑暗且无法形容的丑陋面孔。第二天早晨醒来之后，他感到极度恐惧，整个人剧烈地发抖，而且思绪难以驾驭。然而，他隐隐约约地感受到了一种深刻的感恩之情。此时从这个恐怖的恶魔手中被拯救出来还为时未晚。

事实上，“新”纪元所提供给人的乃是古老的膜拜活动：运用灵界力量、巫术和魔术。它将人类体验中的所有方面都包罗进来，并允诺给人以生命更新，从而将男人和女人的智能力抬高到了神灵的地步。它的核心是极端的自我中心与自我夸耀，而且随着越来越多的复杂工具被发明出来用以操纵人的大脑，这个新世界秩序的高技术层面及其潜意识能力，可以与赫胥黎的《美丽新世界》中缺乏人性的特征相提并论。

人们无法完全质疑神秘体验、异象和幻听，因为有许多这类个人体验已经被很好地记录了下来。但是，新纪元运动却汲取了自我放纵和自我沉溺的神秘主义因素。这里有一种实在的危险，就是向邪恶势力敞开的危险；虽然它披着光明外衣，但正如兰德尔所发现的那样，实际上却是属魔鬼的。

新纪元运动提出的抗辩是，西方人已经将太多关注放在了理性上面，从而将实在变得抽象化了，也剥夺了我们的

个人体验。这一点确实有道理。自从科技革命以来，世人皆感科学可敬，并在理性上受其吸引。新纪元运动已注意到，人生中的属灵成份被抛弃了，而这一点的重要性可以从人们对新纪元运动广泛的积极反应中得到例证。但是，在他们的提议中却存在不一致之处。“灵修”对他们来说则伴随着伪科学数据，为要使他们的宣称不会失去人们的尊重。水晶和宝石，“对医治、自我更新和快速开悟而言”，乃是代替灵修操练的技巧。此刻，“人脑驱动器”和迷幻药则正运用所谓“科学”技巧来达致“属灵”之实。

我们在新纪元运动中所看到的是人类欲望被扭曲成了某种用途，这比十八世纪政治经济学家们通过压抑和使之理性化的方式将个人占有欲的罪恶变成一种公共德行的做法要更加可怕。新纪元运动运用诸如药理学和神经技术心理学方法来扩充人类的意识，以达到个人放纵的目的。这种趋势的暧昧不明之处乃在于人类的潜能越得到扩张，就越会为自我中心和邪恶留下更多的空间。它强化了人的疏离感，而没有促进人类对关系的需要。它表达了一个丰裕社会的厌倦，这个社会并不考虑人的苦难与贫穷。因此，这场运动毫不关心弱势群体、第三世界或是我们社会中的失败者。

## 后现代主义之病

但是，这种世界观的变化岂不是对现代性的过度反应

吗？或许如此。“灵修”这个新词已经取代了“理性”，“惊奇”已经取代了“进步”，“性自由”已经取代了“个人自由”。“罪性”今天被人们归因于现代世界，而不是个人责任。正如冰川时代之后灾难性的消融一样，理性时代的理性主义也突然之间受到了非理性、变动不居的现代性的威胁。

“宝瓶时代”之所以是“宝瓶”，乃是因为在经历了二十世纪的动荡后，它寻求和平。这是一场“阴谋”，因为该词的原始意义是“同呼吸”；人们发现，从本能层面上讲，他们以同样的方式思想，并热望追求更多相同的东西。然而，它却充满了诸多内在的冲突。

假如一切都是神圣的，那为什么还要寻求某些更好的东西呢？难道泛神论抑制了人对某些东西的欲望，正如它在印度教中所做的那样吗？假若万物都是太一的话，那它又在何时变为多呢——多样性的原因何在呢？假如神圣实在(Divine Reality)是非位格性的，而人类又渴望与太一联合，我们个人的渴望又何以能得到满足呢？诚然，佛教在寻求完全灭除人的欲望方面倒是更具一贯性。

同样道理，“后现代主义”亦因其强调理性反思而充满了诸多的内在矛盾。这是一种对新欲望的追求，一条从我们所不喜欢的“过去何如”(what-has-been)到“应当何如”(what-should-be)的通路。但是，单纯改变语汇，将我们过去称之为“理性”的事物说成是“灵性”，并不能带来更新。用纯粹抽象的方式来谈论一种整全、和谐的将来，乃是在侵

蚀人在特定处境中具体和个人性的责任。例如，融入自然并不能挽回人使用技术力量对自然的毁坏。我们的控制并非应在对自然的崇拜中表现出来，而是要借着对自然的管理体现出来。

后现代精神不能容忍的是特性、独特性，以及对正确与错误、真实与虚假的彻底区分。后现代主义者强烈反对具体的价值观、对界限的维系、法律与道德，并否认人类的语言、心灵或灵魂用一种客观方式来建立标准的能力。

我们当今文化的病态，在于我们解决人类核心和重要问题时的肤浅、轻浮和商业方式。我们“不锈钢式的文明”是可悲且空洞的。个人注定是要过一种安静、绝望的生活，承受被人遗忘的威胁，只能得过且过；若做不到，那就要像我们第三世界的兄弟一样，过一种仅能糊口的生活。今天，有太多人需要“兜售”某些东西才能找到工作。他们并不相信自己兜售的东西，但表面上还要维持面子。忙碌成了蒙福的当代定义。

现代意识中之所以缺失了某个维度，乃是因为我们不是过于理性化，就是过于感伤。我们行过人生的旅途时，不是将星辰看成几何学意义上的标志，就是把它们看成在向我们眨动眼睛。我们要么是生活在泥泞之中，要么是头脑在云雾之中。圣诞节要么是我们“最忙碌的”季节，要么是我们唱着古老圣诞颂歌，却对其中的歌词没有给予丝毫注意。若是我们注意了，那它们就会让我们心碎。或许，该是

听听对世界厌倦了的传道者的话的时候了：

我见上帝叫世人劳苦，使他们在其中受经练。上帝造万物，各按其时成为美好，又将永生安置在世人心里。然而上帝从始至终的作为，人不能参透。（传 3：10—11）



## 第 6 章

# 绝望：渴望之心的命运

人生中最糟糕的时刻就是：还未满足于你所能渴求之事，你就觉察自己已经失落了对一切最可向往之事的渴求。

——艾略特，《鸡尾酒会》<sup>1</sup>



假若说悲剧表明的是人比其本来面目优秀，而喜剧表明的是人比其本来面目败坏，那绝望表明的或许就是人的本来面目如其所是。悲剧和喜剧的效果都偏向一个方向，就是外在世界，但绝望却重在我们从中发现自己与自身之间的那种“割离”(disrelationship)。这就是我们在本书中一直在努力达到的方向。

我们已然发现，当我们花费一生时间来崇拜一个虚假世界中的偶像时，生命就会出现严重脱节。我们已经论述过，我们不仅会沉溺于酒精，也会沉溺于与他人之间的关系以及我们自己内在的各种关系，从而陷入最恶劣的利己主义和自爱当中。尽管人生非常单调，但假如像上一章探讨的那样，我们的宗教生活是绝对平庸的，那么当我们中间“最优秀的人都缺少一切的确信时”，到底会留下什么呢？绝望。

当我们进入但丁所言“大路消隐的黑暗丛林”中时，就会发现我们诸般的虚妄，我们所受的诸般奴役，我们以自我为中心的本性，还有我们对于忙碌的生活——也就是“我们的日常存在”——的厌倦。这就是我们为什么会在内心中经验到绝望的原因所在。这乃是我们本性中所固有的。正如与之相关的罪一样，绝望乃是我们对自我精神的毁灭。因为与其说我们是对外界绝望，不如说是对我们自身绝望。“错谬，亲爱的布鲁图斯，不在于我们的星宿，而在于我们的内心，我们就是这些走卒。”\* 我们将自己视为“在一捧泥土中恐惧”。

然而，克尔凯郭尔注意到，绝望已经变成了一种稀缺现象，这并非因为我们周围少了绝望，而是因为我们自己漫不

---

\* 莎士比亚《裘力斯·凯撒》中卡修斯对自己的朋友布鲁图斯说的一段话，为的是鼓励他将自己看作与凯撒同等的人。

经心地假设：若我们自己没有感受到绝望，那我们就没有陷入绝望。<sup>2</sup> 毕竟，我们的本性就是要压抑那些对我们的自我产生威胁的真理。

在过去，当上帝的临在比在我们当今的世俗世界更显明的时代，人们对绝望的理解要真实得多。我们拥有的上帝首次与人相遇的原初图画是，他用一抔泥土创造了人，并将气息吹进他里面，这就是人的创造。这是一幅表明我们深深倚赖于这位造物主的图画；一旦我们离开了上帝，我们的一切关系就都会失去真实性。

或许，唯有绝望才能帮助我们从根本上认清，若没有上帝的临在，我们从本质上讲会处在怎样的混乱之中。当我们假装我们不需要上帝的时候，人生就会变得恍若“浮尘”一般，而非“实在”。那时，我们就会成为艾略特所说的“空心人”和“稻草人”，独自在黑夜中啜泣。

## 绝望的阴影

假若这种绝望的境况并没有被人们欣然地照着它本来的面目给予承认，那么艾略特所著《鸡尾酒会》中的人物赛利亚就特别不同寻常了。下面是她与自己的心理医生之间的一段对话：

赛利亚：我刚刚陷入绝望。我不会受冒犯，

就算你干脆让我再次走开。

雷利：科普顿小姐，我大多数的病人，  
都是以告诉我他们出了什么事，  
和我该怎样处理这件事为开始，他们很有把握，  
他们自己精神崩溃了，这是他们说的，  
而且他们通常都说该责怪的是别人。

赛利亚：至少我没人可怪，只能怪我自己。

雷利：在这之后，我治疗前的开场白，  
就是向他们表明，他们弄错了  
自己的病情，并让他们知道，  
这不像他们想象的那么有趣。

赛利亚：好吧，我不能装模作样说自己的问题有趣。  
但我不愿那样开始，我感觉非常好。  
我本来可以过一种积极的生活——若有什么  
可做之工，  
我不会想像自己正在受人迫害；  
我没有幻听，也没有见到幻象，  
只是我住的这个世界好像全是幻象！<sup>3</sup>

赛利亚接着说到，她实在想认为自己出了什么问题，因为若非如此，就是这个世界本身出了什么问题。或者起码说，这个世界与它看上去的样子很不同，这就更可怕了。当赛利亚继续说下去的时候，她醒悟到，她一直是特立独行

的，一直是独自一人！这是对她和所有人之间的关系的反映。她解释说，除了她自己的孤独之外，她还有第二个症状。“第二个症状？”

赛利亚：这件事更蹊跷，

它听起来荒谬，但我能找到的，

唯一适合的词就是——一种罪恶感。

雷利：你被一种罪恶感折磨，科普顿小姐？

告诉我，你说的罪恶感是什么意思。

赛利亚：告诉你我指的不是什么更容易。

雷利：那照你看来，正常的感受是什么？

赛利亚：好吧……我想是不道德，

而我似乎不觉得自己不道德，

实际上，人看为不道德的难道不就是那些

我们说没有丝毫道德感的人吗？

我从未注意到这种不道德，

竟然与一种罪恶感相伴……

正如许多优秀的医生一样，雷利也问了她的家人和他们的意见：

赛利亚：好吧，我被养育成人的过程很传统——

我一直都被教导说，不要相信罪。

噢，我不是说，从没有提到过它！

而是说任何错误，从他们的角度看，

要么是一种不良的形式，要么就是心理问题。

雷利：有什么东西比你相信的更真实？

赛利亚：这不是我能躲避的那种做过某事的感受；

也不是我能摒除的我内心的某些东西；

而是空虚感，失败感；

是对外在的某人、某事，

我觉得自己必须……去补赎，这就是世界吗？

你能治疗一个有这种心病的人吗？<sup>4</sup>

社会状况本是如此，以致雷利对她爱莫能助，除非是将她送到疗养院中。

我们真正需要承认的是，我们乃是人际关系的存在。我们若非活在我们或许可以称之为“自我维度的失真”（self-dimensional unreality）之中，就会更清楚地看到，我们如何将自己周围的一切都变成了“物”，而这也包括人，最糟糕的是，还包括上帝。然而，将上帝变为“物”乃是神学中的一种自然倾向，这种倾向擅长将神学抽象化。若神学家们头脑中真正有了这位永活的上帝，他们就会对布莱克的这个问题反应强烈：“猛虎双目何灼灼，……何方灵工巧雕琢？”当我们试图用一种对实在的理性解释来代替实在自身时，这当然是对理性力量的幼稚的信任。正如陀思妥耶

夫斯基在启蒙运动的高峰时期提出的抗议：

所有这些美妙的系统，这些解释他的（人类的）最佳利益的理论，都不过是一种诡辩术而已。因为从这些心计筹算中忽略掉的因素，乃是人类有悖常情地坚持选择那些并非最好的，而是他们想要的东西，不管如此行是好还是坏，甚或是否疯狂。

通过这种方式，我们甚至将自己也变成了“客体”，无法知道如何与自身密切关联起来，更遑论与他人关联了。正因如此，我将绝望称为“关系隔离”，即一种非存在状态。玛丽·伊丽莎白·柯勒律治曾如此描述这种情形：

伊人闲日独依帘，  
一任遐思飞畅然，  
际遇虽非于乐嬉，  
往昔情愫犹历历，  
伊人思绪驯何难，  
远胜春闺愁黯淡……

伊人朱唇遽开启，  
恬静无声出唇际，  
昔日所历唯隐伤，

寂然暗自血滴滴，  
嗟叹不解难言愁，  
喑哑无语诉此忧。

昔时顾盼眼波飞，  
今朝生欲渐转颓，  
吹拨突起熊熊火，  
皆因妒忌欲雪恶，  
力衰筋疲犹不辍。<sup>5</sup>

接着，她温婉地说，“我就是她！”

就像赛利亚那样，当上帝在我们生命中所造的真空让我们觉得需要向某个人“补赎”时，或是当我们像这位诗人那样，要直面自己时，绝望就会从我们心底升起。当人际关系瓦解，没有修复希望时，结果就是绝望。实际上，正因为这一点，我常常被一个电话打断，就是要听一位离婚父亲的哭诉——自己的孩子一直不在身边，他们在长大但却不认识他。

“我不甘心承认自己绝望，”最近一位朋友写信给我说，“但我在一个毫无意义的世界中毕竟是软弱无力的。尽管我周围许多人紧紧把握着自己的小王国和权力游戏，带着权柄来吩咐并建立起物质上的保护，但我却陷入空虚，不顾一切地固守着我诚实的绝望，正如他们固守着自己虚假的



希望一样。”这表达了许多人在其内心世界度过自己一生的那种“灵性的无足轻重感”。我们虽渴望掌控自己的结局，却无能为力。

冉阿让，这位雨果小说《悲惨世界》的主人公，发现自己处在同样的危险境况当中。他的上帝在命运面前毫无能力。“尽管我竭尽自己所能要从我们生命被打造成的魔方中除去那些神秘的成分，”他写道，“但命运黝黑的纹路仍在不断出现。”然而，其悖谬之处是，我们想让自己的良心照着我们自己的方式运行。不是像 *conscientia* 一词原来的意思“与上帝共知”所表明的那样，而是一种自我主权，置上帝于不顾。雨果如此评价说：“雅各与上帝的使者摔跤不过是一夜而已。唉，有多少次，我们看到冉阿让在黑暗中与自己的良心扭打在一起，拼命地与它摔跤。”

无与伦比的摔跤！……有多少次，这份良心为了求得权力而大发雷霆，抓住并压垮了他！……有多少次，他执拗的思想在责任感的重压之下痉挛地抽搐着。抵挡上帝，痛苦地汗流满面。有多少处暗伤在淌着血，只有他自己才能感受到。……有多少次，当他带着瘀肿、撕裂的伤口站立起来，若有所悟，内心绝望，灵里安宁，而且被征服之际，却感到自己是一位征服者。然而，在折磨过他、撕裂了他和破碎了他之后，他的良心此刻却凌驾在他之上，凛然可畏、光明

澄澈、宁静安和，对他说：“现在，平平安安地去吧。”<sup>6</sup>

“但是，”雨果说，“在经过了这番阴郁的挣扎之后，是一种怎样沉闷的平安啊，唉！”

虽然我们中间绝大部分人都没有如此强烈地表达过这种绝望之情，但却“静静地过着绝望的生活”，正像我的朋友塞尔玛一样。她写道：

面对作为单身女人的那份孤单时的绝望，在我拥有自己的生意和事业时，并不是什么大问题。虽然我想到了退休，想到了摆脱掉自己沉重的责任，但我并没有准备好去面对取代它的那份孤独感。渐渐地，这种寻找一个活下去的有效理由的需要挑战着我。我发现自己不知不觉相信，我的生命之所以有意义，主要因为我的工作是有意义的；因此，失去了这份工作，我的生命现在就毫无意义了。让我面对此刻在自己面前伸展开来的这些独自生活的空虚岁月，是很可怕的。

当时的诱惑，就是去参与到某些能解除这种孤独与绝望的日常活动中。但我知道，多一点忙碌并不能解决摆在我面前的真正问题，即是在自己的努力之外去寻找人生意义，甚至是去享受它。那是一种无论是在现在还是将来的任何处境中，我都能为自己找到的意义。假如我无法面对自己此刻的恐惧这一事实的话，那它们就会在我余生中一

直困扰下去。

在随后几个月中，从我内心升起的这种对绝望的恐惧一直持续着。诚然，我会享受到短暂的快乐时光，它通常发生在我沿着海滩漫步，没有什么明显的理由，只为仍然活着而高兴之时。但是，绝大部分时间，我都会为从内心所经历到的那种被遗弃感的变化而感到绝望。后来，我认识到自己乃是上帝造物中的一部分，而这似乎就是一个为之满足的很好理由。我与他之间的相交，为着这些时刻而活，就是我所真正需要的赋予生命意义的全部理由。随后，当我认识到了自己在面对孤独时的大部分问题之所以产生，乃是因为我没有把自己看成好朋友时，我就做出更为具体的突破了。许多时候，为了逃避自己，我会跑去与其他人在一起，这只能带给我暂时的解脱，却常常留给我超乎以往的孤独。这场与自尊之间进行的一生之久的斗争，我过去认为自己早已在很久以前就打赢了，可如今却仍在潜意识的层面上持续着。一旦我接受了，并且更深刻地认识到我被上帝满有恩典地接纳这一点，我大部分的绝望也就随之消失了。继而，我在接纳自己的过程中，变得更能接纳其他人了。

玛丽·路易的故事是另一种类型的绝望，它是由对情感的沉溺所致。这位年轻女人在过去十四年中一直都食欲过盛。她在自己的事业上很成功，又受人尊重。然而，她对

瘾症的控制力感到绝望。她软弱的父亲在她成长过程中从没有肯定过她的女性特质，她也没有体验过与自己强势、操控型的母亲任何真正的连结。似乎在出生之前，这个婴孩在母腹中就开始闭锁在随流飘荡的焦虑中，这一点她一直没有克服掉。

她仍然心存多重绝望，悬于一个深渊之上。当她否认父亲在情感上是病态的，母亲是操控型的，她自己的处境也不正常的时候，她内心的各种力量促使她将自己的手指放进喉咙里，将不能吞咽下去的食物吐出来。正是她强烈的倚靠直觉的天性使她如此脆弱，也导致她拒绝自己和自己的身体，而不是去摒弃她通过拒绝接受自己家庭的真情实况而为自己编造出的那种情感谎言。

接着，我想到了约翰，他一生中对绝望是如此熟悉，以致他对任何事物的渴望似乎都是完全虚假的。他承认说：“我并不认为，我实际上和什么人有过人际交往，就是那种使我产生盼望或特意去寻求某种东西的关系。”他有一个不幸的家庭，有一个不能容忍任何情绪表达的父亲，和一个像殉道士那样默默接受丈夫不断出轨的母亲。因为在外人面前保持一个完美家庭的形象对她来说非常重要，所以保守秘密就成了约翰的一种生活方式。他的耶稣会的老师们似乎也证实了他的宗教使他与生活割裂开来；上帝俨然是一位严厉的工头。因为在他生命中有如此众多的绝望，又怎能有任何空间去体验渴望，甚至隐秘的渴望呢？

## 厌倦的绝望

然而，对于我们当中的许多人来说，主导我们人生的纯粹是厌倦情绪。正如厄普代克作品中的那只“兔子”，我们只是跑啊，跑，忙碌啊，忙碌。厌倦是一种复杂的情感，身处其中的人会经历躁动、不安、乏味、枯燥以及冷漠。如果厌倦情绪转瞬即逝，我们会很容易去寻求某些带来快乐的消遣。但如果厌倦情绪更顽固，就可能使人瘫痪，结果灵魂就会失去渴望或改变任何事物的动机。厌倦情绪借着陀思妥耶夫斯基笔下“地下人”的形象而得到了很好的描绘。这种情绪在二十世纪无疑已变得更加普遍，从而促发了一种危险的麻木不仁和冷漠，进而使人陷入更深的暴力黑暗与对邪恶的耽溺。厌倦情绪今天可以从每天发生在我们大街小巷的各种犯罪行为中看到。

从厌倦情绪中产生出的瘫痪作用使过去被罪咎所阻隔，使将来被焦虑所阻隔。<sup>7</sup> 罪咎是对已然出错之事的惩罚；罪咎是不可逆转的，因为它是已过之事。焦虑则是前瞻性的，要逃避潜在的危险。然而，焦虑也意味着一个局促的环境，在其中绝无任何去处可逃。这就是我们将厌倦情绪与只想活在当下的“时髦一代”(now generation)联系起来的原因。过去已然逝去，未来则未明了。因为带有这种狭隘的意识，生活就成了琐碎和肤浅之事，充满了空虚。它只能

如同在密不透风的黑暗中生长的真菌一般，以厌倦为滋养，从而生存下去。

厌倦会强化成为抑郁。弗吉尼亚·伍尔夫曾经饱受严重的神经疾病折磨，她想到“一年之久的时间如何能忍受过去……一切的存在都漫无目的……单调工作毫无理由、日复一日地重复着”。<sup>8</sup> 当她不能再忍受的那一刻到来之时，她就行使了自己最后一次出于意志的行动，选择自杀。亚瑟·科斯特勒(Arthur Koestler)曾在《正午的黑暗》一书中谈到抑郁，称之为对一个人全部存有的“十足的非道德化”；他同样也将死亡视为唯一的解决之道。

与之相反的是一位德国精神科医生康拉德·巴斯的例子。他在第二次世界大战中曾经帮助盟军的空军士兵穿越比利牛斯山脉逃走。后来他被捕，受尽折磨，并被送往布痕瓦尔德集中营。在那里，他认识到人们在监狱所受抑郁之苦中最致命的就是压抑的怒火。尽管公开表达愤怒非常危险，但巴斯学会了如何让它来刺激自己的肾上腺，好让他有力量以忍受艰苦劳作、饥饿以及其他灾难。他是布痕瓦尔德集中营为数不多的幸存者之一，正如他所坦陈的那样：“祷告与愤怒让我看到了获得解放的途径。”现在，他发现许多精神抑郁的病人在能问自己“是谁让我感觉愤怒？什么东西让我恼火？”时，就开始康复了。<sup>9</sup> 换言之，正是在人际关系失败时，尤其是与上帝之间的关系失败时，幽暗才会产生出来，并被绝望所滋养。

## 离开上帝导致的绝望

谈论“上帝”——不管我们是否相信宗教——就是在试图解决万物的本质问题，实存的根基与基础问题。我们已经对绝望做了描述而不是对其进行解释；现在，我们必须照着它的本质和最根本的原因对其进行探讨。克尔凯郭尔本人也曾深受绝望之苦，所以他对我们提供的帮助是现代为数不多的思想家所能提供的。他如此坦白自己的童年时代：“就我所能记忆的情形而言，我唯一的快乐就是没有人能发现我是多么不幸福。”<sup>10</sup>后来，他了解到父亲在两性关系上的不检点，这乃是他人生中的一场“大地震”。这个家庭的七个孩子中有五个夭折，这使他父亲相信上帝在惩罚他。那时，索伦·克尔凯郭尔也曾经“过着放荡的生活”。在父亲去世前不久，也就是在索伦二十五岁生日时，他刚刚和自己的父亲及宗教信仰和解。后来，他与恋人雷吉娜·奥尔森痛苦地分手，因为索伦尽管爱着她，却无法把自己家庭的秘密与她分享。他终身未娶，并且继续经历着孤独与绝望。

透过他自己所有的人生经历，克尔凯郭尔认识到，人是多么需要关系。因此，对他而言，绝望反映了一种个人与上帝之间以及与他人之间关系的破裂。人乃是属灵的存在者，若没有关系，我们就无法生活下去。然而，上帝没有强

迫我们必须是关系性的；若我们愿意，可以拒绝我们的造物主。这或许就会导致克尔凯郭尔所说的“根本性焦虑”，即那种必须在正确与错误之间进行抉择时被置于其中的困惑。当自我抱有的虚假感觉导致做出罪恶的选择时，绝望就会出现。在亚当犯罪之后，我们自己的抉择难道还有多么可靠吗？实际上，上帝希望有着他的形象和样式的人与他建立关系，然而人却以各种方式来表达“虚假自我”——怅然若失，自我崇拜或不信上帝。

克尔凯郭尔看到，我们对自主权所抱的骄傲乃是邪恶的。它代表了对“关系中的人”(being-in-relationship)，即真正的人的一种否定，并导致人的绝望。这种绝望的状况，无论我们是否意识到，都是想过一种虚假的生活，同时也否定了我们关系性的本质。既然我们是照着位三一上帝的形象被造的，在我们根本的存有中就拥有一种对关系的渴望。因此当我们拒绝接受上帝或是其他人(这些人同样拥有上帝的形象)，我们就会生活在焦躁、不安、压抑、恐惧和失落中。

从这些方面来看，我们不论言语或德行如何，都是罪人。我们都经验到了绝望。然而，克尔凯郭尔论述说，尽管绝望乃是我们人际关系失败的明证，但它同样也以惊人的方式指向了我们的人性；我们无法倚靠一种动物性的本能来生活。我们的绝望虽然反映了孤独——这乃是我们无法与其他人建立起人际关系的结果，但它也凸显了作为“人”



的尊贵。如此深刻地根植于我们内心的乃是克尔凯郭尔称之为“致死疾病”的绝望生活。<sup>11</sup>这不一定意味着自杀，而是说，它是一种绝望，而唯有在“属血气的人”（正如使徒保罗称呼我们的那样）死去和作为“属灵的人”活过来之时，在我们不是为自己活，而是“在基督耶稣里”活着的时候，才能除掉这种绝望。这一点将在下一章讨论。

克尔凯郭尔描绘出了绝望的几种类型。第一种绝望是**关于可能性的绝望**（despair of possibility），这乃是因为一个人的生命没有受到多少限制而导致的绝望。尽管有诸多敞开的机会，但我们却会感到恐惧，从而选择在一个狭窄、局促的生存空间行事，被我们自己的自由弄瘫痪了。

这种形式的绝望可以从艺术家、剧作家、追求浪漫的人，或者说实际上是那些理想主义者的白日梦中找到。学者同样也会如此自由地生活在一个思想世界中，活在创造性观念中，以致他或她会游离一个关系世界，从而失去与现实世界的接触。有太多自由却没有界限就会导致这种“出于可能性的绝望”。心理学家已经注意到，当把小孩子留在一个巨大空旷的院落中玩耍时，他们会小心地留在院落的中央，但是当把他们放在一个圈着篱笆的院落中，他们就会跑到院落边上。对许多人而言，绝望是从那种我们可以自由选择的眩晕中产生的。正如萨特所说，我们不仅是自由的，而且是“注定要自由”的。我们与其说是被我们必做之事诅咒，毋宁说是被运用自由所做之事诅咒，结果这导致了

我们的绝望。

对萨特而言，自由意味着一位绝对者的缺失，没有任何“借以”生活和“为之”生活的事物。在他的剧作《苍蝇》中，英雄奥利斯蒂对宙斯说：

突然，从蔚蓝色的天空中，自由猛地砸在我身上，将我推倒。我的青春随风而去，而我唯独认识自己……天上没有留下任何东西，没有对错，也无任何人向我发号施令……我注定没有任何法律，唯有我自己……每个人都必须找到自己的路。

这种意义上的自由有一种可怕的含义。它意味着，在我们之下没有任何根基，唯有虚空，即一个深渊而已。对萨特而言，具有太多的可能性之所以可怕，乃是因为它意味着失去了人生的意义。陀思妥耶夫斯基透过“大法官”控告耶稣通过保证人们的自由选择而导致了人性的毁灭和绝望。尽管我们在没有自由时会渴望自由，但这种毫无限制的自由的重负对我们来说却是难以承担的。

另一种与之相反的绝望是有太多限制而无多少自由。这是关于限制的绝望 (despair of finitude)。这种绝望是从束缚人的狭隘心态和压抑中产生出来的，并且可以从一个由男性统治的世界中女性所感到的绝望看到。男性沙文主义对性别问题的麻木已经让许多女性陷入苦毒、困惑、伤

害,或是陷入由于否定了她们真正的女性特质和自身身份而带来的压抑中。但是,这种绝望又有两种形式:其一,某些人向社会潮流屈服,他们的痛苦无法被世界注意到;其二,某些人仅仅是采取一种宿命论的态度,以致他们的绝望甚至被更深地隐藏起来。

因为这个世界是借助外在的一致性而发展繁荣的,所以这两种形式的绝望几乎无法被社会辨认出来,直至达到了危机时刻——如离婚之苦,或女权主义的反抗,或突然意识到童年时被性侵,或家人病态互依的问题——就是家人同谋要保守某个家庭成员沉溺的秘密。但是,这种伤害却已经造成了,而且人们就像悲剧舞台上的演员那样继续过着绝望的生活,或是像在一个虚伪家庭阴谋中的受害者那样。

所有这些形式的绝望显然影响到、甚至可能决定了我们的人格。不管是有意识的还是无意识的,我们都会对厄运与痛苦做出回应。克尔凯郭尔倾向于在自己文化中来看待这一点,就性别差异而论,他认为男性的意识性与挑衅性要更强一些,女性的无意识性和顺服性则更强一些。在这两种形式的绝望中,以无意识的、“女性”的绝望为更危险的形式。在一个仍然对其邪恶状态毫无意识的世界中,这种绝望也更加普遍。事实上,诸多最恶劣的表现形式之一,是在大多数组织化的宗教中,即克尔凯郭尔所谓的“基督教王国”中的无动于衷、盲目与僵化。令人可悲的是,教会并没

有意识到自己在道德上的僵死状态。

然而，当绝望为人感知，就会出现一种**关于软弱的绝望**（despair of weakness）。<sup>12</sup>这意味着故意拒绝接受人真实的自我，而决意过一种虚假的生活，比如人们在自己的工作、事业或社会地位中找到了自己的全部认同。当人的事业遭遇失败，理想没有实现，或是人际关系瓦解时，这种与已然失落的事物之间的认同关系就会彻底成为灾难。这种“对软弱无力的绝望”反映了许多人赖以生存的自我形象的低迷。我们既然失去了任何对自身真正独特性的意识，就会变成毫无面孔的墨守成规者，没有位格性的行政人员，不过是社会统计中的数据而已。

其他人虽然或许不会落入到这种樊笼之中，却会屈服于**对永恒事物的绝望**（despair over the eternal）。前者是一种对软弱无能的绝望，这种绝望则是一种对战胜软弱无能的绝望。对自己抱有一种低迷观点的人会感受到他人的蔑视，从而去厌恶其同伴。就像提耳玛（Thelma）一样，他们之所以害怕孤独，乃是因为他们无法忍受面对自己。这或许部分是由于我们不得不去伤害自己的倾向，就像曾经被人伤害过一样。假若我在孩提时代曾经被人拒绝过，那我就倾向于拒绝那个在我内心的孩子。当我发现自己陷于绝望的深坑时，我内心的某种东西就会驱使我去挖掘一个更深的坑。完全沉湎于我们自己臆想出的软弱无能中，我们就会对其变得更加绝望。

最后,最强烈的绝望形式是**对于违抗的绝望**(despair of defiance)。有此种绝望者“绝望地希望做他自己”。它始于人不愿意做自己,因为他们厌恶自己的软弱无能。继而,他们之所以绝望,乃是因为他们已经选择用受造之物、尘世之物来满足自己对永恒的渴望。很快,他们就会因着自己那种以自我追求取代了属灵事物与永恒价值的倾向而感到绝望。最后,他们就会用那种永恒渴望的力量来强化其挑衅态度,并故意破坏自己的全部存在。正如泰勒(Jeremy Taylor)所言:“绝望是沉沦丧失后不可避免的感受。”迪斯累利(Benjamin Disraeli)更直白地说:“绝望乃是愚笨人的结论。”因为,将我们人类所有的抱负变成令人绝望的挑衅态度,这是极为愚蠢的。然而,这是存在主义的灵魂。这也是见于尼采和萨特思想的一种精神——人要做自己的神。这也是二十世纪六十年代的自我实现运动,后来这种精神在“新纪元意识”中又被进一步地夸大。正如克尔凯郭尔所言:

它并不承认能超越它自身的力量,因此……就像普罗米修斯从众神那里盗取了火种一样,这乃是想从上帝那里盗取那一诚挚的思想,即上帝关注着人。<sup>13</sup>

## 哀歌：绝望的解毒剂

宇宙是神圣的以及宇宙间存在一位有位格的上帝，这两种观点之间的关键区别，乃是对诸多事件的抽象解释与关系性解释之间的区别。在古代世界，人们认为所有人类事件都有一种与之相应的天象，我们或许会对这种观念一笑了之。然而，当今天的科学宣称唯有物理学、化学和生物学才是我们这个已被物化的世界终极和唯一的建筑材料时，今日科学与古人的迷信并没有什么不同。在过去众神是实在的终极标准，今天我们则拥有了科学这一对应物。

在苏美尔人的古老文明中，当政治灾难发生时，人们会寻求宇宙论的解释。反思以拦人的进攻，对苏美尔诗人来说，这似乎实际上是神明恩利尔一直在实施的报复：

恩利尔召来风暴，众民哀叹；  
风暴吞灭土地，众民哀叹；  
他召来天上风暴，众民哀叹；  
恩利尔因仇恨命令风暴袭来，扫荡大地，  
遮盖吾珥如外衣，包裹它如麻衣。<sup>14</sup>

这就是说，一块天上的裹尸布被神灵恩利尔扔下，遮盖了吾珥城，使它的大街小巷都遍布死尸。随后，众民在绝望

中呼求神灵恩利尔；然而正像所有其他古代世界的神明一样，恩利尔专横、冷酷，对人类事务无动于衷。

众民公开地哀叹，而且实际上还有很多集体的哀歌。这些古老民族的文学与宗教生活充满了许多为抵制死亡、毁灭、瘟疫、饥荒、战争以及疾病与罪咎感而发出的呼求。作为古代闪米特人生活中不可分割的一部分，哀歌具有三重特色：(1)它是向众神发出的(宗教维度)；(2)它是向群体发出的(社会维度)；(3)也是向个人发出的(心理维度)。正如克劳斯·韦斯特曼(Claus Westermann)敏锐地看到的那样：

运用现代范畴，我们可以说，哀歌中的这三种要素预设了一种神学、社会学和心理学彼此不可分割的思想。<sup>15</sup>

但是今天，哀歌对我们来说似乎不再是健康的了，因为我们的忧愁、痛苦和苦难更加内在化，被闭锁在我们的心灵中。由于现代文化的“功劳”，我们区分出了人类生活中的宗教、社会和个人维度，然而这三个部分却是我们全人的一部分。我们将对上帝的知识与对社会和自我的知识区分开来。于是，我们或许会说，现代的绝望具有一种强烈的内在毁灭性，是古代世界的人所不知道的。他们似乎能与社会群体中的其他人分担他们的重担，然而我们却因为专注于自我实现与自我完满，已经用一种甚至连克尔凯郭尔时代

的人都一无所知的方式，加速了绝望的这种内在自我毁灭性。

作为古代闪米特世界的一部分，以色列人分享了哀歌这种社群性的表达方式。专业哀哭者捶胸顿足，滚在灰尘中，披上麻衣，嚎啕痛哭，还有禁食，这些情形是古代世界遍及各处的痛苦表现方式。然而，在以色列却有一种深刻的区别。哀歌没有被置于一种属于无动于衷、反复无常的神灵的宇宙论框架中。相反，上帝用一种与这种看待实在的观点截然不同的方式，已经将他自己显明为良善、有位格、慈爱和信实的上帝。这位亚伯拉罕、以撒、雅各的上帝眷顾自己的百姓。《诗篇》8篇与苏美尔人的诗歌迥然不同：

我观看你指头所造的天，并你所陈设的月亮星宿，便说，人算什么，你竟顾念他？世人算什么，你竟眷顾他？（诗8：3—4）

与我们置身其中的广阔无垠的宇宙相比，我们这些今天尚在这里，明天就离去的人乃是微不足道的！然而，上帝竟眷顾我们！

对于以色列民族来说，向一位有位格的上帝呼求帮助乃是他们人生经历中不可分割的一部分。从起初，上帝就垂听亚伯的血从地里发出的呼求。他听到了夏甲与她的孩子在旷野中哭泣的声音。他看到了希伯来人在法老手下所



遭受的苦难。实际上，从以色列整个历史来看，哀歌都是一种对苦难的恰当表达方式。因为“上帝听见了他百姓的呼求”，并且“他倾听他们的呼求”。在诗歌中、也是以色列人的公祷书中，这种既强调哀叹又强调赞美的特点，象征着上帝永远的信实。

《诗篇》中的哀歌对上帝表达了三重诉求：(1)他们因仇敌而有的抱怨；(2)他们意识到整个群体在蒙垂听和蒙拯救之时必将会得益；而且(3)个人同样也会得着安慰。哀歌中的这三重维度都引导人认识到上帝的良善与救赎大能，并且认识到上帝向其子民所表现出的盟约精神——信实和忠诚。圣经中的哀歌几乎总是以赞美结束。今天，这种情形仍然是真实的：

以上帝为导向的哀歌救拔我们脱离自我绝望，  
群体性的哀歌拯救我们脱离自怜，  
个人性的哀歌救我们脱离无意识的绝望。

然而，圣经同样也让人们注意到上帝的哀歌。上帝心里忧伤，因为动物世界所表现出的一致性甚至超过了变换无常和难以捉摸的人类——就是那本来受造要在上帝无比荣耀中得着荣耀的：

牛认识主人，

驴认识主人的槽；

以色列却不认识；

我的民却不留意。

——《以赛亚书》1：3

“噫！犯罪的国民。”耶和华这位立约的上帝哀叹道，你们竟转离，舍弃彼此相交的生命和一位有位格的上帝，去敬拜那没有位格之物，就是受造之物。同样，先知耶利米也表述了耶和华的哀歌：

我留心听，听见他们说不正直的话，无人悔改恶行，说：“我作的是什么呢？”他们各人转奔己路，如马直闯战场。空中的鸛鸟知道来去的定期，斑鸠、燕子与白鹤也守候当来的时令；我的百姓却不知道耶和华的法则。（耶 8：6—7）

上帝的哀歌为一种远超乎我们所能想象的痛苦作了见证。“以色列却不认识”，“我的民却不留意”——这些情形揭露了这位守约的上帝与悖逆的人类之间关系的彻底破裂。

然而，如果上帝爱我们如此之深，以至于为我们邪恶的悖逆而哀叹，那《以赛亚书》中所描绘的“受苦仆人”的形象就进一步显现，上帝甚至准备去为我们的罪而受苦。在“受苦仆人”的哀歌中——亨德尔的《弥赛亚》将该主题以令人

震撼的方式诠释了出来——这位仆人借着自己的受苦得到了上帝的认可。他为自己的仇敌代求，不再控告他们；这群人相信，他乃是代替他们而受苦和受死。哀歌变成了深刻救赎与医治的表达。

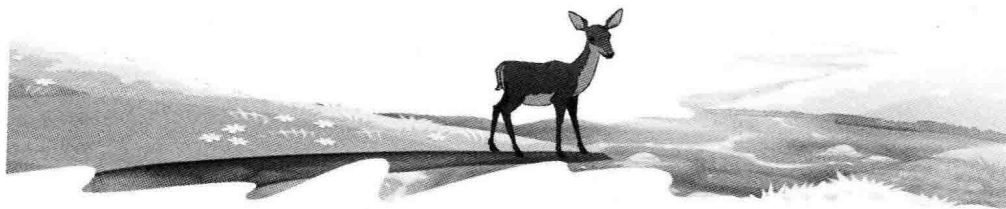
在旧约与新约之间，在犹太人与基督徒之间，还有什么比这样一个事实——就是上帝乃是位格性的上帝，他与世人所立的恩约永存——更清楚地将二者联系在一起呢？这一点带领我们从绝望走向希望，从死亡走向生命，从自我走向团契生活。实际上，上帝在他救恩的大能行动中为我们所计划的，正是这种在相交中生命的恢复和从与他隔绝并绝望的状况中脱离出来。这正是他对我们心意所及的范围。

## 祷告

天上的父啊……求你叫我们每个人在恰当的时刻晓得那致人于死的是什么病，并晓得我们全都深受这病之苦。噢，主耶稣基督啊，你到世上来为要医治那深受这病之苦的人，好救那意识到得了这病的人脱离唯有你才能医治的这病；帮助我们在这病中抓紧你，叫我们在这病中，若诚实盼望得着医治，你就与我们同在，叫我们没有一刻因拒绝你这位至大医生，以致走向灭亡，而是与你同在，我们就得以脱

离自己的病。因为与你同在就是得救脱离我们的病；并且，  
我们若与你同在，就从所有疾病中被拯救。

——索伦·克尔凯郭尔，《致死的疾病》<sup>16</sup>



## 第二部

# 破解魔咒

基督教灵修神学的应许



# 第 7 章

## 耶稣基督：心灵的复活

我们在这条路上是被引向永生，还是永死？

——艾略特，《博士之旅》<sup>1</sup>



我们最好在此稍作停留，并扪心自问，我们渴望的目标是什么？我们盼望的是生命，还是死亡？若恰如我们所看到的那样，我们的渴望误导我们走上偶像崇拜的歧途，令我们受沉溺成瘾的辖制，叫我们对“爱”幻灭，并继而用一种我们只是浑浑噩噩于其中的理性主义宇宙来欺骗我们的话，那我们感到绝望也就不足为怪了。

“我们在这条路上是被引向永生，还是永死？”显然，两

种情形都有。因为我们所有人都终将死去，正如我们已然出生一样。这不可避免，但这“犹如已生之将死”，除了验尸官死亡证明上的“自然死亡”以外，还有另外的含义。因为在我们的出生与死亡面前，心灵中诸般的渴望又将怎样深深地引导我们去渴望“一种失落的记忆”呢？若在我们出生时，这些记忆就已然死去，那又将会如何呢？

当然，我们知道关乎出生的一切事。我们来到一个未知的世界，这个世界迥然不同于母腹中既温暖又安全的环境。我们被告知说，正是我们出生时的第一声哭喊，赋予了我们以气息——这实在是一个悖论，这样一种悲伤竟然给我们带来了生命。

然而，悲伤是每个人出生过程中真实的一部分，因为出生就是要与母腹分离，就是要被带入未知和不安中。从那时起，我们就成长为由渴望引导的人，首先是渴望自己母亲的乳汁，然后是她疼爱的目光，继而是许多其他的渴望，直到我们本质的身份似乎成了“我渴望故我在”。婴孩与父母间的连结，漫长的断奶期，实在都表明人的渴望就是爱，就是寻求与他人连结。

然而，我们是生而有记忆的，即具有成为某个“自我”的能力，经验到“我自己”在场的能力，即一个连续的经验史的故事。<sup>2</sup>我并非被拘禁于当下，也不是被动物般的本能引导，因为我能借着运用自己的记忆，超越身体各种直接感受的界限。



奥古斯丁把这种超越我们各种感观印象的能力称作“记忆那广大的院宇……因为那与我在一起的有长天和大地，洋海并我所能想见的一切，此外还有我所忘却之事。在那里，我将与自我相遇，并回想自我，我自己在何处，做了何事，以及当时处于何种心境……”<sup>3</sup> 奥古斯丁在他的《忏悔录》一书中提醒我们人类的记忆在我们经验自身身份时具有的能力，尽管通过我们有意识的头脑仍然不能涵盖这一切经验。从这种“记忆”中，我们抽取人类心灵的“四种情感，即渴望、喜乐、恐惧与忧伤”。

但是，向我们自身解释自己，这绝不可能是人类记忆的唯一功能。在柏拉图有关人的寓言中，人们蜷缩在一个黑暗的洞穴中，拒绝面对洞外真理的阳光。那洞穴中的阴影又怎能知道洞外的光明呢？记忆能引导我们达到某种超越自我的真理吗？

荣格的直觉理论认为，我们的梦境与幻想乃是借着庞大、原始和普遍的“无意识”事物的记忆库——即从我们祖先那里继承下来的共同遗产——培育出来的。然而，那些信奉上帝临在于其世界中的具有“历史意识”的人，却不能心悦诚服地相信，我们自己的解释能给予我们一种对人类历史的完全的描述，不管它是柏拉图的解释也好，还是荣格的解释也罢。

## 破碎的记忆形象

今天,譬如说,随着“我们内心的孩子”对童年时代所受的性虐待以及其他形式的情感虐待越来越清楚,我们正在对童年时代的记忆获得新的洞见。

因为我们的记忆掩藏在大量我们如何思想和行动的面纱之下,所以一个关键问题在于我们如何来运用它们。我们可以用毁灭性的方式来使用它,从而让心灵充满自己对过去恶行的忧伤。抑或是,我们因为自己对失败的记忆,就以失败的感受而告终。羞耻感可能是一系列非常有害的记忆带来的结果,或是我们回首往事时带来的结果。罪咎感可能是从对与他人恶劣关系的反思中产生的。记忆也表明,我们在人生中是如何泥足深陷,不能自拔,几乎没有改变的希望。记忆库可能是一个充满“不良”记忆及无尽欺骗的大库房。

记忆乃是“成长心灵之重负”<sup>4</sup>,日积月累,越来越让我们困惑和恼火。因此,我们需要有谦卑之心,让我们既能对一种深刻的记忆敞开,同时也愿意接受其他人的帮助。倘若没有谦卑之心,心灵就仍然是幼小的:记忆受到限制,因而会主动压抑过去。对于骄傲的人来说,生活的痛苦过于强烈,以致没有任何麻醉药来钝化他对过去失败的记忆。

我们容易对“那些不好的回忆”健忘。我们很愿意在到底发生了什么事的问题上欺骗自己。正如我们前面看到的那样，我们会淡化自己对其他人的伤害，并通过操纵别人来扭曲现实。我们将自己各种虚假的欲望理性化，从而为自己的行为找借口；我们会制造出诸多陈规陋习，并用一种带有偏见的目光来看待人，而没有认识到他们个人的独特性。我们为自己的失败而指责其他人并借此将问题显露出来，但我们却不能控制或是按捺住自己内心的情感。我们通过仅仅看到内心的某些方面而使自己的生命碎片化，而且当我们用一种歪曲现实的特定视角来看待自己时，我们就将自己理想化了。我们尽最大的努力来为自己的弱点辩护，以保护自我形象。所有这一切都造成了关于现实的“破碎形象”，借此一种真假参半的状态就进入我们的生命中。

那我们又如何来运用自己的宗教记忆，即基督在圣诞节降生、受死，并在复活节复活的记忆呢？是否它完全被疯狂购物、孩子们的童话剧、令人陶醉的派对和“织锦的俗艳服装，那些甜蜜和愚蠢的圣诞节物件”给压抑住了呢？诗人约翰·贝杰曼(John Betjeman)问了一个有关我们的记忆回避的问题：

恁般事，可真否？  
惊世弥天人传有。  
画帘映，彩窗透，

子诞牛栏畜啁啾。

造洋海，定星斗，

主成婴孩施拯救。

——约翰·贝杰曼，《圣诞节》<sup>5</sup>

正如威廉·布莱克提醒我们的那样，“当诸位用眼睛观看，而不是透过某一视角观看时，人生幽暗的灵魂之窗就会彻底扭曲天堂，并引导你去相信谎言。”我们已经看到，当我们用一种“宇宙论”心态，而不是用对亘古常在的上帝所抱的“一种历史意识”来看待人生时，我们对现实的解释是多么不同。<sup>6</sup>

那几位博士不得不长途跋涉来寻找这个“小孩子”，而牧羊人只需要穿过伯利恒的野地就可以来敬拜他。然而一旦到了那里，他们就都照着自己眼睛所见样子看见了耶稣：一个真实的小孩子。但是，这一单纯的事实却同样具有丰富的象征内涵：引路之星，天使歌声，象征君王、献祭和死亡的礼物，童贞女生子的宣告。若没有这些，道成肉身就没有多少含义了。

这些不同寻常的故事并非像启蒙运动时期的思想家论述的那样，是“愿望投射”的例子。毕竟，有谁会如此疯狂竟至臆想出这等“愿望”，要聚集到这样一个具有如此重大象征意义的普通婴孩身上呢？我们的难题是，耶稣以如此卑微的方式降生，正如人的婴孩一样，以致对今天大多数人来

说他仍然是隐藏的：“他被藐视，好像被人掩面不看的一样，我们也不尊重他。”（赛 53：3）这种弃绝肯定是一种愿望的投射，正如我们试图除掉某个颠覆我们人生观的人一样。然而，奇怪的是，尽管许多人非常排斥基督教，但他们却心存犹豫并不愿意毁谤和拒绝耶稣。加缪、劳伦斯，甚至连尼采也仍然敬重耶稣这个人，尽管他们有迥然不同的哲学思想。

人们很难做出其他选择，因为对耶稣的记忆同样也激起了我们对何为良善、真实、可爱和美好之事的思念。拒绝这些价值观念，人生就会变成地狱。为什么呢？因为心灵拥有对它们的记忆；我们出于自己的渴求认可了它们。除了耶稣基督外，难道还有一种更美丽、更平衡、更深刻，然而又更富同情心和爱心的方式，来表达何为一个真实的人吗？

## 耶稣基督知道我们的心

若我们付出如此周折是为了隐瞒事实，那耶稣又如何呢？他是否看清了人类的心灵？若是如此，他的回应又如何呢？

四福音书都肯定说耶稣知道人的心思。<sup>7</sup> 有一次，当他治好了一个瘸腿的人，他就问那些宗教领袖们说：“你们为什么心里怀着恶念呢？”在另一些时候，这个短语被用来表达耶稣根据他们所问的问题而“知道他们的心思”。当门徒

们在“谁要为大”的问题上起争论时，耶稣看明了他们的心思，就领过一个小孩子来，叫他站在门徒中间，说：“若有人愿意作首先的，他必作众人末后的。”实际上，约翰写道：“耶稣却不将自己交托他们，因为他知道万人；也用不着谁见证人怎样，因他知道人心里所存的。”

在和—一个曾经有过五个丈夫的女人谈过话之后，耶稣显明他晓得这个女人的一切事。当人被鬼附时，他觉察到了。在最后的晚餐坐席时，他知道将会发生什么事，犹大会出卖他，而彼得则会不认他。实际上，门徒对耶稣明显的全知是如此害怕，以致他们回答说：“现在我们晓得你凡事都知道，也不用人问你，因此我们信你是从上帝出来的。”

但是，在我们里面却有一种扭曲的倾向，不爱光，倒爱黑暗。《约翰福音》谈到光如何到世上来，人们不爱光倒爱黑暗，因为他们的行为是恶的。他们故意视而不见，其眼瞎程度更深，他们偏邪的内心也更刚硬。这种对人们邪恶心灵的公开揭露，把耶稣暴露于公众的仇恨之下，因为他向公共宗教的既得利益提出了挑战。正如保罗后来宣称的那样，这件事并不是“在私下里做的”！

耶稣基督照彻人类黑暗的光，并不局限于公元—一世纪的巴勒斯坦；它同样也显明耶稣将来审判者的角色。在《启示录》这卷书中，约翰以天启文学的方式记录了有关基督的异象，“眼目如同火焰”，审判教会。保罗在前往大马士革的路上见到耶稣，听到耶稣向他的心灵深处说话：“扫罗，扫

罗！你为什么逼迫我？”后来，在写信给哥林多教会时，这位使徒描述了基督将来的大能：“所以，时候未到，什么都不要论断，只等主来，他要照出暗中的隐情，显明人心的意念。那时，各人要从上帝那里得着称赞。”（林前 4：5）

正是带着“恐惧战兢”，即后来克尔凯郭尔雄辩地论述的一个主题，我们要“做成我们得救的工夫”；我要从一种深入我们存有的深度，在这卷书的其余部分来探讨这个问题。耶稣基督到世上来，不是要定世人的罪，乃是要叫世人因他得救。虽然他说“我不审判人”，但他在我们中间作为“对上帝的记忆”的临在，就足以揭露并为那占据我们心灵和辖制我们的“邪恶的记忆”定罪。因为有谁能站在那位在基督里显现的上帝面前而没有罪呢？

显然，耶稣基督站在审判的位置上超越我们并与我们相对，因为他知道并要将我们的“心思意念”都显明出来。尽管如此，他同样也在我们经历试探时站在我们一边，正如《希伯来书》的作者所言：“因我们的大祭司并非不能体恤我们的软弱，他也曾凡事受过试探，与我们一样，只是他没有犯罪。”（来 4：15）所以，我们就可以“坦然无惧地来到施恩的宝座前，为要得怜恤，蒙恩惠，作随时的帮助”。耶稣基督之所以取了和我们一样的人性，乃是为了将我们从邪恶罪性的辖制中释放出来，而且因为“他自己既然被试探而受苦，就能搭救被试探的人”（来 2：18）。

耶稣非常清楚我们各样的故事，也全然了解我们诸般

的软弱。他也与我们一样凡事受过试探，这一事实意味着，对上帝借着祂大爱所施的赦免与接受的记忆可以取代我们对羞辱和罪咎的“不良记忆”。当我们与祂分享自己的记忆时，就被赋予了一个崭新的故事；这就是我们生命更新的故事。

耶稣之所以知道我们的心，乃是因为祂借着为我们代死，心甘情愿地接受了无人能逃脱的定罪和死的审判。“祂为我们成了咒诅”，这乃是一个超乎我们想象的表述。我们虽然无法探明这件事——就是“祂被挂在木头上，亲身担当了我们的罪”（彼前 2：24）——惊人的奥秘，但这却是真实发生的事情。我们能够对此做出的唯一真实回应就是艾萨克·瓦茨(Isaac Watts)所宣称的：

每当我静思奇妙十架，  
荣耀王在上受死悬挂，  
我就将财宝看为有损，  
鄙视从前我所有倨傲。

基督穿透了我们心灵中的幽暗，就是人生存状态中那些属魔鬼的深坑，甚至夺去了对死亡的恐惧。祂的受死已经使我们脱离了过去诸般的欲望：野心、贪欲和自我中心。我们被基督更新了，被赐予了一颗新心，一个新灵，新的渴求从活在对主的记忆里而来。然而，我们仍然受诱惑控制。



## 耶稣基督所受试探

当时，耶稣被圣灵引到旷野，受魔鬼的试探。他禁食四十昼夜，后来就饿了。那试探人的进前来，对他说：“你若是上帝的儿子，可以吩咐这些石头变成食物。”耶稣却回答说：“经上记着说：‘人活着，不是单靠食物，乃是靠上帝口里所出的一切话。’”魔鬼就带他进了圣城，叫他站在殿顶上，对他说：“你若是上帝的儿子，可以跳下去，因为经上记着说：‘主要为你吩咐他的使者，用手托着你，免得你的脚碰在石头上。’”耶稣对他说：“经上又记着说：‘不可试探主你的上帝。’”魔鬼又带他上了一座最高的山，将世上的万国与万国的荣华都指给他看，对他说：“你若俯伏拜我，我就把这一切都赐给你。”耶稣说：“撒但退去吧！因为经上记着说：‘当拜主你的上帝，单要侍奉他。’”于是，魔鬼离了耶稣，有天使来伺候他。（太 4：1—11）

难道魔鬼不知道耶稣基督真正的本质，即他的生命是毫无瑕疵的吗？要知道，耶稣一直都是将对上帝的记忆与渴望摆在他面前呢！魔鬼是不是在浪费自己的时间，正如经文中所暗示的那样，还是可能从一种更深刻的层面上讲，魔鬼是在攻击上帝的本质及他在自己儿子身上的旨意呢？

实际上，这是不是魔鬼对道成肉身所表明的真理——即上帝成为人，乃是要叫我们成为像他一样——进行挑战呢？

显然，耶稣乃是作为人受试探的；他在禁食了四十昼夜之后就饿了。他在自己事工的本质方面，也受到了试探。魔鬼暗示说，假若他不是尝试改变人对神迹的自然渴望，而是利用它来作工的话，这项事工可以更加有效地完成。最后，他受到的试探是担任一种实用主义的政治角色，如世界宣明会主席、英国航空公司总裁、联合国秘书长，同时身兼数职；那么，事情就会照着人的盼望成就了！

在小说《卡拉马佐夫兄弟》<sup>8</sup>中，伊万讲述了“大法官”的故事，陀思妥耶夫斯基借此想到的就是这类事，而且这一点竟然惊人地预言了苏联当时的事件。他清楚地看到，启蒙运动的意识形态，亦即致力于在俄罗斯缔造一个乌托邦社会，乃是灾难性的。<sup>9</sup>

陀思妥耶夫斯基讲述的故事开始于十六世纪的塞维利亚，当时的教会害怕西班牙的改革可能带来的影响。因为大法官在执政，“每天火光都在为上帝的荣耀闪烁”，烧死异端。

那天在火刑之后(*auto-da-fé*)，或者说烧死异端之后，有一个陌生人悄悄地出现了。他很快就被人们注意到了，因为他祝福并医治那些有病的人，又让一个躺在棺材中的小女孩在前往为她举行葬礼的大教堂路上从死里复活了，大法官命令人将他逮捕。第二天，他将耶稣带到自己面前

审判。大法官问耶稣说：

“这是你吗？是你吗？但是却没有得到任何回答。他又很快补充说：不要回答，保持沉默吧。毕竟，你又能说些什么呢？我非常清楚你会说些什么。并且，你没有丝毫权利在你以前说过的话上再加添些什么。为什么你要来干涉我们呢？”<sup>10</sup>

接下来，是大法官的一段独白，他所扮演的是魔鬼的角色，不承认耶稣的品格和服侍的全部根基，认为它们与这个世界的方式和人的本性无法调和。这是一场社会主义——令人奇怪的是当时正与教会结盟——与基督临在于这个世界中的意识之间的冲突。大法官辩论的要点是，人类就其本质而言乃是叛逆者；因此，给他们自由——正像耶稣所做的那样——是高风险之举；魔鬼所能看到的一切需要就是捆绑。

这正是任何极权主义国家陷入的困境。给人以自由就是打开了通往无政府状态之门。正因如此，在世俗世界的眼中，耶稣那样回应试探者是极其危险的。唯有当基督，而不是凯撒，在我们心中作王，爱才能在社会中运行。大法官声色俱厉地对耶稣说：

“如此，那位常常说‘我要让你们得自由’的，难道不是

你吗？但是，此刻你已经看到了这些‘自由人’……是的，这项工作让我们付出了昂贵的代价，”他声色俱厉地看着耶稣说，“但我们最终已经奉你的名完成了这项工作。因为一千五百年来，我们一直都在付出艰苦努力要战胜这种自由，但现在这项工作完成了，而且是大功告成了。”<sup>11</sup>

“大功告成了？”经过了二十个世纪，我们仍然要面对那些与自由人对垒的同样的试探与取舍。

在第一个试探中，问题是要面包还是德行。难道我们所有人不是相信仓廩实而知礼节吗？这乃是实情，是常识。因此，大法官对耶稣和他所有的门徒说：

“你们想要往普天下去，而且是空手带着同样的自由应许而去；这是他们以自己简单的头脑和本性的顽固根本不能理解的，也是他们恐惧害怕的——因为对于人和人类社会来说，没有任何东西比自由更难以忍受的！但是，你有没有看到这些寸草不生和滚烫的沙漠中的石头呢？把它们变成食物，那人类就会像羊群一样追随你，并且充满感恩和顺服，尽管他们会永远恐惧战兢担心你缩回手停止供应他们面包。”<sup>12</sup>

这里的要点是显而易见的：人类的渴望主要是物质性的，而不是灵性的。回应我们前面的讨论，那位属世的大法

官和魔鬼都对“道”(the Word)缺少一种“历史意识”——这“道”起初创造了万物，而且今天仍在创造这个世界。正是借着我们心中的“道”，我们才可以祷告说：“我们日用的饮食，今日赐给我们。”这里的“饮食”意思是指在生命的任何层面上我们都得到喂养，既有身体上的，也有灵性上的。

第二个试探同样也反映了世界对待悖逆人性的方式。是的，要赐给他们饮食，但也要赐给他们神迹。他们热衷于那些感官的东西和戏剧化的东西。“从殿顶跳下去，你的使者会用手托着你，免得你的脚碰在石头上。”这是一种想拥有与上帝一样的权柄的试探，好叫我们可以控制其他人的心灵。因此，大法官指责耶稣说：

“当他们冷嘲热讽、辱没谩骂着向你大喊大叫说：‘从十字架上下来吧！这样我们就相信那要来的是你。’你没有从十字架上下来，是因为你不想用神迹来奴役人，而是渴望得到那种自由的信心而不是神迹式的信心。你渴望得到那种自由的爱，而不是奴隶屈从的狂喜。”<sup>13</sup>

这位大法官只能用属血气之人对神迹奇事、奥秘和权威的渴望来思考问题，而不是用那种超自然的信仰、盼望与爱心的价值来思考问题。所以，此刻他再次对耶稣发起攻击。难道人最渴望的东西不是“为普世所知”吗？难道这不是建造帝国的原因吗？难道这不是希腊帝国和中华帝国

“大一统意识”的内容吗？难道这不是科学技术（连同某种灵性渴望）今天正在做的吗（也就是要在重建巴别塔的工作中将全人类集聚起来）？

虽然这项工作已经有了自己的开端……但就算是在那个时候，你仍然可以拿起凯撒之剑来。为什么你拒绝这个礼物呢？毕竟，“强权即真理”啊。伟大的征服者已经像旋风一样席卷了这个地方，盼望去征服宇宙；同时也表达——尽管是无意识的——人类对普世大一统的需要。假如你接受了这个世界的皇袍，那你可能早就建立起一个大一统的帝国并赐下普世和平了。<sup>14</sup>

## 耶稣的沉默

正如陀思妥耶夫斯基清楚看到的那样，魔鬼已经被耶稣的沉默打败了，而且这一沉默意味着要“背起他的十字架”。在福音书中，耶稣靠着上帝之道的权柄开口讲论，驳斥魔鬼的每一次试探。但是，在一个人，就是彼拉多面前，耶稣却沉默了。大法官也是一个人，尽管他用心邪恶。因此，当耶稣站在一个人面前时，他沉默了。

当上帝远离了我们，当我们灵里枯干，当他的同在离开了我们的时候，我们就会认识到：这正是我们远离了他的

时候——既有我们态度上的，也有我们心灵上的。正如主所宣称的那样：“这些人是用嘴唇拜我，心却远离我。”

上帝的沉默可以把我们内心那些虚假的东西揭示出来。何时我们抗议太多——何时我们传播一种虚假的世界观，何时我们的动机全然错了——何时上帝的沉默便将我们揭露。彼拉多希望一箭双雕：他既希望平息民众的愤怒以保住自己的权威，同时又希望保留一份良心。耶稣面对这样的狡诈不可能不沉默。

耶稣的沉默同样也意味着，他拒绝在理性主义及我们启蒙运动的心态层面上与我们辩论。正如陀思妥耶夫斯基在十八岁时写信给自己的兄长时说的：

理性乃是一种物质性的能力，而我们的魂或者说灵则是倚靠散布在整个心灵中的思想来生活的。思想乃是从魂里生发出来的。理性是一种工具，一架机器，是用灵魂的火焰来驱动的。当人的理性进入知识领域时，就会在独立于我们情感的方式下工作，因此也是独立于心灵的。但是，当我们的目标是对爱或本质的理解时，我们就是在朝着心灵的城堡进发。<sup>15</sup>

理性和心灵并不必然会产生冲突，除非我们排他性地高举人类知识的真理。当永恒的道与机构成员的言语、理论和野心产生冲突时，耶稣沉默了。这并不是使理性与信

仰彼此对立，而是与我们生命中是否有上帝的临在相关。他的沉默是在对我们行事为人的方式和我们的思想提出挑战。

然而，还有一种我们或许可以用来解释耶稣所受试探的更深刻的层面。这些试探被视为魔鬼对耶稣基督的本质——即他是救主和主——所做的攻击。

在对付自己所受的诸般试探时，耶稣拒绝作一个魔术师，用特殊的权柄来给其他人留下印象。他拒绝使用魔力快速解决问题。就像贪欲一样，魔术拒绝接受关系性的生命。两者所要得到的都是权力，而不是爱，因此这两者都是与人际关系相对立的。透过凌驾于他人之上的权柄，魔术不过是诱导我们沿着沉溺成瘾的道路前进罢了，这最终会将人引向地狱。

他拒绝相信物质可以滋养人类心灵的渴望。其实拜物主义势必引人走向沉溺，不管是对金钱的沉溺，还是对药物的沉溺。“人活着不是单靠食物。”基督并不是孔多塞(Condorcet)思想中的“进化中的超人”，也不是马克思心目中的“唯物主义的超人”，更不是尼采的“狄俄尼索斯式的超人”。他乃是上帝，以人的样式将自己对人类永恒的爱彰显出来，“自己卑微，且死在十字架上”。

对耶稣基督，绝不可以从“下面”的角度，也就是从我们人的观点来解释；乃要从“上面”的角度，也就是从上帝启示的观点来解释。对他的认识不是借着魔术赐给我们的，甚



至也不是通过客观信息，而是借着上帝运行在我们心里的圣灵。这就是本书特别专注于记忆（上帝在我们生命中的记忆）、象征（让我们的关注朝向神圣现实）及谦卑（我们在日常生活中对上帝的敞开）的原因。

在直面试探时，基督同样拒绝为了自己的神性而放弃自己的人性。任何受到如此试探以致要将道成肉身作为一种理想或思辨观念的人，都是在拒绝“上帝的历史性”（historicity of God），即上帝创造了人。我们已经谈到这是一种怎样的生命：“一个婴孩被包在襁褓中”，放在牛所吃的真实的干草上。耶稣的身体曾被自己母亲温柔地抚摸过，一个女人曾用自己悔改的泪水洗过他的脚。耶稣基督的道成肉身、生命和复活都属于人的实在层面——耶稣没有听从魔鬼的蛊惑从圣殿跳下去，这种举动属于天使界，而人若如此行便会顷刻丧命。

许多宗教自由派人士面临一种试探——把耶稣变成“基督理念”（Christ idea），他们把耶稣放在自己头脑中的重要位置上，却没有在心底留下任何实质性的东西。正如托伦斯（T. F. Torrance），一位真正的神学家，在他的伟大著作《空间、时间与复活》中所言：“我们绝不会为严肃对待上帝的启示而道歉。”<sup>16</sup>假若我们没有严肃地对待上帝在这个世界中的作为，那宗教就会变成纯粹的虚幻之物。我们的渴望若要从偶像崇拜与沉溺成瘾中解放出来，只能靠着上帝在耶稣基督这一位格中成为人的真实。唯有那时，基督降

生的所有象征，他在世上的侍奉，他的受死与复活，才会有意义。正如他自己的无缝外衣在钉十字架时被完整地给了一个士兵一样，历史中的耶稣的真实性与那位复活的基督之间的真实性在根本上是同一的。

耶稣所受的最后一个试探向我们表明，除了承认自己是一切受造物的救主与主之外，他拒绝接受任何其他身份。基督的主权既是作为创造主的主权，也是作为救主的主权：他的救赎工作始于道在向混沌(*tohu*)和空虚(*bohu*)发出命令之时。“创造”的双重意义首先是通过为世界设立界限来使它产生秩序，正如将光与暗，或天与地、地与海分别开来一样，并随后使世界有效运转，从而使它的造物主得着赞美。作为造物主，耶稣基督在魔鬼所控制的“存在”领域中无一席之地——因耶稣不属于被造界。然而，魔鬼却对耶稣发出了普世统治的诱惑。

我们所受的试探是寻求一位由我们拥立为王、“治理我们的主”，这就是我们对生命的有限视角。这与我们雕刻一个木偶或是造出一个偶像然后屈身来拜它一样。但是，耶稣基督恰恰就是所有存在的创造主和救赎主。唯有他才能使我们诸般的渴望摆脱掉原本的畸形，并带给我们一种“崭新的记忆”，借此我们的生命才能重新开始。

## 耶稣基督的死与复活

“他的降生艰难、痛苦，是为我们的缘故；他受死，也是

代我们受死。”\* 圣经记载很清楚，耶稣不是被某个雇佣杀手暗杀的，而是在官府、宗教领袖和民众一致同意的情况下被公开处死的。具有讽刺意味的是，这件事发生在耶路撒冷，就是在圣殿被建立起来后一直作为上帝与以色列民同在之象征的地方。对那些热爱耶稣的人来说，这一结果绝对是毁灭性的。

当我们看到自己所爱的人去世时，那景象是可怕的！那个曾经与我们一同聊天、并肩漫步的人变成了僵死的躯壳，脸色死灰，四肢僵硬，嘴唇冰冷。但是，那位死去的耶稣呢？看到钉子穿透他的手脚，标枪刺透他的肋旁，在嘲弄中戴在他头上的荆棘冠冕将他的额头扎得血迹斑斑，这景象对他的追随者又会有怎样的影响啊！

火葬本来应该更文明得多，因为它以非个人性的方式邮寄死亡证明。有些时候，我们不想看见，甚至不想知道。还有让丈夫和妻子、儿女与父母深受其苦的不可避免的生离死别。然而，这种“结局”——再也见不到耶稣了——一定会让人感觉像“世界末日”一样。

这里的一丝安慰就是耶稣的沉默。这有没有告诉我们什么呢？当时一直有见证人记述耶稣基督所受的试探，也有人见过他在登山变象中的荣耀。这些门徒能够成为将要发生更多之事的见证人吗？复活的耶稣在耶路撒冷和加利

---

\* 引自艾略特的诗歌《博士之旅》(The Journey of the Magi)。——原注

利向他们显现，情况正是如此。

威廉姆斯(Rowan Williams)在他《复活》(*Resurrection*)一书中精彩地向我们说明“上帝乃是把我们的记忆交还给我们的那一位，因为上帝就是那位‘存在’，万物都在他的面前”。<sup>17</sup>但是，当上帝把我们的记忆交给我们时，我们便遭到深刻的挫折。用艾略特的话说：“我们虽回到了自己的地方，就是这些王国中，却不复能在这古老的年代，与一个拥戴自己神灵的陌生民族和平相处。”于是，我们便开始感受到“重新制定所有曾为和曾是”的痛苦。

复活的一个方面是耶稣基督将对上帝的记忆带回到我们被扭曲了的人类记忆中。它就像我们在考试中失利，必须在下一个学年从头开始一样。根本没有毕业的时候。古老的教训必须以一种新的方式学习，而且这种新的学习此时必须超越死亡，古老的关系必须被赋予一种崭新的和更加深刻的基础。一切情形都因为耶稣的受死而改变了。正因如此，死亡是一切生命中一个至关重要的方面：必须治死我们的沉溺成瘾，治死我们的偶像，治死我们习惯性的思想和邪恶的行为方式。我们不会灭绝，而是会像蝴蝶那样，破蛹而出——我们变成了“新人”。

这种“新”绝不仅仅是粉饰我们生活中旧有的缺陷而已。每个治疗师都知道，我们被掩埋起来的过去恰如一个暴君，让我们受制于自己的情感历史。相反，我们必须追溯到自己的“本源”，去发现我们的记忆是从何处开始的。它

们或许揭示了这种早期“束缚”，儿童时代所受的虐待，或是不恰当关系。不管它们是什么，这些“故事”都将最终铺就道路，帮助我们理解现实。

在复活之后，耶稣回到了加利利，回到了自己第一次遇到那些门徒的地方。当时他们在湖上打鱼，他们突然认识到“是主”！这记忆再次回归，“正如起初一样”；那时，他曾呼召他们舍下自己的网。现在，耶稣再次出现，借着一顿湖边的早餐，赐给了他们“日用的饮食”。真理总是可以认识的，一旦它被放在人的心灵中，头脑就会产生回应。门徒一直追随耶稣；但在主复活的那个清晨，他们所领受的要追随他的呼召就具有了一种崭新的方式。不管是对他们还是对我们来说，心灵都得以重生，盼望得以更新，记忆就成了关乎上帝的，不再仅仅是属人的了。天职，即我们在基督里的呼召，彻底改变了我们的渴望和我们的生命，并用一种崭新的方式滋养着我们。

随之而来的是恢复与赦免。彼得被耶稣带到一边，因为在救恩问题上，上帝和人的相遇是在人心灵的隐秘处。他记得，“西门”是他过去的名字，他过去的身份。过去他自信、夸夸其谈、冲动、软弱，而且曾不认自己的主。在彼得公开否认主的那一刻，耶稣只是“看了看他”，而那一刻他想到自己从前的身份就悔恨交加，禁不住失声痛哭。现在，生命超越了死亡，记忆同样也改变了。西门被更新成为“使徒彼得”，他被赦免和更新了，他本人也复活并承受了新的生命。

彼得认识到，是我们背叛了上帝，绝非上帝背叛了我们。死亡，就是我们在基督里的死，已经吞灭了我们过去的背叛。

马利亚同样也借着在坟墓外与复活的基督相遇而得到了更新。她听到耶稣用那样一种充满慈爱的声调呼叫她的名字，以致她绝不会弄错这位说话者的身份。她回答所说的“拉波尼”（对夫子亲切的称呼），乃是她对记忆的恢复，也就是对那位曾经实实在在教导过她的“夫子”的所有记忆的恢复。然而，马利亚仍不晓得“这个新人的全新之本性”。耶稣不得不告诫她：“不要摸我。”我们绝不能马上又回到过去行事为人的方式。

在我们所有与耶稣有关的神秘经历中，总是会有一条从他而来的新命令。这是我们借以验证它们实在性的方式。因此，耶稣告诉马利亚说：“去告诉我的弟兄。”耶稣让马利亚这位女性把复活的主耶稣的喜讯与那些男性使徒分享，从当时的文化来看，这托付赋予她何等的自由啊。

最后，我们来思想一下耶稣回到楼上那个房间时的情形。门徒当时已经被耶稣的话、他奇怪的宣告和应许给弄糊涂了。在他活着的时候，腓力、多马和加略人犹大对他所说的某些话几乎无法明白。现在，在十字架与复活照耀的光中，他们可以明白了。而且，一切都是如此“真实”。耶稣在他们的混乱状态中遇到了他们，并给他们机会来触摸这一真实：“伸出你的手来，探入我的肋旁。不要疑惑，总要

信!”(约 20: 27)

复活的法律证据因记载于册而具有其应有的地位,但它们仍然只是书卷。耶稣复活真正的“证据”乃是复活的生命,这些生命被永活的基督从里到外地改变。这乃是耶稣四十天之久在门徒中间所做的工作。它们与旷野中魔鬼试探他的四十天何等不同。现在,他的“沉默”可以在他复活一事的光照下得到充分理解。

艾略特在让这些博士说“我可以欣然死第二次”时,是明白这一切的。然而,赫伯特(George Herbert)修正了我们,免得我们要么是有受虐狂的心态,要么是混淆了基督的受死——死亡之死——与我们自己的死亡。

不要天天杀我,  
生命之主啊,因你一次为我受死,  
就远胜过我所有的死亡……  
——《苦难》(II)<sup>18</sup>

相反,我们可以用歌唱的方式见证我们被更新了的生命:

灵魂啊,醒起,你的主已经复活!  
当来向他颂赞,  
不要丝毫迟延,

他要与你以手相牵，  
叫你也如他一般，  
与他一同从死里复活，  
他死已将你煨<sup>19</sup>为尘土，  
他生必使你更加公义，如金子一般。

——《复活节》(I)<sup>20</sup>



## 第 8 章

# 被更新的渴望

耶稣恩主吾至求，  
艰难人生共携手。  
今朝求驻肯相谈，  
与我同行夜复昼。

——埃德温·帕克斯顿·胡德<sup>1</sup>



既然耶稣的受死与复活已经以这种方式影响了我们的生活，那我们被更新了的渴望就会不可避免地证明我们内心的改变。然而，这种见证却是一个代价高昂的过程。

我的一位朋友曾经卷入一场诉讼。我依然记得在听到

别人放荡生活的故事时所感受到的那种耻辱。在法庭之外，我们受到了一大群摄影师的欢迎，我不得不站在自己朋友的面前，好防备她的脸出现在报纸上。她和我都认识到，向一个充满敌意的世界作见证是一件可怕的事情。将过去的记忆与一位温和、善解人意的治疗师分享是一回事，但要想站在法庭上并承诺说：“我要讲述事实，全部事实，唯独事实，求上帝帮助！”就完全是另一回事了。

很少会有人愿意让一位精明的律师来煎熬自己，以致成为一个病态社会的牺牲品。这个社会只寻求感官刺激，并乐意将人暴露于公众猎奇的眼光下，并让他们受到新闻媒体无情的搅扰。因此，那些生活受到自己所作证言极大影响的人，又将如何呢？他们就像二十世纪早期的惠特克·章伯斯(Whittaker Chambers)一样，他曾试图通过自杀来了结这样的生活。

章伯斯(1901—1961)出身于贵格会背景的家庭。他是家中两个儿子中的长子。他母亲很娇惯他们，而他父亲则因为自己的人生失意而离开他们远走他乡。章伯斯十几岁就离家出走，二十四岁时在美国投身于共产主义事业。1932年他被征召加入苏联军队在纽约的情报机构，但他很快便对共产主义意识形态彻底失望了，从1938年开始，他有十年时间都在计划如何逃跑。

他受到了“非美活动调查委员会”(House Committee on Un-American Activities)的传唤，心甘情愿揭露了他所知道

的一切，并因此牵连到了阿尔戈·希斯（Alger Hiss），当时助理国务卿的助手，结果爆发了一场“两个人的信仰（即共产主义与自由）之间的战争；战争双方是势不两立且意志坚定的两个人……（他们）既不愿意也不可能在不背叛自己和自己信仰的情况下让步。这些信仰的不同特点，通过这两个人在整个斗争中的不同行为表现了出来”。<sup>2</sup>

章伯斯由于没有任何法律知识背景，遂坦白说：“我完全实话实说”。希斯作为一位辩论者和老谋深算的律师，则不会不厌其烦地重申自己要诉诸第五修正案，或者说：“我在回答这个论点前必须咨询辩护律师。”这就是说，章伯斯除了提供自己作为证人外，没有提供任何其他东西；而希斯所提供的则是他这场“保卫战”幕后由一个国家最聪明的律师和雇佣来的侦探提供的“法律辩护”。

这个问题，正如章伯斯所看到的那样，乃是一种来自人类第二古老信仰的思想体系的威胁，“它的应许在创造的头几天，在分别善恶树下就已经散布开了——你要如神一样。”这乃是基督教的一个替代品。这就是我们此前所描述的十九世纪哲学家的极大阴谋一部分的东西，即推动一种意识，使人丝毫不考虑上帝，丝毫不认为有必要活在上帝面前。

人们总会要么选择在上帝所定界线内按我们的渴望自由行事，要么就是通过否认上帝，过一种没有上帝的生活，来蓄意破坏这些渴望。对章伯斯来说，摆脱后者的捆绑，

就像“拉撒路那样，是走一条不归之路。我开始脱离共产主义，并开始从它地下的深渊中，也就是我被埋了六年之久的地方爬出来，回到自由世界中。当我们这些死人醒来的时候……我常常会对我妻子说……就是从恐惧、不安、自我怀疑、懦弱、意志退缩中苏醒过来。这对任何一个决心在人生中途逆转的人来说都是常有的”。<sup>3</sup>

这场斗争是如此激烈，以致在一天夜里，在这场激战过程中，章伯斯几乎自杀。因为觉察到出了什么问题，他的两个孩子从房间里冲出来进入夜幕中，也就是他当时藏身其中准备自我了结的地方，并绝望地呼唤着自己的“爸爸”。当他走到小儿子面前时，章伯斯感觉“自己似乎正在作出这个世界上最可怕的投降。‘爸爸，’小儿子哭喊着说，并伸出手来抱住了我，‘再也不要走了’。‘不会了，’我说道，‘不会了，我再也不会走了。’我们两个都知道‘走’代表着某些别的东西，而且我已经答应他不去自杀了”。<sup>4</sup>

然而，耶稣这位“神-人”不单知道也接受了他即将被杀害的事实，并在那个楼上的房间举行的最后晚餐中不断地告诉自己的门徒说：“我要去了”。正如这位“诚实做见证的”在新约圣经《启示录》中所描绘的那样，他借着自己的受死已经永远更新了这一见证的本质。基督的见证不像他以前的见证人，也不像他以后的任何见证人，因为他曾经死过，又从死里复活了。假如我们要作同样的见证，那我们也必须“与基督同死并与他一同复活”。

## 耶稣的见证，还是巴拉巴的见证

当彼拉多坐在自己的审判台前，同时有两位囚犯被带到了他面前，巴拉巴和耶稣。按照福音书的记载，彼拉多本来可以毫不费力地宣判将巴拉巴钉在十字架上处死，因为他本来是“一个出名的囚犯，和作乱的人一同捆绑。他们作乱的时候，曾杀过人。而且下在监里，是一个强盗”（太 27：16；可 15：7；路 23：19；约 18：40）。显然，残暴是他的密友。随后，耶稣被带到他面前，宗教领袖们已经买通作假见证的人控告他。他的案子证据并不充分，“我查不出他有什么罪来，”彼拉多说。但是，犹太教的领袖们却怂恿那些暴民要处死他，因此耶稣被钉在了十字架上。至于巴拉巴发生了什么事，我们则没有看到进一步记载。

在诺贝尔文学奖得主佩尔·拉格奎斯特（Pär Lagerkvist）的小说《大盗巴拉巴》（*Barabbas*）中，巴拉巴远远地看到了钉十字架的情形，在他的余生中，他也远远地与基督徒保持着距离。巴拉巴害怕一种述说“上帝慈爱”的信仰。在故事发展的过程中，他被押到一个矿场为奴，发现自己与萨哈克锁在一起，这个人是一名基督徒。一天，萨哈克在金属圆牌上粗糙地刻上了耶稣的名字，而这块圆牌原本是他本人“属于国家”的凭证。被激起好奇心的巴拉巴要求萨哈克也将这个名字刻在他的金属片上。后来，他们两个

人因为这个名字都被抓了起来，并被指控犯了叛国罪。对于巴拉巴来说，耶稣之名没有任何意义；因此，他就被释放了。萨哈克不能放弃自己的信仰，所以被钉在了十字架上。

巴拉巴后来获得了提拔，作了巡抚衙门中的一名奴隶。在这里，他听到了基督徒奴隶们在低声谈论要在地下墓穴中举行一次秘密聚会。出于好奇心，巴拉巴偷偷地在夜间跑了出去，在没有被人发现的情况下来到了入口处。他听到了低沉的声音，但迷了路。在恐惧中，他从死尸面前逃了出去，向着罗马方向走去。在郊外，他看到一所房子着了火，随后更多的房子也起了火。有喊叫声传来：“是基督徒！基督徒在罗马放火啦！”巴拉巴相信他们的“时间已经来到了”。他们的救主已经来了。他拿过一个火把，以基督徒的名义点着了一座又一座房子。这是他最美妙的时刻。当基督需要他时，他再不会像以前那样失败了。“当全世界都在火光中！看那，他的国度就要降临在这里了！”<sup>5</sup> 此刻就是荣耀结局的伟大时刻了。

他被捕之后，发现自己和一群基督徒还有他们的领袖彼得一起被关在同样的地牢中。这位老使徒认出了巴拉巴，并开始和他聊天。巴拉巴承认，他想帮助他们和他们的救主，让全世界都着起火来。使徒伤心地摇了摇头，告诉他纵火的人乃是凯撒自己。“你所帮助的是你世界的统治者，”他说道，“你的奴隶牌上说你是属于他的，而不是属于主的，就是那已经被勾掉了的名字。在不知情的情况下，你

是在为自己的主服务。”“我们的主，”他接着说，“乃是爱。”随后，他告诉基督徒们：他们中间这个陌生人就是巴拉巴。“再没有什么比这件事更让他们吃惊和伤心的了。巴拉巴，这个曾顶替主被判无罪的人。”<sup>6</sup>

巴拉巴扪心自问，在他度过的一生中有没有什么意义。当他被钉十字架时，他比所有与他同钉十字架的基督徒死得都慢。随后，当死亡也临到他的时候，他向着黑暗大喊，“仿佛对它说——我将我的灵魂交在你手里。说了这话，气就断了。”<sup>7</sup>

佩尔·拉格奎斯特自己就是一个谜。为了成为一名社会主义者，他曾经反抗过自己在其中被养育成人的敬虔的路德宗家庭，即“一个没有信仰的信仰者，一个具有宗教情操的无神论者”。他描绘了一位与基督徒如此接近的巴拉巴，然而却与他们个人的信仰相去甚远，以致他的呼唤只能回荡一下基督在十字架上的呼唤。最后，我们不知道拉格奎斯特是将自己交付给了黑暗，还是交在了基督手中。

这个故事痛彻地说明，要成为基督信仰的真实见证，一个人必须自己认识耶稣基督，而不是仅仅支持以他的名义举行的某项事业，或某一场运动。每个见证人都必须在他或她自己生命中表现出与耶稣基督的受死和复活相称的生命来。因此，阅读《如何分享你的信仰而不绊倒人》<sup>8</sup>，或《说明你的信仰而不失去你的朋友》<sup>9</sup>是有助益的。这种为真理作见证的渴望必须是另一更深渴望的一部分，即渴望照着

在基督里显明的真理而生活。

另一方面，一个属血气之人的失败就是，像巴拉巴那样去从事各项事业，甚至还会以基督之名来作某一项事工，而自己却没有真正地认识他。一个人完全有可能在用一种神经质、意识形态化、甚至是充满毒害的方式为基督教信仰作见证，但这种见证彻底背叛了耶稣基督这一真理的事实。我们的见证可能谈及基督，却是一派胡言：我们作见证的方式与他的品格和生命是如此地互相冲突，以致它不是带给人生命，反而是榨干了其他人的生命。<sup>10</sup>

## 持守耶稣基督的见证

在拉格奎斯特的故事中，基督徒和巴拉巴之间极大的不同就是，基督徒之所以受苦和受死乃是因为他们是为那“名”，也就是为耶稣基督品格的象征作见证；而巴拉巴则对那“名”的品格毫无所知。这一点从历史角度来看乃是真实的。当小普林尼写信给当时罗马皇帝图拉真并报告他辖区内的一个法律程序时，他宣称说：他曾经对那些被控告为基督徒的人是否会放弃基督的“名”作过试验。这成为随后在整个罗马帝国中大逼迫的标准。

《启示录》的作者虽然没有详细说明基督徒是如何至死忠心持守这“名”的，但他却是代表第一世纪末整个小亚细亚地区忍受苦难和逼迫的基督徒讲话。他们之所以被说



成是为义受苦的人，并非仅仅因为他们是为耶稣作见证，也是因为基督自己在他们里面作见证。他们的见证被说成是基督的见证；”在为基督作见证的过程中，第一个渴望必须是“守住耶稣的见证”，让他来透过你说话。

在《启示录》一书中，耶稣被首先称为“耶稣基督，那诚实作见证的，从死里首先复活”的。同样，《约翰福音》记载了耶稣在彼拉多面前所作的见证：“我为此而生，也为此来到世间，特为给真理作见证。”（约 18：37）给耶稣的真理作见证，就会像他那样受苦。正如我们从发生在章伯斯与希斯间的冲突中所看到的那样，真理对那些想保持一种虚幻生活的人来说乃是一种可怕的威胁。它可能会给那些受到它威胁的人带来苦难和死亡。

在《启示录》这卷书的开头，约翰就谈到了自己被放逐的事，“[我]为上帝的道，并为给耶稣作的见证，曾在那名叫拔摩的海岛上。”（启 1：5）显然，对他和他在这卷书中所谈到的其他基督徒见证人来说，不仅为耶稣基督的真实作言语上的见证招来迫害；而且顺服基督的命令过一种圣洁和敬虔的生活同样也会带来危险。基督徒生活的纯洁性与偶像崇拜及异教社会沉溺放纵的不道德形成了强烈的对比。正如一份早期文献《所罗门智训》所表明的那样：

让我们为义人设下网罗……他控告我们的各样观念。看见他就会让我们痛苦，因为他的生命不像其他人的生命，

他的道路也不同……让我们用辱骂和痛苦试验他……我们一起咒诅他，让他羞辱至死吧。<sup>12</sup>

耶稣所传的信息代表了一种对偶像崇拜愿望的攻击，他自己的受死与复活恰恰战胜了那些隐藏在这些偶像背后的各种势力，也是向那些过着沉溺生活的人应许他们可以靠耶稣得享自由。使徒保罗顺着这一脉络写信给帖撒罗尼迦人说：“你们是怎样离弃偶像，归向上帝，要服侍那又真又活的上帝，等候他儿子从天降临，就是他从死里复活的、那位救我们脱离将来忿怒的耶稣。”对于使徒保罗来说，这应许给诸般患难中的他带来了安慰：“所以弟兄们，我们在一切困苦患难之中，因着你们的信心就得了安慰。你们若靠主站立得稳，我们就活了。”（帖前 1：9—10, 3：7—8）

当我们对上帝的渴望变成偶像崇拜并被玷污时，我们就会被扭曲并偏离自己真正的本性：我们的心变为幽暗，我们就毁坏了受造物的形象。这种虚假的意识已经对我们的社会造成了广泛的影响。正如一位作者所表明的那样，不敬拜上帝终将变成敬拜非上帝之物。这就意味着，作为耶稣基督即“那诚实作见证者”的见证人，需要采取断然行动，而这行动是这个世界所拒绝接受的。

为真理作见证是危险的，正如一次外科手术一样，对医生和病人来说都要付上高昂代价。医生的怜悯显得残酷，然而为了获得健康和生命，必须实施手术。

## 倚靠耶稣基督作我们的见证

人不是靠自己的主观感受来作见证，而是要像航海员那样参照详细的地图和图表，这才是诚实见证的一个标记。在我们的困惑和强烈的情感中需要有某种客观实在性。正如在基督教信仰的核心，在受死之后，有耶稣基督最终、绝对的复活一样。复活事件确实发生了，而且坟墓实在是空的，这都确有真实性。

这一直都是当代神学家存在分歧的一个源头。一方面，有些人心中只愿相信耶稣确实死了；对他们而言，复活不过是一种观念而已，尽管是一种非常有力的观念，甚至占据了门徒的心灵。他们或许还会说，那些门徒被某种方式欺骗了，但现代思想家却没有被欺骗。还有些人可以借着对那位内住在他们里面的基督的经历，确证耶稣诚然带着那没有受到死之败坏影响的身体复活了，他的生命一直在信徒生命中存在着，在更新着他们。在耶稣服侍他们的四十天中，曾经见过他显现的并不仅仅是耶稣的门徒。数年之后，在前往大马士革的路上，大数的扫罗也看见他为了自己的缘故以一种独特的方式显现出来，而且在整个基督教会史上曾有许多见证人为基督的真实性作过见证。实际上，这乃是所有真基督徒的一个标志——他们经历到了基督在他们生命中具有更新大能的临在。

这一真理在一首简单的赞美诗中得到了表达：

我服侍一位复活救主，今天他仍在世界……

他活，他活，基督耶稣今活着！……

你问我怎知他活着？他活在我心里！<sup>13</sup>

《约翰福音》主要关注耶稣基督作为见证人的观念；然而，它也强调耶稣对上帝，即他的父的倚靠。正如耶稣所言：“我若为自己作见证，我的见证就不真；另有一位给我作见证，我也知道他给我作的见证是真的……差我来的父也为我作过见证。”（约 5：31—32）

耶稣自己也倚靠其他人来证实他的见证：有在他以前的施洗约翰，有陪伴他的门徒，还有跟随他的你和我。<sup>14</sup>但是，在这一切见证的背后，乃是耶稣自己的宣告。他的宣告建立在上帝自己的属性这一根基上，即上帝是圣父、圣子、圣灵三位一体的上帝，他临在并活跃于世界中。基督见证的有效性可以从三位一体深刻的含义中见到。

我们作为见证人的有效性倚赖于同样的真实：圣子在圣父那里为我们代求，圣灵使我们可以靠着基督的救赎工作和圣父的慈爱得生。正如圣灵在创造工作开始时运行在混沌的渊面上一样，所有的创造都是透过基督，即上帝的道，借着圣父的行动造成的。因此，我们必须经历基督进入我们生命中渴望与沉溺的暗夜，才能叫我们受造成为新人。

《约翰福音》的目的是要帮助我们建立自己的信仰，使之成为我们内在生命的源头。“但记这些事，”约翰写道，“要叫你们信耶稣是基督，是上帝的儿子，并且叫你们信了他，就可以因他的名得生命。”（约 20：31）这绝不是含混的神秘主义：约翰乃是在谈论一个独特的、“神-人”的真实生命，他乃是在真实的历史中为我们死了，又复活了。因此，这也是在真实的世界中发生的一次一劳永逸的事件。

这一事实可以通过象征来传递。本书的其余部分所要讨论的正是这类象征。象征为我们的言语增加了清晰性，让真理和奥秘能显明出来。仅仅倚靠理性主义，或者说一种正统观念来生活，并且因此变成了纯粹理论化、毫无生命的东西，这会使我们日益固步自封。要经历到上帝那深邃的奥秘，我们的理性必须是充满爱心的，而我们的情感也必须是富于理性的。我们的生命若要指引我们超越自身成为基督的见证，必须是充满象征的生命。

## 见证的象征

《约翰福音》之所以一直被称为“神迹的书卷”，乃是因为他运用了诸多象征来引起人们对基督见证的关注。他用来传递自己福音信息的这种象征方法在犹太教世界与希腊思想世界之间架起了一座桥梁。

在这卷书的序言中，耶稣被启示为“逻各斯”（Logos），

或是“道”(Word)。将它放在希腊思想背景下来解释时,这个概念可以指“理性”、“理智”。但是,这并不仅仅是我们在前面所讨论过的理性心理,而应该说,它是上帝那以位格形式临在于这个世界中的心灵,正如在创造中的情形一样。对于犹太人来说,“道”则是与借着摩西赐下的律法相呼应。在耶稣时代,对摩西律法的解释已经受到热衷于道的希腊人如此深刻的影响,以致人们几乎像尊崇上帝本身那样尊崇道。耶稣自己并没有被视为制定律法者,而是被视为违背律法者,被作为一名普通罪犯而判处了死刑。

光的象征对希腊人来说乃是与神秘宗教应许给人的神秘启迪及开悟联系在一起,新柏拉图主义后来才如此强调这一点。但是,对犹太人来说,光却是一种对内心盲目的审判。对一些人来说,它不过是引导人进入更深重的黑暗而已,因为他们并没有认识到他们中间的耶稣乃是荣耀的主。在整卷福音书中,约翰运用了象征性的语言来传达光明与黑暗、良善与邪恶之间的冲突。

约翰同样用葡萄树来作为以色列民族的象征。耶稣赋予了这一古老象征以崭新的含义,他说:“我是真葡萄树,我父是栽培的人。”他的百姓则是“枝子”,当他们“住在葡萄树里”,就是基督自己里面,他们就借着自己的见证结果子。

在《约翰福音》其余的篇章中,耶稣还被描述为生命的粮、上帝的羔羊、生命的活水、迦拿婚宴上真正的醇酒、复活

和生命、真牧人、朋友以及人们更熟悉的园主、主和救主。<sup>15</sup>

因此，基督徒的生命乃是一种充满了丰富象征的生命，为我们提供了许多可以窥见那些超越了我们普通生命的奥秘的窗口。当我们过着“诗歌般的生活”时，我们才活得真实：

因我们所有钥匙丢失或折断  
若是我借言语的游戏，  
谨小慎微地转向圣言，  
是否会被人看为荒唐一片？

我们看重他大爱吸引，  
被带到了这秘密源泉，  
在以色列我所知何事，  
竟不晓得这等的事件？

主基督从自己宝藏中，  
拿出新旧的器物来，  
我们有这宝贝放在瓦器里，  
用比喻告诉我个中实然；

主借着一个个形象，  
撒种、捕鱼和石头地，

用行动和神迹塑我造我，  
叫我成为活泼的诗篇。<sup>16</sup>

## 见证的团契

在经历福音真理的过程中，我们乃是与历史上整个人类经验和记忆连接在一起。诸般的象征使我们过去的意义显明出来。但与此同时，为得着坚固成为真正的见证人，诸位和我同样也需要群体。章伯斯以一个场景为自己激动人心的故事画上了句号。那时阿尔戈·希斯被查出作伪证，一位长者打电话给章伯斯说：“愿上帝祝福你！愿上帝祝福你！哦，愿上帝祝福你！”随后，便挂断了电话。<sup>17</sup>这就是他所需要的一切，即有人相信他的精神没出问题，其他人也相信他的见证。

耶稣在复活之后向门徒的多次显现乃是牧养性的探访。每一次，都有人对蒙受的赦免感受到一种崭新的含义。这乃是得释放脱离已经僵死了的过去，它再不会借着羞耻和罪咎来搅扰他们。这乃是赐给人一种崭新的开始，即一种在基督里的崭新生活。现在，他再不会离开他们，因为门徒们所领受的乃是他所赐的要一直与他们同在的圣灵。“Paraclete”（保惠师）一词是圣灵的一个称号，意味着每天不断的陪伴，正像传统的有钱人家请的家庭教师一样，教导



学生生活与人际关系的一切事。

因此，门徒们意识到，过一种罪得赦免的生活，并不仅仅意味着他们破碎的心灵得了医治，而是他们得着一个新的身份，这一身份贯穿其所有的关系中。这远远超过了在犯罪指控上被宣判无罪的情形，尽管过去的罪得蒙赦免既真实又至关重要。从现在起，他们所有的关系都被更新了。他们生活在一个全新的世界中。门徒们用崭新的眼光来看待他们周围的人：人际关系不再给他们自身利益带来威胁，而是提供友谊和舍己的机会。

靠着圣灵的恩赐，门徒们已经得着了能力来赦免和关顾其他人，医治有病的人，释放被囚的人。团契也随之产生，并且当时发生的改变也被路加记录在《使徒行传》中：

[他们]都恒心遵守使徒的教训，彼此交接、擘饼、祈祷。众人都惧怕。使徒又行了许多奇事神迹。信的人都在一处，凡物公用，并且卖了田产、家业，照各人所需用的分给各人。他们天天同心合意恒切地在殿里，且在家中擘饼，存着欢喜诚实的心用饭，赞美上帝，得众民的喜爱。主将得救的人天天加给他们。（徒 2：42—47）

这种新的团契生活之所以是奇妙的，恰恰是因为他们相信并活出了他们永活之主受死与复活的生命。今天，许多人怀念这种活泼的生命团契。我们正在为自我专注和唯

我独尊付出代价，并在经历着生活在一个没有复活的基督的时代不可避免的失败。对从死里复活并且现在仍然活着的耶稣基督的个人经历，就像那“原始细胞”，使得信仰耶稣的群体不断健康成长。

要让活力重新回到当代教会中，我们必须对教会结构在过去的失败进行判断并赦免它。这就是为什么我们说在二十一世纪需要另一场宗教改革的原因所在。《心灵的习惯》(*The Habits of the Heart*)<sup>18</sup>作为一本谈论美国记忆的广为人知的著作，并没有给我们当今带来太多的希望。但是，回归社群生活仍是现代社会的迫切需要，而基督徒对上帝的渴望乃是我们对它复兴寄予希望的所在。人类团契生活表现形式的最终根基乃是圣父、圣子和圣灵的三位一体。

## 圣灵的见证

在早期教会中，基督徒乃是蒙受启示要倚靠圣灵的大能为上帝作见证的。当我们害怕、麻木和内心产生混乱时，是圣灵使我们的口张开，使我们坦然无惧。正如 *parrhesia* (放胆讲论) 这个希腊语单词所表明的那样，在我们内心深处，我们被赋予了一种崭新的确据。这是一个在雅典民主制度中首先用到的单词，用来界定公开表达和公开投票选举城邦领袖的自由。<sup>19</sup>这也是苏格拉底用来大胆驳斥自己敌人的单词：“他们或许可以杀死我，却不能伤害我。”然

而，这个单词也被路加赋予了一种独特的意义，强调亲眼见过主复活的人被赋予了这种坦然无惧，来宣讲他们所见证的情形。

这同样也是《希伯来书》作者所强调的新约中那种坦然无惧的崇拜；而且，它也是用来表达基督徒殉道士的单词，正像西普里安所说的那样：“假若一个人遵守主的诫命，并刚强壮胆地为基督作见证，抵挡它[魔鬼]，它就必定会被征服。因为基督，就是那人所认信的主，乃是不可征服的。”<sup>20</sup>

实际上正如约翰所言：“使我们胜了世界的，就是我们的信心。胜过世界的是谁呢？不是那信耶稣是上帝儿子的吗？”(约一 5: 4—5)

这绝非偶然，*martyros* 一词，就是从中衍生出 *martyr* (殉道士)的单词，本来的意思仅仅是指一位见证人。见证包含三个阶段：出现在事发地；动用其一切所能将事件记录下来；明白事件的意义。经历这些之后，见证人就不仅使其他人得知这一事件，而且可以让他们认识其重要性。按照神学家卡尔·巴特的观点，这就是作见证的意思。<sup>21</sup>

当早期教会神的仆人们蒙召为自己的信仰赴死时，这个词的意思便开始发生转变。他们并不是因为受死才被称为殉道士；他们之所以赴死，乃是因为他们是基督的见证。正如他们见证的真正对象是被钉在十字架上的基督一样，他的追随者同样也愿意为自己对基督的信仰而死。或许，自福克斯(Foxe)的《殉道史》(*Book of Martyrs*)一书在宗教

改革之后出版以来<sup>22</sup>，新教过分夸大了殉道。另一方面，天主教则过分夸大了对圣徒的崇拜。两种情况都扭曲了新约圣经对作为一个委身追随基督的人意味着什么的理解。

即使在早期教会中，出现的殉道士也比普通大众所相信的数目要少，尽管在公元三世纪晚期以及四世纪早期出现过更广泛的迫害。关于殉道士个人的故事，像波利卡普(Polycarp)、佩尔培图阿(Perpetua)、菲里西塔斯(Felicitas)等人的确激励人心。但是，他们那时候有什么地方比今天的殉道士更具基督徒的典范作用吗？诚然，从数字上讲，在二十世纪出现的殉道士远比人类历史上任何时期出现的都要多。<sup>23</sup>而基督徒殉道士需要更多批判的眼光来审视这个单词的意思，而并非只是为他或她的信仰而死，不管这是多么重要。

佩尔培图阿是二世纪之交迦太基一位年轻的已婚妇女，我们仍有一份关于她被捕和被囚的记录。她被捕时正在照顾自己的婴孩，女仆菲里西塔斯当时也有孕在身，并且还早产了，这样她也能在殉道的事上有份。狱卒因为知道她在斗兽场中即将面临的苦难，就嘲笑她在生产过程中的痛苦。她却回答说，这是她自己的痛苦；但是，当她殉道时，担当她痛苦的乃是基督。这种启示也赐给了大数的扫罗。那时，他正行路往大马士革去，要去逼迫那里的基督徒，耶稣问他：“扫罗，扫罗，你为什么逼迫我！”(徒9：5)

朱莉娅·波索布尔(Julia Beausobre)在为自己狱中的

丈夫预备食物并准备迎接自己的被捕时，有过同样的经历。她感到脖子上被人重击了一下，随即“一个人难以言喻的话”传到了她的耳畔：

当然，这对你们当中的任何人来说都没有丝毫用处。这只能是摧残你们的身体，折磨你们的心灵。但是，当他们摧残你们、折磨你们的时候，我会担当你们一切的重担。借着这种水乳交融的同感，我会经历你们自己族类所加给你们的蓄意毁灭的全部恐怖。借着与你同负重担，我知道你所负的重担，却比你们理解得更清楚。我愿意背负这重担，我需要知道它。因着我的道成肉身和你的受洗，没有任何其他办法——如果你同意的话。<sup>24</sup>

正是这种对基督的献身才是殉道，而不是这种献身所带来的结果。我们要“背起自己的十字架”来甘心乐意地跟随耶稣，但问题是你“要愿意”。

殉道的第二个标记是与基督一道在他的受死上有份，好叫我们也可以在祂的复活上有份。“我会分担你们一切的重担，”基督向朱莉娅保证说。这乃是基督的身体，也就是教会，共享的一种团结——“若一个肢体受苦，所有的肢体就一同受苦。”（林前 12：26）人的软弱借着基督的恩典和丰富得以完全。

我们所有人毫无例外都要受苦。我们中间的每个人都

要蒙召在不同程度上忍受失望、困惑和苦难，从失去所爱的人到忍受这个邪恶世界的动荡。而且，所有的基督徒都是蒙召要在上帝面前并靠着他临在的大能来接受他们的苦难；换言之，我们都是蒙召作殉道士的。

受苦的原因或许会因为时代以及文化的不同而有所不同，但当我们出于自己的自由意志并为基督的缘故作见证，且让基督来与我们认同，也与我们所受的痛苦认同时，我们就是用一种更新了的情感，也就是带着爱心、喜乐、平安，即基督内住在我们里面的标记在这样做。正如保罗用这种方式称呼他所致信的那些朋友，好叫我们能彰显出这种复活在我们生命所带来的更新。

当然，也有其他形式的受苦。许多时候，受苦是从我们的愚拙、贪婪或其他私欲中产生出来的。若我们因着这些欲望做了什么错事，显然我们就会担当这种刑罚；错误抉择和错误方式会使我们自食其果。为耶稣基督作真正的见证则恰恰与此相反，因为它意味着与耶稣基督一道向上帝说：“不是照我的意思，乃是照你的意思”，并在我们生命行出这决定来。这就是将人属血气的渴望更新为属灵的渴望，将我的意思更新为上帝为我的人生所定的旨意。

当上帝叫我们得以自由，好成就我们受造的目的时，我们心灵真正渴望的就是要活得更“真实”，这就意味着一种更完整的人性。因为，正如已经得出的结论那样，上帝并不希望我们的生命为属灵而属灵，他希望我们的灵性体现为

真正的人性。

二十世纪的人们一直认为，基督教神学家就是那些通过系统分析方法来理解并解释某个客观“外在真理”的人。这乃是理性主义的观点，即启蒙运动的思想。实际上，真正的神学是我们或许可以称之为“叙事神学”或“生命神学”的东西。它之所以是活泼的神学，乃是因为它既是灵性的也是理性的，既包括我们受了圣灵的光照，也包括我们心灵和头脑被更新，并实实在在活出新的生命。散发出耶稣同在的光辉——他已复活并活在我们中间。

教会历史提醒我们，直至十三世纪称为经院主义的学术化神学兴起，所有伟大的神学家，即上帝真理的见证人，同时也是伟大的圣徒。他们不仅过着伟大的圣洁生活，也运用自己的理性来服侍上帝。他们经历了一种**活出来的神学**(lived theology)。这甚至比他们是否借着殉道献上自己的身体更重要，尽管他们当中有些人这样做了。正如一位当代神学家所看到的那样：

他们是教会的柱石，蒙召成为她生命的管道：他们的生命使教会教导得以丰满，而他们的教导则使教会生活得以丰满。这就是他们具有持续影响力的原因：忠信的人看到他们生命直接体现了其教导的内容，并证明了其教导的真实价值。这人因此得以完全确信，这些伟大圣徒的教导和行为都是符合真理的。这同样也给这些教导者自身完全

的确据，就是他们没有偏离所启示的真理；因为完全的真理观，就是福音所赐给我们的，恰恰在于对付诸实践的理论及付诸行动的知识之活泼解释。<sup>25</sup>



## 第 9 章

# 心灵的旷野之旅

一个人需穿越沙漠且住在其间，才能领受上帝的恩典。唯有在这里，人才能摒弃任何非上帝之物。灵魂需进入这种宁静……唯有在独处时刻，借着这种单独与上帝同在的生活……上帝才会将自己给予那全然、彻底献身于他的人。

——查尔斯·德·福考德，《信件》<sup>1</sup>

---

在耶稣赐给人的不断更新的生命中，有些发展阶段是可以用不同的地貌景观来象征的。在随后两章将要讨论的其中两种地貌景观，是沙漠与花园。

福考德(Charles de Foucauld)在他三十岁以前，一直过

着富裕的花花公子生活，放荡风流，追求感官享受，与巴黎时尚界联系密切。正是在一次前往摩洛哥的探险之旅中，他第一次被一位阿拉伯人每日祷告的情形所打动；显然，他们拥有他所缺乏的那种属灵价值观。数年后，福考德在归信基督教之后，回到了撒哈拉，而且最终被他前去服侍的游牧民族图阿雷格人(Tuareg)杀害。福考德是俭朴生活的榜样，当一个人被剥夺了除耶稣基督外的所有渴望时，“旷野”能带给心灵谦卑的人这种生活。

当他认识到上帝在呼召他时，福考德写道，“我一旦相信上帝存在，就明白除了唯独为他而活外，我别无选择。”<sup>22</sup>于是他放弃了曾经拥有的一切，从此再没有回到以前那种衣食富足的生活中。

在福考德之前有许多人也是这样做的。四世纪时，当罗马帝国对基督徒的迫害随着罗马皇帝戴克里先于公元311年死去而告终时，为基督赴死的“红色”殉道便被舍己苦修的“白色”殉道所代替。成千上万的人聚集到埃及的沙漠中，开始了一种基督徒生活的新尝试。他们以独处方式，或者有大有小的群体方式，来寻求认识上帝的道路。这更像是一场被榜样所“俘虏”的运动，而非有意“教导”人从之的运动。

沙漠教父们——或者说“阿爸们”——乃是在沙漠旷野中献身上帝的伟大榜样。由于存在历史距离，我们很容易会歪曲他们的价值，将他们看成苦修主义自我操练的先驱，

迷恋极端行为。某些叙利亚教父就给人这种印象，就像石柱苦行士西门的传奇向人们所显明的那样。但是，在埃及和小亚细亚，苦修生活却更温和、更平衡。我们切不可将我们生命中的旷野看成是某种我们借着灵修的极端方式来超过他人的机会，而应视之作为一种更清楚地听到上帝声音的方式。

东正教会领袖都主教布鲁姆(Metropolitan Bloom)曾经睿智地指出：“人只能要么从上帝那里获得生命，要么从地上获得生命；沙漠圣徒的生命能向我们说明他们在多大程度上倚靠上帝，就是向我们显明他们对属地事物的倚靠是何等地少。”<sup>3</sup> 沙漠圣徒的公民身份在“天上”(腓 3: 20)，而不在由罗马皇帝君士坦丁所宣告的那种强制性的、世俗的基督教中。逃到心灵旷野乃是追求摆脱“教堂基督教”的束缚，并摆脱对有毒害的“宗教”生活的沉溺。

## 上帝的旷野

福考德的一位门徒卡罗·卡莱托(Carlo Carletto)曾经说过：“所有伟大的宗教都诞生于沙漠与荒原之间。”<sup>4</sup> 佛陀离开自己家乡的林荫之地，在印度北部的荒原中度过了一段时间。穆罕默德在阿拉伯沙漠的希拉(Hira)山上度过了一段时间。出埃及和走旷野是以色列人信仰中的重要主题，这些百姓后来被放逐到了巴比伦。

正如维奥莱特·麦德穆(Violet MacDermot)巧妙表明的那样<sup>5</sup>,对“圣人”的膜拜根植于近东地区在基督教开始很久之前就已经产生的苦修操练。苦修主义的兴起和伟大宗教的兴起一直被归因于近东和中亚地区浩瀚无垠的沙漠;在这些地方,艰苦生活乃是必不可少的。不可否认,这是一种专注于“灵性”渴望而非“物质性”渴望的动机。但是,每一种信仰都曾用截然不同的方式来解释这种“灵性”到底是什么意思。

正是因为这一点,我们在前面对照了两种不同的意识。一是合乎圣经的基督教信仰的“历史意识”——此种意识依赖于个人[与上帝]的会遇及历史事件;二是其他位于中东和中国的古老民族的“宇宙意识”——此种意识并不从世界和人类来寻找终极实在。这种情形最终归结为两种信仰体系在如下方面的截然不同:前者的信徒生活在与立约之上帝雅威的同在中,而这位上帝又是借着耶稣基督彰显出来;后者的信徒崇拜非位格性的神灵,在这种崇拜中是苦修生活(而不是上帝的爱)控制着人类的生存。从这个角度说,旷野环境本身是中性的。

在圣经中,旷野的概念与上帝位格的本质联系在一起。是人类的骄傲与悖逆让亚当“从耶和华面前”,也就是从伊甸园中被赶逐出去。亚伯拉罕借着离开“城市”(即吾珥),住在并漂泊于旷野中,凭着对上帝顺服的信心到达了南地旷野。他成为所有凡信靠上帝应许之人的“信心之父”。

《出埃及记》中摩西与以色列人的故事，是以摩西自己在旷野的经历和他在“燃烧的荆棘”中与上帝的相遇为先导的。摩西蒙受上帝的呼召要带领他的百姓离开埃及地的文明，即与当今“科技社会”相应的社会，在旷野度过与上帝同在的时间，来学习成为他的百姓，从而被赋予一种崭新的身份——那些“本来不是子民的”却成了“以色列的子孙”，就是上帝自己的百姓。这一主题在整部旧约圣经中不断出现，上帝在旷野中训练并牧养自己的百姓，好叫他们成为自己真正的百姓！

在旧约圣经中，*midbar*（旷野）一词共使用了二百六十七次。它既是指地理上的旷野，同时也是一种象征——象征我们生命中需要受试炼并学习主的道路的那些时期。<sup>6</sup> 地理意义上的“旷野”象征着我们情感——就是需要受约束并重寻方向的情感——中的旷野，正如十诫引导以色列人“遵行主的道路”一样。若不然，我们的心灵中就仍然会有一个“旷野”存在。

旧约中伟大的“爱的手册”《申命记》描述了耶和华上帝如何寻见并收纳以色列成为他的百姓：

耶和华遇见他在旷野  
荒凉野兽吼叫之地，  
就环绕他、看顾他、保护他，  
如同保护眼中的瞳人。

又如鹰搅动巢窝，  
在雏鹰以上两翅搦展，  
接取雏鹰，背在两翼之上。  
这样，耶和华独自引导他，  
并无外邦神与他同在。

——《申命记》32：11—12

这卷书的作者谈到，耶和华如何供应“田间的土产”，用“磐石中的蜂蜜”和“坚石中的油”来滋养这群百姓。然而，因为他们的悖逆，以色列再次“离弃造他的上帝，轻看救他的磐石，……你轻忽生你的磐石，忘记产你的上帝”（申 32：13, 15, 18）。相反，他们跟随并敬拜外邦的偶像。

同样，在《诗篇》中，以色列民与耶和华的关系这一基本主题也一直和出埃及过旷野的经历相关联，“他带领百姓欢乐而出，带领选民欢呼前往”（诗 105：43）。以色列乃是上帝的“产业”，因此他们喜乐的原因，在于耶和华救拔他们脱离悖逆的灵，或者说脱离对假神的崇拜以及他们的沉溺行为。“出埃及”乃是上帝救赎人类脱离虚假欲望的象征。它赋予上帝的子民以一种对其自身的存在和身份全新的意识。在“锡安”，或者说在“上帝的面前”，他们成为了上帝的圣所。

以色列出了埃及，

雅各家离开说异言之民。  
那时犹大为主的圣所，  
以色列为他所治理的国度。  
——《诗篇》114：1—2

正如圣所是一个特殊的领域，是“分别为圣归耶和华”的；照样，上帝子民的心灵乃是他的居所。然而，需要有“旷野”来净化我们的渴望，好叫我们能变成“用心灵和诚实”来敬拜他的人。

在出埃及几个世纪之后，以色列民族遭受了一场灾难——被掳至巴比伦。这一灾难表明，我们一旦偏离了“耶和華的道路”，就会发现我们陷在了“人迹皆无的荒原”中；在这里，我们所有意志的道路都以止于沙漠而告终。众先知明确谈到，为掌管并重获“我们内心的旷野”，或者说“渴望的旷野”，常常需要这种对心灵的再训练。再一次，“他要将自己的道路教导我们”：

在旷野，有人声喊着说：  
“当预备耶和華的路，  
在沙漠地修平我们上帝的道。”  
——《以赛亚书》40：3

若一切都被调整而步入“直道”，不再迷失于踪迹皆无

的混乱之中，那么一切都将结满属灵的果子。而且，这在某种程度上是干旱的旷野中前所未闻的：

旷野和干旱之地必然欢喜，  
沙漠也必快乐，又像玫瑰开花。  
必开花繁盛，  
乐上加乐，而且欢呼。

甚至黎巴嫩极美的丛林，“就是黎巴嫩的荣耀”，也终将变成“我们上帝的华美”的象征(赛 35：1—2)。

先知描绘了灵命更新给我们生命中带来的那种极大的改变。“那时瞎子的眼必睁开”，“哑巴的舌头必能歌唱”，“在旷野必有水发出，在沙漠必有河涌流”，以至于“发光的沙要变为水池，干渴之地要变为泉源”。人若不再随心所欲活在自己的荒漠中，而是怀着顺服和谦卑之心回归“那称为圣路的生命的大道”，那么摆在他面前的便是上述奇妙的前景。这地方是那些污秽之人不得经过的地方，是专供那些“行在正路之上”的赎民行走的(赛 35：5—8)。

在四福音书中，我们靠着施洗约翰的呼声被引导进入“道”中：

天国近了，你们应当悔改！这人就是先知以赛亚所说的。他说：“在旷野有人声喊着说：‘预备主的道，修直他的



路!’”(太 3：2—3)

如果我们正经历荒废的情感和迷失的人生，那么旷野能够预备我们，靠着基督耶稣接上帝进入我们心中。这一点唯有靠着悔改，就是心灵和理智的彻底改变才能做到。通过居住旷野，约翰得到装备，作为基督的先锋来“预备主的道”。

旅行者都知道，在旷野中你不会驻足欣赏周围的景色，因为那是荒凉一片。相反，“你发现大地是这一景色中不重要的部分，你发现自己要不断抬头仰视穹苍。在光秃秃的地形中穹苍才是最终的裁决者。”<sup>7</sup>正像花生漫画中的一个角色所说的那样：“当你生活在旷野中，没有任何东西比看夕阳西下更激动人心的了。”这种经历带来的结果是什么呢？阿拉伯探险者威尔弗雷德·赛西杰(Wilfred Thesiger)指出：“没有哪个人能在沙漠中生存过却在走出沙漠后生命不发生改变的。不管多么微弱，他都会带着沙漠的痕迹，这种记号会表明他是个流浪者。”<sup>8</sup>

然而，在沙漠中有一种含混状态，因为尽管它为属灵人留下了空间，但它除了是上帝的领地之外，也是魔鬼的“寓所”。马太在福音书中将施洗约翰旷野中的呼声、耶稣的洗礼和他在旷野中受试探放在故事的同一部分。

听到约翰叫人悔改的呼召，耶稣接受了洗礼。为了经历我们属血气本质的毫无价值，并向它而“死”，他借着自己

的受洗来与我们认同——虽然他从没有犯过罪。耶稣很清楚，这种蛇一般的自私本性一直处心积虑要来毒杀我们。他晓得我们内心隐藏的罪就如蝎子一般狡诈，因为他也曾经住在旷野中，其中的居民无论善恶他都晓得。

有一天晚上，我与凯蒂·马格里奇(Kitty Muggeridge)以及我的妻子丽塔坐在篝火旁，倾听马尔科姆·马格里奇(Malcolm Muggeridge)那一周写作的草稿。那一刻，我对在旷野中试探耶稣的那一力量有了更多了解：

以电影的形式重构耶稣与魔鬼之间的冲突，会有一些困难。确定拍摄地点很容易，从耶路撒冷到死海之间的沙漠中任何地方都可以。时间的选定也不难，最有效果的时刻就是阴影最长，豺狼发出令人毛骨悚然的嚎叫的时刻：在夕阳像灯盏熄灭一样落到地平线以下，炽热的沙子突然间冷却、死寂下来之前。困难之处在于魔鬼的出现。我们如何来表现它呢？……最后决定，魔鬼的出现是通过一个投在沙地上长长的阴影来表现，在他与耶稣对话过程中不断地伸长着。它甚至可能是耶稣自己的影子；与魔鬼的对话有可能会变成独白……<sup>9</sup>

我们所有的人都对我们的“影子—自我”有更深刻的了解，远超过荣格让我们相信的程度。而且，我们肯定比任何世俗心理学承认的更容易受试探。

## 沙漠与修道理想

修道这种生活方式已经伴随了我们有一千六百年之久；在诸如佛教等其他宗教中，时间要更长一些。因此，或许对虔诚渴望的宗教性探索乃是人类本质中的深刻部分。

有一种迥然不同的观点是保罗·叶多基莫夫(Paul Evdokimov)的观点，他将修道院的属灵根基解释为活出耶稣对魔鬼三次试探的回应。他说：“一个人深入沙漠中，将内心的幽灵、怀疑者以及那个替身都吐出来。”沙漠经历是与一个人虚假的自我，即与我们营造出来用以面对世界的那个面具相遇的一种经历。我们“心里的幽灵”乃是对真实自我、对上帝形象和样式的背叛。但是，基督透过自己的降生、受洗和受试探为我们预备了“一条经过沙漠的道路”。我们在基督里的新生命是献给他的一种甘心乐意的奉献。正是借着基督的沙漠经历，修道院的清贫、贞洁和顺服的誓言，才拥有了自己的根基。

耶稣对第一次试探(将石头变成饼)的回应，被解释成清贫的誓言：“虚心(或直译作“灵里贫穷”)的人有福了，因为天国是他们的。”它寻求的是将上帝旨意的成就摆在人的需要之前。第二次试探(从殿顶跳下来)导致耶稣宣告自己对上帝的忠诚，因为他的慈爱并不需要证明。这带来的是贞洁的誓言。这是“清心的人”，也就是弃绝一切自己所贪

爱的以得着上帝之爱的人所蒙受的祝福。对某些人来说，这或许意味着独身；对其他人来说，则意味着没有任何对他人或他物的爱能超过这位创造主当得的爱。因此，这就成了对沉溺成瘾生活的一种解毒剂。最后是耶稣拒绝屈身以一种奴性方式来拜魔鬼。这表明的是顺服的誓言，这一誓言让我们带着被解放的渴望来自由地侍奉上帝。

温柔的人，就是那些全然联于上帝旨意的人，有福了。这种谦卑的心使他们脱离了现代世界虚幻的生存方式，这种方式非常诱人，而且潜在地充满了偶像崇拜的色彩。圣经告诉我们，三股拧成的绳子不容易断。一种献身于清贫、贞洁和顺服的生活同样在上帝的手中得以保全。

修道主义，正如我们看到的那样，并非仅仅属于基督教。然而，基督教修道士同其他重要宗教的修炼者之间最大的区别是：他们为了基督的缘故，拥抱贫穷并弃绝了财产、家庭、官衔和荣誉——这些实际上是世界的全部。正如耶稣对那位年轻财主所说：“你若愿意作完全人，可去变卖你所有的，分给穷人，就必有财宝在天上，你还要来跟从我。”（太 19：21）

这就是“使徒式的生活”，即一种完全以圣经中的门徒作为我们榜样的生活。假如我们忘记是为了谁来实行这种禁欲生活方式，那么修道主义就变成了不过是一种在任何宗教里都可以找到的机制而已。

沙漠教父们都熟悉埃及沙漠修道生活中的两位伟大的

榜样：下埃及的安东尼（Antony）和上埃及的帕科米乌（Pachomius）。安东尼（251—356）在重新回到基督教群体之前，度过了二十五年的隐修生活。亚历山大的阿塔那修（Athanasius）为其作传，将他所经历的与魔鬼的试探及属肉体的试探之间的争战用理想化的方式表达了出来。<sup>10</sup>一种混乱的内心生活容易让人产生贪欲，而安东尼强有力地表述了这种倾向。他对东方教会的影响或许甚至对西方教会的影响。不过，像奥古斯丁等西方教会领袖，虽然没有追随独修式的基督徒生活传统，同样也受到了他的影响。

帕科米乌（286—346）是在坐牢时透过一个基督徒的探访而归信基督的。最后，他在两个或更多社群中有超过五千名追随者。这种松散地把沙漠社群联系起来的传统，后来逐渐变成西方教会的一种常态。<sup>11</sup>

重要的是，修道主义起初并不是受教阶制度启发而形成的，因此常常会被神职人员和主教们带着怀疑的眼光来看待。从那时起，激进的门徒训练方式与属灵生活方式就一直代表着一种对教会建制生活无言的威胁。

沙漠教父为我们留下自己的《言行录》（*Apothegmata*），这些名言和他们所过的生活一样质朴，然而却非常实际。<sup>12</sup>这些名言中的实际建议，来自沙漠教父在长期沙漠生活过程中对人类本质的观察，因此，它们代表了一种形式的灵命。这种灵命更像是被“领悟”（*caught*）的，而不是仅仅被“教导”（*taught*）的。例如，有一条建议说，某一沙漠社群的

阿爸或领袖，不仅要作为权威人物，而且应当给予这个群体以生命。有一条生活法则是一位前罗马帝国的议员阿瑟纽（Arsenius）传给自己门徒的：“慎独、静默、定心”。“阿爸”安东尼用这样一句话来总结自己的生活：“在效法上帝的过程中，不管你从内心发现有什么要做的，这都是可行的，然后在做的时候要使自己常住在上帝里面。”又有一次，在谈到祷告乃是一种生活方式时，他补充说：“除非一个人可以说，‘我独自一人而且上帝在这里’，那他就不能安静地祷告。”<sup>13</sup>

沙漠灵修方式以生命的四个特质为特点。第一个特质是**谦卑**，可以描述为“向高处生长的生命树”。谦卑始于我们认识到，在我们——充满虚假渴望并且沉溺成瘾——和上帝对新生命的应许之间，横亘着巨大的鸿沟。一个谦卑的人，就是一个转离邪恶自我的辖制，单单为了上帝的缘故而爱上帝的人。谦卑有时表现为在一个人生命的不同阶段不断更深地进入沙漠——正如安东尼实际上所做的那样。

沙漠灵修的第二个特质是过一种**顺服的生活**。阿爸撒拉西奥斯（Thalassios）将顺服等同于我们的老我死后在基督的复活中所得的身份。它表达的是为了上帝的旨意而舍己，为“叫他恩典的荣耀得着称赞”而活。撒拉西奥斯同样也看到：“顺服的门徒在认信者数目中仅占极少数。”<sup>14</sup>

沙漠灵修的第三个特质，是一种**悔改的生命**。这被看成是一种向伊甸园的回归，在那里人完全生活在上帝面前；

因此，也是向上帝照着自己的形象创造他们时为自己百姓所定的本质的回归。它绝非仅仅是一个人为自己过去的恶行和罪所做的忏悔，而是人被更新了的渴望所带出来的结果，从而带来了一种完全为上帝而活的生命。那些经历过这种生命更新的人，整个人都会带着爱的印记。这种情形可见于 *philia*，即“兄弟之爱”中，或是可见于乐于接待他人、为他人的需要营造空间的做法中；而且，也可以从 *philoxenia*，即“无私地服侍其他人”中见到。帕拉迪乌（Palladius）说过，这使人得见上帝，因为“若是你看见了自己的弟兄，你也就看见了上帝”。这种生命的结果乃是开始感受到一种对自己以前属肉体、属世界的私欲强烈的厌恶。我们的渴望越是朝向上帝，他就越会使它们得以更新，好叫我们比以前更热切地渴求他；我们在这种渴望过程中得以更新，用一种更敬虔的方式渴求上帝。

最后，修道式沙漠灵修具有彻底自我揭露和诚实的特点。精于这种“读心术”的最睿智的大师之一是庞帝古斯（Evagrius Ponticus, 345—394），他写了很多著作来引导我们了解自身的恶念（*logismoi*），或者说人内心各种令人困扰的意念。<sup>15</sup>他认为这些想法是由魔鬼引起的，即魔鬼利用人肉体的需要，使人产生贪欲、幻想，并使人着魔。

当我们与这些不合宜的形象和欲望合作时，它们就产生出一种既能毁灭我们生命又会使我们的心刚硬起来的力量。人心，正如彼得·布朗（Peter Brown）睿智地指出的那

样，“乃是一个将重大、难以描绘的选择从容地提炼成一连串有意识的思想(即恶念)的场所。因此，无怪乎，睿智的所罗门说：**‘你要切切保守你心。’**因为赞同这种恶念就是与魔鬼同伙。这乃是一个人将自身从许多无意识层面，拱手交给另一种身份：在令人麻木的力量中迷失了自我。这些力量潜伏在宇宙的隐秘处，并带上了那鬼魔之灵阴冷的特点——这样的灵仅仅满足于存在，却不会热心寻求上帝。”

一个门徒对自己阿爸的信任使他能够将所有内心的意念向自己的属灵父亲揭示出来，并以此来操练彻底的诚实，因为沙漠灵修的伟大洞见就是人独行其是并不安全。抵挡试探的灵性挣扎和伴随试探而来的各种恶念，需要通过揭露才能得到最好的解决，不管是在祷告中直接向上帝吐露出来，还是在一位你可以向其袒露心声而不害怕被定罪的属灵朋友帮助下揭露出来。因此，安东尼在自己的祷告中可以说：“主啊，我被许多厌倦情绪[即灵性上的厌倦或抑郁]和诸多邪恶的念头所困扰。我盼望得着拯救，但这些思想却不放过我。在我的患难中，我当怎样行呢？”稍稍过了一会儿，安东尼看到了一个异象，有一个人坐在旁边，拧着绳子……是一位天使。

克里马库斯的约翰(John of Climacus，生活于六世纪晚期至七世纪早期)形象地把这类恶念比作放入我们邪恶罪性之温热粪便中的虫卵。唯有将它们暴露出来，才能将它们除去；要达到这一目的，我们需要一位属灵朋友来帮助我



们。用一位六世纪的阿爸加沙的多洛塞奥斯(Dorotheos of Gaza)的话来说，“没有什么比引导自己更沉重的工作了；也没有什么比这更致命的了。”<sup>16</sup>因为我们内在生命中存在的致命缺陷就是自我欺骗的倾向。因此，外在的帮助是不可或缺。

恶念或者说罪的八种类型，作为试探的各种形式，在沙漠教父的思想中均有探讨。它们乃是“饕餮”、“贪婪”、“奸淫”、“愤怒”、“忧伤”、“倦怠或沮丧”、“虚荣”和“骄傲”。我们不能把这些恶念与后来中世纪时期的“七宗罪”混淆；毋宁说，它们乃是容易受试探的倾向，或许实际上被看成是祷告的拦阻。正如安德鲁·洛思(Andrew Louth)非常有益地看到的那样：

这些拦阻，粗略说来采取三种方式：它们会让人心不在焉，它们会让人一叶障目不见泰山，它们会让苦修者用一种破坏祷告真正本质的方式画地为牢。<sup>17</sup>

在我们忙碌的文化中，有许多东西让我们分心，即使在我们仅仅做一个很短的祷告时也是如此；但对花去很长时间或天天单独在上帝面前的沙漠教父们来说，各种恶念会给祷告生活带来强烈的破坏。在过去，分心被看得远比今天严重得多——作为老我生活方式的残余而遭到摒弃。让自己以这种方式分心而偏离祷告，就会加强心中的恶念

试探我们的力量。

关于恶念的教导向我们表明，有些欲望不仅就其本身而言是虚妄的，而且当它们占据了我們时，也会使我们的身份和生命的意义变得虚妄。实际上，耶稣所面对的三种试探就其本质而言包含了所有这八种恶念。

“贪食”或“饕餮”，被一位早期基督教思想家亚历山大的克莱门(Clement of Alexandria)称为“肚腹的疯狂”或“喉咙的疯狂”。要知道，用来表达“灵魂”的词，就是承载人类渴望的恰当器官和功能的那个单词，是从“喉咙中发出的气息”衍生出来的；因此可以说，这种“喉咙的疯狂”扭曲并败坏了我们各样合理的需要和渴望。

“奸淫”、“贪婪”和“愤怒”则是这些被败坏渴望的表现形式。“奸淫”表达的是对邪情私欲的渴望，而不是对爱的渴望；“贪婪”是对金钱的虚假渴望，它相信物质性的东西，而不是上帝的护佑；“愤怒”是对我们自己道路的虚假渴望，这渴望会愈演愈烈，最终招致魔鬼的势力。

这些欲望会导致人灵里压抑，即“沮丧”，因为人们以虚假为粮而得以维系，渴望放任于自己的喜怒无常之中。同样，“忧伤”也可以说是自私的，是专注于自我。

“虚荣”乃是基督所受的第二种试探——即炫耀自己的德性——的本质。正像“骄傲”一样，它最终是忘记上帝，因为它真正爱的是自己，正如柏拉图所指出的：“爱自己对每

个人而言都会成为失足的理由。”<sup>18</sup>实际上，一个人会从自爱中走向各种虚妄的贪欲，并因此走向以自我意志为特点的各种罪恶。

加沙的多洛塞奥斯是一位研究自我意志的伟大心理学家，他看到了自我意志与自我欺骗、自我束缚以及过本能生活而非属灵生活之间的联系。简而言之，自我意志试图用虚妄的方式为一种沉溺成瘾的生活来正名。

## 在沙漠中抛弃习惯

多洛塞奥斯深入浅出地表述说：“拔除一株草是一回事，拔除一棵大树就是另一回事了。”他还说：“我们若能在那些难以驾驭的欲望刚刚萌芽时将它斩除，就可不去思想它；我们若听任它们生长，使其长大与我们对抗，结果就会让那些最后的恶比最初的恶大得多。”<sup>19</sup>尽管沙漠教父们对沉溺成瘾缺少现代知识，但他们却对沉溺成瘾具有一种敏锐的意识。他们清楚地看到，当我们屈服于那些本能的欲望和不良习惯时，会产生怎样的后果。不断重复的、根深蒂固的不良思想或行为会招致对他们自己的惩罚。

因此，多洛塞奥斯告诫人们：“相信我，弟兄们，若一个人的某种邪情私欲养成了习惯，他就注定会受到惩罚。或许，他会做十件善事来弥补不良习惯所带来的一件恶事，但是后者却会胜过这十样的善行。”<sup>20</sup>

在《何西阿书》中，上帝把拜偶像的以色列视为行淫的妻子：

后来我必劝导她，领她到旷野，对她说安慰的话。

这就像一次引诱行动，但却是一次合法的行动，因为上帝想要赢回并重新迎娶这位不忠的妻子。“我必聘你永远归我为妻，以仁义、公平、慈爱、怜悯聘你归我，也以诚实聘你归我，你就必认识我耶和華。”（何 2：14，19—20）因此，我们也将同样蒙引导进入心灵的旷野中，好得着救赎，从我们诱惑和沉溺成癮的欲望中得着释放，以一种在爱中的更深的降服来重新委身于上帝。沙漠经验并非仅有一种，而是有许多种，涉及许多种不同的个性和个人的故事——就像你和我一样。

对“完美主义者”来说，有“不完美”的沙漠；在这里，我们必须面对自己的诸多软弱，并且让上帝自己赐给我们谦卑之心，来面对并对付它们。对“给予者”来说，有“缺乏”的沙漠；在这里，我们面对的是逃离我们自己的邪恶。我们同样也需要来自他人的帮助，最重要的是来自我们的上帝的帮助。“行动者”会被引导到“无用”的沙漠中；在那里，我们似乎无法成就任何事，而且要面对变成上帝“软弱”孩子的需要。理想主义者，就是浪漫地认为生命和身份只能用艺术家的方式来解释和赐予的人，则被放置在“平凡”的沙漠

中。“观察家”或“学者”被放置在“独处”的沙漠中，直到他开始面对内心的孤独——就是因其以“思想”代替了关系而导致的那种孤独。

“死板的”或“忠诚的”维持现状者害怕变革，却被放在看上去就像在沙漠风暴中漫天飞舞的沙子一样毫无目的的洪流中。“追求快乐的人”害怕受苦和痛苦，却在荒芜的沙漠中漂流；在这里，有一段时间，他们的生命会被痛苦所影响。同样，“控制者”会止于软弱无力的沙漠，并被变得软弱，从而以一种全新的方式来面对混乱的威胁。“取悦人的人”或“和事佬”在沙漠风暴中获得自由；在这里，要生存就必须面对现实，而避难所唯独在上帝里面，学习讲实话成为一次必须采取的冒险行动。

许多个人的故事，我们的故事，都可以、也必须用这些不同的沙漠处境进行讲述。最近，一位严格的“忠实主义者”(loyalist)告诉我，他被迫接受了一份在沙特阿拉伯沙漠中的工作。“在那里，”他坦承说，“我比照阿拉伯人那种毫不妥协的精神和教条主义，从而看清了自己，他们强烈相信独一的真神就是安拉，我发现自己的教条主义绝望地被伊斯兰教同样僵硬的教条主义给反制住了。但是，现在我觉得实在太清楚了，他们反映出了我个性中的另一个方面。”我的朋友不得不在这个沙漠中度过数年之久，直到他从这种沉溺中解脱出来。我想到了自己沉溺于一种理想化的自我，要在自己创造性的美梦中来寻求自我认同。我至少在

自己的孤独与安静中花去了十年左右的时间，为要单单从基督里获得释放并找到避难所。

对我们每个人来说，为了能与上帝更亲密地同行，为了从虚假的渴望中得着释放，以便更亲密地爱上帝，沙漠生活的体验乃是必不可少的预备。为了能在安静和独处中获得更多对自我的认识，好叫上帝的话能穿透我们人生故事的不同层面，这对灵修也是必不可少的。当我们开始经验到一种更强烈的认识上帝的渴望时，祷告就会变成一种更丰富的实际。忍耐与温柔开始用一种更有说服力的方式为我们的生命烙上印记。我们对苦难的接纳会更明显，它不再是充满憎恨，而是充满喜乐，正如我们的灵超越了限制我们的各种环境一样。

这就是说，倘若我们要获得新的自由来胜过所有环境，那沙漠的限制就似乎必不可少。当我们成为主恩之井的掘井人，好在旷野中为别人献上股股清泉时，对上帝的信靠和倚赖之情就得到了深化。这乃是与《诗篇》作者的声音相呼应的：“他们经过流泪谷，叫这谷变为泉源之地，并有秋雨之福盖满了全谷。”（诗 84：6）

我们可以寻见一个超脱的灵魂，它表现出虚己和净化的渴望，它不会被人生中的打击、失望甚至是对超出我们控制的无助感弄得心灰意冷。<sup>21</sup>我们也会与保罗一道说：“我靠着那加给我力量的，凡事都能作。”（腓 4：13）

倘若是被人们接纳并被创造性地使用，这种沙漠灵修

的经历就会成为生命更新的管道。我们内在的生命和外在的生命都会得到扩张、深化和充分的释放，从而享受到和平、仁爱与喜乐。之所以有和平，乃是因为我们不再带着缠累我们心灵渴望的各种内心冲突及其导致的困惑来生活。之所以有仁爱，乃是因为上帝对我们而言已经如此真实，并且我们对上帝诸多消极的情感中所掩藏的各种形象被逐渐消除了。因尊崇上帝品格而有的圣洁情感和他临在的亲密经历，使我们对他向我们所施的忍耐和恩典有感恩之心。仁爱开始流淌在我们的生命中，我们会因着自己的存活而全然地感恩。喜乐之所以也会同时产生出来，乃是因为我们以独特的方式得到了认可，并且我们逐步认识到我们整个沙漠经验毕竟是为我们“量身定制”的。

通过回首往事，我们开始明白，这乃是上帝为我们所定计划和旨意中必不可少的一部分，尽管我们当时还不能认识到这一点。因此，我们在经过沙漠时可以为主的做工方式而感恩，因为在沙漠中，我们得以被托住，得蒙保守并得着引导。沙漠的功课永远不会完成，以致我们可以期待打道回府。但是，我们现在仍可看到，自我降服和向上帝委身是一个渐进的过程；陷在绝望中有时，更深信靠委身亦有时。

沙漠是“一个除去人邪情的所在”，“通过剥夺方式来倒空人肉体之欲，洁净人的情感使之摆脱掉那些尘世间的事物”。我们必须经验到“这个感官世界的干燥”，以及“这个

花花世界的虚幻”，才能更充分认识“在沙漠中，‘道’会受到试探声音的最大攻击”。但是，我们若在上帝的恩手中经受了这些破碎，脱去了我们虚幻的过去，那我们就可以达到艾略特所说的“全然单纯的状态(借舍去一切而换来的)”。<sup>22</sup>



# 第10章

## 爱的花园

耶和华上帝在东方的伊甸立了一个园子，把所造的人安置在那里。耶和华上帝使各样的树从地里长出来，可以悦人的眼目，其上的果子好作食物。……有河从伊甸流出来滋润那园子。

——《创世纪》2：8—10



我们在前一章已经看到，不是我们选定旷野的方式，而是上帝为我们选定旷野的方式，才能最有效地预备和改变我们。<sup>1</sup> 但是，我们能选定的乃是我们的花园，即主的花园。在这里，我们被提醒，我们是“照着上帝的形象和样式造成

的”，为要叫我们唯独渴慕上帝的慈爱。圣经中这园子的意象是，它是上帝的临在所滋润的；在这里，他是我们所爱慕和盼望的上帝，超乎万有之上。这园子是上帝用他圣爱的主权来统治的领域。

花园的象征在古代近东广为人知。<sup>2</sup> 它是一个安全与休憩的所在，一个充满了各样新奇渴望并可从中得到满足的所在，因为园中各样的植物与香料都是从远方运来的珍稀品种，以其芳香和美丽撩动着人的感官。“伊甸”的意思是“快乐”，体现了奢华、喜悦和情欲沉迷。

花园同时也是君王在其中享受财富与权力所能提供的任何东西的休憩之所。它为君王的宴席及国家的庆典提供了场所。花园中栽满了葡萄树，有各种果树和花草，以装饰精美的泉源和水渠来浇灌。它不仅象征着君王奢华的渴望，也使人类最奢华的梦想得以实现。

宗教激情同样也会用到花园的象征。在异教中，花园与庙妓行淫联系在一起，是供宗教膜拜用的色情、舞蹈、醉酒及狂欢的场所。这些东西也是旧约先知所斥责为与耶和华上帝不相配的“可憎之物”，因为“他们进了园子，随着中间的那人[异教领袖]，行可憎之事”。我们曾听见这样一个恶王玛拿西，“被埋葬在自己宫院的园子里”（王下 21：18）。他因自己邪恶的欲望罪有应得。

这种情形告诉我们，在古代世界中，宗教和色情之间的联系要远比我们今天愿意承认的紧密得多。然而，我们的

性征果真能与我们的灵性分割开来吗？有太多宗教与违背人性的禁欲主义和情感压抑联系在一起，似乎灵性完全是一件断除我们肉体本性的事情。理性，而非渴望，一直以来都是许多宗教信众的推动力。对激情与亲密之情的恐惧一直使他们无法在自己的宗教生活中得到满足，所罗门的《雅歌》似乎成了圣经中一卷令人尴尬的、不合时宜的书。爱情一直没有被人们视作一种敬虔的渴望。

显然，爱的花园的象征是含混不清的，正如人的渴望也是许多含混状态的一个原因。有些人更多地被自然界的旷野所吸引，在这里人与“野性”事物实际接触。这使他们可以触及那个内在的放纵不羁的灵界，让自己的灵遗世独立，在旷野中做一个孤独者。或许，这种观点与泛神论对生命的理解相一致，因其认为生命是宇宙进化链条中的一环，属乎地而非属乎那位创造万有之上帝。在自然界中，同样也有一种流动性存在，这让我们继续处于一种模糊的、罗曼蒂克的状态中，而没有设定任何界限。这种斗转星移的广阔天际为人想成为“神圣”的妄念留下了空间。心灵的膨胀为身处旷野而有的野性未驯的想象力提供了自由的养分。<sup>3</sup>

然而，对另一些人而言，这种内心的旷野痛苦到了无法容忍的地步，已经容不得来自外在的东西的强化。正如我所遇到的那些曾经受过情感虐待或性虐待的困惑的年轻人一样，他们似乎在呼喊：“我何时才能离开这内心荒原的

混乱情感？”对他们来说，安全感、亲密关系和“内心的花园”似乎更具有吸引力。那些曾经错误地在性滥交中寻求亲密关系的人，同样也渴望一个不再受任何转瞬即逝的遭遇和风流韵事困扰的封闭花园。

## 爱的首要地位

今天，在我们周围有许多迹象使我们不得不承认，爱对于人类的幸福而言要远比知识更为重要。伯纳德·哈林（Bernard Häring）是罗马天主教习俗现代化最重要的倡导者之一。在二十世纪六十年代的第二次梵蒂冈会议期间，他曾经谈到过个人的挣扎，以此来说服自己教会中的领袖同仁接受“基督徒的道德必须渗透着基督之爱，而且必须将其理解为接受基督，就是将天父之爱彰显出来的那位”。<sup>4</sup>

神学家巴尔塔萨（von Balthasar）又向前推进一步说，“如果基督教沦落为自我理解——无论是在思想中还是在生活中，在知识上还是在行动上——的超验性预设”，那基督教本身就已经被破坏了。他又补充说：“显然，若我们承认它是一种真正的启示，那基督教首先不是一种知识，一种‘教义’，而只是在次要层面上才是如此。”首先，它只能是上帝的作为，使上帝和人之间在旧约时代开始上演的剧目持续下去。<sup>5</sup>“上帝的圣约乃是他的慈爱与邪恶人类之间的斗争。”<sup>6</sup>

当然,这种对爱在人与上帝会遇中核心地位的恢复,影响了教会侍奉在体制方面的特点。耶稣会会士威尔基·奥(Wilkie Au)曾经大胆地说:“在过去,侍奉的重要模式要求牧者们将自己的知识(即他们之所知)传递给人。今天,有效的侍奉要求他们将自己(即他们之所是)分享给人……侍奉的重点从将自己之所知给予人到将自己之所是给予人的转变,要求今日的牧者超越作为非位格化的‘那真理’分配者的角色,或者说遥远的‘答案提供者’的角色,从而能够分享人所面对的困难。”不幸的是,在新教世界中仍然没有一个与梵二会议相应的会议,现在极其需要一种教义上的**开放性**(glasnost),以带来一场对理性主义方法的方向性改变。

早期教会的领袖非常明确地认识到爱的首要地位。根据《巴拿巴书》的观点,我们受造乃是为了爱,因为我们乃是“爱的儿女”。在其对诺斯替派——一个教导救恩倚赖于秘密知识的派别——所作的驳斥中,爱任纽(Irenaeus)说:“假若撇开了上帝的大爱,不管是知识,还是对奥秘之事的悟性,或是信心、预言之能,都不能成就任何事情。没有爱,一切都是空虚枉然。”亚历山大的优西比乌(Eusebius of Alexandria)写道:“人若没有爱,就不能成就任何事。”

克里索斯托(John Chrysostom)与“新神学家”西面(Simeon)都将爱称为属灵生命的巅峰。<sup>8</sup>而且,正如我们将要看到的那样,中世纪修士明谷的伯尔纳(Bernard of

Clairvaux)便是伟大的爱的神学家。

当然,是古典哲学在西方思想界持续的影响,借着启蒙运动的强化作用,才使我们对爱是生命的关键这种意识视若无睹。在古典哲学中,上帝既不爱世界,也不爱人类,而是不动情。即使如此,这种哲学思想推理说,人们仍会通过天然的对爱的需要来朝向上帝。然而,幸福并不倚赖于爱;而是倚赖于人的自我满足。这乃是与基督教教导相对立的,因为正如使徒约翰所见证的那样,爱乃是从上帝来的(约一4:8,16)。

基督教的“奥秘”是认识到耶稣基督表达了上帝的爱,因此这种爱表达了上帝的本质。虽然人类若没有上帝的帮助,就没有能力获得上帝的爱,但是,人的福分却在于从圣父接受这种爱的恩赐,而这一恩赐是透过基督耶稣,并靠着圣灵而得到的。

## 真正贞洁的需要

今天,两性之间令人担忧的冲突,邪情私欲的困扰和在性与爱问题上的混乱,全都表明,假若我们的文明要维持下去,就必须在态度和观点上来一场伟大的变革。这些问题完全是将知识置于优先于爱的位置上时产生的病症。

约翰·麦克默里(John MacMurry)论述说,建立在思想、判断力和法律所指导的行为之基础上的知识伦理,乃是

建立在意志基础上的伦理，这种思想可以追溯到希腊的斯多葛派哲学家，而且也受到了罗马法律的影响。“人若要通过一种正直生活，就要用理性来统帅情感生活，并用意志来控制行动；也就是说，用那种你已经在理性中做出抉择的方式来行动，不管你是否愿意。因为意志和冲动之间的彼此对立已经深入到了我们欧洲的道德传统中。”<sup>9</sup> 教会对于独身生活的强调纯粹是斯多葛主义的，而且教会自身在认可爱的至关重要性方面也有着不良记录。它最终归结为一个致命的错误，即认为理性而非情感才是管理人良好行为的原则。这乃是一种理性的道德，需要受到基督在他那个时代给予道德至上论的法利赛人那样的批判。这乃是明确承认，我们所谓“基督教伦理”的大部分内容实际上都不是基督教的！

假若爱是我们一切行动的动机，那贞洁的德行就要放在与诚实同样崇高的位置上。贞洁是情感上的诚实，借此我们得以敞开心扉来表达自己的情感，而不是虚与委蛇。它涉及表达出我们的感受如何。许多病人能够在第一次就轻松地在一位善解人意的心理治疗师表达出自己的情感。但是，当人的理智统治并监督人的情感时，那些没有讲述出来的、对心理产生危害的情感就会以一种压抑的方式出现，我们加诸自己记忆的所有机制都会扭曲我们的内在生命。最终，情感上的伪装只会导致人灵魂的死亡。正如麦克默里直截了当表述的那样：“毁掉了情感生活的诚实，就毁掉

了内在的正直；对你自己和他人不真实，就失去了认识你自己感受的能力。在人的生命中，再没有任何事比这对有价值的事物更有害的了。”<sup>10</sup>

我们不能把贞洁与独身混为一谈。因为贞洁乃是情感方面的真实情形，它并不压抑人的性欲，而是用现实主义方式来接受它。不管是在婚姻状态下，还是在单身状态下，不贞都可能而且确实在影响着人们。假如两个人结婚纯粹是为了得到合法化的性欲满足，而不是彼此相爱，那他们就不过是在情欲中彼此贪恋而已。真正的贞洁乃是无私的，是为了另一个人的缘故去爱人。然而，谁又能是一直无私的呢？

自从我们被从伊甸园中逐出之后，守贞的理想对人类来说就一直是难以企及的。就我们的天性而言，我们都是罪人，都是利己主义者，而且充满了自私的欲望。正是在性生活中我们发现，舍己付出实际上是最难以维持的。单单把性作为各种经验中的特殊经验提出来，乃是放任一种可怕的武器来毁掉无私的真爱；因为我们无法达到这种难以企及的理想，所以我们就放弃了一切无私之爱的理想，让我们满足于没有爱的性。因此，我们到了何等疯狂的地步，竟至在性剥削基础上建立起了庞大的现代化组织，不管这是直接的还是间接的。

贞洁是我们最需要上帝的人生领域。因为上帝就是爱，并且我们渴望得到爱，所以最终除了上帝以外，没有任何人能够满足我们的渴望。乔治·麦克唐纳描述这种需要说：



造物主啊，我们都是孤独的，人人皆然，  
把自己闭锁起来，成了一个个分离的原子。  
没有哪两个爱自己的人能成为一体；  
就算我们一起哭泣，也仍是两个人；  
就算两人扭在一起，也是两人无疑；  
是否你造物的问题如此深切真实，  
唯有你才握有幸福与哀愁的线索；  
父啊，除了你，一位与我们人人有友的上帝，  
我们别无所需；  
不要碰麻袋中两样的种子，  
莫要动大千世界中的两颗心灵；  
舍了创造的上帝，我们就无法遇到，  
他为我预备的归家路上的兄弟；  
为找到我们的至亲，须先停住流浪的步履。<sup>11</sup>

我们需要上帝的帮助才能去爱，才能将一个孤独的“我”变成荣耀的“我们”。因此，我们若要从这种使人获得解放、无私的爱中受益，就必须让上帝的爱在我们心中占据首位。“在那个黎明破晓之前，我还不是我；在我永恒的意识苏醒之前，我还不是我。”守贞就是认识到，假若没有接受上帝的爱，我们就无法真正去爱任何人或是任何事。因为唯有上帝，而不是人，才是爱的源头。这乃是人一切渴望的秘密，正是上帝在我们里面并透过我们去爱人。

大格列高利(Gregory the Great)常被称为“渴望博士”，他明确认识到，若我们在错误的地方寻求爱，我们所经验到的一定是虚假的满足；反之，若我们单单在上帝的大爱中寻求爱，我们的渴望就能得到真正的更新：

……肉体之乐，当我们没有拥有它们时，我们内心会对它们升腾出一种强烈的渴望；但是，当我们拥有了它们，并且完全地享有了它们时，它们就会立刻在我们内心唤起一种厌恶感。[但]……属灵的快乐却是以一种相反的方式工作的。当我们未拥有它们时，我们会有一种反感和厌恶，而一旦享有了它们，我们就开始渴慕它们，我们越分享它们，就会越渴慕它们。<sup>12</sup>

爱上帝对世人而言并不是什么吸引人的事情，因此若我们要寻求上帝之爱，就意味着要失去世人的爱。但是，一旦我们“尝尝主恩的滋味，便知道他是美善”(诗 34: 8)，我们的渴望就被主的贞洁之爱更新了。这正是与明谷的伯尔纳和他爱的学校联系在一起的一首圣诗所如此优美地表达出来的精神\*：

---

\* 这首诗歌(Jesus, Thou Joy of loving hearts)中文版见《生命圣诗》之《救主耶稣，仁者之乐》。本诗为译者根据英文翻译。

救主耶稣我所至乐，  
生命泉源世人真光；  
我今撒下世间福分，  
清心归主求与同住。<sup>13</sup>

## 主的花园

在圣经乐园这一主题的核心，乃是那位创造了爱之乐园的上帝寻求与我们建立友谊，正如他从前与亚当和夏娃建立友谊一样。乐园乃是上帝的临在，我们若将上帝从我们的生命和爱中驱逐出去，就必将被从乐园中清除出去。这种灾难是从人的骄傲中产生出来的，他怀疑上帝爱的智慧，听从了蛇含沙射影的话：“上帝岂是真说不许你们吃园中所有树上的果子吗？”（创 3：1）

先知以西结曾经将强大的推罗王比作园中的香柏树，既高大又有智慧：

你无所不备，  
智慧充足，全然美丽。  
你曾在伊甸上帝的园中。

——《以西结书》31：3—4, 6, 8—12\*

---

\* 此处经文出自 NLT 版，经文出处有误，引文应为《以西结书》28：12—13。

但是，当他的心“变得高傲”并将上帝关在心门之外时，甚至就连这位大有能力的君王也被砍倒了，并且被从园子中驱逐了出去。我们唯有向我们自己和我们的虚假渴望而死，才能进入上帝的乐园，活出一种复活的生命。

我清楚地记得，我曾经向一位英属哥伦比亚富商展示一幅新创作的油画，画中是一棵在森林中倒下的巨松。作为一位老年人，因为知道自己是必死的，所以他愤怒地喊道：“把它拿走！太可怕了。”“但是，”我温和地指出，“难道你没有看到在伐倒树木的山坡上有一片新绿吗？在树木倒下之后，还会有复活啊！”“我不相信复活，”他绝望地说道。不久他就去世了。

耶和華必安慰錫安，  
他要安慰它的一切荒場，  
使它的曠野像伊甸園一樣，  
使它的荒地像耶和華的園子一般，  
在其中必有歡喜快樂、感謝和歌聲。

——《以賽亞書》51：3

假如说沙漠代表了我们需要不断悔改和摆脱我们的沉溺，那花园就象征着在我们的生命中我们与上帝之间相交的恢复。

中世纪时期的修士们明确认识到，他们乃是在培育上

帝的花园。他们本来过着一种封闭的生活，发誓在修道院的高墙后度过自己的余生。那些伟大的修道主义奠基人，首先是本笃(Benedict)，而后是伯尔纳，两人都赋予了这种生活一种至关重要的属灵意义。他们都教导说，对上帝的渴望会不断增长并变得纯洁，而最重要的方式就是对这种谦卑之心的操练。这就意味着认识自己，学习照着上帝看待和认识我的方式来看待自己。这乃是看到上帝对我(是照着上帝的形象和样式造的)的目的与我自己陷入罪中并与自身及社会隔绝的情形之间的张力。<sup>14</sup>

在信徒的世间状态和他的属天命运之间有着一个巨大的鸿沟，这就意味着，在恐惧和希望、荒凉和安慰、干枯和更新之间有一种不断的波动。然而，上帝的大爱在这种变动中却恒久忍耐又有恩慈，而归信的过程也贯穿始终。人对上帝和自己的认识会不断进深，并且谦卑的果子在不断成熟，表现为谦逊、单纯、忍耐、柔和及温顺。有一种不断成长的确信，就是认为人的生命有一个极大的空洞，唯有上帝才能填满，因为我们受造是要成为上帝的佳偶。要成为真正的人，就要渴望上帝超过其他所有。然而，我们不断在一种可怕的空虚和喜悦的爱及经历上帝之间摇摆。

## 有关渴望的词汇

东方教会曾经在意识的中心感受到一种需要，这种需

要促使他们渴望上帝。他们把这种意识称之为 *Penthos* (悔恨)。<sup>15</sup> 它乃是人在内心中为已然失去之物感到忧伤,正如从伊甸园中被赶逐是一种损失。他们的忧伤乃是悔改者的忧伤,寻求回归救恩之路,并恢复与上帝之间的友谊。

在西方所使用的词是 *compunction* (懊悔),这个词用来表达一种刺心的疼痛或撕心裂肺的感受,就好像心灵被撕裂一样。<sup>16</sup> 它的主要功能并不是因为做恶事而产生的一种消极的痛苦,而是一种积极的刺激,通过强化我们对上帝的渴望,使我们从道德的僵死和自鸣得意的状态中苏醒过来。我们被吸引来到上帝面前,更多是通过感恩而不是通过罪咎,是通过上帝的良善而不是他的愤怒。然而,我们顽固的习惯和沉溺的情感需要被刺透,我们需要受到圣洁和敬虔生活所带来的崭新观点与更高标准的启发。此时,我们才会受到更深刻和更丰富的激励来效法这种生活方式。

“懊悔”是上帝所给的一种恩赐,因为我们靠自己断然无法想到这一点,也无法靠人的力量让自己对其有所感受。当代基督徒需要看到,最初的归信经验需要一种持续的懊悔体验。我们每天的错谬乃是悲伤的原因,正如我们缺乏对上帝迫切的渴慕一样。虚假的信心、道德的冷漠、愤世嫉俗和苦毒,都会让人在上帝面前对表达内心的渴望缺乏敏感。

假若懊悔让我们彻底倒空自己,好为上帝慈爱的临在留出更大空间,那“等候主”就是我们操练忍耐,让上帝继续

做成在我们心里已经动了的善工。因为显然，上帝在我们内心所做的工作要远比他透过我们要做的工作多得多。正如马库斯·博克米尔 (Marcus Bockmuehl) 曾经指出的那样，保罗似乎把“等候主”解释成一种爱上帝的表达，这一点有着深远的意义。<sup>17</sup> 在《以赛亚书》中我们读到：

自古以来，人未曾听见、未曾耳闻、未曾眼见在你以外有什么神为等候他的人行事。(赛 64：4)<sup>18</sup>

在引用这段经文时，保罗谈到这种启示是赐给凡爱上帝之人的。这种爱向前看，相信上帝自己的本质属性。因此，当我们相信上帝将来的作为时，我们也是在爱上帝，这种对将来的盼望基于我们已然经历到的爱。这种对上帝的爱是随着时间推移而增长的，这就是在等候中的忍耐与平安。因此，伯尔纳才可以说：“圣洁的爱是通过耽延来增长的。”<sup>19</sup>

在关于渴望的词汇中，另外一个需要解释的词是 *affectus*，这个词蕴含的意义要比我们用来表达情感的单词 *affection* 丰富得多。这是一个用来表示灵性成熟的单词——懊悔之后的下一个阶段。

它首先蕴藏的最重要含义是，属灵渴望是从人类心灵中产生出来的，从我们人之为人的核心产生出来。这种渴望是靠着上帝的圣灵做成的，将这颗尊崇他的心灵带入与

上帝的相交中,经历他大爱的临在。这样就透过爱带来了一种对上帝的知识,只有用一种最亲密的位格关系方式才能达到。<sup>20</sup>例如,我们可以从一对已婚夫妇亲密无间的关系中看到这种知识,在这种关系里他们彼此本能地知道另一个人心里所想的,并将其表达出来。*affectus* 是爱的直觉和“与上帝同在”的感受,使人对上帝有一种敏锐的感受,甚至对他自己的心智有敏锐的感受,这是一种比仅仅通过理性达到的知识更高超的知识。正如伯尔纳所言:“出于信心的推理不应该成为琐碎人类理性的对象。”<sup>21</sup>通过爱获得的知识,乃是以上帝的心为心,并毫不改变地持守它;*affectus* 是一种对上帝的心和旨意的依恋。

我们的意志与上帝的意志之间的这种联合,使我们以“基督的心为心”成为可能。也就是说,唯有当我们把自己整个人都献给他时,才能出现那种“心意的更新变换”(罗 12: 1—2)。这种更新是与自然知识相对立的——尽管我们称之为“神学”,因为它并不会将知识“客观化”而使之成为“外在于那里”的东西,而是承认上帝的本质乃是将自己的位格向那些爱他的人显明出来。

现代自由派神学常常会认为:上帝的启示实际上是人类对被我们理解为外在事件的东西的回应。这并没有为上帝临在我们心灵中留下丝毫的空间。至多是,有些神学家能够将教义神学与神秘神学(*mystical theology*)区分开来,他们把前者作为“神秘主义者”公开性的知识,而后者



则是“神秘主义者”个人性的知识。“神秘主义者”就是被其他人认为有“神秘经验”的那些人，不管“神秘经验”意味着什么。但是，爱的修道院的教父们——如明谷的伯尔纳、圣提里的威廉(William of St. Thierry)、里沃的艾尔雷德(Aelred of Rievaulx)及他们的社群——则单纯地将个人对救恩的经验(即对耶稣基督的爱，就是圣父赐下来又借着他的圣灵维系在我们内心的爱)纳入他们每天的生活中。作为信徒，我们都可以做到这一点。

*Affectus* 并不是一种完全独立于人的正常思想和推理过程的神秘体验。经验、洞见和理性都是其中的一部分，但它们同样也被深化了。就获得知识的纯粹理性方法而言，在揭示了任何事实后，认识者与认识对象之间可以没有任何联系。与之不同，*affectus* 根植在认识者(即信徒)寻求与被认识的对象(即上帝)拥有“相似性”。<sup>22</sup> 在这种彼此之间爱的同感中存在着一一种关系纽带。

这乃是所谓“修道神学”(monastic theology)的本质。在默想或反思中，修士经由 *affectus* 来经验上帝并变得像他。它并不是一种思辨式的神学，而是一种尊崇与祷告的神学，在这种神学思想中，祷告乃是尊崇上帝并与上帝的心意有份的方式。<sup>23</sup>

## 爱的阶段

修道神学或灵修神学在《雅歌》中达到了自己的顶峰。

尽管圣经中这卷书被当今的传道人带着某种尴尬之情来看待，但在中世纪，它却是超过八百卷圣经注释的主题。这些注释书包含了诸如奥利金、大格列高利和明谷的伯尔纳的重要思想。<sup>24</sup>对他们来说，《雅歌》表明了纯洁之爱最崇高的那部分内容，即上帝在基督里对灵魂的爱。

它将这种爱描绘为相互的爱：正如一位女性心中的切切之情与良人的畅快之情相配；照样，灵魂对上帝的追寻也是与上帝对灵魂的回应相配的。这乃是用人的整全生命，即身体、魂与灵表达出来的。没有丝毫压抑，没有任何保留。实际上，这首爱的颂歌的主题是，它是一种排他的爱，是经受了考验、为人所渴望、让人为之夸耀的爱，也因此是一种真正的盟约之爱。<sup>25</sup>

这种在上帝和灵魂之间的爱乃是全然委身的爱，正如两股火焰化成为一股火焰，亦如两个身体“在主里合而为一”。神学家虞格仁——我们前面曾讨论过他——根本没有真正理解何以这种爱能如此具有欲爱色彩，然而又如此全然纯洁。<sup>26</sup>这种爱是美好的，它的歌是极其抒情的，而它的语言也完全是爱的语言。在上帝自己的神圣之爱面前，人的灵魂散发出爱的光芒。上帝的爱刺激人所有的感官，以至近乎狂喜地敬拜上帝——被爱者。

伯尔纳曾在其优美的专著中谈及上帝的爱。他指出，何处有这种贞洁之爱的每日操练，并用上帝自己的爱来爱上帝且爱人如己，那么《雅歌》就可以成为每日默想的内容，

激发人的心灵通过每天生活中各种的试炼来效法基督。明谷的伯尔纳用这些经文作为对属世的基督徒每周的教训，帮助他们变得更属灵和敬虔。

十二世纪解经家最喜爱的一个主题，是信徒用来爱上帝的三重亲吻：亲吻他的脚、亲吻他的手、亲吻他的嘴唇。

以马利亚为例，她在悔改中哭泣，亲吻耶稣的脚，并用自己的头发擦干；这乃是一个记号，表明如今她将自己女性的荣耀都献给了基督。这些作者借马利亚的例子提醒我们，亲吻脚是爱的第一个阶段，或者说是悔改之爱的阶段。马利亚打碎了捧在胸前的香膏瓶，要知道胸部乃是她做妓女时的资本。借此她表明要永远弃绝自己放荡的生活。她现在全然奉献给她的主了。与之形成对照的是西门这位法利赛人，马利亚当时就是在他家中做出了这些悔改行动。他并不明白这一点。作为一位宗教领袖，他态度冰冷地拒主于千里之外，将自己包裹在自义当中。

我的一位朋友曾就这一事件写了一首诗：

莫问我何事，就让我解开  
你沧桑的鞋带，让法利赛人看吧，  
吐口水吧，他们潦倒不能拥有我，  
无人能召我来，也无人能赶我去。

但你可以用眼神让我离开。

这里，玉瓶打碎，主耶稣，把我一切拿去，  
我用忧伤，用自己的破碎来洗，  
我眼泪都在瓶中，此刻从我  
笨拙的发梢淌到你脚上的，是我的耻辱  
起来，整个屋子都在咆哮……

我必须离开这所有的眼睛！我会被杀死  
无疑在下一次鸡叫之前，但我  
已经抓住了主。我并不害怕死去。  
——玛格丽特·D. 史密斯

《雅歌》必须通过净化人心、贞洁的悔改之吻来理解；若没有这一点，灵魂就不能存感恩之心来侍奉主。同样道理，我们爱上帝的渴望也必须是逐渐成长的。

伯尔纳的解释接下来是亲吻手，就是亲吻耶稣施行帮助的手；当我们处于软弱中，他帮助我们来侍奉他。在我们对上帝和我们邻舍的爱中，理论必须与实践相结合；但若没有耶稣的帮助，我们就不能成就任何事。

这两种“亲吻”预备心灵来接受属灵恩典最终的礼物，就是用“口唇之吻”来亲吻耶稣。唯有借着第一种亲吻的净化和第二种亲吻中耶稣之手的帮助——他的手能“扶起我们颤抖的双膝”——我们才能进入第三种“亲吻”的亲密关系中。伯尔纳说，这种最亲密的体态语言提醒我们，耶稣降

卑成为人，乃是要叫我们像他一样，并永远与他联合。<sup>27</sup>

显然，伯尔纳这时候中断了自己的解释，因为有几位客人刚刚来到了门前，他一直以来为之狂喜的问题，现在可以借着这件事，通过接待远人的责任来实际操练了。或许，读者您也不得不暂时停下来照顾这些琐事。<sup>28</sup>对上帝的渴望就是这样——并非总是光滑流畅，而是常被打断的零碎的事情。然而，《雅歌》的结构同样也是片段化的。《雅歌》的结构如下：

- 1: 2—2: 7 渴想和发现自己的良人
- 2: 8—3: 5 良人到来，接着有中断，继而是邀请进入更新了的亲密关系
- 3: 6—5: 1 婚礼仪式，圆房与满足
- 5: 2—8: 4 失去良人的困惑，最终再次找到他
- 8: 5—14 热情的肯定和进一步委身

这些归去来兮，寻见与失落，喜乐与忧伤的对比，也是我们人生的标记。他们不过是强化了渴望的进程而已。伯尔纳和其他解经家都看到，这种变化既是一种人的生活经历，也是一种深刻的属灵体验，这是我们对上帝之爱的一部分，也是我们对祂爱我们的大爱的体验。这是因为各种原因：

- 上帝的道路是人不能预见的；耶稣说，圣灵运行如风。
- 人的本性变换无常。
- 我们人人都有各自不同的禀性，人人都有自己所爱之人的“故事”要讲述，彼此各不相同。
- 我们灵命的长进与思想、渴望与行动的多样性相联系，使我们的发展并不均衡。
- 人生的每个时刻都有其各自不同的情绪、感受和价值，从而导致人们对上帝的主观经历也各不相同。<sup>29</sup>

因此，我们对上帝的渴望也会随之变化，慢慢成熟。然而，我们绝不可忘记，圣灵以各种不同的方式、在不同时间主动地临在。尽管时而会有幽暗和光明、荒凉与安慰的波动，但上帝总是与灵魂同在，来增强我们对他的渴慕。因此，我们在上帝面前的理性与情感生活的发展有许多不同的方面，我们会越来越满怀亲情、热烈地去爱他，因为人的心灵不会寻求一种轻易得来的稳定，而是会直觉到它是为单单让上帝满足而设计的。

实际上，“上帝同在的滋味不同是合宜的，”伯尔纳说，“因为人心灵中的渴望各有不同。通过这种方式，那种属天的甜蜜就得以用这样或那样的方式进入人心，以满足凡寻求他之人心灵中的不同渴望。”<sup>30</sup>

苦难同样也会增强人心对上帝的渴望。而且，假如我

们满足于在“心灵的暗夜中”等候上帝，正如在上帝拥抱的阳光雨露中等候那样，那种臆想上帝会照着我们的时间而非他自己的时间来行事的思想，就可以摒弃了。只有到了人死之后，这种缺少上帝的同在与有他的同在之间的相互作用才会告终。在今世，人需要渴望的变化来贯穿一生。

在谈到马利亚看到耶稣死去并被安葬在坟墓中，之后又来寻找自己所热爱的耶稣的情形时，伯尔纳呼吁人们要进行这种美好的寻求，将他作为我们的爱来真正渴慕：

不要对找到他感到绝望……要借着渴望来寻求他，又借着行动来效法他，这样凭着信心你就能寻见他。<sup>31</sup>

当然，我们寻找他和寻见他的动机会各有不同，但他会被凡爱他的人寻见，正如耶稣应许的那样，寻找就寻见。我的朋友再次歌唱：

你是否已去往幽谷？  
是否已飞往远处，我的主？  
哦，我爱你胜过以往  
就是你在这一带，我们宴饮之时。

我驻足在花丛中，  
那花让你墓碑生辉，

现在，你像一个朽坏的人离去，  
你何时应许寻找拯救？

妇人，你为何哭泣？  
你是否在寻找一个像我的人？  
先生，若是你把我的主挪走了，

告诉我，放在哪里，我就去取他的身体……  
我还没有走过那些看守，  
就寻见了我灵魂的相识，  
他曾经死过，却正站在那里，  
我抓住他，不让他离去。

——玛格丽特·D. 史密斯，《抹大拉的马利亚之歌》

然而，渴望最终的要求是我们必须让耶稣离去。若我们要与他一同复活并同在，我们就必须像他那样死去，唯有这条道路而已。他不断地来了又去，乃是要衡量我们不断向旧生命死，从而活出与对他崭新的爱相称的生活的需要。若没有这种对我们的渴望不断的修正，我们就会轻易满足于过一种败坏和感伤的自给自足的生活，相信我们已经获得了圆满。



## 亲密、安息以及期盼天堂

当代考察过爱情的人都认识到，它是一种多维度的现实，这个三角形有三条边：委身、激情与亲密关系。<sup>32</sup>这或许让我们想到了奥古斯丁心灵、意志和记忆的三角形。

耶鲁大学心理学教授罗伯特·斯特恩伯格(Robert J. Sternberg)曾经谈到，委身乃是爱情中理性与反思性的一边；我们会与我们认识的人黏在一起。正如我们看到的那样，即使这时候，“我们的知识”也既是情感化的，又是理性的，因为若它纯粹是理性的，就绝没有忠诚的基础了。

激情是激发爱情的动因，它虽然会带来生理上的觉醒，但也会导致沉溺倾向。激情如同天气变化一般，其兴也勃，其逝也忽；若单靠它来建立持续的关系，其作用将是变化无常的。它可能会变成一种沉溺成瘾，不管是性生活还是其他方面，其中一方或双方对彼此的依赖、操纵和被操纵会达到一种不健康的程度。

亲密关系是爱情中更富于情感化的内容，包括依恋、深入分享自己内心的情感与思想，以及表达对另一方实际的支持。

当三角形的各边不相等时，就会产生对爱的各种扭曲。浪漫爱情虽然是一种饱含激情的亲密关系，但没有任何深刻的委身；愚昧的爱情虽然有委身的激情，却没有亲密关

系；伴侣式爱情可能既有委身又有亲密关系，却没有激情。爱的次等替代物像“喜欢”，可能仅仅有亲密关系；“迷恋”或许仅仅只有激情而已，而“想入非非的爱情”则只有委身。许多人从童年时代起就带有的空虚和伤痕会导致他们扭曲以后的关系，试图以此来补偿他们早年的经验。例如，渴望亲密关系的人会寻求用激情四射的方式来爱上帝，正像一位作家在《神秘的激情：一种适于厌倦社会的属灵体验》<sup>33</sup>中描绘的那样。然而，我们需要提防这种“补偿性的情感”，因为他原来所受的伤害可能仍然没有得到救赎和医治。

对上帝成熟的爱之所以会有一种深入的亲密关系，是因为基督已经进入人的心灵，并给它以医治，又使它从一切内在拦阻中得着自由。基督同样也是满怀激情而来，不是为了让我们变成宗教迷，而是要带给我们需要的自由。基督之所以启发我们要委身，乃是因为他将上帝的真理启示了出来；正如彼得所言：“主啊，你有永生之道，我们还归从谁呢？”

所罗门的《雅歌》中充满了亲密、激情和委身的体验；照样，爱上帝的人也可以在爱的乐园中，在他热爱的这位上帝面前安息。在《诗篇》中，“锡安”象征的乃是上帝与自己百姓同在的地方。上帝从锡安山“祝福”他自己的百姓：

因为耶和华拣选了锡安，愿意当作自己的居所，说：“这是我永远安息之所，我要住在这里，因为是我所愿意的。”

（诗 132：13—14）

这是一幅美丽的图画，上帝有一种更强烈的愿望要与自己的百姓建立亲密关系，超乎他们曾经有过的与他的关系。我们在上帝的爱中安息恰恰就是这样。上帝晓得并希望与我们有一种亲密关系，远超过我们所能想象的。那我们为何还要向他隐藏什么呢——就如我们性方面的问题，我们情感方面的紧张关系和沉溺，我们理性方面的关注，以及我们意志中的挣扎？这一切他都晓得，因此我们可以坦然无惧地将它们交托在他的掌管之中。这样，我们就可以在他的怀中安息，正像他所爱的那位门徒在最后的晚餐时所做的那样。约翰报告了耶稣在他受难前在楼上房间中所说的话：

你们心里不要忧愁，你们信上帝，也当信我。在我父的家里有许多住处；若是没有，我就早已告诉你们了。我去原是为你们预备地方去。我若去为你们预备了地方，就必再来接你们到我那里去；我在哪里，叫你们也在那里。我往哪里去，你们知道；那条路，你们也知道（有古卷作“我往哪里去，你们知道那条路”）。（约 14：1—3）

或许，“许多房间”或“住处”实际上表明了我们与我们的主之间无限亲密的关系。我们当中的每个人在他心中都有一个地方，那个地方只有我们才能去填满。因此，天堂表达的是上帝和人之间的一种无限的爱关系。那些伟大的

神学家，如希波的奥古斯丁、大格列高利及明谷的伯尔纳，都曾强调过我们尘世生活中的某些特别领域，从中可以预尝将来天国中的相应方面。

人躺卧于伯尔纳称为“美好良心的乐园”中。在上帝面前活出圣洁和有德行的生活，这乃是因渴慕上帝而来的一个属灵结果。这种渴望包含了勤勉、操练和献身。这就是旧约圣经称之为“站在主面前”的情形。或者说，如伯尔纳表述的“默想并渴望那些上面的、正直之事”的情形。<sup>34</sup>在引导我们培养美好良心所需的灵命长进中，自我意识具有一定作用。这种情形借着与上帝亲密同行的人的幸福生活和安息而呈现出来。实际上，伯尔纳将良心解释成上帝的居所，借此上帝进入与人的联系中。因此，一颗美好的良心就是一片属天的花园。

弃绝这个世界的标准和动力，相应地就能体验到乐园里的生活——“居住在锡安”。这就是使徒保罗所说：“要思念上面的事，不要思念地上的事。因为你们已经死了，你们的生命与基督一同藏在上帝里面。基督是我们的生命，他显现的时候，你们也要与他一同显现在荣耀里。”（西 3：1—4）这并不意味着蔑视人类的经验，而去寻求一种“天使一般的生活”。它意味着过一种真正属人的生活，就是上帝为我们筹划的生活。

有时候，这或许包括保罗描绘的被提到“第三层天”的那种所谓“奥秘体验”。无论何时，当我们深爱上帝以致舍

弃自我时，我们自己就会在出于上帝大爱的狂喜中被带出。爱上帝，我们会忘记自己。如此一来，一种深刻的安息、灵魂的宁静就会出现；继而一种深刻的静谧、相交的安宁，就会占据我们的心灵。

然而，以天上的事情为念也是非常实际的。我们的家人和朋友将会成为瞥见天国的第一批受益人。我们自己脸上洋溢出的安详表情平息了他们的恐惧，属上帝的圣徒常常会放射出爱和光芒。或许，不应该像过去那样蔑视光环的象征了。从这遥远乐园传来的我们将得着荣耀的应许，就足以让我们的脸庞因为盼望而闪烁出光芒。

马尔科姆·马格里奇在归信后发现，他有了一双新的眼睛，可以认出“上帝发光的百姓”，他从人群中一眼就能看出来那些人。被上帝注意到的人实际上是“荣耀的”，而且也会被许多其他人热爱。我们这种对天国的一瞥可以用C.S.路易斯的洞见来作为结束：

圣经中的应许或许可以被大略地简化成五个标题。其中的第一个应许是，我们要与基督同在；其次，我们要像他一样；第三，因为有了丰富的形象，我们将拥有“荣耀”；第四，我们将在某种意义上，得着喂养或满足；最后，我们在这个宇宙中将拥有某种正式的职分，治理许多的城，审判天使，成为上帝圣殿的柱石。<sup>35</sup>

# 第 11 章

## 基督徒是朝圣者

我言我思诚表心声，  
生命赤日循轨运行。  
赤日坦荡乃我挚友，  
余者潜藏隐匿未明。  
一在肉身思恋红尘，  
一向基督降生启蒙。  
虽生今世此事当明，  
立意所求当为高风。  
弃我所乐每日操劳，  
收获可得永恒至宝。

——乔治·赫伯特<sup>1</sup>

有关基督徒生活的最催人奋进的形象之一是朝圣者的形象，他们穿越今生的道路往上帝那里去。赫伯特关于基督徒朝圣之旅的“双重概念”，是对保罗在《歌罗西书》中“我们的生命与基督一同藏在上帝里面”的反思。正如上述诗句所说的——若以一种通常的方式来解读——我们的人生所走过的是一条水平方向的、传统的道路，我们在日常工作的操劳中度过每一天。在别人眼中，这就是我们的“履历表”；根据它，就可以判别我们的成就。但是，与此同时，我们也走在另一条道路上，是世人所无法看见的。这就是那条心灵之旅，是由对基督我们的主的渴慕来塑造和引导的，它的旅程乃是一条攀升之路。

然而，这种攀升就像一架直升机或一架垂直起降喷气机，在上升的同时仍然保持着一种水平运动。我们的生命虽然表面上仅仅是沿着我们的道路前行，却仍然可以是朝向上帝的，尽管我们没有感受到与这种水平运动相应的任何攀升运动。然而，只要基督是我们的“珍宝”，那我们就是在沿着正确的方向行进。在另一首诗中，赫伯特将这一维度，即人生中的水平道路，称为“吾生路途仄难行，郁郁生活走其中”。但是，他订正自己说：“蹈此道路唯赴死，死路岂可得永生；唯缘永生坦荡荡，直入吾神宝座旁。”<sup>2</sup> 正像人心中各种欲望的矛盾运动一样，这一朝圣之旅的水平生命实际上是一条曲折的道路，对这一点乔治·赫伯特非常清楚。

他是牛津大学的公共发言人，这一职务已经使他的前两任平步青云。作为年轻的查理一世的朋友之一，赫伯特同样也可以寄希望仕途通达。但是，1619—1630年间，当他在一个乡村小教区侍奉时，却没有得到任何位置。正是在他个人这段艰难的朝圣之旅中，他写下了我们称之为《圣殿》(The Temple)的诗集，以此来表达基督徒生命中的这种挫折情绪，其中的问题都是围绕朝圣之旅的意义。赫伯特在自己的诗集中列举出的拦阻基督徒朝圣之旅的东西是：贪欲、饮酒、关于上帝的虚空谈论、撒谎、懒惰、赌博。这一切在他那个时代的社会中司空见惯，在宫廷中尤甚。

今天，有许多人对灵修感兴趣，他们阅读圣徒的作品，目的是要从这些人身上沾一些属灵的益处。他们希望学习默想和默观的技巧，却不一定接受这一奥秘的朝圣之旅一直视为宝贵的教义真理。赫伯特谈到的正是要驳斥这种情绪，因为他非常清楚地看到，灵修神学是建立在耶稣基督受死与复活的基础上。<sup>3</sup>

正是有关基督的现实使我们所有的动机和态度都受到了质疑。我们所有的渴望与激情都必须服从于基督的渴望和他受死的激情。赫伯特有首诗叫作《教会的门廊》(The Church's Porch)，诗的背景是，信徒进入教会的门廊时要用圣水洒，通过洁净仪式将人从这个世界的道路中分别出来。赫伯特在诗中描述了朝圣者真正的道路。“蒙主隆恩赐道路，当弃邪路择正途。”真正朝圣者要服从的实际建议，可以



用一个简单的结论来概括：

蔽之一言夸无罪，心境坦然好作人；  
莫看尔来世间乐，但观彼去之结局；  
勿以善少而不为：人生苦短命匆促；  
寸阴虽短不虚掷，勿以恶小而暂为；  
若行恶罪乐渐衰，仍难暂解人生苦；  
行为坦荡苦衰微，天赐喜乐得永驻。<sup>4</sup>

尽管朝圣是许多宗教中的一个基本特色，但基督教信仰却将它视为对整个人生的一个比喻。这绝非仅仅是一次旅程，不管它是到某些被视为“圣地”场所的地理性旅途还是灵性之旅。这是生活在我们与上帝同在的家乡和我们今世的放逐状态之间所存张力中的那种生命的象征。所以，诗人在《诗篇》119：54说“我在世寄居”时，指的是我们必朽身体的不朽渴望。<sup>5</sup> 正如希波的奥古斯丁所看到的那样：

只要[天上之城的国民]仍然活在这必朽坏的身体中，他就是一位身处异乡的朝圣者，远离上帝；因此，他奔走乃是凭着信心，而不是凭着眼见……尽管这座天上之城是在今世的天路之旅途中，并且他从万邦中呼召出我们的居民来，好如此聚集成一个讲说各种方言的异乡客旅的社会。<sup>6</sup>

乔纳森·爱德华兹在一篇论及朝圣者基督的讲道中说，我们若“先求他的国和他的义”(太 6: 33)，那我们就变成了朝圣者。“人既在旅途就当寻求他前往之地。我们首先当渴慕一种属天的福分：就是与上帝同在，并与耶稣基督同在。”<sup>7</sup> 对于朝圣者来说，必须看朝圣之旅中遇见的东西为转瞬即逝的，“因此我们当以天国而不是地上的事为乐”。我们当以一种舍己的心态来奔走这路程，脱去生命中的重担和诸般的试探。他补充说：“所有其他对生命的关注都当完全服从于这一点。”<sup>8</sup> 而且，显而易见，若基督徒乃是朝圣者，那我们基督徒责任的部分内容就是帮助另一个走在这条天路上的人朝向上帝。

## 朝圣之旅的本质

我们拥有的最早一位基督徒朝圣者的记录是撒狄的墨利托(Melito of Sardis, 公元 160 年前后)。据说，他找到了圣墓。他从罗马来到“这些事情发生的地方(指基督在世上生活的地方)”。许多伟大的教父，如奥利金、哲罗姆和优西比乌，都曾访问并在圣地居住过。罗马皇帝君士坦丁的母亲海伦娜成为早期朝圣者中最著名的一位，她重建了传统上认为的耶稣基督侍奉时的遗址。道成肉身的历史性与地理上的真实性促使人们来到这块圣地。

即使这样，外在有形之旅和朝见上帝的心灵之旅二者

之间仍然存在着张力，正如四世纪埃及的安东尼感受到的那样。阿塔那修主教记录了他的话：

此时，希腊人离开自己的家乡，漂洋过海为要获得一种教育，但为了获得天国的缘故要我们远赴国外却没有必要，也没有必要漂洋过海去获得德行。因为主此前已经告诉了我们，上帝的国在你们心里。<sup>9</sup>

朝圣的传统在整个中世纪发展起来，并在十五世纪达到了顶峰。到那时，它已经在许多方面败坏了，已经变成了一种为自己赢得进入天堂之善行的手段；因此，宗教改革并不强调这一点。但是，借着像班扬的《天路历程》一类的经典，朝圣作为基督徒生活的隐喻被赋予了一种崭新的意义。

明谷的伯尔纳提醒自己，中世纪时期的修士曾经说：“你们的斗室就是耶路撒冷。”对他们而言，基督徒生活乃是一种内在的属灵之旅。自奥古斯丁之后的许多伟大的基督徒<sup>10</sup>，一直都强烈意识到自己是人生的客旅。<sup>11</sup>圣经同样也运用了这一符号，正如旧约中所描述的那样——“行在主的道路中”。其实《希伯来书》的作者也将基督徒的全部信仰描绘成这样一种“道路”。从这种天路之旅中可以找到许多基督教信仰不可或缺的因素。<sup>12</sup>

首先，朝圣之旅让人离别自己的家乡，是一种任何文化中都可以见到的像从青春期过渡到成年的成人礼那样剧烈

的离别。但是，与异教文化有形的成人礼不同，基督徒的朝圣之旅乃是一种从一种心灵状态到另一种心灵状态的“成人礼”，一种向所有基督徒开放而不是仅仅向那些神职人员开放的属灵之旅。它将人从压迫人的社会结构中解放出来，而这常常与教会生活的更新联系在一起。因此，朝圣之旅给人以自由，但同样也可增强一个人对信仰的忠诚度。<sup>13</sup>

朝圣之旅是针对某个固定地方进行的：它不是旅游，也不会容忍休闲性的好奇。这并不是纯粹的漫无目的的漂流，而是常常与一种寻求赦免或圣洁生活的动机联系在一起。真正的朝圣之旅将重返生活其中的世俗世界，然而却是存着盼望，并且带着一种属灵的成熟回去。

属灵的朝圣之旅乃是对我们内在潜能的开发：不单是我们必然会成为什么，也包括人的心灵若此刻在它对上帝的渴望方面得到了恰当的指引，我们可能会成为什么。这是我们的自由意志所做的选择，选择我们的生命应当前往的方向：选择敬虔，并且爱上帝的人决心追随这一渴望超过所有其他渴望，就是“我能认识他”。

朝圣之旅的象征将一个人生命中的不同线索连结在一起，并借着人生是一段旅程的意识，明确的方向和确定的目的地将它们编织起来。它的模式是十字架与复活的道路：这指引着我们的行为，而我们所做的一切也是按照它来做出解释。

朝圣之旅会引致诸多的艰难和个人牺牲，或许还要放

弃他所看为宝贵的一切。可见的危险与试炼在地理性的朝圣之旅中是显而易见的；但是，内在旅程的宗教试炼则更加难以捉摸，属灵的危险也毫不逊色。

前往圣地的朝圣者很容易被好奇心引诱，在看到了那些意大利南部或希腊的古典遗迹后，因为对古典世界的尊重而忘记了圣经中的世界。教会同样也会在自己的神学研究上被这样的试探带入歧途：当它最终从启蒙运动的诱惑中摆脱出来时，我们可以更清楚地看到这一点。人很容易变成宗教旅行者，乔叟的《坎特伯雷故事集》就对那些朝圣者形形色色的性情进行了尖锐的揭示。

在文学作品中，威廉·郎格兰(William Langland)的《农夫皮尔斯》(*Piers Plowman*)以及约翰·班扬的《天路历程》同样为我们提供了大量机会，来理解我们内心诸多的邪恶，以及作为属灵的朝圣者行在“正路之上”的诸多困难。或许，安德烈·纪德(André Gide)写于1890年的《日记》(*Journal*)，同样也有助于我们理解这一旅程。纪德列举了五个原则：

- 在我们的生活中，我们都需要一种行为规则。
- 道德的作用是在诸多的事物中建立起一种级别，也在于运用渺小的事物来获得伟大的目的。这乃是理想的策略。
- 不要失去目标；绝不要喜爱方法胜过目的自身。

- 把自己看成是一种途径，并因此绝不要以牺牲选择的目的地和工作为代价来支持自己。
- 若所有朝圣者，不管是中世纪的还是现代的，都信守这些朝圣者原则的话，可能就不会有这么多荒废的生命了。<sup>14</sup>

## 神秘主义者是朝圣者

十四世纪乃是一段可怕的混乱期，它是饿殍遍野、黑死病和地震肆虐的时期，而在教会中则存在着分裂和虚假的教义。然而，这同时也是基督教神秘主义灵修达到洞见和热情之高峰的时期。或许，我们在经过了二十世纪可怕的惨烈灾难之后，也可能等待着同样的属灵更新。

朝圣在这段时间仍然很流行，但不是每个人都看重它。雷根斯堡的伯尔托得(Berthold of Ratisbon)写道：“费尽周折到康波斯特拉去看一些骨头有什么意义呢，因为真正的圣雅各并不在那里，而是在天上。还有，你为了进到上帝面前当做的一切就是到教区的教会中去。”<sup>15</sup>作为一种属灵和内心之旅的生活变成了更真确的信息。“行为本身没有丝毫的意义，”托马斯·肯培(Thomas à Kempis)在他的经典著作《效法基督》(*The Imitation of Christ*)中写道，“与上帝的相交”才是全部。<sup>16</sup>理查德·罗尔(Richard Rolle, 1300—

1349)也说过同样的话：“人若不撇下这个世界的喧哗，将自己的心灵完全交给上帝，好让自己能在渴慕上帝的独处生活中找到快乐，就没有办法默想上帝。”<sup>17</sup>显然，心灵之旅始于对上帝的渴慕。

罗尔继续说道：“若你渴望触摸到上帝的爱，盼望拥有如火一般的对属天喜乐的渴望，并渴望抵挡属世之人的蔑视，那就再不要忽略阅读和默想圣经了……因为唯有圣经才能帮助我们在善上长进。”<sup>18</sup>罗尔愿意帮助普通人以默想生活为乐，这使他的著作《生命的意义》(*The Meaning of Life*)与《爱的火焰》(*The Fire of Love*)在当今仍有很强的可读性。他希望那种为修士所熟知的慢速、祷告式阅读——“神圣诵读”(lectio divina)——成为每个人都践行的一种反省方式，并借此成全对上帝的渴望。“因为，”他写道，“唯独记念上帝才能填满人的心灵，因为人的心灵唯独为上帝而造，因此那些贪爱尘世事物的人绝不会得到满足。”<sup>19</sup>

《爱的火焰》一书第十五章记载，有一天，罗尔在教堂中独自祷告时，进入到一种神圣的音乐、甜蜜、火焰和对上帝之爱的强烈意识中。此后，他的生命借着唱诗和对基督的爱倾倒出来。他对基督的爱乃是“对他不断增长的渴望”。

希尔顿的沃特( Walter of Hilton, 卒于 1396 年)是一位更成熟的默想者，他不厌其烦地讨论了在追随基督的生命中对一般基督徒敞开的各种选择机会。对那些虽然诚实却耽于世俗生活的小信之人，他推荐他们去效法“积极的生

活”，就是用一种基督徒服侍的生活来帮助别人。

那些彻底致力于“敬虔生活”的人，换句话说，就是修士和修女们，乃是在追求“默想的生活”——即一种活出与上帝亲近并将别人交在上帝面前的祷告生活。他向与他通信往来的人赞许的“中间道路”是“混合的生活”，既有祷告也有行动。或许，他是在通过推介“敬虔的愿望需要被审慎来掌管”，从而试图削减罗尔的某些追随者对狂喜的过分追求，以此避免“简单化的极端”。他主张用既生活在世界却又不属于世界的方式来过一种平衡的生活，乃是最好的生活。耶稣和两位姐妹的福音故事告诉我们，我们既要作“马大”，积极投身德行的操练；也要作“马利亚”，以默想生活为乐。

希尔顿曾经援引奥古斯丁的话说：“每个基督徒的生命都是不断渴慕上帝的过程。”这一过程不应当被看成是一种出神的狂喜经验，而是应当被转化成不断的操练，“厌恶所有属世的快乐和你内心属肉体的快乐，并谦卑地渴望上帝临在的无尽祝福。这种渴望，在我看来，或许才可以被看成是渴慕上帝的真正特质。因为只要我们仍活在这个身体中，我们就仍是从主那里来的异乡客。”<sup>20</sup>因为这种对上帝的渴望通过实践已经变成了一种习惯，所以不管人们是有意还是无意地感受到了它，都是有效的。

这种对上帝的渴望乃是全部有效侍奉的根基。所以要



确知,你为上帝做的任何善工,无论是身体上的还是灵里的,都是在运用这种渴望。因此,当你完成了一项善工,或是祷告或是思想上帝时,就不要心里怀疑你是否真的拥有一种“属灵渴望的感受”。你的行为彰显了你的渴望。<sup>21</sup>

在希尔顿的短文《论天使之歌》(Of Angel's Song)中,他论及被人们称为“神秘体验”的情感和身体现象的问题,他认为这种体验被过分夸大了。

基督徒真正的密契生活,在于培育他或她对上帝的爱,在于人与上帝的合一,而不在于拥有某种极端的情感状态。自我诱导产生的异象是有欺骗性的,这种情形若没有受到遏制,就会产生极大的伤害。希尔顿宣告说:“对我而言,主要生活在信仰中,而不是活在感觉里,这就够了。”<sup>22</sup>他认识到,神秘主义极大的危险在于它倾向于强调个人主义及特殊的情感状态;而他必然是一直受到当时“释放的灵”(Free Spirits)和其他运动的极深搅扰。在他成熟的著作《臻于完全》(Coming to Perfection)或作《灵程进阶》(The Scale of Perfection)中,正如广为人知的那样,他把成熟基督徒的成长看成是“属灵的朝圣者”,他要“前往耶路撒冷”,就是带着与上帝联合的目标进入默想生活中。

这一特别的天路之旅要求我们存着谦卑之心和爱心来奔走前路。“谦卑之心说:‘我本不算什么,也没有什么’;爱心则说:‘我唯求一事,就是耶稣’……因着温柔谦卑,你

越轻看自己并且越少倚靠己力，就越会借着渴求之爱渴望耶稣。”<sup>23</sup>在这种“对耶稣的渴望中”，你就会拥有一种更有力、更成熟的生命，因为它意味着在你情感生活更新的过程中你的信仰和情感都被更新了。这乃是上帝的工作，同时我们也可以在此世生活中与上帝同工，但这同样也是在天上要完全拥有的整全生命的一部分。实际上，真正促进有效祷告的乃是这份恩典，而不是某些我们认为自己可以把握的技巧。因此，“朝向耶路撒冷之旅就是在对耶稣的渴望中长进”。<sup>24</sup>

希尔顿进而告诫人们说，我们切不可将纯粹的情感与真正的属灵体验混淆；信仰的革新，必然与情感的更新联系在一起，这是一条在教会史上常常被人们忽略的教训。他为这种内在的心灵之旅提供了两条指导原则。第一，我们切不可寻求以身体的感受作为灵命成长的证据。我们的情感状态绝非我们灵命状态可靠的指南。然而，第二，当我们确实经验到了自己情感上的更新，那它们就会反映出我们最深刻的确信和对上帝的渴慕，这将在我们的天路之旅中引导我们一路向前。<sup>25</sup>

诺威奇的朱利安(Julian of Norwich)再向前推进了一步。她直面忠实的基督徒在自己的情感被诸如罪的起源和后果影响时可能陷入的灵性低潮，并指出信徒在基督的十字架以及他的受苦上有份。在《神圣之爱的启示》(*The Revelations of Divine Love*)中，她对人类沮丧、祷告时荒凉

的感觉,甚至是上帝似乎离开了我们的经验都作了深刻的探讨,而且该书有极好的神学洞见。朱利安给每一个朝圣者以希望,她说:

如此,我对凡主动在自己有生之时抉择上帝的人(或男或女)有了了解;因为爱的缘故,他就可以确信:自己无尽地蒙受了无尽之爱,正是这爱使恩典临到他。因为他[上帝]愿意我们真正关注这一点,好叫我们靠着盼望即可确信我们在今世就可以拥有这种属天的福分,正如我们可以确信在天上会如此一样。<sup>26</sup>

朱利安确信上帝就是爱,也确信爱终将得胜。

但是,朱利安渴望更多认识上帝。她渴望进入新约圣经中那些妇女们的思想中,尤其是马利亚,就是耶稣母亲的思想中,好知道当她们站在耶稣的十字架下,并看着自己所热爱的主遭受痛苦之时,她们经历到了什么。朱利安三十岁时,她的愿望实现了——上帝赐给她十六个异象,她后来在《启示》一书中借着自己的神学反省对此做出了解释。她愿意亲身体验三种伤,不是身体上的,而是灵里的:为自己的罪性忧伤,与为自己那位受难之主感同身受有的同情心;和一种“对上帝诚实无伪的渴望”。<sup>27</sup>同时,她经验到一种神秘的病症,将她带到了死亡的边缘。

康复之后,她自己的祷告生活有了显著的改观。她发

现上帝乃是她祷告的源头，因为上帝愿意我们照着他在我们生命中工作的情况来祷告。

朱利安同样也借着追随使徒保罗的脚踪认识到：我们若非在“基督里”来看待自己，就断不能认清真正的自我；因为若没有基督在我们里面，就不会有真正的人性。上帝托住一切的受造之物，正如我们已经在朱利安美丽的榛子比喻中所看到的那样，万物是被上帝造成、托住且蒙他所爱的。<sup>28</sup>然而，她告诫人们说：“不要单单迷失在它今天之所是，倒要转而看到命定之将是，这样诸位就晓得将来如何了。”因为救恩对朱利安来说，乃是要成就上帝所定和所造的人类；我们蒙拯救是上帝对我们的渴望的彰显。她深切的反思导致她深深委身于那位爱我们的上帝，她总结说：“要深知，爱就是他的意义。”<sup>29</sup>

尽管一种渴望时而得到满足，时而又会受挫，朱利安依然将对上帝的渴望描述为一种持续的经历；而希尔顿专注的则是“对耶稣的渴慕”带领我们穿越心灵的暗夜，也就是当上帝似乎离开我们时那种灵性枯干的状态。

《未识之云》(*The Cloud of Unknowing*)的佚名作者同样也强调，从对上帝的渴慕中产生出的力量乃是基督徒奔走天路的核心。但在这一问题上，中世纪对神秘主义生活的最前沿的表达是，我们对上帝的渴望变换无常，我们不再倚赖上帝。

作者当时正处在一个转型期(第一次用通用的英文而

不是拉丁语写作),而且对个人的灵魂有一种新的强调;他确信,在我们生活的核心,我们需要上帝。作者并没有采用罗尔、希尔顿和朱利安所表明的“肯定之爱”的进路,而是采用了“否定方式”,专注于人不可能认识上帝这一点——上帝是“完全的他者”。一旦对上帝的渴望被释放出来,《未识之云》针对的那些默想者终其余生都会处在渴望之中。<sup>30</sup>那种纯粹和全然指向上帝的爱此时就会变成“单单向上帝所存的意向”;这样就将人生的所有关注都简化成了一种唯独为上帝而活的简单目的。然而,这种对上帝的单纯渴望实际上需要付出巨大的努力,要经历许多痛苦并要将自己献上,并全心追求内在的宁静,因为是上帝在说话,而人则在倾听。<sup>31</sup>

《未识之云》的第一部分描述了这种对上帝从不间断的渴望,而这本书的其余部分则探讨人们的各种异议,并为那些预见的问题提供了帮助。书中立论的焦点是我们的理性意志绝不能“把握并理解上帝”。但是,尽管我们对自己所做之事没有理性的理解,但我们因为是“照着上帝的形象和样式受造的”,所以仍可以渴慕上帝并活在他的大爱中。“诸位若要达到灵命成熟,则毕生都将一直渴望”,此乃这本书的信息。

## 新柏拉图主义者的朝圣之旅

自中世纪以来,基督徒一直都要面对一个问题,就是如

何判断真正的基督教神秘主义者之道——即一种对上帝单纯的爱——与其他受到异教柏拉图主义思想影响的灵修方式。后者的一个例子可以从新柏拉图主义者“上升之梯”（the Ladder of Ascent）的象征中见到。约翰·克里马库斯（John Climacus），或称为“阶梯约翰”（John of the Ladder，约579—649），是一位在西奈沙漠中隐修的叙利亚修士。他曾经写过一本题为《神圣的上升之梯》（*The Ladder of Divine Ascent*）的书，在这部书中他用雅各天梯的意象来描绘三十个阶梯，与“耶稣在他公开侍奉前三十年的隐藏生活”相比附。<sup>32</sup>

第1—3阶，弃绝、遁世与放逐。

第4—7阶，对重要德行的操练。

第8—13阶，对付并排除负面激情。

第14—23阶，与其他激情抗争。

第24—26阶，积极的德性。

第27—30阶，陶然于默想生活自身，从而达到爱上帝的顶峰。

然而，《神圣的上升之梯》一书中的意象，与耶稣对门徒拿但业所说的话表达的意思并不一样：“我实实在在地告诉你们，你们将要看见天开了，上帝的使者上去下来在人子身上。”（约1：51）

当耶稣成为人时，在他与我们的关系中，是上帝采取了主动：人无须挣扎着来获得这位遥远的上帝的恩宠；按照希腊哲学思想，上帝对我们毫无所感。人的宗教预设，是人必须攀爬这一上升之梯来达到那份属于上帝的完全。这就是新柏拉图主义与基督教的不同之处。<sup>33</sup>

新柏拉图主义注意到了阶梯约翰以及后来的伪狄奥尼修斯(pseudo-Dionysius)传统的告诫：“我恳求你，让我们带着热情与信心来沿着这属灵的天梯攀爬而上。”<sup>34</sup>同样，努西亚的本笃(Benedict of Nursia, 约480—547)敦促人们说：“倘若我们希望达到这至高谦卑的顶峰，并迅速达到我们借着竭力攀升以求达致的属天高升状态，就竖起那架上帝向梦中的雅各显明的梯子。”<sup>35</sup>这之所以对人有吸引力，乃是因为它是一种实际方法；而且，在技术社会中，我们渴望凭着切切实实的灵修技巧来达到我们的目标。

然而，或许正是从耶稣基督身上看到的上帝恩典的主动作为，我们看到柏拉图主义的 *eros* (欲爱) 迥异于基督教的 *agape* (圣爱)。而且，《未识之云》一书“否定神学”中上帝的“隐秘性”可以满足人伸展出去与上帝联合的需要，虽然没有任何“知识”或技巧能使我们控制这种形势。

这种“神圣的上升之梯”传统，后来随着许多应用这种象征方式的灵修手册的传播，而得到了进一步传播。这种传统借着西方十二世纪晚期圣维克托的休(Hugh of St. Victor)，十三世纪《单纯心灵的一面明镜》(A Mirror for

*Simple Souls*)的佚名作者,以及方济各会的修士波那文图拉(Bonaventure, 1221—1274)的推动得到了发展。它反映了中世纪的一种心态,该心态认为人的生命乃是借助一种阶层制的存有来掌控,而所有的社会安排都要服从于这一伟大的存有之链(Great Chain-of-Being)。它强化了教会的教阶制度,并倾向于在“权力”处境下而不是用人际关系方式来解释基督徒生活。它将上帝帮助人的能力解释为“照着人的功德”,就是你在这个阶梯上爬了多高而定。

这种让人来攀爬“阶梯”的观念强调的是对特殊灵修实践的专注,正如今天的属灵操练仍然被某些“行动主义”的基督徒解释为开发某种用来奔走属灵旅程的运动技巧一样。这是一种柏拉图主义的观点,也是一种危险的观点,要让我们与周围世界脱离开来以达到蔑视它的结果,并且只能导致人不负责任和缺少对这个世界的关怀。它同样也暗示说,任何人都必须遵守同样的、严格管制的路线来朝向上帝,从而使我们对其他因为不完美而从这架上升之梯跌落的人态度冷漠。

这种新柏拉图主义式的朝圣之旅潜在的预设是:物以类聚,人以群分。倘若上帝照着自己的形象和样式创造了我们,那就不可避免被吸引来攀爬这架完美的阶梯,并寻求为他行善。这变得更像是一种本能性的宗教,而不是让人谦卑地认识到我们已经堕落远离了上帝,正如保罗所说的那样:“因为世人都犯了罪,亏缺了上帝的荣耀。”(罗



3: 23)宗教改革修正了新柏拉图主义将宗教生活看为人类的某种“自然”倾向的做法,即使其中牵涉到艰难的攀升。

同样,我们可以看到,这种上升之梯的象征并没有为理解人类心灵提供足够的灵活性,而且它也无法为面对我们在生命旅程上遇到的各种变化与偶然性提供足够的洞见。它的各个阶段代表了属灵健将在随后的禁欲灵修方面获得的成功;然而,对人的生命来说,有很多东西要比作为健将更重要,它对关系的深刻关注更甚于这一点。

当然,马丁·路德为了讨上帝喜悦,在用自己双膝攀爬罗马圣阶时,借着自己自然的压抑本性得出了这种结论;据说,这些阶梯是耶稣在最后的晚餐之后从上面走下来的阶梯。但是,这件事使他比以往更困惑,后来此事强化了他变革“功德”教义——就是赚得上帝慈爱的教义——的决心。这教义已经给教会带来了太多败坏。

## 世界中的精兵朝圣者

伴随着“宗教改革”而来的是,人们日益强烈地意识到:圣经既是活泼的,也是与基督徒的日常生活息息相关的。正如在他以前的路德与加尔文那样,英格兰的朱威尔主教(Bishop Jewel)主张,唯有圣经,而非赋予教宗的权威,才是打开上帝之国的钥匙。他说:“我们已经考察了圣经——我们确信它是不可能欺骗我们的,并发现有一种确实的宗

教形式，就是再次回归古代教父和众使徒时期的初代教会。”<sup>36</sup>随着 1560 年日内瓦圣经与 1611 年钦定本圣经的出现，人们得以阅读一种以人民大众的普通语言写成的圣经，从而使基督徒形成一种每天阅读圣经并倚靠圣经教训来生活的习惯。关于圣经在人们日常生活中的引导与保守这一主题的最早著作之一，是约翰·唐纳(John Downname, 卒于 1652)的《基督徒的争战》(*The Christian Warfare*, 1608)，这本书以四卷讲道词形式注释了《以弗所书》6: 10—18:

我还有末了的话：你们要靠着主，倚赖他的大能大力，作刚强的人。要穿戴上帝所赐的全副军装，就能抵挡魔鬼的诡计。因我们并不是与属血气的争战，乃是与那些执政的、掌权的、管辖这幽暗世界的，以及天空属灵气的恶魔争战（两“争战”原文都作“摔跤”）。所以，要拿起上帝所赐的全副军装，好在磨难的日子抵挡仇敌，并且成就了一切，还能站立得住。所以要站稳了，用真理当作带子束腰，用公义当作护心镜遮胸，又用平安的福音当作预备走路的鞋穿在脚上。此外又拿着信德当作藤牌，可以灭尽那恶者一切的火箭。并戴上救恩的头盔，拿着圣灵的宝剑，就是神的道。靠着圣灵，随时多方祷告祈求，并要在此警醒不倦，为众圣徒祈求。

威廉·古纳尔(William Gurnall)所著的《披戴全副军装

的精兵》(*The Soldier in Complete Armour*, 1656年)延续了这种由上帝圣言来引导的精兵型朝圣者的象征。

然而,成为一直以来“朝圣者”题材类作品杰作的却是约翰·班扬(1628—1688)于1678年写成的《天路历程》一书。正是班扬自身在他多舛的命运和压抑的情绪中对上帝圣言的经验将他拯救出来,让他完成了自己的朝圣之旅。他自己的一生,都活在一种对上帝公义可怕的恐惧和对上帝慈爱深刻的确据中。他展示出了圣经在人们日常生活中的权威,尽管这一权威常常是比喻意义上的,而不是字面意义上的。班扬在《天路历程》一书中的计划乃是将以色列人出埃及的经历运用到自己和其他基督徒同胞身上。他并没有因使用比喻方式而淡化他所讲的真理。

这个故事以班扬自己的绝望开始,“我该怎样办?”有一位传道者遇见他,并给了他训诲;这一点与两个层面相关。第一,这条道路适用于所有的基督徒——“从今世通向来世”的道路,正像旧约圣经指示的“以色列的道路”那样。然而,对个体信徒来说,它同样也是内心的“信心之旅”,就是班扬自己经历的道路。然而,与十四世纪那些孤独的神秘主义者的作品相比,《天路历程》更贴近人们的生活,这是因为书中有与一些人的相遇,这些人或拦阻或帮助人奔走灵魂朝见上帝的内在之旅。此外,这也是因为书中包含一种经验图表,使其具有一种示范人生的效果。

信心复杂的本质借着每个朝圣者凸现出来。“这条路

有多远”，它到底是“安全”的还是“危险”的，是“艰难”的还是“柔风细雨”的，这些完全取决于朝圣者的内心状态，正如牧羊人告诉在欢乐山中的“基督徒”和“盼望”的那样。我们对那些希望得到奔走这条路精确指示者的回应，正如柴郡猫对爱丽丝谜一般的回应一样：

“请问，我该从这走那条路吗？”

“那极大程度上是要看你想往哪里去了。”猫先生说。

“我并不在乎往哪里去。”爱丽丝说。

“那你走哪条路都无所谓了。”猫先生说。

“只要我能到某个地方就行。”爱丽丝加了一句解释。

“哦，你一定会做到的，”猫先生说，“只要你走得够远就好了。”<sup>37</sup>

若我们的信仰行将在某一时刻瓦解，那我们无论往哪里去，都不会走多远。因此，要想在我们的旅途中有所建树，就必须有个人的恒忍，也要明白我们到底要往哪里去。

班扬把握寓言架构的才华使我们能一举两得。第一，他为我们提供了对圣约神学完全归正化的理解，就是我们要在基督徒生活中经过的几个阶段：从有效的呼召，到称义、成圣、得荣耀；虽然是一个完整的事实，却是以不同的阶段经历的。这条朝圣之旅实际上是一条不断归信的道路，或者说是一条成圣之路，它会持续一生。那些更强烈和极

端的冲突是在基督徒早期的经验中发生的，如与恶魔亚玻伦的遭遇。充满敌意的名利场则是随后才出现的。但是，即使在基督徒较晚的经历中，我们仍然会看到自己深陷于绝望之中，正如基督徒在怀疑城堡中看到的情形一样。实际上，基督徒会发现，他在整个朝圣之旅中都会受到怀疑的威胁。在班扬看来，只要他们仍生活在这个世界，就绝不要以为基督徒在自己信仰中是完全稳妥的。并且，即使是在经历了如此众多的拯救之后，跨越黑暗的死亡之河仍是一次可怕的旅程。

与自己阴郁、天性压抑的丈夫相比，班扬的妻子克里斯蒂娜被描述为走上一条截然不同的道路。她所走过的是一条更为清晰、没有受到多少拦阻的天路，而且发现她自己更愿意相信带领和保护她的各位引路人。克里斯蒂娜同样也有自己丈夫的动机，他已经在她前面去到了大君王面前。当我们所爱的人走在了我们前面时，作一位以天上的事为念的人对我们来说更容易。有“伟大心灵”作引路人这样的朝圣之旅而言，乃是一种伟大的财富。它提醒我们，所罗门如何凭着自己的智慧追问，好让自己可以“拥有一颗敬畏上帝的心”。

虽然班扬不太可能知道大格列高利的观点，就是我们与上帝的关系最初并非人们渴慕的，而今世各样的事情才更让人渴慕，但他同样也认识到了这一点。班扬朝圣之旅中最初的景象都是灵里抑郁的，以致流连于表面快乐的名利场具有极大的诱惑力量。但是，此后灵程中的景色却越

来越吸引人，如快乐山以及和平之国，显然对这位朝圣者来说是一种全新的国度。一旦这位朝圣者被上帝的圣灵所充满，这些灵程中的环境就显得既开阔又丰富了。我们在《雅歌》中所触及的生命河、葡萄园及所有感官的意象，此刻在上帝面前，在与上帝贞洁的爱中一一得以享受，因为这个崭新的伊甸园乃是以马内利，就是上帝与我们同住的所在。

班扬及真正的清教徒默想生活的伟大胜利，是将天国描绘出来并注目其上。天国将其至大的福祉赐给人类，这种赐福并不意味着人从身体中逃遁，反倒是将身体、魂和灵都结合了起来。在人格中一切相互冲突的东西，一切动摇的东西，和一切悖论的东西，此刻都得到了和谐统一，获得了救赎，同样也得到了荣耀。因为对班扬和赫伯特来说，这一旅程中的引路人乃是上帝的圣言，在我们的朝圣之旅中自始至终都是如此：

圣经实乃灵魂宝镜，  
揽镜自照世人皆明；  
无论尔等或凡或圣，  
为罪扭曲仍为本性；  
莫论我辈胜人一筹，  
实因新生蒙神恩宠。

——乔治·赫伯特，《会堂》

圣经委实即此宝书，  
书中之书名著声隆；  
凡人开卷常常阅览，  
经文正解其功自著；  
无需再求别样烛光，  
灼灼导人暗夜行路。

——班扬，《天路历程》<sup>38</sup>

## 第12章

# 上帝的儿女：为今日而设的象征

诞生，从不断经历变化的意义上讲，并不像肉身出生的情形，是某种外在初始因带来的结果……这种诞生是通过选择而出现的。我们从某种方式上讲乃是自己的父母，通过照着自己所切望的一切来自由选择而赋予我们以生命，或男或女皆然。我们完全能借着一种更美好的生而进入那光明的世界。

——尼撒的格列高利，《摩西的生平》<sup>1</sup>



时至今日，我们一直都是从灵修神学历史的角度来思考基督徒生活的象征。但是，今天的象征又如何呢？有没



有某种象征来表达我们自身所处时代的灵性挣扎呢？

没有任何象征比上帝儿女的象征，更能彻底地抓住基督徒生活奥秘的核心了。为什么呢？因为上帝以一个婴孩的形象，即婴孩耶稣的形象，将自己显明出来。“婴孩”这一象征之所以成为我们基督徒生活位格化程度的象征，是因为位格关系极其深刻地构成了上帝本质的一部分。正如使徒约翰所说：“上帝就是爱。”

今天，我们当中许多人都深陷于童年时代后天习得的绝望与痛苦中不能自拔。想到此，我们或许会觉得人根本无法逃避过去。我们社会中飞速发展的心理咨询行业便足以说明问题。我们已经对童年经历带来的情感匮乏和痛苦有了新的洞见。

正如社会良知对十九世纪早期邪恶的奴隶制度有所觉醒，照样，今天针对虐待儿童问题也有了一种新的普遍的觉醒。当美国内战对奴隶制提出挑战，并扫除了种植园经济基础之后，美国南部各州的社会根基，不管是经济制度还是社会制度，都被动摇了。我们一旦对童年时代的脆弱有了一种普遍认识，那我们这些身处二十一世纪的西方人身上同样也会出现一种剧烈的变化。就连美国总统罗纳德·里根也已经看到，他的女儿将自己父母对她情感上的否定和漠视“公之于众”。

尼撒的格列高利(Gregory of Nyssa, 约 332—395)很早以前就认识到，长大成人意味着要对我们自己的童年时代

承担起责任。虽然“重新抚育”(Reparenting)对心理治疗而言是崭新的前沿技术,然而基督教信仰从一开始就已然说过:“你们必须重生。”我们需要第二次机会,需要第二个童年。我们的第一次出生并不是我们的选择,我们也不应该背负着我们前几代人神经官能症的“家庭阴谋”生活。格列高利论述说,在基督里,新生却是我们可以选择的;用一种属灵方式,“我们成为……自己的父母。”这种属灵的生命(或者说 *epektasis*)需要持续成长,在成长过程中通过回忆以往的生活过程,从而在未来活出一种被赦免的生活,活出更完全的自我。

正如我们看到的那样,这与透过生死轮回来允诺我们有一种新生命的所谓“水瓶阴谋”(Aquarian Conspiracy)丝毫没有关系。有一点对中国艺术的嗜好就会受到蛊惑,误以为自己是明代朝臣;或者若某个人对自己妻子不忠,那他的前生就是亨利八世。不是的,更切合实际的做法就是,对我们童年时代的情感线索进行考察,并重新把它们编织到一幅新的织锦当中:不是描绘人类失败的织锦,而是一幅上帝慈爱的织锦图;在这份爱中,我们乃是上帝家庭的一员。

我们面临一项至关重要的抉择:到底是要生活在一种非位格化世界中,孤独地自谋生路;还是要生活在那位本身是爱也是所有位格存在源头的上帝的覆庇下?这两种世界观之间存在不可调和的冲突。埃及人试图残杀以色列人的

男婴，但摩西却被自己母亲秘密地藏在了芦荻丛中。格列高利在他所著的《摩西的生平》(Life of Moses)中评述说，之所以要把埃及人中所有头生的杀死，“因为有必要摧毁邪恶的长子”。<sup>2</sup>在耶稣的童年时代，希律王之所以命令杀婴，乃是要确保这位圣婴也被毁灭掉。

今天，世俗主义就是根据我们生活在一个非位格化世界中这种规则来运作的，心理学同样也假设个人健康可以不诉诸一位位格上帝来实现。格列高利时代的新柏拉图主义与当今的人文主义有很多相似之处：“亵渎上帝的邪说诚然是徒劳无功的，虽然它一直处在阵痛中，却从未生产。”<sup>3</sup>我的一位朋友心灰意冷地认识到，他越从心理学角度来认识自己，就越为自己画地为牢，并且为自我孤立掘了更深的坑，以致不能给他的人际关系带来任何医治。堕胎，对一个自我沉溺的社会来说诚然就是“对无辜者的残杀”，同样也象征着生活在一个非位格化世界中的人与视每个人（包括未出生的孩子在内）的尊严为宝贵的人在价值观上的冲突。

## 有关童年的激进象征

奇怪的是，童年时代的重要性在人类历史上并未受到人们多少关注和理解。在中世纪的艺术中，儿童仅仅被描绘为一个被矮化了的成年人。只有到了十七世纪时，我们

才第一次有了专门为孩子们设计的玩具和衣服的证据。当然，那个时代的清教徒和敬虔派很强调家庭的价值，“家庭的经营”(domestic economy)一词首先被用来描绘家庭的宗教培养，只是到了后来才赢得了一种作为国家经济管理的世俗意义。在家庭敬拜和照顾孩童的背后，是耶稣对小孩子们的态度：

我实在告诉你们：你们若不回转，变成小孩子的样式，断不得进天国。(太 18：1—5)

当耶稣将一个小孩子放在门徒面前时，他们想把小孩子赶出去，而没有认识到，从某种意义上讲，耶稣就是那个小孩子(约 3：3—4)。为了更新我们自然的渴望，他将一个小孩子放在我们面前，作为他所赐给我们的新生命的象征——其实也正是新生命的实际样式。

当耶稣挑战宗教专家尼哥底母时，他说：“人若不重生，就不能见上帝的国。”尼哥底母并没有明白这一观念，他说：“人已经老了，如何能重生呢？岂能再进母腹生出来吗？”人的头脑仍然无法明白“新生”这一概念，不能明白它是上帝赐下的属灵生命。接受一个新的童年，这种观念对尼哥底母来说实在太难以接受了。我们心灵的渴望还没有达到那个程度。

我们今天的生活，甚至我们的宗教信仰，在很大程度上

都被一个事实扭曲了：即我们将生命视为一套需要解释并为之辩护的思想体系，或一个由组织好的活动填满的时间表。这就产生了一种由市场价值观主导的人格，这种价值观对灵魂的友谊(soul-friendship)或者说上帝的位格的本质知之甚少。这种思想体系不认识作为“孩童”的耶稣。

那么，真正的童年为何如此意义重大呢？小德兰修女(Thérèse de Lisieux, 1873—1893)曾将其称为她的“重返小孩子的道路”：就是只渴望一件事，即热爱基督。在她辞世六周之前，在二十岁时，她解释了这意味着什么：

这是认识到自己无足轻重，唯独盼望从上帝那里得到一切，正如小孩子盼望从自己父亲那里得到一切。它是不为任何事情挂虑，甚至也不为自己积聚财富……因此，我除了采集花草——就是爱与奉献的花朵——并将它们献给良善的上帝讨他喜悦之外，没有任何事要做。作为一个孩子，意味着不将任何你实践的德行归功于自己，也不自许能成就任何事。这意味着承认良善的上帝将德行的宝贝放在自己孩子手中，好叫他们在需要时使用；但那仍是上帝的宝贝。最后，这意味着，绝不要被自己的错谬弄得灰心丧气，因为虽然儿女们会经常跌倒，但他们太小而不会给自己造成很多的伤害。<sup>4</sup>

小德兰修女说，我们必须做小孩子，好叫我们能被抱在

上帝臂弯中。因此，我们至终想要寻求的是一种有密切关系的生命，就是成为“上帝的儿女”。

我们看到，这一点在我们生命中以几种方式反映出来。首先，我们或许主张，我们绝不应失去自己的童年时代。我们称“孩童乃成人之父”。\* 精神科医生说，约有百分之八十五的人，他们的人格在六岁前就已经确定了。<sup>5</sup> 一个饱受虐待的童年的不良影响会在其成年之后仍然困扰着这个人，但一个充满爱的童年的记忆则会成为这个人一生的祝福。

因此，我们的童年会留住过去，也会指引我们的将来。人类的经历并不像挤牙膏那样，既已挤出就不再回返；似乎过去不过是过去，将来仅仅是将来而已。我们的过去会损坏我们的将来，而我们的将来则会释放我们的过去：现在是过去与将来会遇的点。<sup>6</sup> 我们无需“深陷于”痛苦的过去，我们可以让自己作为被更新了的人，拥有第二个童年。

再者，这个小孩子乃是在上帝面前的小孩，正如小德兰在自己虽然短暂但却圣洁的一生中所表明的那样。我想知道，有哪个小孩子没有对上帝的意识呢？有一位在孩子中间工作的朋友一直对孩子们表达自己宗教信仰的方式感到惊讶，即使他们来自世俗家庭没有受过任何关于上帝的教导亦然。我的一位朋友在孩提时代就学会了画十字架，那

---

\* 此句引自英国诗人华兹华斯的诗《我心雀跃》。

时她还没有成为基督徒，她当时知道，这代表耶稣在一个没有爱的家庭中是多么爱她。《诗篇》作者同样也看明了童年时代是如何蒙上帝引导的，即使在这个小孩子未出生时亦然：

我在暗中受造，  
在地的深处被联络，  
那时，我的形体并不向你隐藏。  
我未成形的体质，你的眼早已看见了。  
你所定的日子，我尚未度一日，  
你都写在你的册上了。

——《诗篇》139：15—16

使徒保罗同样谈到，从他一出生，上帝的呼召就临到了他(加 1：15)。这表明，我们父母在我们孩提时代对待我们的方式，毕竟不是我们生命的终局宣判。即使在我们出生前，上帝就已经与我们同在了，从而命定了我们将来的潜能。

因此，当我们渴慕的唯独是上帝时，**孩提时代就成了崭新的开始的应许**。我们自然生命和身份中缺少的东西，上帝的爱可以救赎并在我们里面重塑。唯有上帝才晓得我们的一切，也唯有上帝才能给予我们内心那独特的渴望，因为我们乃是为了与他相交而造的。令人伤心的是，肉身的父母

可能会引导我们偏离耶稣，就是我们真正归属的那一位。我们更需要像哈拿那样的榜样，她将自己的孩子看成是耶和華上帝的恩賜，并将他交还给这份礼物的赐予者。

再者，**孩提时代让我们可以通过向上帝敞开而得到更新**。孩童基督，就是上帝的儿子，要带许多的孩子“进入荣耀里”；他要我们将收纳到三一上帝的家中。他在地上的使命乃是要“救我们出黑暗入[上帝]爱子的国度”。因此，耶稣将一个小孩子抱在自己怀中，不仅是要尊荣这种孩提时代的状态，而是要显明上帝住在关系中的那种方式，就是他收养我们进入其中的那种关系。因为唯有一位位格性的上帝才可以有借着自己的拣选而收养的儿女。

此外，**人类生活的圆满在于成为上帝的儿女**。成为人之子只是生命的开始，而成为上帝的儿女则是人类圆满的结局。它是我们最终的蒙福状态，是我们一切渴望的满足。今天，上帝正在引导我们的心灵，使之超越了婴孩呱呱坠地时第一声哭喊的意识，超越了孩提时代被虐待的沉默，超越了成年后所遭受的性虐待，实际上，超越了我们从所有关系而来的伤害，上帝正在重新引导我们的心灵，来帮助我们认清他神圣的旨意——就是我们应当成为他的儿女。

这种崭新的关系让我们在心里有了确据，生命得了医治，得着了脱离情感捆绑的自由，让我们不再过一种沉溺成瘾和绝望的生活。与之相反，我们乃要活在上帝——我们主耶稣基督的父——的爱中，他借着圣灵使我们在灵里呼



叫“阿爸，父！”（罗 8：15）

因此，唯有我们在上帝面前的小孩子的样式，才是我们在三一上帝面前所有的唯一恰当关系。上帝虽然是三位——圣父、圣子、圣灵——却仍是一体，这一奥秘一直让许多试图对其作理性化理解的人感到困惑，因为他乃是一种关系上的一体，唯有借着爱才能理解。若非因为基督作为上帝的儿子来到我们中间，我们就绝不可能认识上帝是我们的父；并且，若非圣灵在我们心中动工，这样的事就仍是我们所无法体验的。我们新的童年反映了三位一体的实际：我们乃是父上帝所拣选的，处在与圣子的相交中，并且我们认识圣灵在我们里面和为了我们的临在与能力。<sup>7</sup>

## 童年时代的囚徒

与这种潜在的崭新状态极为不同，我们真实的孩童时代是脆弱和不稳固的。乌纳穆诺（Miguel de Unamuno）指出，孩童是极度信赖别人的，而且正是小孩子这种信赖才带来了如此多的伤害，而这些伤害后来在人生中可能会爆发出来并对其他人造成伤害。我们的自然倾向是用我们所受的伤害来伤害他人，我们里面那个孩子或许会因为生活在一个非位格化世界中所遭受的侮辱而愤怒，而孩提时代那种没有得到满足的需要所导致的痛苦可能变得如此剧烈，以致在之后的生活中，它们开始借着各种反社会的行为将

其表现出来。例如，男孩子或许会因为童年时代遭到母亲的忽略，而去用让人难以启齿的暴力手段来折磨女人。

我们并不是失去了自己的童年，但它可能会摧毁我们；在每天辅导那些在生活中受过搅扰和伤害之人的过程中，我曾经无数次看到了这种情况。一位曾经经历过自己父亲自杀的女儿，能从忧郁中解脱出来吗？一位儿子，当他那受过伤害的母亲一直在操纵他各样情感时，能体验到真正的渴望吗？童年的创伤已经摧残了爱的体验，破坏了信任，或者使孩子失去了内在价值感，这创伤还能得到补救吗？或者说，童年时代的伤害，就是那些深深扎根在人心灵中的人际关系的伤口，能够消除掉吗？现在，人们对这些问题的提问远比过去任何时期都要多。

我们对自身意识的强化理解或许能带给我们洞见，让我们可以用来丰富自己的信仰。我们之所以要正视它们，乃是因为我们的第一本能就是逃避自己童年时代所受的痛苦。作为一位儿童心理学家，爱丽斯·米勒(Alice Miller)曾经指出：“经验已经教导我们，我们对抗心灵疾病时，只有一种长期有效的武器，就是在情感上发现和接受我们个人的真实状况以及我们独有的童年历史。”<sup>8</sup>

儿童精神疾病专家可以告诉我们，何以健康正常的儿童会成长为瘾君子或罪犯、精神分裂者或歇斯底里症患者、强迫症患者、厌食症患者或肥胖症患者。<sup>9</sup> 正如我们看到的那样，悲剧在于，孩子们所受到的侵害会报复在别人身上，

这样会让陷阱不断地持续下去。

专注于自我的人通常有一个在情感上缺乏安全感的父亲或母亲，他或她会用孩子来满足自己的需要或渴望，乃至这个孩子必须用一种特殊方式来行事以获得父母的认可。结果，这个孩子会把父母的“爱”解释成扮演好这种角色。这样的孩子会继而与他们的后代上演同样的关系，而这个循环会一代代地持续下去。结果，他们绝不会有表达自己情感的自由，也不会的情感上诚实。倘若这一问题没有被发现，那它们同样也会进入到自己的宗教生活中去。这些人需要一直作为人关注的中心，并且常常会用一种理性的信仰来为他们隐秘的情感辩护。

“自吹自擂”的人必须一直受到人们尊重，即使是一种虚假的圣徒状态也好；而消沉的人则会较为诚实地对付那些隐藏在他或她内心的东西。但是，两种状况实际上都是“自我”的牢笼。两者都不能自由地认识真实生活的整个故事，因此人就会不安地投射出一个虚假的“自我”，并且会带有对现实的许多否定。愤怒、不满、嫉妒、不安、挑衅及容易感觉羞耻或罪咎乃是其结果。

这种人很可能难以和孩子们有很紧密的感情纽带，而他们的孩子则可能会反抗父母所持守的信仰——有时基督徒会轻易让别人远离基督。孩子若感觉到强加在他们身上的罪疚感和羞耻感，就容易以对基督教信仰的蔑视作为一种防御机制。埃德蒙·高斯(Edmund Gosse)的著作《父

与子》(*Father and Son*)就是这一类的经典之作。赫尔曼·黑塞(Hermann Hesse)的著作《童心》(*A Child's Heart*)和他的小说《达米安》(*Damian*)也有相似之处。一个处在探索阶段的敏感孩子容易感受到羞辱,有时又感觉像是被漠视孩童感情的那种力量包围——其实施动者本人也缺乏内在的安全感,而不敢承认自己的恐惧和无助。这些童年时的感受会导致他们在长大成人后容易蔑视其他软弱和敏感的人。将上帝看成是与父母的冷漠处在同一联盟中,这必然会摧毁孩子的信仰。“这一切,”黑塞补充说,“在可憎的温存面纱之下,让我深受其辱。”他承认说:

正如绝大多数父母一样,我的父母对青春期的新难题也丝毫不事无补,他们从来没有谈论过这个问题。他们所做的一切就是不厌其烦地支持我做出否认现实的无助尝试,并继续住在变得越来越不真实的童年世界中。我对父母是否能对我有所帮助没有任何概念,而我并不是在指责我的父母。想解决自己的问题,并找到自己的出路,乃是我自己的事,而且正像绝大多数在富裕家庭中长大的孩子一样,我做得也很差。<sup>10</sup>

黑塞还写道:“那些大人们行事,就像这个世界是完美无瑕的,又像他们自己就是半个神明一样,而我们这些孩子

则不过是渣子。”<sup>11</sup>“若是我将自己的全部情感及痛苦冲突简化成一个词的话，除了恐惧以外，我想不出任何别的词来。我在所有那些支离破碎的童年美好时光中感受到的是恐惧和不确定：对惩罚的恐惧，对我自己良心的恐惧，对我灵魂中那些我看为不可做与有罪之事所带来搅扰的恐惧。”<sup>12</sup>与此同时，他的父母则以他们的信仰之名，也为了面子的缘故，理想化出一幅实际上根本不存在的家庭生活的画面。

赫尔曼·黑塞后来便将自己的所有反应都倾泻到一群当时正准备进行反抗和革命的年轻读者身上。对电影导演英格玛·伯格曼(Ingmar Bergman)来说，情况也是相同的，他曾经将自己的童年描述成一段长期的屈辱：他通过自己的电影将这种情形拍摄成了一种漫长、冰冷的世俗主义冬天，用它来反抗一种具有摧毁作用的宗教性。

一个支离破碎的童年最可怕的例子，就是尼采了。当他刚满四岁时，他亲爱的父亲就死于大脑疾病，而不久之后，他的小弟弟也死去了。情感上的迷茫笼罩着这个孩童的心，因为后来与他一同生活的妇女，如他的祖母、两位姑母、母亲和妹妹，并不能做任何事来恢复这两位逝去的男性在他生命中的作用。他压抑着自己真正的情感，成了一个模范的孩子和小学生。他把自己看到的一切都藏在心里，只是到了后来，他才将自己一切压抑的情感都转移到对学术界的质疑上，而不是投射到他自己的家庭中。父亲的死

给他造成很大影响，而且他无法忍受家人向他宣讲的道德与对他的操纵这二者之间的剧烈冲突。<sup>13</sup>他努力逃脱这一切，转而开始宣讲反对基督教的信息。

有段时间，尼采很依恋理查德·瓦格纳，就像依恋父亲一样；但是，当这种美好的关系以破灭而告终时，尼采的自我膨胀情绪，以及背后的那种绝望，在他悲剧性一生的最后十一年中强化到了疯狂的地步。尼采身上的实际情形是，他是一个受了委曲的孩子，无法理解自己受伤与压抑的童年，也就因此难以呐喊或在自己真正软弱的地方为自己进行辩护。他的著作误导希特勒和整个纳粹歪曲超人的概念，认为尼采将德意志民族描绘成了高贵民族。结果，它导致了人类历史上最血腥的种族大屠杀。

阅读斯大林与希特勒的童年故事<sup>14</sup>，只会让二十世纪的血腥历史更为完整。在二十一世纪，我们能从孩子们在因情感受压抑而释放的潜在恶行的故事中学到什么教训吗？无怪乎，诗人罗伯特·弗罗斯特(Robert Frost)问道：

一个声音说，众星啊，当看我里面  
并实话告诉我世上人如何，  
若所有灵魂和身体都受伤，  
是否仍不够付上出生代价？  
——罗伯特·弗罗斯特，《追问》

## 成为上帝的孩子

我们对自己童年时代的痛苦的自然反应，乃如我们自己的故事一般会千差万别。有些人竭尽自己所能远走他乡来彻底脱离与家庭的关系，不管是公然反叛式的，还是表面和平式的。现代生活的流动性使这种情况的发生相对容易。有些人让自己深陷于绝望之中，正像在浪子比喻中的那位长子一样，虽然“在家中尽职尽责地工作”，但暗地里却因为与自己的父亲有一种不恰当的关系而充满了苦毒。他们反映了一种相互依存的关系，即家庭中一场无声的阴谋，这既不健康，也不能让人心情舒畅。还有一些人通过玩弄“三角”政治把戏，将家庭中的某个成员与其他成员对立起来，目的是获得一种虚幻的控制及大权在握的感受。在我们的“离异”文化中，有些人支持另一种虚假的解决方案——就是“与你的父母离异”。<sup>15</sup>这一切的方法都不过是走向徒劳无益的死胡同。

而且，我们再次不得不面对这一点——就是唯有上帝才能救赎我们的童年。一种崭新的生活方式要求我们必须“重生”，而实际上是“重新抚育”。就我们自己而论，我们只能通过表达补偿性的态度和行为来尝试着修补我们童年时代所受的伤害。我或许会尝试着去“取悦”其他人，或是会变得富有防御性、挑衅性或自我吹嘘。我或许会学到一种

补偿方式，以回应我所受的伤害，就是让伤害激励我在自己的事业或专业上取得成功，以致我得到了“成功”的嘉奖。但实际上，这些行为却从来没有给予其他人以“生命”。<sup>16</sup>

假如我儿童时代渴望受人关注，那我现在可能会是一位政治领袖；或者说，假如我逃避自我认知，那我或许就会参与大众传播。假若我情感上受人操纵，那我或许此刻就无法真正认识到，何时我会是一位出色的管理人员，何时我会是一位操纵者。假若我曾经孤独过，却害怕承认这一点的话，那我可能就会成为一名学者，一直生活在观念世界中，却没有与其他人建立起任何亲密关系。

在一个拒不接受一位能给予我们深刻持续医治的位格上帝的世界中，这些后果都是可以想见的；但是，看到如此多的基督徒真正接受了必须“新生”的真理，却从没有更进一步，只是将归信视为一次事件，而非一生之久的过程，实在很令人伤心。尽管他们是病态的，但他们从没有期望自己的人格会发生巨大的改变。实际上，他们或许是将自己的补偿行为看成了上帝所赐的才干，将他们自己行为上的沉溺看成了“恩赐”。因此，这个被人忽略的孩童就会成长成一个自大的人；或者说，一个不承认情感伤害的孩子就会成长成一个用欣喜若狂的方式将信仰戏剧化的人。一个愤怒的孩子或许会将生活解释成世人在为他的信仰缘故而逼迫他，从而成为一位伪殉道士。因此，毫不奇怪，正是基督徒自己悲剧性地扭曲了信仰实际，并令许多人因看到他



们而跌倒。

我们无法掩盖自己童年时代受苦的故事，以躲避上帝充满慈爱的眼目。正如我在《诗篇》139篇所看到的那样，上帝“深知我一切所行的”。耶和华上帝“已经鉴察我，认识我”。“你从远处知道我的意念！”“我舌头上的话，你没有一句不知道的。”（诗 139：1—2,4）倘若是他创造了我们，难道我们还需要就上帝对我们的认识感到惊奇吗？

于是，我们或许需要意识到，我们在上帝面前这种象征意义上的儿女身份蕴含的内容远比父母与儿女这种天然纽带更加丰富。它表明了上帝自己的本质：他是天父，在我们爱他以前就爱我们，他在基督里赐给了我们那份爱的礼物，并且借着圣灵将这爱分享给我们——圣灵使我们真实感受到这份爱。唯有借着“上帝儿女”的身份，我们才能正确地对上帝作为三一上帝的奥秘做出回应。然而，我们仍然没有像“小子”的使者那样清楚地认识上帝——照耶稣的话说，“他们的使者在天上，常见我天父的面。”（太 18：10）

与儿童有关的暴力会给上帝与他们之间的关系带来混乱和扭曲，“使他们跌倒”（太 18：6）。而且，这种对人性中上帝形象的伤害已经如此之甚，以致唯有在耶稣基督里的上帝的儿女才能恢复这种人与上帝之间的关系。要在灵里重新活过来，就要求我认识到我是个罪人，根本不配靠着自己的功德恢复与上帝的关系，尽管认识到我是罪人令我震惊。我需要有一颗真正儿女般的信靠和谦卑之心，才能悔

改并得到更新。耶稣的童年与我们的童年何等不同，耶稣总是与父上帝认同，说“我常作他所喜悦的事”（约 5：19；8：29）。这乃是他的儿子身份与我们属血气的童年之间本质上的不同。

然而，将我们“收纳”进入上帝的神圣生命中，一直都是上帝的旨意。因此，当我悔改并“奉圣父、圣子、圣灵的名受洗”（太 28：19），那一刻就可以从我们新生命的深处，借着圣灵的大能，呼叫：“阿爸，父！”这种对作为父亲的上帝的倚靠关系，对我们新的身份、我们对上帝旨意的崭新顺服，以及我们自己与上帝之间崭新的爱的关系而言，既是特权也是责任。我们之所以务要追求圣洁，乃是因为我们一切的渴望就是讨基督喜悦，并要像他一样。因此，我们最大的渴望就是与《诗篇》作者一道说：

有一件事，我曾求耶和华，  
我仍要寻求：  
就是一生一世住在耶和华的殿中，  
瞻仰他的荣美，  
在他的殿里求问。  
——《诗篇》27：4

中世纪神秘主义者认为，正是这种“与上帝同在的操

练”，带来了“对人的信仰和情感的更新”。<sup>17</sup>这并不仅仅是说我们被赋予了更多理性与神学上的知识，而是说我们同样要寻求情感生活的更新，因而也是我们行为的更新。一种纯粹出于人头脑的理性改变绝对是不够的，因为我们自己的意志和情感必须被重新调整方向并被赋予新的健康。新教对默想生活——即在上帝面前所是胜于所行——所存的普遍偏见，只为基督徒人格的更新留下了有限的属灵资源。

## 渴望的源头

此时到了本书的结尾，应该将整本书隐含的信息做一个陈述。假若我们否认人类渴望的真正源头，那我们就会像奥古斯丁所提醒我们的那样，仍然会处在“不安”当中，或者像我们已经在第2章中所看到的那样，仍然处在“沉溺成瘾”的状态当中，被我们用以解决人生问题的那些肤浅答案所欺骗。我们若没有认识到人类渴望的真正源头，那我们的渴望就不会得到满足。从人的角度而言，我们只能给出“渴望从何而来？”这个问题一半的答案，我们的缺乏感，人际关系中的不安全感，都指向了这条道路。当然，现在人们认识到单有理性是不够的，这是很好的现象。我们的情绪与感觉远比我们对它们的思考要深刻得多。父母关怀缺乏感在我们今天的文化中同样也在不断增长着。

今天,当东西方在“地球村”中越来越走到一起时,我们或许就可以对两种主要倾向——即作为两种对立传统的东方母系传统与西方父系传统——进行区分了。例如,在日本文化中,一个重要的关系是 *amae* (依恋),即母亲和孩子之间的关系。孩子出了母腹之后,处在自己“分离的状态中”,但他仍然倚赖于母亲,担心成为一个个体的人。有人指出, *amae* 这个词与小孩子使用的单词 *uma-uma*——即所有日本人所说的第一个单词——联系在一起,表明这个孩子对滋养的需要。日本心理学家土居健郎 (Takeo Doi) 已经指明对 *amae* 的渴望在所有日本人的个人与社会行为中的重要作用,也就是说,人们渴望被动地接受爱,而不愿被带出温暖的“母亲—孩子”的互动关系——尽管这会对那些在日本文化中长大的成人带来伤害。<sup>18</sup>

在西方,我们有一种更强有力的父权传统,根植于西方对“犹太—基督教”传统的解释。具有深远意义的是,弗洛伊德将西方神经机能的根源解释成一种杀死父亲的渴望,正如在“俄狄浦斯情结”中所表明的那样。而尼采则更向前推进了一步,宣称“上帝死了”。早在 1919 年,弗洛伊德的学生心理治疗师保罗·费德恩 (Paul Federn) 就将现今这个时代描述为“失去父亲的时代”。<sup>19</sup> 在这个因上帝缺失留下的真空中,其他类型的“父亲”则已经被树立起来,如列宁共产主义之父的形象,甚至弗洛伊德本人也成了人们所接受的“心理分析之父”。正如费德恩所看到的那样,尽管在西

方这一“父亲—孩子”的思想主线在日益消退，但一个完全没有父亲的社会从人的角度而言却是不可能存在的。

但是，对当今人类摆脱父权控制的独立与反抗精神的高度颂扬，以及社会对自足性的认可，已经带来了我们必须面对的诸多影响。西方人很容易承认罪咎感，即冒犯上帝的错误行为，或许与之一道还夹杂着自我毁灭的羞耻感。在东方，羞耻感一直是比罪咎感更突出的东西，反映出了在一个非位格化世界中孤独“自我”的处境。在东方的世界观中，对母亲的偏爱则一直是为了替代缺少位格性的神灵，而且因为耻辱导致失去母爱，所以日本人害怕“丢面子”。重要的是，世俗化的西方因为已经失去了对位格上帝的感知，所以现在更强调羞耻感的作用——因为在成功和失败之间存在着一个巨大鸿沟。

朋霍费尔指出：“羞耻感乃是人对与自己生命源头疏离的难以言喻的追忆，是对这种疏离的忧伤，也是对回到与源头的统一状态无力的渴望……羞耻感是比懊悔更本真的东西。”<sup>20</sup>现在，羞耻感作为一种掩藏在神经机能病症之下的原因得到了西方心理学家们更多的承认。<sup>21</sup>实际上，我们可以将羞耻感解释为对自我的剥夺，人心灵的渴望既没有得到认可，也没有在真正关系中得到满足。

然而，我们最后要追问，到底哪一个才是起主导作用的：是我们肉身的童年，还是属灵的童年？前者是在父母之下，表达为 *amae*（对母亲的依恋）；后者是与上帝一起进

入的,表达为 *Abba*(阿爸)。我相信,即使我们肉身的童年对我们具有塑造作用,但其作用仍次于与上帝——即我们的创造主与救赎主——的首要关系。上帝领养我们成为他的儿女,这应许并非仅仅是一种修辞性语言,而是使我们在地上的童年得以真正实现的根本要素。正是在上帝里面,我们才找到了自己渴望的源头;若没有上帝,那我们人类的渴望就注定要留在困惑与无法满足的状态中。这就是《诗篇》作者的结论:

除你以外,在天上我有谁呢?

除你以外,在地上我也没有所爱慕的。

我的肉体和我的心肠衰残,

但上帝是我心里的力量,又是我的福分,直到永远。

——《诗篇》73: 25—26

## 注 释

### 第 1 章 我们存在的奥秘

1. T. S. Eliot, *The Complete Poems and Plays* (London and Boston: Faber and Faber, 1990), 61. 译文选自《情歌·荒原·四重奏》，汤永宽译，上海译文出版社，1994年。
2. 转引自 John Francis Kavanaugh, *Following Christ in a Consumer Society*, Maryknoll (New York: Orbis Books, 1983), 21。
3. 转引自 Joan Burbick, "Emily Dickinson and the Economics of Desire," *American Literature*, 58, no. 3, 1986, 361 - 378。
4. 同上, 377 页。
5. 全面研究参见 John Pedersen, *Israel, Its Life and Culture* (Oxford: Oxford University Press, 1973), 99 - 181。
6. Lionel Trilling, *Preface to the Experience of Literature* (New York and London: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1967), 22 - 27。
7. 对这些问题的一个很好的判断, 参见 Dietrich von Hildebrand, *The Sacred Heart, Source of Christian Affectivity* (Baltimore: Pelican Press, 1965), 25 - 114。

8. Jan G. Bovenmars, *Biblical Spirituality of the Heart*, Staten Is (New York: Abba House, 1991). 这是一部论及这一主题有益的圣经概览。
9. 转引自 Igumen Chariton of Valamo, *The Art of Prayer: An Orthodox Anthology* (London: Faber and Faber, 1966), 63。
10. Blaise Pascal, *Pensées*, translated by John Warrington (London: Everyman's Library, 1960), 60, no. 228.
11. 对这一主题进行更深入的研究, 参见 Eric Voegelin, *Order and History*, vol. 1, *Israel and Revelation* (Baton Rouge: Louisiana University Press, 1956)。
12. *The Confessions of Saint Augustine*, translated by Edward Pusey (New York: Collier Books, 1961), 159.
13. T. S. Eliot, *The Complete Poems and Plays* (London and Boston: Faber and Faber, 1990), 61.
14. 转引自 Emile Malé, *The Gothic Image* (New York: Harper and Row, 1958), 390。Dora Nussey 翻译。
15. 同上, 390 - 399 页。
16. Blaise Pascal, *Pensées*, translated by John Warrington (London: Everyman's Library, 1960), 203.
17. Sebastian Moore, *Jesus, the Liberator of Desire* (New York: Crossroads, 1989), 60.

## 第 2 章 我心渴想上帝

1. 转引自 Eric Voegelin, "Immortality: Experience and Symbol," *Harvard Theological Review*, LX, 1967, 235 - 279。



2. 针对古代意识的这些不同形式所做的深入研究, 参见 Eric Voegelin, *Order and History*, vols. 1, 11 (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1956, 1987)。
3. Francis Bacon, *The Physical and Metaphysical Works of Francis Bacon*, edited by Joseph Devey (London: George Bell, 1898), 391.
4. Eric Voegelin, *Order and History*, vol. IV (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1956, 1987), 121.
5. C. S. Lewis, *A Study in Words* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 41.
6. Blaise Pascal, *Pensées*, no. 301, edited by Louis Lafuma, translated by John Warrington (New York: Everyman's Library), 82.
7. 有关研究请参见 Walter Wink, *Unmasking the Powers: The Invisible Forces that Determine Human Existence* (Philadelphia: Fortress Press, 1986), 119 - 120。
8. 同上, 121 页。
9. Julian of Norwich, *Showings*, translated by E. Colridge and J. Walsh (New York: Paulist Press, 1978), 5.
10. Thomas Molnar, *The Pagan Temptation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 89 - 90.
11. Jean Houston, *The Search for the Beloved* (New York: St. Martin's Press, 1984)。另参 Christine Downing, *The Goddess: Mythological Images of the Feminine* (New York: Crossroad, 1989)。
12. 例如, Jean Shinoda Bolen, *Gods in Everyman* (New York:

Harper and Row, 1989)。

13. G. K. Chesterton, *The Everlasting Man* (Garden City, New York: Doubleday Books, 1955), iii.
14. Charles Williams, *Many Dimensions* (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1952).
15. G. K. Chesterton, *The Everlasting Man*, 187.
16. Francis Bacon, *Novum Organum* in *The Physical and Metaphysical Works of Francis Bacon*, edited by Joseph Devey (London: George Bell, 1898), 390 - 391.
17. James Houston, *In Search of Happiness* (Oxford: Lion Publishing, 1990).

### 第3章 谁是瘾君子

1. 转引自 Linda Schierse Leonard, *Witness to Fire: Creativity and the Veil of Addiction* (Boston: Shambhala Publications, 1989), 14。本章内容受益于该作者对文学原型所做的深入研究。
2. 转引自 John Bumaby, *Amor Dei* (Norwich: The Canterbury Press, 1991), 97。
3. Augustine, *Confessions*, translated by Edward B. Pusey (London: Collier Macmillan, 1975), 11.
4. 同上, 12 页。
5. 同上, 13 页。
6. 同上。
7. Linda Schierse Leonard, *On the Way to the Wedding: Transforming the Love Relationship* (Boston: Shambhala Pub-

- lications, 1986).
8. Gerald May, *Addiction and Grace* (San Francisco: Harper, 1988), 42 - 90.
  9. Thomas Wolfe, *The Autobiography of an American Novelist*, edited by Leslie Field (Cambridge: Harvard University Press, 1983), 35 - 36.
  10. 转引自 Linda Schierse Leonard, *Witness to Fire: Creativity and the Veil of Addiction* (Boston: Shambhala Publications, 1989), 3.
  11. Fyodor Dostoyevsky, *The Gambler*, translated by Andrew R. MacAndrew (New York: W. W. Norton and Co. Inc., 1981).
  12. 同上, 28 页。
  13. 同上。
  14. Richard Wagner, *Tristan and Isolde*, translated by Andrew Porter (New York: Riverrun Press, 1981), 13.
  15. Jack London, *John Barleycorn*, Santa Cruz (California: Tanager Press, 1981), 6.
  16. 同上, 53 页。
  17. 同上, 60 页。
  18. 同上, 343 页。
  19. Fyodor Dostoyevsky, *The Brothers Karamazov*, translated by Richard Pevear and Larissa Volokhonsky, Vintage Classics (New York: Random House, 1990), 44.
  20. 同上, 108 页。
  21. 同上, 244 页。

22. 同上,322 页。
23. 转引自 Linda Schierse Leonard, *Witness to Fire: Creativity and the Veil of Addiction*,320。
24. 转引自 Hans Küng and Walter Jens, *Literature and Religion* (New York: Paragon House, 1991),241。
25. Fyodor Dostoyevsky, *The Brothers Karamazov*,774。
26. Augustine, *Confessions*, translated by R. S. Pine-Coffin, Harmondsworth, Middlesex, U. K (1961),24。

#### 第 4 章 对爱的究问

1. Jane Laht and Lena Tabori, *Love, A Celebration in Art and Literature* (New York: Stewart Tabori and Chang Publishers, 1982),1。
2. Erich Fromm, *The Art of Loving* (London: George Allen and Unwin, 1952),83。
3. Rainer Maria Rilke, *Letters to a young Poet* (14 May 1904, Rome)。
4. Erich Fromm, *The Art of Loving*,132。
5. Nancy Qualls-Corbett, *The Sacred Prostitute: Eternal Aspects of the Feminine* (Toronto: Inner City Books, 1988)。
6. Martin S. Bergmann, *The Anatomy of Loving: The Story of Man's Quest to Know What Love Is* (New York: Fawcett Columbine, 1987),21 - 35。
7. 同上,36 - 56 页。
8. 同上,59 页。
9. Roger Scruton, *Sexual Desire* (London: Weidenfeld and

- Nicolson, 1986), 216 - 219.
10. Anders Nygren, *Eros and Agape* (London: SPCK, 1953), 166 - 210.
  11. Bernard McGinn, *The Foundations of Mysticism* (New York: Crossroad, 1991), 41 - 61.
  12. 对浪漫之爱的认真探讨, 参见 Denis de Rougemont, *Love in the Western World* (New York: Pantheon Books Inc., 1956)。
  13. Martin S. Bergmann, *The Anatomy of Loving: The Story of Man's Quest to Know What Love Is* (New York: Fawcett Columbine, 1987), 96 - 97.
  14. 转引自 F. Goldin, *The Mirror of Narcissus in Courtly Love* (New York: Cornell University Press, 1964), 95。
  15. Martin S. Bergmann, *The Anatomy of Loving: The Story of Man's Quest to Know What Love Is*, 130.
  16. 参见 Arthur Guirdham, *Christ and Freud* (London: George Allen and Unwin, 1959); 以及 Hans Küng, *Freud and the Problem of God* (Yale: Yale University Press, 1990)。
  17. Roger Scruton, *Sexual Desire* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1986), 195 - 212.
  18. Søren Kierkegaard, *Works of Love*, translated by Howard and Edna Hong (New York: Harper Torchbooks, 1962), 26.
  19. G. A. Turner, "Love," *International Standard Bible Encyclopedia*, vol. 3, general editor Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 173 - 176.
  20. 关于基督徒之爱的本质, 除了 Anders Nygren 的著作, 亦见

- M. C. D'Arcy, *The Mind and Heart of Love* (London: Faber and Faber, 1964); Daniel Williams, *The Spirit and the Forms of Love* (Lanham: University Press of America, 1981); and Leon Morris, *Testaments of Love* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981)。
21. Søren Kierkegaard, *Works of Love*, 23 - 24.
  22. John Burnaby, *Amor Dei: A Study in the Religion of Augustine* (Norwich: Canterbury Press, 1991).
  23. M. C. D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*.
  24. C. Fitzsimmons Allison, *Fear, Love and Worship* (New York: The Seabury Press, 1962), 117 - 131.
  25. Jean Pierre de Caussade, *The Sacrament of Every Day*, translated by Kitty Muggeridge (San Francisco: Harper and Row, 1984).

## 第5章 现代欲望病

1. William Golding, *The Paper Men* (London: Faber and Faber, 1984), 7 - 16.
2. 转引自 Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1971), 11。参见 Hans Küng and Walter Jens, *Literature and Religion* (New York: Paragon House, 1991), 3 - 20。
3. Blaise Pascal, *Pensées*, 92, translated by John Warrington (London: Everyman's Library, 1960), 30.
4. 同上, 224, 59 - 60 页。
5. Hans Küng and Walter Jens, *Literature and Religion*, 9, 13.

6. Søren Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, translated by William Lowrie, Princeton, N. J. (Princeton University Press, 1954), 135.
7. 同上。
8. Charles M. Shelton, *Morality of the Heart* (New York: Crossroad, 1990), 67 - 68.
9. 同上, 98 - 116 页。
10. Christopher Lasch, *The Minimal Self* (London and New York: W. W. Norton, 1984).
11. Jonathan Edwards, *Treatise Concerning the Religious Affections*, edited by John E. Smith (New Haven: Yale University Press, 1959), 101.
12. Thomas Molnar, *The Pagan Temptation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 88.
13. 同上, 132 页。
14. Christopher Milne, *The Path through the Trees* (Toronto: McClelland & Stewart, 1979), 252 - 253, 260.
15. William Golding, *Free Fall* (London: Faber and Faber, 1959), 160 - 161.
16. 同上, 164 - 165。
17. Frank Gado, *First Person* (Syracuse: Syracuse University Press, 1973), 92.
18. Joseph Waldmeir, "It's the Going That's Important, Not the Getting There: Rabbit's Questing, Non Questing," *Modern Fiction Stories* (20, Spring, 1974), 13.
19. MS Article by Robert Johnson, "The Wisdom of John

Updike," West Kentucky University.

20. John Updike, *Self-Consciousness: Memoirs* (New York: Fawcett Crest Ballantyne Paperbacks, 1989), 242, 243, 246.
21. 同上, 264 页。

## 第 6 章 绝望: 渴望之心的命运

1. T. S. Eliot, *The Complete Poems and Plays* (London: Faber and Faber, 1990), 381.
2. Søren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, edited and translated by Reidar Thomte (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1980), 22.
3. T. S. Eliot, *The Cocktail Party, The Complete Poems and Plays* (London: Faber and Faber, 1990), 413.
4. 同上, 414, 415, 416 页。
5. 转引自 Marion Woodman, *Addiction to Perfection* (Toronto: Inner City Books, 1982), 24。
6. Victor Hugo, *Les Misérables*, translated by Lee Fabrestock and Norman MacAfee (New York: Penguin Books, 1987), 1385.
7. 就厌倦情绪的推荐研究资料, 参见 Thomas C. Oden, *The Structure of Awareness* (Nashville: Abingdon Press, 1969)。
8. Virginia Woolfe, *A Writer's Diary* (London: Hogarth, 1965), 140.
9. Conrad W. Baars, *Feeling and Healing your Emotions* (Plainsfield, N. J.: Logos International, 1979), 149-150.
10. 转引自 C. Stephen Evans, *Søren Kierkegaard's Christian*



- Psychology* (Grand Rapids: Zondervan, 1990), 13.
11. Søren Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, translated by Walter Lowrie (Princeton: Princeton University Press, 1954).
  12. 转引自 C. Stephen Evans, *Søren Kierkegaard's Christian Psychology*, 81 - 82.
  13. Søren Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, 135.
  14. 转引自 Eric Voegelin, *Order and History*, vol. 1 (Baton Rouge: Louisiana University Press, 1974), 111.
  15. Claus Westermann, *Praise and Lament in the Psalms* (Atlanta: John Knox Press, 1981), 116 页及以下。
  16. Søren Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, 133 - 134.

## 第 7 章 耶稣基督：心灵的复活

1. T. S. Eliot, *The Complete Poems and Plays* (London: Faber and Faber; 1969), 104.
2. Johann-Baptist Metz, *Faith in History and Society* (London: Burns and Oates, 1980), 有关记忆一章参见 88 - 99。
3. Augustine, *The Confessions of Saint Augustine*, translated by Edward Pusey (New York Collier Books, 1961), 159.
4. T. S. Eliot, *The Complete Poems and Plays*, 194 - 195.
5. Helen Gardner, editor, *The Faber Book of Religious Verse* (London: Faber and Faber, 1972), 329.
6. 转引自 Malcolm Muggeridge, *Jesus, the Man Who Lives* (London: Collins, 1975), 25。
7. 参见 Hans Urs von Balthasar 优美的默想之辞, translated by Graham Harrison, *Does Jesus Know US? Do We Know*

- Him?* (San Francisco: Ignatius Press, 1980)。参考经文为：  
《路加福音》5: 17; 《马太福音》12: 22; 《路加福音》9: 66;  
《约翰福音》2: 24; 4: 39; 16: 30; 21: 17。
8. 参见 Richard Pevear and Larissa Volokhonsky 翻译的一个优秀的新译本, Fyodor Dostoyevsky, *The Brothers Karamazov* (New York: Vintage Books, Random House, Inc., 1990)。
  9. Bruce K. Ward, *Dostoyevsky's Critique of the West* (Waterloo, Ontario: Sir Wilfred Laurier University Press, 1986), 该书对这一主题做了出色研究。
  10. Fyodor Dostoyevsky, *The Brothers Karamazov*, translated by Richard Pevear and Larissa Volokhonsky (New York: Vintage Books, Random House Inc., 1990), 250。
  11. 同上, 251 页。
  12. 同上, 252 页。
  13. 同上, 256 页。
  14. 同上, 257 - 258 页。
  15. 转引自 Bruce K. Ward, *Dostoyevsky's Critique of the West* (Waterloo, Ontario: Sir Wilfred Laurier University Press, 1986), 137。
  16. Thomas F. Torrance, *Space, Time and Revelation* (Edinburgh: The Hansel Press, 1976)。
  17. Rowan Williams, *Resurrection* (London: Darton, Longman and Todd, 1982), 29。
  18. George Herbert, *The Country Parson, The Temple*, edited by John N. Wall, Jr. (New York: Paulist Press, 1981), 177。
  19. 煨烧(calcine), 烧为灰烬。

20. George Herbert, *The Country Parson, The Temple*, 155.

## 第8章 更新的渴望

1. *Christian Praise* (London: The Tyndale Press, 1957), 132.
2. Whittaker Chambers, *Witness* (New York: Random House, 1952), 4.
3. 同上, 25 页。
4. 同上, 21 页。
5. Pär Lagerkvist, *Barabbas*, translated by Alan Blair (New York: Random House, 1968), 138.
6. 同上, 146 页。
7. 同上, 149 页。
8. 对该主题的实际建议, 参见 Joyce Nevelle, *How to Share Your Faith Without Being Offensive* (New York: The Seabury Press, 1981)。
9. Alister McGrath, *Explaining Your Faith Without Losing Your Friends* (Grand Rapids: Zondervan, 1989)。
10. 对这一现象的猛烈抨击, 参见 Stephen Arterburn and Jack Felton, *Toxic Faith: Understanding and Overcoming Religious Addiction* (Nashville: Thomas Nelson, 1991)。亦见 Virginia Curran Hoffman, *The Co-dependent Church* (New York: Crossroad, 1991)。
11. J. P. M. Sweet, "Maintaining the Testimony of Jesus," in *Suffering and Martyrdom in the New Testament*, edited by William Horbury and Brian McNeil (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 103.

12. J. P. M. Sweet, "Maintaining The Testimony of Jesus," 106.
13. Carol M. Giesbrecht, editor, *The Hymnal* (Baptist Federation of Canada, 1973), 463.
14. 关于这一主题的研究, 参见 J. Earnst Devey, *The Jesus of John* (London: Lutterworth Press, 1958)。
15. John Painter, *John: Witness and Theologian* (London: SPCK, 1975).
16. James McAuley, *An Art of Poetry*, in *The New Oxford Book of Christian Verse*, edited by Donald Davie (Oxford: Oxford University Press, 1981), 260 - 261.
17. Whittaker Chambers, *Witness* (New York: Random House, 1952), 794.
18. Robert Bellah and others, *The Habits of the Heart* (San Francisco, N. Y. : Harper and Row, 1985).
19. *Theological Dictionary of the New Testament*, editors G. Kittel and G. Friedrich, translator G. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), vol. IV, 474 - 508.
20. Cyprian, *On the Glory of Martyrdom*, p. 249.
21. Karl Barth, *Church Dogmatics*, edited by G. Bromiley and T. Torrance (Edinburgh: T & T Clark, vols. 1, 2, 1976), 206f. , 227f. , 414f. , 440f.
22. Carolyn Osiek, "Early Christian Theology of Martyrdom," *The Bible Today* (May 1990), 153 - 157.
23. Johannes-Baptiste Metz and Edward Schillebeeckx, "Martyrdom Today," *Concilium* (Edinburgh: T & T Clark, 1983).
24. 转引自 Kallistos of Diokleia, "What is a Martyr?" *Sobernast*,

5: 1(1983), 8。

25. Hans Urs von Balthasar, *Word and Redemption* (Montreal: Palm Publishers, 1965), 50.

## 第九章 心灵的旷野之旅

1. Charles de Foucauld, *Meditations of a Hermit*, translated by Charlotte Belfour (London: Burns and Oates, 1981), 137.
2. René Voillaume, *Follow Me*, translated by Allan Neame (London: Darton, Longman and Todd, 1978), 13.
3. Benedicta Ward, *The Wisdom of the Desert Fathers*, Foreword by Anthony Bloom, Fairacres (Oxford: SLG Press, 1986), vii.
4. Andrew Louth, *The Wilderness of God* (London: Darton, Longman and Todd, 1991), 26.
5. Violet MacDermot, *The Cult of the Seer in the Ancient Middle East* (Los Angeles: University of California Press, 1971). 亦见 Peter Brown, *The Cult of the Saints* (Chicago: University of Chicago Press, 1981)。
6. Shermaryahu Talman, "The Desert Motif in the Bible and in Qumran Literature," Festschrift vol. in honor of Frank Moore Cross, 31 - 63.
7. Lance Morrow, "Trashing Mount Sinai," *Time* (19 March 1990), 76.
8. 转引自 David W. F. Wong, "Wilderness and Prayer," *Serve the Lord with Gladness*, edited by Howard Peskett and David W. F. Wong (Singapore: Biblical Graduate School of Theo-

- logy, 1991), 17。
9. Malcolm Muggeridge, *Jesus, the Man Who Lives* (London: Collins, 1975), 25.
  10. D. J. Chitty, *The Letters of St. Anthony* (Oxford: SLG Press, 1975).
  11. D. J. Chitty, *The Desert a City* (Oxford: Oxford University Press, 1966).
  12. Benedicta Ward, *The Wisdom of the Desert Fathers* (London: Mowbrays, 1975).
  13. 同上。
  14. 同上。
  15. Evagrius Ponticus, *Praktikos and Chapters on Prayer*, translated and edited by J. E. Bamberger (Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 1970), 64.
  16. 转引自 Tomas Spidlik, *The Spirituality of the Christian East* (Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 1986), 249。参见记述 *logismoi* 的完整部分, 248 - 256 页。
  17. Andrew Louth, *The Wilderness of God*, 29.
  18. Aristotle, *Nichomachean Ethics*, IX. 8.
  19. Dorotheos of Gaza, *Discourses and Sayings*, translated by Eric P. Wheeler (Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications), 173, 179, 181.
  20. 同上, 181 页。
  21. 参见 Susan Annette Muto, *A Practical Guide to Spiritual Reading* (Denville, New Jersey: Dimension Books, 1976), 58 - 95, 关于沙漠祝福的经文选读。

22. T. S. Eliot, *Four Quartets, The Complete Poems and Plays* (London and Boston: Faber and Faber, 1990).

## 第 10 章 爱的花园

1. Charles Cummings, *Spirituality and the Desert Experience* (Denville, New Jersey: Dimension Books, 1978), 167.
2. G. Lloyd Carr, *The Song of Solomon*, Tyndale Old Testament Commentaries (Leicester, England, and Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1984), 55 - 60.
3. Jane Hollister Wheelwright and Lynda Wheelwright-Schmidt, *The Long Share: A Psychological Experience of the Wilderness* (San Francisco: The Sierra Club and Natural Philosophy Library, 1991).
4. Bernard Häring, *Towards a Christian Moral Theology* (Notre Dame, Indiana: Notre Dame Press, 1966), 57.
5. Hans Urs von Balthasar, *Love Alone: The Way of Revelation* (London and Dublin: Sheed and Ward and Vertias Publication, 1968), 43.
6. 同上。
7. Wilkie Au, *By Way of the Heart* (New York/Mahwah: Paulist Press, 1989), 21.
8. 转引自 Tomas Spidlik, *The Spirituality of the Christian East*, translated by Anthony P. Gythiel (Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications; 1986), 295 - 297.
9. John MacMurray, *Reason and Emotion* (London, Faber and Faber, 1942), 123.

10. 同上。
11. George MacDonald, *Diary of an Old Soul* (Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publishing House, 1975), 130.
12. 转引自 Bishop Chrysostomos and J. Thornton, *Love* (Brookline, Maryland: Hellenic College Press, 1988), 66 - 67.
13. *Children Praise* (London: Tyndale Press, 1957), 103.
14. David N. Bell, *The Image and Likeness: The Augustinian Spirituality of William of St. Thierry* (Kalamazoo, Mich. : Cistercian Publication, 1984).
15. Irene Hausherr, *Penthos, The Doctrine of Compunction in the Christian East* (Kalamazoo, Mich. : Cistercian Publications, 1982).
16. Michael Casey, *A Thirst for God, Spiritual Desire of Clairvoux's Sermons on the Song of Songs* (Kalamazoo, Mich. : 1988), 120 - 129.
17. Marcus Boehmuhl, "To Love God is to Wait for Him," in *Loving God and Keeping His Commandments*, edited by Marcus Boehmuhl and Helmut Burkhardt (Basel: Brunnen Verlong-Giessen, 1991), 39 - 48.
18. 亦见《哥林多后书》2: 9, 新国际版。
19. Michael Casey, *A Thirst for God, The Spiritual Desire of Clairvoux's Sermons on the Song of Songs*, 71.
20. Amedee Hallier, *The Monastic Theology of Aelred of Rievaulx* (Shannon, Ireland: Irish University Press, 1969), 29.
21. 转引自 Jean Leclereq, *The Love of Learning and the Desire for God* (New York: Fordham University Press 1982), 214.



22. 转引自 Odo Brooke, *Studies Monastic Theology* (Kalamazoo, Mich. : Cistercian Publications, 1984), 234.
23. 转引自 Jean Leclereq, *The Love of Learning and the Desire for God* (New York: Fordham University Press, 1982), 225 - 226.
24. E. Ann Matter, *The Voice of My Beloved. The Song of Songs in Western Medieval Christianity* (Philadelphia: University of Philadelphia Press, 1990), 203 - 210.
25. David A. Hubbard, *Ecclesiastes, Song of Solomon*, The Communicators Commentary (Dallas, Tex. : Word Books, 1991), 261 - 263.
26. Anders Nygren, *Eros and Agape* (London: SPCK, 1953).
27. Bernard of Clairvaux, *Sermons on the Song of Songs* (Kalamazoo, Mich. : Cistercian Publications), vol. 1.
28. 同上。
29. Michael Casey, *A Thirst for God, The Spiritual Desire of Clairvaux's Sermons on the Song of Songs* (Kalamazoo, Mich. : 1988), 254.
30. Bernard of Clairvaux, *Sermons on the Song of Songs*, vol. 2, 49.
31. Michael Casey, *A Thirst for God, The Spiritual Desire of Clairvaux's Sermons on the Song of Songs*, 276.
32. Robert J. Trotter, "The Three Faces of Love," *Psychology Today* (September 1986), 47 - 54.
33. William McNamara, *Mystical Passion: A Spirituality for a Bored Society* (New York and Toronto: Paulist Press, 1977).

34. Michael Casey, *A Thirst for God, The Spiritual Desire of Clairvaux's Sermons on the Song of Songs*, 283,285.
35. C. S. Lewis, *The Weight of Glory and Other Addresses* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 7.

## 第 11 章 基督徒是朝圣者

1. George Herbert, *The Country Parson, The Temple*, edited by John N. Wall (New York, Toronto: Paulist Press 1981), 203.
2. 同上, 312 页。
3. Diogenes Allen, "The Christian Pilgrimage in George Herbert's *The Temple*," *Modern Christian Spirituality*, edited by Bradley C. Hanson (Atlanta, Georgia: Scholars Press, American Academy of Religion, no. 62, 1990), 65 - 84.
4. "厄尔"(ell)是旧时测量织物长度的单位,约等于四十五英寸。George Herbert, *The Country Parson, The Temple*, 137.
5. "Pilgrimage," *The Illustrated Bible Dictionary* (Leicester, England: InterVarsity Press, part 3, 1990), 1231.
6. Augustine, *City of God*, edited by David Knowles (Middlesex, U. K. : Penguin Books, 1972).
7. Jonathan Edwards, "The True Christian's Life, A Journey Towards Heaven," *The Works of President Edwards* (New York: Leavitt and Allen, 1852), vol. IV, 573 - 584.
8. 同上, 573 - 584 页。
9. 转引自 Jill Haak Adels, *The Wisdom of the Saints* (Oxford:

- Oxford University Press, 1987), 119.
10. Gerhardt Ladner, "Homo Viator: Medieval Ideas on Alienation and Order," *Speculum*, XLII(1967), 233 - 259.
  11. John C. Olin, "The Idea of Pilgrimage in the Experience of Ignatius of Loyola," *Church History*, 48(1979), 387 - 392.
  12. William G. Johnson, "The Pilgrimage Motif in the Book of Hebrews," *Journal of Biblical Literature*, 97, 2 (1978), 239 - 251.
  13. Victor and Edith Turner, *Images of Pilgrimage in Christian Culture*(New York: Columbia University Press, 1978), 2 - 20.
  14. 转引自 Neville Coghill, *Visions From Piers Plowman* (London, New York: Oxford University Press, 1970), 5.
  15. 转引自 Vera and Helmist Hell, *The Great Pilgrimage of the Middle Ages: The Road to St. James Compostela* (New York: Clarkson N. Potterline, 1966), 27.
  16. Thomas à Kempis, *The Imitation of Christ*.
  17. Richard Rolle, *The Fire of Love and the Mending of Life* (Garden City, N. Y. : Doubleday, Image, 1982), 70.
  18. 同上, 74 页。
  19. 同上, 129 页。
  20. 转引自 Margaret R. Miles, *Practicing Christianity* (New York: Crossroads, 1988), 60 页。
  21. Richard Rolle, *The Fire of Love and the Mending of Life*, 24.
  22. *8 Chapters on Perfection and Of Angel's Song*, translated by

- Rosemary Dorward (Fairacres, Oxford; SLG Press, 1983),  
20.
23. Walter of Hilton, *Towards the Perfection of Love*, translated by David Jefferys (Portland, Oregon: Multnomah Press, 1988), 107.
24. 同上, 108 页。
25. Julia Gatta, *Three Spiritual Directors for Our Time* (Cambridge, Ma. : Cowley Press, 1986), 32 - 47.
26. Julian of Norwich, *Showings*, translated by Edmund Colledge and James Walsh (New York, Toronto: Paulist Press, 1978), 214.
27. 同上。
28. 同上, 30 页。
29. 同上, 342 页。
30. *The Cloud of Unknowing and Other Works*, translated by Clifton Walters (Harmondsworth Middlesex; Penguin Books, 1978), 60.
31. Julia Gatta, *Three Spiritual Directors for Our Time*, 91 - 123.
32. John of Climacus, *The Ladder of Divine Ascent* (New York, Toronto: Paulist Press, 1982).
33. 参见拙文, “Reflections on Mysticism,” editors by Marcus Boehmuehl and Helmut Burkhardt (Basel: Brunnen Verlag Giessen, 1991), 163 - 181.
34. 转引自 Margaret R. Miles, *Practicing Christianity* (New York: Crossroads, 1988), 63。

35. 同上,65 页。
36. 转引自 John R. Knott, Jr., *The Sword of the Spirit: Puritan Responses to the Bible* (Chicago and London: Chicago University Press, 1980),14。
37. 同上,141 页。
38. 转引自 George Offor, *The Whole Works of John Bunyan* (Grand Rapids: Baker Book House, vol. 3, 1977),74。

## 第 12 章 上帝的儿女: 为今日而设的象征

1. Gregory of Nyssa, *The Life of Moses*, translated by Abraham J. Malherbe and Everett Ferguson (New York and Toronto: Paulist Press, 1978),55 - 56.
2. 同上,113 页。
3. 同上,57 页。
4. 转引自 Peter Thomas Rohrback, *The Search for Saint Therese* (Garden City, New York: Hanover House, 1961),167。
5. Paul D. Meier, *Christian Child-Rearing and Personality Development* (Grand Rapids: Baker Book House, 1978),49.
6. Karl Rahner, *Theological Investigations*, vol. IV, translated by David Bourke (New York: Crossroad, Seabury Press, 1977),33 - 50.
7. 参见 Hans Urs von Balthasar 的默想集, *Unless You Become like This Child*, translated by Erasmo Leiva-Merikakis (San Francisco: Ignatius Press, 1991)。
8. Alice Miller, *The Drama of the Gifted Child*, translated by Ruth Ward (New York: Basic Books, Inc., 1981),3.

9. Paul D. Meier, *Christian Child-Rearing and Personality Development* (Grand Rapids: Baker Book House, 1978), 49 - 79.
10. Alice Miller, *The Drama of the Gifted Child*, 93.
11. 同上, 94 页。
12. 同上, 96 页。
13. 见此书对尼采所做的心理分析: Alice Miller, *The Untouched Key* (New York: Doubleday, Anchor Books, 1990), 71 - 134。
14. Alice Miller, *For Your Own Good: Hidden Cruelty in Child-Rearing and the Roots of Violence*, Translated by Hildegarde and Hunter Hannum (New York Farrar, Straus, and Giroux, 1984), 162 - 197.
15. John Bowlby, *Child Care and the Growth of Love* (Harmondsworth, Middlesex, U. K.: Penguin Books, 1963), 182.
16. Nicholas Lehmann, "The Vogue of Childhood Misery," *The Atlantic*, vol. 269, no. 3 (March 1992), 119 - 124; Dennis B. Guernsey, *The Family Covenant* (Elgin, Illinois: David C. Cook, 1984), 34 - 43; Nicholas Lehmann, "The Vogue of Childhood Misery," *The Atlantic*, vol. 269, no. 3 (March 1992), 119 - 124; James Houston, *In Search of Happiness* (Oxford, Lion, 1990), 85 - 92.
17. Walter of Hilton, *Towards the Perfection of Love*, translated by David Jeffreys (Portland, Oregon: Multnomah Press, 1988).
18. Takeo Doi, *The Anatomy of Dependence*, translated by John

Bester (Tokyo, New York and San Francisco: Kodansha International Ltd. , 1973).

19. 同上,152 页。
20. Dietrich Bonhoeffer, *Ethics* (New York: Macmillan, 1964).
21. 耻辱感的近期研究文献, 参见 Robert Karen, “Shame,” *The Atlantic Monthly*, vol, 269, no. 2 (February 1992), 40 - 70。

# 心灵渴望

侯士庭与魏乐德、博士德、毕德生并称为当代北美基督教界最重要的灵修神学作家。《心灵渴望》立基于基督教灵修神学传统，不但博引群书，而且俯拾生活小事，处处显示作者就人生很多重要问题的深刻思考。本书读起来趣味横生，引人深思。凡追求深入了解基督教灵修神学或心灵哲学的读者，必能从中获益良多。作为本书的译者和受益者，我愿向大家热忱推荐。

——陈知纲，本书中译者

人心的渴望决定了人经验的范围、见解的深度、判断的标准，以及选择价值观的责任。渴望对于人生的影响极大，扭曲的渴望会使人陷入绝望、耽于感官。本书辨析了什么是扭曲的渴望，帮助我们认识到，偶像崇拜、各种成瘾、浪漫之爱和理性主义都是虚空的，不能真正满足人心的需要。人心真正渴望的是永恒，唯有与那位永活至圣者建立关系，心灵才能获得真满足。

