

[2] 段德智:《主体生成论——对“主体死亡论”之超越》,北京:人民出版社 2009 年版。

[3] 《马克思恩格斯选集》第 1 卷,北京:人民出版社 1995 年版。

主体生成论的宗教背景

赵敦华¹ 刘素民²

(1. 北京大学哲学系教授,北京 100871;

2. 中国社会科学院哲学所副研究员,北京 100871)

针对现代西方哲学不绝于耳的主体死亡论,武汉大学哲学学院段德智教授新近出版了《主体生成论——对“主体死亡论”之超越》一书,提出了主体生成论与希望人学的观点。这是一部纯哲学的书。大凡谈及死亡的问题都有其宗教背景,但“主体”似乎是一个纯哲学的概念,本书在不同意义上使用“主体”、“意识”、“自我”、“个性”等哲学术语,又使用“我”、“我们”、“人”等日常术语,内容宏大广博,关系错综复杂。作者认为,原始社会的氏族膜拜、奴隶社会的团体意识、封建社会的宗教意识都无一例外地成为人的自我意识和主体性的表现形式——它不是表现为个人自觉的主体性,而是表现为类自觉的主体性^[1](第 62-110 页)。在此,段德智教授无异突破了传统观点所主张的笛卡尔主体性哲学的兴起后,才有了西方自我意识和主体性的觉醒的观点。然而,这一理论创新却或多或少地弱化了“主体”、“主体死亡”和“主体生成”等问题的宗教背景。

—

西方古代的哲人不谈“主体”,而是谈灵魂(psyche, anima),“灵魂”原意是指生命的气息,它被认为是这样的实体:在躯体中时就使该躯体具有生命,不在时就意味着躯体死亡。因此,“灵魂”赋予人的躯体以认知力,尤其是思想;同时,“灵魂”也赋予躯体以自我运动的力量。“万物有灵论”可能是最早的宗教观念,而最早的哲学也没有摆脱“万物有灵论”。在古希腊哲学家看来,变化的世界就如同一个活生生的事物,具有世界灵魂,如泰勒斯的“水”和赫拉克利特的“火”。毕达哥拉斯把“灵魂”作为“哲学”思考的对象,其引入的灵魂不死且在多个躯体之间转生(transmigrates between many bodies)的观念给了柏拉图以深刻的启发。此外,阿那克萨戈拉提出的 nous 即奴斯概念更是一个影响深远的理论突破。

在希腊文中,奴斯(nous)的原意是指理智。阿那克萨戈拉把奴斯当作一种宇宙的力量,认为它从原初混沌中将元素分离出来,从而建立世界秩序。苏格拉底虽然对阿那克萨戈拉所提供的详细解释不甚满意,却对此抱有很大的希望。虽然他后来又非常失望,可是不管怎么说,苏格拉底很重视这个概念。以后的希腊哲学家也无不用 nous 或 pneuma 来看待个人灵魂的生死。柏拉图的理念世界是 nous,灵魂即属于这个世界,因此不朽。在柏拉图的线段之喻中,他把奴斯看作是理智的最高阶段,与 dianoia(推理性)相对。柏拉图认为,dianoia 关涉数学实在,从假设推至结论;而奴斯则关注形式,从假设进展到第一原则,再从第一原则推出其他一切。柏拉图将灵魂三分为理性、激情和欲望,此三部分处于不断冲突的状态之中,而公正的人(a just man)应当在激情的帮助下,用理智控制欲望的部分。柏拉图由此衍生出包括同一、生存、复活、解脱等在内的诸多哲学思考,成为西方哲学发展史上永恒的论题。

亚里士多德认为,灵魂随身体死亡和朽亡,但人的理性认识是消极理智,与神的积极理智相同,人类理智(nous)不朽,以保证人类知识的普遍和永恒。亚里士多德将生命分为三个等级,分别由三种生命的实体根源(life principle)所支持,即生魂(有机体生命的根源)、觉魂(感性生命的根源)及灵魂(思想与意

志等精神活动的根源)。在亚里士多德看来,“灵魂的首要意义,乃是我们据以或赖以生活、感觉和思维的东西”^[2](第90页)。亚里士多德在更加广泛的意义上使用奴斯一词,诸如:(1)等同于 dianoia(推理性);(2)直观推理,它把握证明科学的第一原则,即那些必然的,不必需要进一步说明的原则;(3)实践奴斯,它把握特殊情形的相关特征,是实践理性的一个因素;(4)主动理性,它直接领悟纯形式,是一种可与肉体相分离的永恒的神圣的理智。在亚里士多德看来,“除了奴斯外,没有其他思维比科学知识更精确”^[3](第346页)。

基督宗教也不怎么谈主体这一概念,《新约》用身体(sōma)、灵魂(psychē)与精神(πνεῦμα, pneuma)即普纽玛等希腊哲学的术语。普纽玛(πνεῦμα, pneuma)原是斯多亚自然哲学的中心概念。斯多亚哲学使用“普纽玛”这一概念,为的是将奴斯讲得更清楚,突出它的重要性。普纽玛的原意是“运动的气体,呼吸气,风”,它相当于阿那克西美尼的物质一元论中的气体,其它物质赖以起源的基本元素。因此,根据古代很多医学家的说法,普纽玛是生命器官的系统机能所必不可少的循环气体。斯多亚哲学认为,普纽玛是宇宙中和人的身体中的有活力的、温暖的气息,是火与气的复合物。因此,他们也称为“技艺性的”或“理智的”普纽玛。由于普纽玛有两个部分,它便有一种独特的张力运动,从而使其不断地活动。在古人的思想中,普纽玛是一种结构稀薄的物质本体,又像是一种凝聚力或能量持续地贯穿于整个宇宙。它作为自然、神、普遍的逻各斯而作用于质料,即土和水的元素,并将它们结合。因此,普纽玛既在宏观宇宙,也在每个个别物体中起作用。这些思想给了基督宗教以深刻的启示。基督宗教借用了奴斯的概念、用了普纽玛的概念,把灵魂和肉体变成了永生和有朽,属血气的就有朽,属灵的就永生。但是,它讲永生不仅仅是精神永生,包括身体也是永生的。

在犹太教和基督宗教中, pneuma 是七十士译本和希腊语新约中一个很普通的词,用来代表“精神”和“灵魂(心灵)”。在旧约圣经中, soul 的希伯来文 nephesh 是指人的生命(创二7);新约则用 psyche 形容生命的本元(罗十六4)。因此,从根本上讲,基督宗教主张“灵魂”是生命的灵性本元。人不但有身体的“生命(psychē, 复数 psychas)”或“属血气的身体(psychikos sōma)”,更重要的是有与圣灵相通的“精神”即普纽玛。人与上帝疏远的罪意味着人失去了圣灵,身体堕落为肉体(sarx),人的死亡只是“属肉体的”(sarkitos)或“属血气的”(psychikos)死亡,“属灵的”(pneumatikon)则永生,并且在末日得到“属灵的身体(pneumatikos sōma)”,此即基督徒复活永生的希望。

在中世纪之前甚至近代以前的哲学家的头脑那里,不存在“主体的死亡”或者是“主体的生成论”问题,不管从古希腊思想还是从基督教的观念来看,都不存在这些。从这个意义上讲,“主体的死亡”或者是“主体的生成论”是一个近代问题——是从笛卡尔开始的问题。笛卡尔“我思(cogito)”命题提出之后,才有了主(subject)客(object)两分,“主体”问题才随之成为西方哲学的主要话题。

二

笛卡尔的 cogito 开启了近代哲学的新主题——“主体”和“主体性哲学”。笛卡尔被称为现代“主体性哲学”之父,主要是因为他开始用新的眼光、心态、方法及精神去看哲学,这里隐含有一个宗教背景。笛卡尔认为,中世纪一千多年的时间中,哲学太过于依赖神学,为了让哲学从神学的阴影中独立出来,必须肯定哲学是“人”的知识,是纯粹理性的探讨。因此,真理的追求与把握即是认知主体与客体或者认识对象之间的关系如何处理、如何建立的问题。

经院哲学主张在“存在”的基础上,思想离不开现实,现实离不开思想;主体离不开客体,客体离不开主体;主客虽属二元,可是二者共属“存在”,由“存在”而实现,“存在”是二者间连接的桥梁。笛卡尔的思想在远离、排除了“存在”观念后,需要重新在主体与客体间搭桥,并探寻新的方法,以解决真理如何成立的问题,并认为只有如此,真理才是完全由人建立起来的真理,哲学才能找到自身的独立地位。在预设了认知主体与认知对象二元独立、互不相干的前提下,笛卡尔对主体与客体的关系加以检讨,提出了“cogito ergo sum (I think, therefore I am)”的命题,以“我思(cogito)”作为内在原理(principle of

immanence), 来代替以“存在”为基础的超越原理(principle of transcendence), 从而成为在西方近现代哲学史上“实施人一物关系和人—神关系大颠倒的‘哥白尼式’革命的第一人和哲学英雄”^[1] (第 12 页)。

然而, 笛卡尔的思想表述显而易见也有其“信仰”上的原因, 他的哲学仍然受到信仰控制, 从一定意义上看是与经院哲学一样的。在“致神圣的巴黎神学院院长和圣师们”的信中, 笛卡尔的用语体现出对宗教权威的恭敬与谦卑; 他曾一再强调上帝存在对宗教信仰的不可置疑, 他所作的思考只是为宗教信仰作证明。无论这是否是笛卡尔的真实心态, 至少可以说明基督宗教背景或隐或显的影响力。特别是在保留信仰的前提下, 借用修辞学的力量, 笛卡尔以“I think, therefore I am”这一第一原则代替了《圣经》里的一句名言“I am who I am”。从而, 一方面他构建了一个新的体系, 颠覆了经院哲学的原则; 另一方面, 他的理论却在很大程度上保持了与经院哲学的历史的连续性, 其中包括术语与论题——上帝存在、人的心灵、精神实体、物质实体。在《哲学原理》一书中, 笛卡尔更是以与经院哲学相似的写法, 提出了与亚里士多德关于实体的标准相同的实体标准。笛卡尔认为, 实体(本体, substance)就是自因。严格意义上只有一个实体, 这个实体就是上帝。实体有两个属性: 广延与思想。体现广延与思想的东西分别是物质与心灵, 物质与心灵是第二性的实体, 是从第一性的实体中派生出来的。在此, 笛卡尔不用“灵魂”一词, 而是更喜欢用“心灵(mind, 源于拉丁文 mens)”。心灵所指的是灵魂中的意识或者思维部分。笛卡尔相信, 心灵是独立的、非形体的实体(independent and incorporeal substance), 由此引发了“心身问题”这一西方哲学的主要论题。在笛卡尔关于作为思维主体的自我的学说中, “人”获得了传统哲学认为只有神才具有的理解与把握自然界或特质世界的认知能力。因此, “笛卡尔的这种‘我思哲学’或‘主体性哲学’在西方哲学史上是对传统哲学的一次空前大逆转。”^[1] (第 11 页)而从基督宗教哲学的立场上看, 他的主体性哲学无异可以被视为人类的第二次“原罪”^[1] (第 12 页)。

笛卡尔的“cogito”虽然开启了近代哲学的新主题——“主体”, 可是, 这个主体从一开始就是认知主体, “自我”即是“自我意识”, 它是知识的阿基米德点, 不同于古代与中世纪讲的灵魂。笛卡尔的问题不是我是否存在, 以及我为什么存在, 而是我到底是什么。即使在对我身体的感觉产生怀疑时, 他也不是说我这个人不存在, 不是否认身体的存在, 而是要悬搁对我的身体的感觉。“我思”并非证明“我存在”的理由, 更不是说“我身体可能不存在, 而我的思想必定存在”。这个命题不是存在论的命题, 而是知识论的命题: 自我是什么; 自我的本身是什么? 笛卡尔采用所谓“怀疑的方法”, 是在求证“知识”的来源是否可靠。我们可以怀疑身边的一切, 只有一件事是我们无法怀疑的, 那就是: 怀疑那个正在怀疑着的我的存在。换句话说, 我们不能怀疑“我们的怀疑”, 因为只有这样才能肯定我们的“怀疑”。因此, 笛卡尔认为, 命题“cogito ergo sum (I think, therefore I am)”是确实的、毋庸置疑的。它是对不知论的怀疑的第一个限制, 是严格知识的起点。在此, 人的理性主要是“认知理性”(理智或知性), “我的存在”的确实性与其说是一个逻辑推断, 毋宁说是单一而直接的思维活动。

笛卡尔的思想在德国古典哲学时期特别是在康德那里获得了长足发展, 以致康德彻底改变了传统西方哲学将认知与真理问题诉诸于存在论的思想方式, 强调建设真知、真理的问题必须依据人之认知能力及认识论原则去解决, 从而把笛卡尔主观主义精神和主体性哲学提升到了先验主义的高度。可是, 从根本上讲, 由于思维主体或主体的思维不是“本源”的东西, 而是某种以“心理和大脑的客观结构”为“初始条件”并由之派生出来的东西^[4] (第 302 页), 因此, “主体性观念已在丧失着它的力量”^[3] (第 1 页)。

现代西方哲学批判主体性哲学, “主体的死亡”是一个比喻, 主要指认知理性如同个人灵魂那样狭隘、有限和有朽。但是, 近代哲学的“主体”不仅限于“笛卡尔——康德”的自我意识范式, 黑格尔代表了另外一个范式: 主体、实体、绝对精神、上帝是同一个辩证运动, 举凡思想、生命、自然、社会、历史, 都包括其中, 人的认知和自我意识只是其中一个阶段或环节。黑格尔主张只存在着一个实体(substance), 那就是绝对(absolute)。黑格尔的绝对作为实体也是主体。对笛卡尔来说, 个人主体是思维的实体; 对于莱布尼茨来说, 单子作为实体具有自我意识。黑格尔发展了这些思想, 极力主张实体作为主体是设定自身的运动, 并且是发展为它的对立面并被更高的统一运动所进一步联结的过程。借此运动, 实体产生与

分化其属性,它是它的现象。实体与属性是相互包含的,因为实体只有借在其属性中显露自身才能作为实体。实体的发展就是主体对自身的反思并达到自身,主体使自身成为它所成为的东西。黑格尔曾强调:“神在近代哲学中所起的作用,要比古代哲学中大得多。”^[9](第184页)在此,黑格尔的主体恰似古代的 nous 或 pneuma,无限而不朽。

三

段德智教授曾经在他的另一部著作《西方死亡哲学》中指出:“在西方死亡哲学中,准宗教向度(超自然的信仰的向度)同哲学向度(自然的或理性的向度)之间的关系一直很紧张。西方死亡哲学内部从一开始就存在着以赫拉克利特为代表的自然主义同以毕达哥拉斯为代表的非自然主义(准宗教精神)的尖锐对立。至中世纪,西方死亡哲学中的准宗教向度竟取得了对自然主义或理性主义向度的主导地位,致使西方死亡哲学具有明显的宗教神学性质……这种状况经过文艺复兴运动和18世纪启蒙运动,虽然有所改变,但基督教神学对哲学的制约作用始终未能从根本上解除……甚至到了19世纪末叶,尼采还不能不在‘上帝死了’的旗帜下阐扬自己的‘超人哲学’,阐扬自己的以‘死的自由’和‘成就之死’为核心内容的死亡哲学。事实上,即使以阐扬死亡的主体性和个体性为主旋律的现代西方死亡哲学,也不时地被笼罩在基督宗教神学的阴影中……”^[7](第33-34页)。这无异说明了主体生成论宗教背景的重要性。

段德智教授的《主体生成论——对“主体死亡论”之超越》一书主要谈论现代西方哲学中的主体生成论。这些理论一方面是对近代认知主体性哲学的反动,另一方面也是对黑格尔“实体即主体”的形而上学的改造。无论是否定还是改造,或多或少都有一些宗教背景。比如,存在论的哲学家追问:黑格尔式的主体与个人有何关系?他们仍要以个人为主体,又不是自我的认知主体,而是生存主体。克尔凯郭尔的个体的生存主体即是基督徒,生存的意义是个人面对上帝的决断,宗教背景十分明显^[1](第155-159页)。即使海德格尔使用现象学语言,仍然可以看出他摆脱不了的神学背景。比如,死亡在宗教中是生命的转折点,既是终结,又意味复活、重生或永生。海德格尔则说,死亡不是自然事件,而是存在终极的意义。本真的存在主体的最后形式是“面对死亡的决断”,如果没有“复活”的背景,在面对死亡作“先行的、良知的决断”是不可理解的。但如果把“决断”、“先行”和“良知”分别与保罗说的“信、望、爱”相联系,倒可以理解海德格尔要用“存在本身”替代上帝的努力。“存在本身”后期变为“天、地、人、神”的四方图,变成对“基于存在的天命”的强调,似乎返回到了古希腊诸神史诗^[1](第274-275页)。再比如,本书最后指向的“希望人学”,与“希望神学”也有密切关系,而希望神学基本上是“内在末世论”,是在精神复活和永生的意义上超越死亡。此外,作者在讨论“主体类型学”时,不仅将人理解为“认知主体”、“评价主体”、“决策主体”、“实践主体”、“道德主体”、“审美主体”、“交往行为主体”、“政治主体”、“历史主体”,而且还将人理解为“信仰主体”,强调“实际上人的信仰向度是作为精神存在的人的纵深维度”^[1](第353页)。至于作者在讨论“人的自由发展”和“自由人的联合体”时,则特别地强调了“宗教的和世俗的乌托邦的历史启示”,强调“相形之下,宗教乌托邦的超越显然是一种更为‘彻底’的超越,而社会乌托邦的超越则是一种‘部分’的超越或一种‘低层次’的超越”^[1](第386页)。所有这些,都是颇有深意的。因此,不可否认,即使“以阐扬死亡的主体性和个体性为主旋律”的现代西方死亡哲学和现代西方哲学,也“不时被笼罩在基督宗教神学的阴影中”。

本书还涉及语言哲学、科学哲学、社会政治哲学中的主体生成问题。有些观点离开宗教背景是难以理解的。比如,早期维特根斯坦用语言逻辑分析为意义划界,最后得到的却是可说的科学命题与不可说的神秘之域的界限,即使他的晚期哲学也有宗教背景^[8](第21页)。科学哲学的范式革命思想,与科学知识社会学对宗教作用的考察,有密切关系^[9](第55-111页)。社会哲学和政治哲学中的基本观念与“罪”和“自由”、“称义”和“拯救”等宗教观念,有解脱不了的干系^[10](第461, 576-655页)。总之,如果从主体生成论的哲学背景看,从与尼采的“人之死”、福柯的“大写的主体之死”和海德格尔的“人类学的主体之死”的比照看,说“主体生成论”对“主体死亡论”的“超越”是言之有据的,但是,倘若从“主体生成论”的宗教背

景来看,“主体生成论”究竟在何种意义上“超越”了“主体死亡论”将是一种值得继续深思的问题。

[参 考 文 献]

- [1] 段德智:《主体生成论——对“主体死亡论”之超越》,北京:人民出版社 2009 年版。
- [2] [古希腊]亚里士多德:《论灵魂及其他》,吴寿彭译,北京:商务印书馆 1999 年版。
- [3] [古希腊]亚里士多德:《工具论》(上),涂纪元等译,北京:中国人民大学出版社 2003 年版。
- [4] [法]列维·斯特劳斯:《野性的思维》,李幼蒸译,北京:商务印书馆 1987 年版。
- [5] [美]德·R. 多尔迈:《主体性的黄昏》,万俊人、朱国钧、吴海针译,上海:上海人民出版社 1992 年版。
- [6] [德]黑格尔:《哲学史讲演录》第 4 卷,贺麟、王太庆译,北京:商务印书馆 1978 年版。
- [7] 段德智:《西方死亡哲学》,北京:北京大学出版社 2006 年版。
- [8] Malcolm, N. 1993. *Wittgenstein: A Religious Point of View?* ed. by P. Winch. London: Routledge.
- [9] Science, R. K. 1970. *Technology and Society in Seventeenth-Century England*. New York: Howard Fertig.
- [10] Troeltsch, Ernst. 1960. *The Social Teaching of the Christian Churches, II*. trans. by Olive Wyon. New York: Harper Torch Books.

主体性哲学与美德伦理的当代复兴 ——读段德智教授的《主体生成论》

万 俊 人

(清华大学哲学系教授,北京 100871)

主体性哲学,或者说,主体性与主体间性问题,不仅是一个重大的哲学问题或本体论问题,而且也是一个相当重大的政治学和伦理学问题。就当代伦理学而言,它显然是一个与美德伦理(the ethic of virtue)的当代复兴密切相关的问题。

西方学者多尔迈曾经写过一本很有影响的著作,叫《主体性的黄昏》。按照他的观点,二战以后,特别是 20 世纪六七十年代以后,西方哲学出现了明显的转向。这个转向导致主体性哲学走向逐渐式微的趋势,出现了多尔迈所说的“主体性”步入黄昏,主体性或主体性问题逐渐被人淡忘这样一种局面^[1](第 1 页)。差不多当代西方特别有实力的哲学家,都从主体性哲学转到社会哲学和政治哲学上面来了。这是一个很重要的转向,对当代伦理学的发展产生了极其重大的影响。

大家知道,哲学进入主体间性或进入社会政治哲学领域之后,它关注的是结构、制度、秩序这样一些宏大的现实,包括比如像大家说的社会正义或公平正义的问题。这样一个转向导致的后果在伦理学里面体现得比较明显的是什么呢?就是寻求尽可能普遍的、有效的、能够为人们共识所认可的并且能够付诸实践的那些规范体系。我认为二战之后的西方规范伦理学都是宏大主题(不是宏大叙事),涉及的都是非常现实的问题,比如说宪政问题、市场经济伦理问题、制度伦理问题等等。

然而,这个趋势发展下来之后,实际上又面临着另外一个问题。这就是:一种普遍伦理规范的寻求使得人们越来越依赖于规范本身,像政治哲学说之依赖于制度、依赖于秩序,我过去把它叫做(借用经济学术语)“路径依赖”。反思现代社会,你会发现现在人就是这样的,就像开车开习惯了之后,要你散步走路就不知道东南西北。现在人的生活实际上也有这样一个问题。一般人认为,社会越发达,人们的个性越张扬,其实不然。现代文化,比如模特文化,实质上是一种“去主体性”的文化。模特看起来很个性、很时尚,引领女性时装新潮流,但实际上,只要时尚发布会一发布,人们马上就跟进,就拷贝,结果,人们因