

● 哲 学

西方主体性思想的历史演进与发展前景⁽²⁰⁾

——兼评“主体死亡”观点

段 德 智

(武汉大学 人文科学学院,湖北 武汉 430072)

[作者简介] 段德智(1945-),男,河南辉县人,武汉大学人文科学学院宗教学系教授,博士生导师,主要从事外国哲学和宗教学研究。

[摘 要] 一些西方学者在所谓后现代主义运动中提出的“主体死亡”的观点是值得商榷的。西方主体性思想在其漫长的历史演进过程中,虽然一向内蕴着一些难以解决的矛盾和问题,诸如认识外在对象的可能性与主体的绝对被给予性之间的矛盾等,但其发展前景却依然会是极其光明的,关键在于西方学者能否对之作出更进一层的反思,以及能否积极借鉴东方学者、特别是中国学者的有关成果。

[关键词] 主体;主体性;主体间性

[中图分类号] B 14

[文献标识码] A

[文章编号] 1000-5374(2000) 05-0650-06

主体性问题不仅是近现代西方哲学的一项本质内容和重大成就,而且也是一项关乎当代世界哲学乃至整个当代人类发展前景和历史命运的重大课题,一项关乎如何恰当评估中国传统哲学的世界意义和时代意义的重大课题。在“主体死亡”观点甚嚣尘上的今天,从历史的和世界的观点对西方主体性思想的历史演进、理论困难和发展前景作一番哪怕是相当概括和相当初步的考察,也无疑具有重大的理论意义和现实意义。

一、西方主体性思想的历史演进

“主体”(subject)这个词,从词源学的角度看,来自拉丁文的“subjectum”,意即“在前面的东西”,作为基础的东西。在希腊哲学中,至少在亚里士多德的哲学中,“主体”并不是一个专属于人的哲学范畴,而是一种同“属性”或“偶性”相对应的东西,一种对应于谓辞的可用作句子主辞的东西。这样的主体其实也就是亚里士多德所谓的“实体”。对亚里士多德来说,不仅苏格拉底是一个“主体”,一只小狗、一块石

头也可以成为一个“主体”^①。只是到了笛卡尔,才把“主体”(自我)作为专属于人的哲学范畴从一般实体范围中突出出来。

在笛卡尔看来,所谓“主体”就是指自我、灵魂或心灵。自我、灵魂或心灵虽然与物体同为实体,但却与后者有本质的不同。物体的本质是广延,而自我、灵魂或心灵的本质则是思想。自我不仅与物质实体有本质的区别,而且也不来源于物质实体。它是一种独立自在的精神实体。笛卡尔的著名的“我思故我在”,即是谓此^②。这就把人的主体性问题鲜明地提了出来。

但是,由于笛卡尔是在心物二元论或身心二元论的理论框架内提出他的主体性理论的,因此,在他那里,人的主体性概念本身除了“自在”之外不可能有更进一步的或更深一层的涵义。赋予人的主体性理论以更丰富、更深刻意涵的则是后来的莱布尼茨、康德和胡塞尔等人。

莱布尼茨的单子论不仅把“单子”称作“灵魂”或“隐德莱希”,把知觉活动视作单子的本质规定性,而

且还明确地宣布“单子”为“形而上学的力的中心”,它没有“窗户”,却内在的具有一种推动单子向更清楚明白的知觉过渡的“欲望能力”,它是宇宙的“一面镜子”。这就使笛卡尔的“自在”的主体获得了一种“自为”的性质^③。

但是,在莱布尼茨这里,主体(自我)依然是一种实体性的东西,甚至在一定意义上依然是一种亚里士多德式的“主体”。这种情况到了康德才有了根本的转变。康德是在解决“先天综合判断如何可能”的大框架下审视“主体”或“自我”的。这就使他有可能对主体或自我作出超越笛卡尔、莱布尼茨的理解。康德创造性地发挥了莱布尼茨的“统觉”思想,把主体或自我理解成为一种综合统一感性材料的能力或活动,亦即一种构建经验对象的能力或活动;这就使笛卡尔、莱布尼茨的实体性的“自我”功能化,由一种现存的实体性的存在转化成为意识的先验功能或一切知识可能性的根据^④。

胡塞尔非常欣赏康德的上述努力,但对康德宣布自我为“自在之物”不以为然。在胡塞尔看来,主体或自我不是什么不可知的自在之物,而是一种我们可以以绝对的明证性把捉的东西。于是,他提出了一个口号:“面向事物本身”。胡塞尔借以“回到事物本身”的方法,是人们所谓的“现象学的还原”。在现象学还原过程中,胡塞尔不仅系统地昭示了主体的意向性结构,而且还阐明了作为先验自我的主体的绝对被给予的性质^⑤。这就把笛卡尔提出的主体性原则推向了极致。

二、西方主体性思想的理论困难

西方主体性理论从产生之日起就内蕴着一些难以解决的矛盾和问题。这些矛盾和问题在这一理论的后来发展中,非但没有消除和解决,反而更趋尖锐和彰显。

西方主体性思想所面临的第一个难题是认识外在对象的可能性与主体的绝对被给予性之间的矛盾。一般来说,西方主体性思想的提出总是以这样那样的形式同解决认识的可能性相关联的。笛卡尔和胡塞尔等人是在寻求无可置疑的知识的“确定性”(即认识的“阿基米德点”)的名义下提出和讨论人的主体性问题的;康德则是在处理“先天综合判断如何可能”问题的大框架下思考先验自我的。但是,对人的主体性问题的思考却把他们引向了对主体的自在自主自足的肯认,引向了对主体的绝对被给予性的强调。这就提出了作为绝对内在性和绝对被给予性的主体何以能够达到(切中)外在事物这一棘手的

问题。于是笛卡尔提出了“松果腺”;莱布尼茨在理性真理或必然真理之外另提出了事实真理或偶然真理;康德在现象界之外另提出了“物自体”或“本体”;胡塞尔在“生活世界”之外;另提出了一个“科学世界”。所有这些,在一定意义上,都可以看做是休谟“两分法”(Hume's fork)的变种,非但没有本真地解决认识的可能性问题,反而欲盖弥彰,更暴露了西方主体性思想的局限性。

西方主体性思想所面临的第二个难题是(时空中的)经验自我与(超时空的)先验自我的难以消除的二元对峙。笛卡尔的“我思故我在”虽然凸现了“自我”的独立自在性,但他在“我即思”的公式中所强调的只是自我即一种感觉、知觉、表象、肯定、否定和意欲活动,而没有去进一步追问和回答这些心理活动本身何以可能。然而,这样一种追问和回答却为解决认识可能性问题所必需。正因为如此,康德和胡塞尔在笛卡尔的经验自我(心理自我)论的基础上另提出了先验自我论,并突出和强调了先验自我的优先性。康德可以说是西方哲学史上明确提出先验自我学说的第一人。他的所谓“哥白尼式的革命”和“人为自然界立法”所强调的都是先验自我的能动性和优先性。胡塞尔继康德之后,进一步突出和强调了先验自我的能动性和优先性。他的现象学的悬置和还原,特别是他的先验还原和本质还原,所讲的都是先验自我对心理自我的超越性和优先性。他的先验现象学,从本质上讲,可以说就是一种关于先验自我的学说^⑥。然而,康德和胡塞尔虽然强调先验自我的优先性,却并未因此而将笛卡尔的经验自我论从自己的学说中完全排除出去;而且他们的先验自我学说也不允许他们这样做,因为如是,则先验自我就不可能有任何现实的“统觉”(综合)活动或现实的“意向”活动。但是,对经验自我的这种预设从原则上讲无论如何也是对现实的先验自我及其活动的绝对被给予性的一种否定或威胁。

西方主体性思想所面临的第三个难题是对“他我”(the other self)的确认。如上所述,西方主体性的基本要求和基本内容是主体(自我)的自在、自为和自足,是主体的绝对内在性和绝对被给予性。这就使得这种理论难免具有唯我论的色彩,从而迟早要遭遇到承认“他我”这样一个难题。如果说笛卡尔和康德通过把主体置放进心物二元论和现象-本体二分的大背景中从而使矛盾有所调和的话,则在胡塞尔这里,情况就严重了。因为作为胡塞尔现象学还原的起点的“现象学的悬置”所要悬置的恰恰是康德的作为经验自我的动因的“物自体”。而作为其现象学

还原之终点的“现象学剩余”所肯认的“先验自我”,恰恰正相应于康德的“可思之而不可知之”的物自体(本体)。这就势必把胡塞尔置于唯我论的境地。为了逃避这种难堪处境,胡塞尔在 1911 年大体完成了先验现象学的理论构建之后便提出和讨论了主体间性问题。所谓主体间性,其本质在于承认“他我”的存在,承认这个“他我”并非普遍的“他物”,而是一个与“自我”并存的“他我”。为此,胡塞尔用尽心机,先后提出了“共现”、“配对”(Paarung)、“移情”(Einfühlung empathy)、“相互理解”等概念或范畴,以便给莱布尼茨的“没有窗户”的“单子”开出一个“窗户”^⑦。然而,有窗户的单子也就不再是莱布尼茨的“单子”,与他人处于主体间关系中的“自我”也就因此而丧失了他所具有的莱布尼茨、康德及胡塞尔意义上的“主体性”。看来,西方主体性思想要避免唯我论,没有一番彻底的改造是不行的。

三、西方主体性思想的当代发展

西方主体性思想不仅同西方认识论有密切的逻辑关联,而且也同后者有密切的历史关联,它在西方哲学史上与西方近代认识论差不多是同步产生和同步发展的。因此,对西方主体性思想的哲学反思也就差不多总是同近现代哲学、特别是同近现代认识论的哲学反思紧密结合在一起的,从而引起了哲学家们的广泛注意。

许多当代哲学家认为,西方主体性思想的困难正根源于它与认识论的这种直接而内在的关联上。因为正是人们从认识论的立场上来审视人的主体性问题,才导致了主体与客体、心与物、经验自我与先验自我、自我与他我、主体的绝对被给予性与认识可能性的二元对立。因此,为要解决或消除西方主体性思想的上述矛盾和难题,决定性的一步就是走出认识论进入本体论。许多著名哲学家和思想家,如海德格尔、萨特、布贝尔等,都曾为此作过积极的尝试。

海德格尔哲学的基本范畴是“此在”,而“此在”的基本规定性则是“在世”与“能在”。既然如此,主体与客体、心与物,换言之,“此在”与“世界”、观念与现实也就在“此在”的存在方式和筹划过程中自然地统一起来了。萨特虽然区分了“自在的存在”和“自为的存在”,但他既然把人的意识宣布为虚无,则意识对“自在存在”(物)的依存性和统一性就不言而喻了。此外,萨特宣布意识(自为存在)的根本特征在于它的“虚无性”和否定性,宣布“存在先于本质”,其目的也在于揭示“自在存在”与“自为存在”的动态的和辩证的统一。

但是,无论是海德格尔还是萨特都非但没有成功地解决西方主体性思想中“自我”与“他我”的关系,反而使二者的关系更趋紧张。海德格尔虽然也讲“共在”、“人们”(Men),但他却把“共在”(人们)理解为一种与“此在”相对立的“非本真的存在”。萨特虽然力图超越“唯我论的障碍”,承认“他人的存在”,承认作为共同活动“整体”的“我们”,但他最终还是无可奈何地表达了“他人即是地狱”的观点^⑧。这说明从个体主义的立场上是不可能妥当地解决“自我”与“他我”、此在与共在、“自为的存在”与“他人的存在”的关系的。

在当代哲学家中和思想家中,也有一些人从完全相反的立场上来审视人的主体性问题。其中最值得注意的是《我与你》的作者马丁·布贝尔。布贝尔虽然和海德格尔、萨特一样,十分关注人的自我理解,反对从神的启示中寻找人性的本质的答案,但他强调的却是:我们不当到个体的(单个的)人本身“之中”,而应当到人与人的“关系”中,到人与人的“之间”中或人与人的交互关系中去寻求这种答案。一如海德格尔区别了“此在”与“共在”,萨特区别了“自在存在”与“自为存在”一样,布贝尔也区别了两种基本语词、两种基本生存方式以及两个世界,这就是“我-你”与“我-它”,“我-你”生存方式与“我-它”生存方式,“关系世界”与“它-世界”。与海德格尔和萨特相反,在布贝尔看来,个体的人不仅不属于精神性的关系世界,反而正因为它是“个体的人”而属于非人的“它-世界”(It-world)。而且,在布贝尔这里,世界(自然)也不当是此在被抛进去的处境或场所(如在海德格尔那里),不当是被虚无化的对象(如在萨特那里),而是应当与人处于一种“我-你”的关系之中^⑨。人与自然的这样一种亲和性显然也是西方传统主体性思想所缺乏的。

四、东方哲学的建议或启示

布贝尔的关系理论对于西方传统的主体性思想以及海德格尔和萨特的有关思想虽然有纠偏补弊的理论功能,但它本身却也存在着严重的弊端。例如,布贝尔断言,人性发展的能力或能量不能来自个体的人的内部,而只能来自人际“关系”,他甚而强调,成为一个人只能靠神恩而不能靠工作^⑩。这显然带有命定论色彩,同人的主体性思想相去甚远,乃至背道而驰。看来,西方主体性思想要有一个新的发展,除了需要从认识论深入到本体论外,还需要协调个人的自动性与人际的互动性之间的关系。海德格尔和萨特片面地强调个人的自动性,而排斥人际的互

动性,布贝尔片面地强调人际的互动性,而拒斥(个体的)人的自动性,看来都不是对人的主体性问题的最佳处置。

人的主体性问题从本质上讲,是一个有关整个人类生存处境和发展前景的重大问题,是一个需要整个人类从理论与实践的结合上不断妥善处理的重大问题。正因为如此,在探讨人的主体性问题的过程中,西方学者和东方学者相互借鉴有关研究成果不仅是可能的,而且是必要的和有益的。事实上,正如西方学者在人的主体性的探讨中取得了一系列重大成就一样,东方学者在这一探讨中也取得了一系列值得注意的成就,并逐步形成了一系列有别于西方主体性思想的理论特色。

例如,中国的主体性思想就具有诸多鲜明地区别于西方的理论特征。中国的主体性思想的第一个显著特征在于:人的主体性思想与中国哲学相始终。如前所述,严格说来,人的主体性思想是西方近代哲学的产物,在西方哲学史上,是笛卡尔第一个把人的主体性问题鲜明地提了出来。与西方不同,中国哲学从诞生之日起,就提出了人的主体性思想,并始终把它作为自己的哲学主题,在一定意义上,我们甚至可以说,中国哲学是一种关于人的主体性问题的哲学。例如早在中国哲学奠基时代(亦即雅斯贝尔斯所谓“轴心时代”),人的主体性思想就构成了中国哲学的主题。中国哲学的经典著作之一《孟子》就断言,一个人只要认真地反思自己,竭尽自己的善心,就可以懂得人生的本性,懂得了人生的本性,也就可以懂得万物的本性,懂得自然的必然性了^①。中国哲学的另一部经典著作《中庸》则更进一步地提出了人可以促进天地间万事万物的演化发育,享有与天地并列为三的崇高地位^②。

中国的主体性思想的第二个显著特征在于:它历来注重从本体论层次探讨人的主体性问题。如前所述,西方的主体性思想在其发展的初期(例如在笛卡尔、莱布尼茨和康德那里),主要是从认识论的角度来探讨人的主体性,只是到了海德格尔和萨特等当代哲学家那里才开始特别地注重从本体论层次探讨人的主体性。中国的主体性思想则不同,它一开始就注重从本体论的层次探讨人的主体性问题。中国哲学的古典名著《中庸》不仅如前所述从人与作为万物根源的天地并列为三的高度来讨论人的主体性,而且还突出地强调了人在本体论上的根源性及其对世界的“坎入性”,开宗明义地提出了“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”这一基本的哲学命题,开了从天人一体的理论高度讨论人的主体性的先河。

中国的主体性思想的第三个显著特征,在于它之比较注重人的主体的全整性。从整体上看,西方主体性学说的一个重要弊端是“攻乎异端”,是片面性,是“单面度的人”。如笛卡尔的“心理自我”(至少从康德和胡塞尔的观点看是如此)与胡塞尔的“先验自我”,基本上是认知主体;而克尔凯廓尔的“孤独个体”则是一个排拒认知主体、“审美主体”和“伦理主体”的宗教信仰主体。中国哲学家眼中的主体则不同,在他们看来,“本真”的主体当是一个“全整的人”,一个“内圣外王”、集认知主体、道德主体、伦理主体、政治主体、社会主体、历史文化主体、宗教信仰主体于一身的人。而且,在中国哲学家看来,作为构成“全整的人”的这些分支主体之间的关系,也并非如克尔凯廓尔所强调的是一种“或者-或者”(or-or)的那样一种非此即彼的关系,而是一种互补互存、互动互成的兼容整合(both-and)的关系。例如,中国哲学古典名著之一《大学》讲人生“八目”——“格物”、“致知”(认知主体)、“诚心”、“正意”、“修身”(宗教信仰主体与道德主体)、“齐家”、“治国”、“平天下”(伦理主体、政治主体和社会主体),便可以看做是中国哲学注重人的主体的全整性的一个典型例证。

中国的主体性思想的第四个显著特征,在于它之始终强调自我与他我的互存互动。如前所述,西方主体学说,从笛卡尔、康德、胡塞尔到海德格尔、萨特和布贝尔,一直存在着自我与他我的紧张乃至对抗关系。相反,中国的主体性学说则比较强调自我与他我的互存互动。这一方面是由于,在中国哲学家看来,自我与他我都由于“天命”而共享一种普遍的“性”(即《中庸》首章所谓“天命之谓性”)相互之间具有互相贯通的可能性;另一方面又在于在中国哲学家看来,自我之为自我,就在于他同他我的相对相关,自我也只有通过对他我的相对相关,才能不断地实现自我转化和自我超越^③。这也正是中国哲学家总是并谈“诚心”、“正意”、“修身”和“齐家”、“治国”、“平天下”,并谈“内圣”与“外王”的根本缘由。也正是基于对自我与他我关系的这样一种深层次的辩证的体认,中国的主体性思想始终给人一种健全的印象。特别值得注意的是:差不多与赫拉克利特同时代的孔子就曾把爱他人看做“仁人”“君子”的本质规定性,并提出了推己及人的“忠恕之道”作为处理人际关系的基本准则,把“己欲”与“欲人”或“人欲”内在统一起来,强调“己欲立而立人,己欲达而达人”,“己所不欲,勿施于人”。这在人类主体性学说史上是十分难能可贵的。

王康说:中国的主体性思想也有它自己的价

根性,也有它自己的难以解决或消除的矛盾和困难。但是,中国主体性思想的上述特点或优点,对于我们妥当处理当代主体性理论所面临的诸多矛盾和困难,尤其是对于我们妥当地处理个人的主动性与人际的互动性的关系,无疑有着明显的提示或启示作用。

我们相信,西方主体性思想目前虽然面临着一系列棘手的问题,但它并未死去,也永远不会死去^①。只要西方学者对之作出更进一层的反思,并积极借鉴东方学者的有关成果,西方主体性思想就一定能够开出一个崭新的局面,有一个新的发展。(同样,东方学者为了推进自己主体性思想的现代化和世界化,也需要积极借鉴西方学者的积极成果。)主体性乃人的一项本质属性,只要人类存在一日,人类的主体性思想就存在并向前发展一日。人类主体性思想的发展前景永远是光明的。西方主体性思想在其发展过程中虽然遇到了种种困难和挫折,但它的发展前景也依然是极其光明的。

注 释:

- ① 参阅亚里士多德:《范畴篇》,2a 11-17
- ② 参阅笛卡尔:《方法谈》“第四部”,《形而上学的沉思》之“沉思第二”。
- ③ 特别参阅莱布尼茨:《单子论》§ 18, § 29
- ④ 参阅康德:《纯粹理性批判》,蓝公武译,商务印书馆,1997年版,第 276-287页。
- ⑤ 特别参阅胡塞尔:《现象学的观念》“第二讲”、“第三讲”、“第四讲”与“第五讲”;《笛卡尔式的沉思》“沉思之四:先

验自我本身构造问题的进展”。

- ⑥ 特别参阅胡塞尔:《笛卡尔式的沉思》“沉思之四:先验自我本身构造问题的进展”与“结论”。
- ⑦ 特别参阅胡塞尔:《笛卡尔式的沉思》“沉思之五:对作为单子论式的主体间性的先验存在领域的揭示”。
- ⑧ 特别参阅萨特:《间隔》“第五场”。
- ⑨ 参阅马丁·布贝尔:《我与你》(I and Thou, W. 考夫曼译,爱丁堡, T 与 T. 克拉克出版社,1970年版)以及罗依德·格理英著《关系世界:马丁·布贝尔〈我与你〉导论》(维克多利亞大学出版社,1983年版)第 2 章“论成为真正的人”与第 3 章“论成为真正的社群”。
- ⑩ 参阅罗依德·格理英著《关系世界:马丁·布贝尔〈我与你〉导论》(维克多利亞大学出版社,1983年版)第 4 章“同神的真实遭遇”。
- ⑪ 参阅《孟子·尽心上》第一章。
- ⑫ 参阅《中庸》第 22 章。
- ⑬ 参阅杜维明:《论儒学的宗教性》,段德智译,武汉大学出版社,1999年版,第 108-109 132-135 页。
- ⑭ 关于“主体死亡”问题,我认为:随着时代的发展而“死去”的只会是主体性思想的某种过了时的特殊形式,而不可能是整个人类的主体性思想本身。因此,我比较赞同汉斯·艾伯林(Hans Ebeling)的下述观点:“主体的死亡”这一命题的代表者事实上是“生命的轻视者”。关于现代西方对“主体死亡”问题的讨论以及艾伯林的观点,请参阅德国哲学家赫尔塔·纳格尔-多克卡为 1987 年出版的《维也纳系列丛书》第 2 卷《主体的死?》所写的导言,载《德国哲学论文集》之第 12 卷,张志扬译,北京大学出版社,1992 年版,第 229-243 页。

(责任编辑 严 真)

Western Subjectivity Thought Historical Evolution and Development Prospects

DUAN De-zhi

(School of Humanities, Wuhan University, Wuhan 430072, Hubei, China)

Biography DUAN De-zhi(1945-), male, Professor, Doctoral supervisor, School of Humanities, Wuhan University, majoring in Western philosophy and religion studies.

Abstract This paper briefly expounds the historical evolution, the theoretical difficulties and the development prospects of the Western subjectivity thought from the point of view of the history and the globe. It points out that the Western subjectivity thought intrinsically contains some contradictions and problems being resolved very difficultly from the very beginning, but the thought must be able to open up a bright prospect.

Key words subject; subjectivity; intersubjectivity