



从人的个体性视角看奥古斯丁 与朱熹的心身学说

徐 弢 李思凡

摘 要: 奥古斯丁把人的灵魂同身体割裂开来,并且仅仅从内在于灵魂的理性、自由和智慧来说明人所具有的“上帝的形象”,所以他最终因为片面强调上帝的子民在精神灵性上的合一性而忽视了他们作为个体的独特性与现世生活的多样性。朱熹虽然继承了先秦儒家注重形体和形神统一的传统,却未能认识到精神存在的相对独特性及其与物质存在的差异性,所以他对个体性的认识很容易被“理一”的绝对性所取消。

关键词: 奥古斯丁;朱熹;心身问题;个体性

虽然中西方学者对于人的个体性(human individuality)有着不尽相同的理解,但从研究对象上来看,它所涉及到的内容主要是个人的特性、自由和价值及其与他人、社会和世界的关系等。从本体论的层面上看,人的个体性所涉及到的这些内容都与我们对心身问题(mind-body problem)的认识密切相关。

心身问题作为一个比哲学本身更古老的永恒问题,亦常常被哲学家们称之为“灵肉问题”、“形神问题”或“心与身的本质及其相互关系问题”等。它与人的个体性之间的关联主要表现在:人的个体性只能以个人的存在作为基础,但任何个人的存在都不仅依赖于身体(形体、肉身、物理等),而且依赖于心灵(灵魂、意识、心理等),一旦取消了两者中的任何一个,那么作为心身统一的个人实体(individual entity)的人亦将不复存在^①。一方面,身体是人的个体性的直接表现,它不仅使人呈现为有血有肉的具体存在而非一个抽象的概念或共相,而且提供了个人与外部的物质世界、社会 and 他人发生联系作用的直接纽带;另一方面,心灵也是人的个体性的自由之源和价值所在,一个没有心灵的身体绝非真正的个体,而只能算作一具行尸走肉^②。因此,无论在西方的基督教哲学中,还是在中国的儒家思想中,对心身问题的认识都必然影响到对人的个体性的认识。

在绵亘两千年的基督教哲学史上,奥古斯丁(Augustine, 354~430)不仅是最早将柏拉图的心身二元论引入基督教思想的权威教父之一,而且在很多当代西方研究者,如柯林·根顿(Colin Gunton)和罗伯特·马库斯(Robert Markus)等人看来,他的这种学说还直接导致了对个人的独特性、历史性及其与世界、社会和他人的关系性的忽视^③。而中国宋明理学的系统化人物朱熹(1130~1200)虽然在心身(形神)问题上继承了先秦儒家注

① P. Strawson, *Individuals; A Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Routledge, 1990, p. 104.

② 杨国荣:《论个体:个体、个人与自由个性》,载《社会科学战线》2009 年第 1 期,第 35 页。

③ 参阅 C. Gunton, *The One, the Three and the Many*. London: Cambridge University Press, 1993, pp. 64~66; 以及 R. Markus, *Saeculum; History and Society in the Theology of St. Augustine*. New York: Cambridge University Press, 1988, pp. 166~169.

重身体和身心统一的特点,并在一定程度上意识到人的个体性与普遍性的辩证关系,但他为了证明作为万物本原的“理一”的绝对性和唯一性,又最终未能将形体与精神的独特性和差异性体现出来,从而也未能于心与身、人与物、一与多之间建立起真正的关系性^①。

一、奥古斯丁的心身学说及其与人的个体性的关联

对于奥古斯丁来说,心身问题既是一个哲学问题,更是一个神学问题。首先,他对这一问题的思考直接关系到他对真正的人性(human nature),即人之所以成其为人的根据及其所应具有的本质规定的认识,并且由此决定了他对人的个体性的态度。同时,由于他生活的时代是以基督教作为主流意识形态的罗马帝国晚期,而基督教又是以《圣经》作为根本经典和启示中心的宗教,所以他对该问题的思考必然是围绕着《圣经》中的人与上帝的关系展开的。

按照《圣经》的记载,第一个人(亚当)的肉体来自地上的尘土,当上帝将“生气”吹入肉体之时,他才成了“有灵的活人”(《创世记》2章7节)。这意味着原初之人不仅是具有物质性、生物性等自然属性的有血有肉的存在物,而且还具有上帝所赐予的灵魂。然而,一个人的本质究竟在于灵魂,还是在于肉体呢?对此,罗马帝国晚期的哲学家主要有三种观点:第一种是受诺斯替主义和摩尼教影响的某些异端的观点,即认为灵魂和肉体是两个相互对立的主体,人的本质就在于它们的相互冲突与斗争;另一种是受古希伯来的物质性灵魂观影响的少数教父,如塔提安(Tatian,约110~172年)和德尔图良(Tertullian, 145~220年)的主张,即认为身体是灵魂不可分离的居所,人的本质在于身体与灵魂的统一;还有一种则是受柏拉图二元论影响的大多数教父,如奥古斯丁、克莱门特(Clement, 153~217)、奥利金(Origen, 185~254)等人的观点,即认为肉体只是灵魂暂时使用的工具,人的真正本质在于统辖肉体的灵魂。

奥古斯丁时代的基督徒对心身问题的上述看法与他们对“三位一体”(Trinity)教义的理解是分不开的。因为按照《圣经》记载,人是上帝在创世的第六天按照自己的“形像”和“样式”创造的(《创世记》1章26—27节)。“形像”一词在希伯来文中的原意是“照形像的外形脱影出来”,而“样式”则可以译为模型。因此,既然《圣经》说人是按照上帝的“形像”和“样式”创造的,那么对于基督徒来说,人的本质就理应是上帝的影子或模型,人便可以通过上帝的形象来寻找自己的真正本质。但是,“上帝的形象”又是什么呢?对于该问题,奥古斯丁之前的教父爱仁纽(Irenaeus, 120~202)曾经指出:尽管上帝具有无法穷尽的特性,但他作为处在父、子、灵“互居相融”(Perichoresis)关系中的三一神,其具有的父、子、灵等三个位格(Persons)既具有其各自的独特性,又都被另外两大位格所包含和承载,从对方获取自身的存在,又主动围环和穿贯对方,将自己的生命倾入对方,从而形成一种融每个位格的独特性和三个位格的关系性为一体的团契(fellowship)^②。因此,在他那里,三一上帝的意志是个体化的意志(particularizing will),而非某些受奥古斯丁影响的后世经院哲学家,如奥卡姆(Ockham, 1285~1349)等人所说的那种专断的意志(arbitrary will)。上帝通过这种意志创造的世界理应是一个既能容忍个人的特性、自由和价值,又能让个人作为世界和社会的不可或缺的部分而处在一种彼此的建构性关系之中的世界^③。

尽管爱仁纽的上述观点还比较粗糙,并且主要是为了强调“肉身复活”教义的必要性而提出的,但它毕竟在一定程度上为人们进一步发现个人的相对独立性及其与他人、社会和世界之间的关系性提供了理论基础。然而,当基督教成为罗马国教后,以奥古斯丁为代表的权威教父开始逐步引入柏拉图主义的观点,创立了一套带有浓厚二元论色彩的,难以体现灵魂与肉体 and 物质世界之间的关系性的学说,从而导致基督教哲学家对人的个体性的认识发生了改变。

在奥古斯丁眼中,肉体所固有的物质性和生物性等自然属性都是人和动物所共有的东西,所以一旦将肉体与真正的人性挂钩,便可能把人降低到动物的层次,而难以体现人作为“上帝眼中的瞳人”的尊贵地位。从这种思想出发,他在心身问题上更加倾向贬低肉体、崇尚灵魂的柏拉图主义。他指出,灵魂与

① 参阅肖蓬父、李锦泉:《中国哲学史》下卷,人民出版社1983年,第74~76页。

② 许志伟:《基督教之三位一体教义:内在与超越》,载《冲突与互补:基督教哲学在中国》,社会科学文献出版社2000年,第56页。

③ C. Gunton. *The One, the Three and the Many*, p. 54.

肉体的独特性就是他们的实体性,两者虽然结合为人,但都没有失去各自作为独立实体的地位。一方面,灵魂具有统辖肉体的本性,人是灵魂与肉体这两个具有主从关系的实体的“不相混合的联合”;另一方面,灵魂又在幽深之处蕴涵着“只与自我、不与他人相关”的本质,即使与肉体结合为人,也依然保持着其作为精神实体的独立性^①。因此,他虽然没有直接否认肉体及其具有的自然属性的作用,但又反对将它们归入人的本质,并认为人的真正本质只能在于理性灵魂。

然而,正如前文所指出的,身体不仅是人的个体性的直接表现,而且是个人与世界、社会 and 他人发生联系的直接纽带。因此,虽然肇始于奥古斯丁的这种二元论心身观并未完全否认身体的地位和意义,但是由于他把身体与作为人的真正本质的灵魂视为两个彼此独立的实体,并且将肉体及其最直接的相关物(物质世界)统统贬低为“理性灵魂”借以实现其目的之工具和手段,所以不仅在客观上为心与身这两个“独立实体”之间的相互联系设置了障碍,而且在实际上削弱了人的个体性所依赖的心身统一性。

奥古斯丁还曾经在这种二元论心身观的基础上继续指出,他将灵魂称为人的本质只是相对灵魂与肉体的关系而言,正如将主人称为某人的本质只是相对他与奴隶的关系而言一样。可是在他看来,人的一切相对而言的本质都算不上真正的本质,真正的本质是“只与自我、不与他人相关”的本质。这一本质既与肉体及其所属的物质世界无关,也与他人无关,而只能与“无形的、永恒的理性”相通,作为上帝之光的受体^②。这样一来,他便把人的肉体及其与世界和他人的关系都排除在了人的真正本质之外。

然而,正如任何东西都只有通过它和其它事物之间的建构性关系(Constitutive Relatedness)才能表现出相对其它事物的特性和他性(Otherness)一样,人作为生活在物质世界和人类社会中的存在物,每时每刻都在影响着世界、社会 and 他人,也在被他人、社会 and 世界所影响,所以只有在人与人、人与社会 and 人与世界之间形成一种非强迫性的交互关系(un-necessitated reciprocity),作为主体的个人的特性、自由和价值才能在他与他人、社会 and 世界的关系性中得到真正的凸显、实现 and 理解。换句话说,作为主体的“我”只有在作为关系性或主体间性的“我们”之中才能充分展现出来^③。因此,奥古斯丁一方面把肉体及其所属的物质世界同灵魂割裂开来,一方面又把人的灵魂与他人割裂开来,并且仅仅从灵魂与上帝的“垂直关系”出发,而非灵魂与肉体以及世界、社会 and 他人的“平行关系”出发讨论人的本质^④,所以他很难赋予人的个体性以适当的地位和意义。

二、朱熹的心身之学及其与人的个体性的关联

心身问题在中国语境中也叫形神问题。这里的“形”主要指的是人的身体或形体,而“神”则主要指的是人的精神或心灵。对于儒家来说,这一问题不仅属于形而上学的范畴,还涉及到伦理学、社会学等课题。因此,与基督教哲学的心身学说相比,身体在儒家思想中似乎具有更崇高的地位。在所谓的形神问题上,先秦儒家虽然没有像西方世界的奥古斯丁等权威教父那样进行过系统的哲学论证,但他们却在自己的著作中表现出了一种更加注重人的身体和现世生活而非不朽的灵魂和来世的拯救的特征。

例如,孔子《论语》中强调的主要是生和人,而非死和神。同时,“亚圣”孟子虽然说过“尽其心者,知其性也,知其性,则知天矣”(《孟子·尽心上》),但他所说的“心”绝非某些西方哲学家所讲的纯粹意识,而是能恻隐、能羞恶、能恭敬、能是非,因而充满知情意等各种潜能的实感。由于这些实感只有通过肉身的觉悟才能体现出来,所以孟子的“心”不可能是和肉身绝然割裂的观念,更不可能是和肉身相互敌对的观念^⑤。先秦儒家的另一代表人物荀子更明确指出,“形具而神生,好恶喜怒哀乐臧焉,夫是之谓天情”(《荀子·天论》)。就是说,只有当人的形体具备之后,才能产生喜怒哀乐等精神活动。这一观点和孔孟的上述思想一样,都表明了先秦儒家注重身体和身心统一的特点,故而后来的宋明大儒将儒家的人学称

① Augustine, "On the Holy Trinity", in P. Schaff (eds.), *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Part III. Montana: Kessinger Company, 2004, pp. 26~29.

② 赵敦华:《基督教哲学 1500 年》,人民出版社 1994 年,第 164 页。

③ 段德智:《主体生成论——对“主体死亡论”之超越》前言,人民出版社 2009 年,第 12 页。

④ C. Gunton, *The One, the Three and the Many*, pp. 64~65.

⑤ 杜维明:《从身心灵神四层次看儒家的人学》,载《中国哲学范畴集》,人民出版社 1985 年,第 213~214 页。

为“身心之学”绝非偶然，是和先秦儒家的精神一脉相承的。

在宋明理学的系统化人物朱熹那里，心身问题又是作为宋明理学的根本问题——理气关系问题的一种形态展现出来的。早在朱熹之前，张载和二程就曾对“气”作过较为详尽的论述，同时也很重视“理”。朱熹则更明确地提出和回答了理与气的关系问题，并且将这一讨论直接与形神问题结合起来。

在对“气”的认识上，朱熹与张载和二程等人的看法区别不大，他同样把“气”理解为物质的原始状态，认为“二气五行，天之所以赋受万物而生之者也。自其末以缘本，则五行之异，本二气之实”（《通书·理性命章注》）。也就是说，构成天地万物的原始材料便是气，气分阴阳，再由阴阳二气生金、木、水、火、土五行，然后再由五行生万物。把这种“气化论”推广到形神问题上，朱熹得出了和荀子的“形具而神生”相似的结论。他指出：“人生初间是先有气，既成形，是魄在先。形既生矣，神发知矣。既有形，后方有精神知觉”（《朱子语类》卷三），又说：“人生时魂魄相交，死则离而各散去，魂为阳而散上，魄为阴而降下。……凡能记忆皆魄之所藏受也，至于运用发出来的是魂，这两物事本不相离。……或曰：大率魄属形体，魂属精神”（《朱子语类》卷八十七）。这就是说，人首先是由气而成形的，在成形之后才有精神知觉的产生。其中，属于形的魄是属于神的魂所赖以发挥作用的实体，而属于神的魂则是属于形的魄发出的精神知觉活动，两者作为构成生人之气的两方面（魄属于阴和形，魂属于阳和神）而统一在个人之中。

朱熹的上述思想不仅体现了儒家注重身体和身心统一的思维特点，而且反映了儒家以天地万物为一体的“民胞物与”精神。因此，他所理解的人是以形体和精神的统一为基础的、与整个宇宙的生化大道相结合的、处在“天人合一”式的天人关系中的人，而非奥古斯丁所说的那个以灵魂和肉体的“不相混合的联合”为基础的、具有“只与自我、不与他人相关”的本质的、处在“主客二分”式的神人关系中的人^①。

蕴涵在朱熹人学思想中的这种统一性和关系性对于人的个体性的实现是十分有利的，因为一方面，心与身或形与神的统一性乃是人的真正个体性得以实现的前提条件；另一方面，正如当代英国学者柯林·根顿所说，无论在自然界还是在人类社会，与个体性相对应的“多”都只能在被互相联系起来的“一”的基础下才能得到真正的凸显、理解和实现^②。不过，他的这种学说的本体论基础并非基督教的三一论，而是宋明儒学的理本论。在朱熹看来，包括人的形与神在内的天地万物的生成不仅仅需要气，还需要在气的上面加上理。正如他所说：“天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也；气也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必禀此理，然后有性；必禀此气，然后有形。”（《朱文公文集》卷五十八）这就是说，“气”对他而言不过是决定事物形态的生成材料，唯有“理”才是决定事物本性的真正本原^③。那么，这个被他视为本原的理究竟是“一”还是“多”呢？如果是“一”，它又如何能够生成千变万化的具体事物呢？为了回答这个问题，朱熹提出了著名的“理一分殊”。他说：“本只是一个太极，而万物各有禀受，又各自全具一太极尔，如月在天只一而已，及散在江湖，则随处可见，不可谓月已分也。”（《朱子语类》卷九十四）也就是说，总体的“理一”或“太极”本身是绝对的“一”，而众多的现象都是由这个绝对的“一”通过与气的结合外化出来的。但与此同时，“理一”又作为完满的整体存在于一切事物中，发挥其主宰和定性的作用。因此，从根本意义上来说，“一物之理即万物之理”，宇宙间只有一个最高的、绝对的理，而天地万物各自的理，都不过是对这个最高的理的外化和分有而已^④。

朱熹的“理一”或“太极”与天地万物所具之理的关系并非整体与部分的关系，而是指天地万物所具之理都不过是作为统一性和普遍性的“理一”的外化或分有。用他的话说：“只是此一个理，万物分之以为一体”（《朱子语类》卷九十四），“分得愈见不同，愈见得理大”（《朱子语类》卷六）^⑤。因此，当他从这种“理本论”来思考心身问题时，很容易因为过分强调作为万物本原和最高主宰的“理一”的唯一性和绝对性而不能充分体现事物的独特性和差异性，从而难以在事物之间建立真正的关系性或主体间性。

① 张世英：《天人之际——中西哲学的困惑与抉择》，人民出版社 1995 年，第 6～10 页。

② C. Gunton. *The One, the Three and the Many*, p. 37.

③ 冯友兰：《中国哲学简史》，北京大学出版社 1996 年，第 255 页。

④ 陈 来：《朱熹哲学研究》，中国社会科学出版社 1987 年，第 47～48 页。

⑤ 肖蓬父、李锦泉：《中国哲学史》下卷，第 75 页。

例如,他不仅认为“人物之生,天赋之以此理,未尝不同,但人物之禀受自有异耳。如一江水,你将勺去取,只得一勺;将碗去取,只得一碗;至于一桶一缸,各自随器量不同,故理亦随以异”(《朱子语类》卷九十四),而且认为无论人的形体还是精神,都无非是气的“屈伸往来”所造成的不同形态而已,所以从本体论的层面上看两者并无实质性的差别。这种看法与古希腊哲学家赫拉克利特(Heraclitus)把灵魂比作“细微的火”,以及德谟克里特(Democritus)把灵魂看作“精细的原子”等素朴的心身同一论观点一样,都未能将精神与形体的独特性和差异性体现出来,因此也无法在真实的、具有独特性和差异性的心与身、人与物之间建立起真正的关系性,使儒家的“天人合一”理想得以实现。

三、奥古斯丁和朱熹心身学说的综合分析比较

奥古斯丁和朱熹作为分别在基督教哲学和宋明儒学的系统化过程中发挥过巨大影响的重要思想家,其心身学说曾极大地影响过中西文化对人的个体性的认识。通过对他们的心身学说在处理心与身的相对独立性及其相互之间的关系性时所表现出的理论特征的分析比较,我们不仅可以看到人的个体性的丧失在中西文化中产生的原因背景,而且能够为现代人类最终克服这一难题提供必要的思想借鉴。

一方面,奥古斯丁的心身学说作为西方哲学中“主客二分”思维方式的滥觞,后被近代哲学的始祖笛卡尔进一步明确为精神与物质、主体与客体相互对立的二元论。这种思维方式虽然促进过西方科学认识的发展,但很容易导致两个世界的观念,即奥古斯丁所说的“上帝之城”与“世俗之城”的分离。由于他所推崇的上帝之城是精神性的和非物质性的,而他所贬抑的世俗之城则是按照肉欲生活的人组成的,所以这种分离容易导致人们把肉体及其所属的物质世界当作堕落败坏的东西而被逐出上帝之城,并因为片面强调上帝之城的子民在精神灵性上的合一而忽视他们作为个体的独特性与现世生活的多样性。

另一方面,朱熹的身心之学确实比奥古斯丁更好地说明了心身之间的统一性及其相互联系与作用的问题,从而不仅继承了先秦儒家注重身体和身心统一的思维特点,而且为后来的儒家学者正确认识和理解人的个体性提供了较好的理论基础。但是与此同时,他又未能进一步揭示出人的精神意识现象既与身体和物质世界相依存、又与后者相区别的相对独立的特性。因此,他对心身之间的关系性和统一性的坚持仍是不自觉的,并且容易被那个作为万物本原和最高主宰的“理一”的绝对性和排他性所取代。

总的来说,奥古斯丁与朱熹对心身问题的看法都是与他们对作为“一”的本原(上帝、理一)的认识密切相关。本来,在奥古斯丁之前的教父哲学家爱仁纽那里,被基督教作为本原的圣父始终通过他的双手(圣子和圣灵)与受造的物质世界保持一种持续不断的团契关系^①。可是奥古斯丁及其之后的许多基督教哲学家在谈论上帝与物质世界的关系时,圣子和圣灵的作用被忽视了,三位一体的上帝常常被置换成一个缺乏个体性和关系性的、永恒不变的抽象概念^②。在这一点上,朱熹与奥古斯丁的思想具有一定相似性,因为朱熹虽然承认“事事物物,皆有个极”(《朱子语类》卷九十四),但又把所有的“小极”都视为对永恒的独立存在(理一或太极)的外化和分有,认为太极之中“万理毕具”。因此,他所说的“理一”和奥古斯丁的上帝一样,都是一个绝对的、排他的、不变的唯一主体^③。从这种意义上说,奥古斯丁与朱熹都因为对本原或“一”的过分强调,而把个体的独特性和多样性放到了统一性和普遍性的对立面。

●作者简介:徐 骏,武汉大学哲学学院教授,哲学博士,博士生导师;湖北 武汉 430072。

李思凡,武汉大学哲学学院博士生。

●基金项目:国家哲学社会科学基金一般项目(11BZX050);武汉大学“70后”学者学术发展计划

●责任编辑:涂文迁

①按照基督教的正统观点,爱仁纽将圣子和圣灵为圣父的“双手”这种说法难免有把它们降至从属地位之嫌,而这一“缺陷”直到三世纪才在希腊教父们的努力中得以修正。参见许志伟:《基督教之三位一体教义:内在与超越》,第56~57页。

②C. Gunton, *The One, the Three and the Many*, p. 55.

③张世英:《天人之际——中西哲学的困惑与抉择》,第335页。