

自我及其他者

张文喜 著



当代中国出版社

自我及其他者

张文喜 著

当代中国出版社

图书在版编目(CIP)数据

自我及其他者/张文喜著.-北京:当代中国出版社,
2002·5(新纪元文丛 徐传武主编)

ISBN 7—80170—115—1

I. 自… II. 张… III. 哲学—研究 IV. 1217.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 012746 号

自我及其他者

张文喜 著

当代中国出版社出版发行

社址:北京地安门西大街旌勇里 8 号 邮政编码:100009

山东旅科印务有限公司印刷

责任编辑:陈德仁 全国新华书店经销

850×1168 毫米 大 32 开 7.5 印张 195 千字

2002 年 5 月第 1 版 2002 年 5 月第 1 次印刷

印数:1000 册 书号:ISBN 7-80170-115-1/I·1

定价:20.00 元

前 言

这部著作是与我的博士论文(《自我的建构与解构》)相平行的成果,多年来,我的兴趣一直是在从事对“人”的哲学研究,但是,随着岁月的流逝,和对研究情势的估量,我深知一个人为获得一项“专业”所付出的代价——“专业性的畸变”。这就像一个医生往往从他自己专业的角度看问题,当患者求医,具体生动的病患直接经验被医生“强行”纳入医学的分类范畴和因果解释范畴之中加以概念化,病患被当成了一个细菌感染或组织损伤的问题或事实,各种症状与体征都被按照物理学符号进行了重新解释,被翻译成各种客观的量化的数据。至此,病患被构造成通过医学范畴界定的一种理性抽象的存在物,而医生却很少认真思考诊断对患者理解疾病的影响,及其某个诊断对某个患者的特定意义。因此,在如何减轻病人由于对病患价值判断及期望的不同理解而造成的不必要的痛苦等方面,临床医生似乎少有作为。可以说,凡观察力越是专门,焦点就越集中,而且对于所有处于这一焦点圈以外的事物,也越发近乎完全将其遮蔽。从这一意义上讲,无论是一个医生还是作为一个在学园里从事哲学专业工作的普通人,他的整个一生就要根据这个图景来从事他的“专业”工作。

这种“表白”(to profess)能否免却一些我的研究即使有也极少抓住问题的核心的“仓皇”。海德格尔在他论康德的书中不是说:“比人更根本的是在他之中的此在(Dasein)的有限性”吗?这可能就是我可以从海德格尔处寻求解脱及其从事研究的“哲学动因”。

当今,人们都已接受了这样一个信念,任何一个人的“终极语汇”都是不可能得到终极论证的,因为终极论证所必须的确定的本

质性实在(所谓“内在的本质”、“真实的本质”)是不存在的,所有的终极论证只是在重新描述“终极语汇”而已。这也就意味着,在生活实践中,道德及其生活信念、生活方式总是多样的。但是,为了避免一切误解,我们须得马上说清楚,这种阐明并不是要转弯抹角地把我们引致“怎么都可以”的思想,而是让我们想到海德格尔所暗示的,那作为“存在”本身的基本构成要素的“变无”(Neantir)。对于“变无”来说,我们的思想永远显得太简单、太粗糙,并且在这个意义之下,海德格尔的有限性思想永远不够“有限”。这正是伴随我写作本书的基本心态,它或许就是贯穿本书的主题。

我发现,要记住所有那些多年来帮助过我的人是困难的,更不用说向他们一一表示感谢。但是,这并不是说“他人”是抽象的,只不过是说“他人”借以获得我对他的存在认定的“资料”都被局限在语言表象中了。就是说,只不过是表象/被表象的方式集中在语言表象中了。但同时,也正因为这样,语言本身也发生了变化。因为要竭力回复原来的“现场”交流或者说面对面交往的复杂程度,语言实际上要么是“多出”,要么是“减损”了许多,正因为这样,我只能对我的导师余源培先生以及复旦大学哲学系的张汝伦、吴晓明、张庆熊、孙承叔、金顺尧诸先生的教诲与帮助封存在记忆之中。

2002年初春于复旦

目 录

前言..... (1)

引言..... (1)

一、以一种适当的方式谈论“生存论上的我”..... (9)

 1.1 “我”之可说和不可说 (9)

 1.2 两条进路：“纯粹的自我意识”与“语言分析”..... (29)

二、从“他心知”到“主体间性”..... (41)

 2.1 “他心知”：一个超不出传统哲学水准的问题..... (41)

 2.2 “主体间性”：能否构筑理解的平台..... (51)

三、从生存本身理解生存..... (66)

 3.1 对世界的原初领会 (66)

 3.2 存在与价值无涉 (76)

四、与他人一同生存..... (95)

五、“文化比较”：“他者”问题 (109)

 5.1 “为他人的文化”与“唯我的文化” (109)

 5.2 是生活实践还是谋求知识专政 (120)

 5.3 生活意义与实践理性 (130)

六、正义的两个面相:以主体为中心与以社群为中心 …… (144)

 6.1 以主体为中心的正义观 …… (144)

 6.2 以社群为中心的正义观 …… (158)

 6.3 消极自由有什么错 …… (171)

七、商品世界的“先验主体”及其解构 …… (191)

 7.1 莫把商品拜物教当异化 …… (192)

 7.2 商品世界的先验性与“无产者” …… (196)

八、谁是无产阶级:启蒙辩证法的颠覆 …… (205)

 8.1 辩证法的“合法性”追问 …… (205)

 8.2 历史主体幻觉 …… (213)

主要参考文献 …… (223)

引 言

当代生存哲学转向提醒人们,如果近代笛卡尔式的思着的存在者(thinking being)、思着的个体遗忘了作为他所是的他自身,那么思(thinking)便是不完全的、有缺陷的。这也是个古老的苏格拉底式的警告。试比较一下《泰阿泰德篇》中塞奥多洛(Theodorus),这个持纯然客观态度的人,他把自己全然迷失在对数学对象的沉思中;对于同伴与他自己,特别是自己的缺陷,他一无所知。这就是持理论态度的人将人当作“纯粹心灵”的结果。当代的生存论分析指明,诸如“我是什么”,“我是谁”这样的问题,是无法由科学回答的,因为那样将意味着会有一些遗忘了自身的塞奥多洛们已经用科学方法掌管了人类灵魂的边界。势必会导致近代认识论中的主体性认识的困境。

“瞻之在前忽焉在后”的认识论“主体”

自我、自我认识问题是西方近现代哲学的标志性内涵。黑格尔在他的《哲学史讲演录》中指出,近代哲学是由笛卡尔创始的。笛卡尔把自我意识解释为哲学的原则,以区别于古代哲学。就前笛卡尔的整个古代哲学而言,“自我”以及“自我认识”并不是一个明了的论题。那么,近代意义上的个体自我意识是在怎样的社会历史条件下脱颖而出的?对此,布肯哈特在《意大利文艺复兴时期的文化》中所得出的观点,已经得到人们的广泛认可。在这部被马克思称为“精神世界壮丽日出的画卷”的鸿篇巨制中,布肯哈特指出:“在中世纪,人类意识的两方面——内心自省和外界观察都—

样——一直是在一层共同的纱幕之下,处于睡眠或者半醒状态。这层纱幕是由信仰、幻想和幼稚的偏见织成的,透过它向外看,世界和历史都罩上了一层奇怪的色彩。人类只是作为一种种族、民族、党派或社团的一员——只是通过某些一般的范畴,而意识到自己。在意大利,这层纱幕最先烟消云散;对于国家和这个世界上的一切事物作客观的处理和考虑成为可能的了。同时,主观方面也相应地强调表现了它自己;人成为精神的个体,并且也这样来认识自己。”^[1]

因而,当文艺复兴和启蒙运动特别强调个人应从一切限制人、监督人和约束人的机构桎梏中,从社会的和别的人的羁绊中,从宗教、哲学和意识形态的牢狱中解放出来时,人们的目光无疑地由普遍转向个别、由共同体或共同本质转向个人、自我。这里,对人的发现,无疑是达到“人”的真正道路。正如恩格斯敏锐地意识到的:我们必须从“我”,从经验的、肉体的个人出发,……。简言之,如果要使我们的思想,尤其要使我们的‘人’成为某种真实的东西,我们就必须从经验主义和唯物主义出发,我们必须从个别物中引伸出普遍物,而不要像费尔巴哈那样,从抽象的“人的本质”中或者像黑格尔那样从虚无中去引伸。^[2]但是,这里应该进一步加以解决的问题是,如何科学地理解 and 规定这一个人,或者自我?

近代哲学由于其科学思维方式的限制,总是以主客二分思维模式去把握自我、认识自我。把自我当作与外物、与他人彼此外在、互相对立的实体。康德认为笛卡尔的“我思故我在”中的“我在”就是把“我”当作实体性的存在。康德断言,实体是认识的对象,而进行认识的“我”根本不能作为被认识的对象。例如,当我说“地球是行星”时,这个判断中的“地球”虽然是判断中的主语(主体),或判断中的“实际主语”,但这个主语(主体)是被认识的对象,而判断总有一个下判断的主体。或者是判断的“逻辑主语,”这个主语(主体)就是自我。当然,这个认识主体在进行认识活动时是

隐而不显的。或者说,自我不应是被认识的对象,而只能是进行认识的主体。这一观点可以说早在怀疑论者塞克斯都·恩披里珂那里便得到探讨。塞克斯都认为:任何精神的把握始终都意味着,一个认识者把握住一个认识的对象。据此便可以知道,一方面,简单的东西是不可能把握自身的,因为它只能或是被规定为认识者,或者被规定为是被认识者,而不能同时被规定为是这两者;另一方面,复合的东西也无法把握自身,因为它之中认识着的那个部分虽然可以认识其他部分,但却不能认识自己,因为这个部分自己重又可以是简单的或复合的,这样,整个情况或是会导致前一种不可能性,或是会导致无限的回退。而从方法上看,如果我们试图在概念上把握和规定“自我”时,我们就会落入到一种典型的循环定义之中:被定义的东西恰恰包含在定义本身之中。循环论证在这里具体是指:在对“自我”认识(行为)的定义中必须运用“自我”认识(对象)的概念。例如,当我说“我意识到我”时,这句话中后面的那个我是被认识、被意识的对象,是客体。前一个我是进行认识活动、意识活动的主体,它不是被认识的对象,而且永远不是、也不可能是被认识、被意识的对象,因为一旦它成为被认识、被意识的对象,则仍然有一个对它进行认识的主体在它后面,这个主体真可说是“瞻之在前,忽焉在后”,我们永远不可能把握它——认识它,只要你把它放在面前加以把握——认识,它就成了客体,而作为认识主体的它就隐而不显了。^[3]对这个永远在逃避我们的认识而又主持着我们的认识活动的主体的把握所形成的困境,实际上,从笛卡尔开始,一直到二十世纪末的今天,都对哲学思维的建构发挥着现实的作用。历史上人们曾一次次地宣告它被消解,却又一次次或隐或显地将它重新提出讨论。

西方现当代哲学由于不满意主客二分的传统思维方式而兴起的一股类似中国天人合一以及哲学与诗学相结合的思潮,对自我的空灵性的把握,以及把自我看成是非实体性的东西,强调自我的

超越性,从而为论证自我的自由本质迈进了一大步。现象学、分析哲学都努力去寻求一个非现成的思想起点。在二十世纪的西方哲学中,海德格尔占有一个比较特殊的地位,海德格尔关于人(自我)的独特性的说法实际上恰恰摧毁了人与世界之间的观念分别和主客区别。^[4]在海德格尔看来,人生在世与他物在世的不同之处在于:所有的东西,或者说整个世界能对人展示自己,而人或“此在”并无实体性,人只是一个“无”。海德格尔在上个世纪20年代后期与30年代早期对德国产生了影响,很快地,他也对整个欧洲大陆产生了同样的影响。除了新托马斯主义与“主体化”了的因而被歪曲了的马克思主义,现在已经不再有什么哲学立场了。海德格尔的这些思想颇为接近禅宗的梵我合一世界观。禅宗所体验到的一种不受形、名拘范的纯意识或真我,不是西方近代哲学中讲的“主体”,因为并无客体能与真我对峙。总括地说,我们可以把禅宗的真我界定为这么几个等号:“真我”=超越主客二分式的、不可认识而又主持着认识的、非实体性的我=“无我”=“空”(“无”)=有无相互转化的整体。禅宗以神秘的直觉主义为特征的非理性思维方式,直觉地把握了整个宇宙,包括自然、人类社会和人的精神意识领域的普遍联系,禅宗所说的“空”实际上是指宇宙间的万物不是各自独立不依的,都不过是相互依存、相互转化、永远流变的过程。很显然,禅宗的“真我”已不能归结为一个对象。我——成为对象,就不复为我。在这里,禅宗打破了物、我截然为二的分界,往往直觉地把握了客观世界各种现象之间的辩证联系,沟通了理性思维和感性思维的某些通道。但是,禅宗毕竟缺少对真我的社会本质的了解,缺少理性的分析、逻辑的推断和实践的检验,仍然是一种神秘主义的思维方式,更何况这种直觉的悟性过程对于今天的人们来说仍处于“黑箱”状态。因此,禅宗思维方式也许不能最终走出对“自我”的认识循环的困境,它也无法现实地说明“自我”,就像近代形而上学无法用主客二分的思维方式把握现实的“自我”一

样。

“自我”是一个“交叉点”

马克思通过对“现实的个人”(自我)这一范畴的科学规定,克服了那种主客分立的“自我”观。主客分立的“自我”观的要义就在于将“自我”与他人、他物彼此外在、相互对立,将“自我”看成是一个对象。马克思在《1844年经济学哲学手稿》中把作为人的本质规定为“自由活动”,并在《德意志意识形态》中,批判了施蒂纳把一般抽象同现实具体,把“人的本质”以及国家、社会、民族、集体、家庭等“普遍物”同个体自我割裂、把个体自我与非我相对立的形而上学独断论。马克思特别着意对施蒂纳的方法论进行批判,他指出,施蒂纳在个人与社会的关系上所运用的一个主要逻辑公式是:(1)我不是非我;(2)非我就是异于我的东西,就是异物;(3)非我对我的关系就是异化的关系。^[5]通过这一公式,施蒂纳就把诸如社会、国家等等任何一种客体或关系都说成是与“我”即个人相异的东西,说成是个人的异化,将“社会”视为毁灭“我”的“独自性”的敌人和谋害者。在这一公式的小前提中已经先验地包含了其逻辑结论。因此,从中可以看出,施氏所做的,仅仅是把一切现实的关系以及现实的个人都预先宣布为异化的,变成关于异化的抽象词句。通过这一批判,马克思指明,施蒂纳并未能揭示出真正现实的个人,反而又再度重复了“一般人”的抽象:施蒂纳的“这个‘我’,历史虚构的终结,不是男女结合而生的‘肉体的’我,……是纯粹思想上的存在。”^[6]

马克思依据经验观察的方法,从可以用经验确证的感性事实出发。首先肯定,整个宇宙,包括自然、人类社会和人的精神意识领域是一个普遍联系之网,宇宙间任一事物,任何一个现象,都是网上的交叉点,每一个交叉点都是同宇宙间其他交叉点有着或近

或远、或直接或间接的联系,人也是这样一个交叉点,只不过人这个交叉点与物这个交叉点不同,人能意识到“自我”,即具有自我意识,并能超越“自我”。人与物也有相同的方面,即人或物,每一个交叉点都不是独立不依的,交叉点的存在完全依赖于它和别人的交叉点的联系和关系,即“一个人的发展取决于和他直接或间接进行交往的其他一切人的发展”,人的交往的社会圈子越大,也就是经济关系越复杂,则个体、自我之间的相互依赖的程度越大,用齐美尔的话说,个体自我实际上是处在多个社会圈子的交叉点上,“个体所属的不同圈子的数量,是文化的尺度之一”,在现代世界,个体在一生中,随着自我的发展,介入越来越多的不同社会圈子,从家庭到国家,还有各种工作和休闲的群体。但是,人的自我意识却为人为地割断了“自我”这个交叉点和别的交叉点(他人和他物)的联系,于是自我与他人、他物分裂为两个彼此外在、相互对立的客体,即主体与客体,这样看待自我,自我总是不自由的,表面上有主体性,但归根结蒂,它总是受外物的限制,受他人的限制。这种自我观念在我们的日常生活中,似乎很难说它有什么不当。但哲学是要超越日常的主客二分的思维方式的。当人超越主客二分,超越自我意识时,人就能发现(悟到)真正的自我,发现自己原来不是独立不依的实体,发现自我与他人,他物有着千丝万缕的联系;倘若割断了我与他人、他物的联系,哪里还有我?甚至割断了前一瞬间之我与此一瞬间之我的历史联系,也没有我。因为,整个宇宙是一个联系之网,且是一个不断转化、不断流变的整体,也就意味着没有永恒不变之我,自我联系于宇宙整体中,意味着是变动不居的。

当然,“自我”又是有个体性的,这是因为,尽管每个交叉点囊括整个宇宙之网,但各个交叉点与其他交叉点的联系和关系又是各不相同、各式各样的,每一个“自我”虽然都是同一个宇宙之网的整体,但彼此之间又有各自的个性和独特性。个体性融合在整体

性之中,每个“自我”即是整体,整体即是每一个“自我”。这就是为什么“自我”既有我性又超出我性而为宇宙整体的道理。还用齐美尔的话说,群体的扩展会导致个体的发展,而个体要素的分化,也是群体扩展的必要条件。齐美尔看到,不仅分化,即是与他人形成差异,而且,与他人相似,也是不可忽视的人性要求。同样,在马克思那里,单纯的人的独特性、自我性的发展是毫无价值可言的,在事实上也不可能实现。不仅如此,按个性发展的趋势,人们之间的独特性又是与其间的共同性呈同步发展状态,人越有个性,个性越发展,就越有集体性和共性。正因为如此,我与他人、他物才融为一体,又能同时保持我自己的独特性和自由。不仅人是社会等共同体的一部分,而且社会等共同体作为相关成分也是人的重要部分;自我不仅是“我们”的一个“成分”,“我们”也是自我的必不可少的成分。

我们平常总以为“自我”决定着我的思想言行。我们不是在不断地区别——例如——“我的思想”与我曾阅读到或者人们转告我的思想么?我们不是不断地区别——例如——“我的意愿”与我所“顺从”并作为作人的意愿出现于我眼前的意愿么?其实,这里的“自我”还只是主客二分式中的我。主客二分式的“自我”只在一定程度上是自由不依的,是他自己的思想、言行的决定者。但从更大的范围和更全面地看,却另有更深层次的最终决定者,这就是真正的自我——整个宇宙的动态的联系的交叉点。我说的话表面上完全出自我这个狭小的“自我”,实际上是宇宙的联系之网的整体在通过我说话,通过我这个交叉点表达它自己。这就是说,人“最先”更多地是生活于他者之中而不是自己本身之中,更多地生活于共同体而不是自己的个体之中。自我是一个他者也许只是一个理论假设,肯定不是经验论的事实。然而,按照马克思的看法,个体自我虽然在任何情况下总是从自己出发的,但由于在一定意义上他们的存在并不是“唯一的”,由于他们的需要、本性以及他们求得满足

的方式必然把他们联系起来,所以,他们必然会发生相互关系。因而,逻辑的必然要求是,我们应将自我是一个他者作为我们这个时代的存在论的承诺、伦理学立场和实践的出发点。只要地球上还存在“社群”,我们就总可以发现,一种超越个人之一切利益和主体伦理及其意愿的价值,赋予了群体生活以基本形式;对这些“形式”的任何破坏,无论个人自我的主观意愿如何,亦不论个人自我是否因此更幸福还是更不幸,个人自我都将受到惩罚或被革除社群生活。如果要在我们的生存和历史实践中也阐明这一观点,那么,我们就不仅应肯定“我发展自身”的要求和责任,而且也应肯定我(们)对他人、对后代、乃至宇宙中一切事物的责任。

注释:

- [1]布肯哈特,意大利文艺复兴时期的文化,北京,商务印书馆,1989年,第125页。
- [2]《马克思恩格斯全集》第27卷,第12页以下。
- [3]倪梁康《前笛卡尔的“自识”概念》,南京大学学报(哲学·人文·社会科学版),1992年,第2期。
- [4]参见张祥龙《海德格尔思想与中国天道》,北京,三联书店,1996年,第96~100页。
- [5]《马克思恩格斯全集》,第三卷,第316页。
- [6]《马克思恩格斯全集》,第三卷,第266页。

一、以一种适当的方式谈论“生存论上的我”

海德格尔一举撕碎了笛卡尔的“自我”哲学的图画,在他那里,人的存在就是一个这样的场,其中没有一个造成场的精神实体或者自我实体,因此,不能用由事物得出的范畴来表述人的生存特征。

1.1 “我”之可说和不可说

《圣经》中有一段颇带神秘色彩的诗句:圣主对那坚持不懈的人说,我将会给你一块白色的石块,上面将刻有惟有受赐者本人知道的名字。这里的寓意也许是:只要我们在认识自我的道路上坚持不懈,我迟早将知道我真正应成为一个怎么样的人,即另一个深藏不露的自我。人生便是对那奇异白石的孜孜以求,我们最终将各有所得。当然,这里的问题是,怎样才算“坚持不懈”。事实上,“认识自我”也是远至古希腊就提出来的难题,因为,在古希腊人那里,人的创生过程就是从无定形中得到定形的,而人的本原是无定形。再者,从觉知的意义上讲,感知的自我是不确定的,我无时无刻不在成长、变化,一个无定形的,感性的东西是无法当作一个普遍性的东西,并进而作出规定。以至,犬儒学派的人说,能够认清自己的父亲就算是个聪明的人,但更胜一筹的是能在自己的末日到来之前便认清自己的人。照这样看来,古希腊神话中波罗涅丝(Polonius)对懵懂无知的小孩,拉尔忒斯(Laertes)的劝告,即“汝应诚对自己”,实是一个过分的要求。但是,毕竟我们不能忘“我”、无“我”,“我”是人性中极其稳定的因素。没有“我”的人不必对自己

负责,也注定要成为别人的工具。因而,如果说,我们可以将人类社会的一切创造都视为“工具”,那么我们可以说,在人类社会的生存和生活过程之中,人们经常地不自觉地被自己创造的“工具”所统治和约束,可以说,整个社会制度都可纳入到“工具”范畴,特别是那些福祉于整个人类社会的“大工具”或“普通工具”,如技术方面的电脑和互联网,市场交易过程中创造出来的货币,社会方面的某种经济制度等,其对于人类社会的价值和意义如何谈论都不显得过分的。然而,恰恰是这样,人类社会便由此常常生长出对于“工具”的盲目认识,最后转化为人们对“工具”的顶礼膜拜,丧失“自我”。其本质是人与人关系的“异化”。因而,正当的自我关注,正确地认识自我是道德的,这不仅为现代市场经济、自由民主社会提供坚实的道德基础,而且,藉此才可以超越自我。提高人们的自我认识水平,这既是理论自身的需要,更是我们的生存和历史中实践的需要:一方面,在一个原先那种一旦我们作出最初选择之后,一切便都有外在安排的社会,向一个我们不得不为自己的命运承担责任转变的社会,我们不能躲避认识自我的任务;另一方面,我们又对时下人们那种把一切、包括人生、自我的追求都当作“买卖”来看待的做法,不敢苟同。也许我们在这里用得着另一句箴言:即使我们不能实现真正的自我,也不要强求自己成为本非自己的理想的“我”(帕拉赛什斯语)。这就需要我们将对“自我”的认识“突出”、“光亮”、“显示”出来,使其处于“无遮蔽的状态”。

这一个“我”及其意谓

谈论“自我”全然不同于谈论我们在世上所遇到的普通的事物和人。对于“我”是什么的问题,我们无法用分析哲学直指定义,用手指着自己的鼻子说:“这就是我”。因为这种做法几乎没有任何区分和规定。哪怕只有两个人在一起交谈,人们很快就会失去继续交谈的动机。交谈本质上是一种辩证的,所以也是社会的活动。