

锦绣文库·学术系列



颠覆与生存

德国思想与鲁迅前期的自我观念
(1906—1927)

梁 展 著

上海文艺出版总社
上海锦绣文章出版社

颠覆与生存

德国思想与鲁迅前期的自我观念

(1906 - 1927)

梁展 著

上海文艺出版总社
上海锦绣文章出版社

图书在版编目(CIP)数据

颠覆与生存/梁展著. -上海:上海锦绣文章出版社, 2007. 10

ISBN 978-7-80685-872-1

I. ①颠… II. ②梁… III. ③鲁迅(1881~1936)-思想研究 IV. ④I210.96

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 160944 号

责任编辑 毛小曼

整体设计 王建军

技术编辑 李荀

书 名 颠覆与生存——德国思想与鲁迅前期的自我观念(1906-1927)
著 者 梁展

出版发行 上海锦绣文章出版社

地 址 上海市长乐路 672 弄 33 号(邮编 200040)

经 销 全国新华书店

印 刷 上海锦康印刷厂

开 本 640×960 1/16

印 张 15

版 次 2007 年 11 月第 1 版

印 次 2007 年 11 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978-7-80685-872-1/J·806

定 价 30.00 元

如有质量问题 请与印装单位联系 电话 021-56474588

版权所有 不得翻印

“其实，我的意见原也一时不容易了然，因为其中本含有许多矛盾……”

——鲁迅致许广平信(1925年5月30日)，《两地书·二十四》

“衡量力量强弱的标准在于，我们在何种程度上能够承认虚假以及谎言的必要性而不至于沉沦。”

——尼采：《遗稿残篇》(约写于1887年秋)

前 言

从思想史上来看,对自我的认识始终是与人类对世界或者说与人类对思维与存在同一性的认识结合在一起的。“同一性”(Einheit)从古希腊第一位思想家巴门尼德以来就被认为是思维与存在的一致性问题。在这个哲学思想的发蒙时期,人们对世界的总体把握,即所谓世界概念(Weltbegriff)是一个尚未发生分化的统一整体。在巴门尼德的哲学残篇中,思维与存在还只是被理解为同一个事物,而整合了这个唯一事物的世界自身则是一个完满的球状“存在”(Sein),这便是哲学“同一性”原则的出处和由来。“同一性”原则确立了思维与存在合而为一的“实体”(Subsistenz)概念,在巴门尼德看来,这个“实体”是与自身完全“同一”的“存在”,而且“存在”本身是永恒不变的。然而,自从以笛卡尔为开端的理性主义哲学兴起以来,思维与存在的“同一性”就一直经受着深刻的挑战,甚至面临着崩溃的危险。以“自我”为出发点来认识世界的“我思”作为唯我论思想原则,使原本处在稳固和统一状态的“实体”分裂为“自我”与“对象”两个部分。于是,“自我”在理性主义哲学传统中渐渐被构造成为认识活动的“主体”,在主体之外的事物则被规定为在人的认识活动中与主体相互对立的客观“对象”。为了探索人类理性认识能力的限度,德国哲学家康德(Immanuel Kant, 1724 - 1804)在“先验知识如何可能?”的问题框架之下进一步把“自我”的问题突出出来。在康德的“批判哲学”体系当中,“自我”被界定为人的“普遍自我意识”及人的“先验的统觉”,两者构成了科学认识的前提条件。基于上述理性的自我观念,康德把人类所能认识到的世界看成是“现象”的世界,而把人类无法认识的世界称为“物自身”(Ding an sich)。这样一来,思维与存在的“同一性”就彻底地断裂了。康德之后的德国哲学家费希特(Johann Gottlieb Fichte, 1762 - 1814),在意识到康德哲学造成的主客

观世界的日益分离使“同一性”原则失去效用的状况下,设立自我与自我相等(Ich=Ich)作为其“全部知识论”体系的逻辑基础,试图把客观世界重新纳入了作为认识主体的“自我”之中,而德国哲学家谢林(Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, 1775 - 1854)则不满康德的主要哲学著作《纯粹理性批判》(*Kritik der reinen Vernunft*, 1781/1787)中缺乏一种“至高原则”(der oberster Grundsatz),他继费希特的知识学体系之后创立起了同一性哲学。在德国古典哲学的集大成者黑格尔(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770 - 1831)那里,“同一性”则被视为推动作为绝对主体的“世界精神”(Weltgeist),后者是在时间或历史中不断走向自我意识的组织原则。

作为人类思维方式的“同一性”观念的产生、断裂与重建是历史上人类为在自我与世界的关系中把握自我所做出的种种努力的反映。“同一性”之所以能够成为一个问题,以致于它的整合显得如此紧迫应当说是西方近代以来的事情。自欧洲启蒙运动以降,理性主义的崛起使人类逐步丧失了赖以把握自身和世界的神学资源,而“自我同一性”即自我在先验和经验诸领域中的连续性和稳固性成为“知识”确定性的必要前提。在这个世界上,人类需要运用自己的理智来为自己确定那个属于自身的位置,并以此为基点来追求“自我”的真实存在和“知识”的确定性。德国古典哲学以“自我”的先验规定性为起点来建构他们的“知识论”和伦理学说,后者开启了整个西方近现代思想的序幕,我们看到,无论是此后出现的以德国哲学家阿图尔·叔本华(Arthur Schopenhauer, 1788 - 1860)与弗里德里希·尼采(Friedrich Nietzsche, 1844 - 1900)为代表的唯意志主义哲学或生命哲学(Lebensphilosophie),还是以丹麦宗教哲学家索伦·克尔凯郭尔(Søren Kierkegaard, 1813 - 1855)、德国哲学家马丁·海德格尔(Martin Heidegger, 1889 - 1976)为代表的存在主义哲学,还是当代的结构主义、后结构主义,均是以德国古典哲学所设立自我观念为参照点的,因此,“自我同一性”即“自我认同”(Self-identity)在西方近现代思想中处于一个非常重要的核心地位,而上述诸多的思想流派对自我问题的论述同时构成了本书讨论“自我”观念问题时所依据的主要理论资源。

20 世纪 80 年代末,加拿大哲学家查尔斯·泰勒(Charles Taylor, 1931-)在他的名著《自我的诸种根源》(*Sources of Self*, 1989)中多次指出,是康德哲学对主体的认识能力的经典分析赋予了“自我”以“内在性”(Inwardness)特征,德国浪漫派在继承了这种丰富的内在性的基础之上,发展出了对现代社会及现代民族主义的创建产生过深远影响的“个性”和“民族性”(Nationality)观念。^① 由此可知,在欧洲思想史上,自我认同、个人认同与民族认同以及建立在民族认同基础之上的“民族性”^②思想与哲学上的自我观念是一脉相承的。基于自我的一系列思想观念塑造了整个 19、20 世纪的社会思想与文化,并成为了我们现代人内心深处不可或缺的重要部分。

从 19 世纪晚期到 20 世纪早期,处在急剧变迁之中的欧洲思想非但没有能够弥合由“同一性”的分化给人类造成的精神裂缝,反而愈来愈加剧了精神与物质、主观与客观的分离,并把两者的分离推向了极端。于是,分散在认识与实践领域中的诸多破碎的“自我”面影更加无法得到有效地整合,“自我认同”问题因此面临着更为艰难的困境。

中国现代最伟大的文学家和思想家鲁迅早年留学日本,通过德语和日语接触到了大量的西方科学和哲学文献,其阅读范围涵盖了生物学、哲学、历史、文学、艺术、社会学、心理学的各个层面^③,在思想上深受 18 世纪启蒙主义、理性主义、欧洲浪漫派和 20 世纪生命哲学与存在主义思想潮流的影响,因此,他不可避免地陷入了当时整个欧洲思想所面临的“自我认同”的困境当中。对于鲁迅来说,更为复杂的问题在于,上述相互矛盾、相互拆解的理论资源构成了鲁迅对民族和自我进行思索的出发点,一个赋有探索和追求精神的、执拗的“自我”不断地穿梭于鲁迅所能接触到的有关“个人”、“民族”、“国家”的理论话语和文学想象之

① Cf. Charles Taylor, *Sources of Self, The Modern Making of Self-identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1989). p. 368ff.

② 在本书中,“国民性”和“民族性”将一同被视为西文“National Character /Nationalité /Volkstum”的中文对译词而不加区分。

③ 有关鲁迅对西文经典的阅读情况,参看北京鲁迅博物馆(编):《鲁迅手迹与藏书目录》(北京:北京鲁迅博物馆,1959),第 3 册“外文藏书目录”和陈漱渝(主编):《世纪之交的文化选择:鲁迅藏书研究》(长沙:湖南文艺出版社,1995)的“西方篇”。

中,它们在鲁迅细腻的情感世界里是如此紧密地纠结起来,以致于我们非常难于将它们彼此一一剥离开来加以分析。面对鲁迅复杂的思想世界,如果我们沿着一条思路来分析,不一会儿就会走到截然相反的另一条思路上去,你就会觉得我们刚刚发现的那一条思路又对前一条思路提出了严峻的诘难和挑战,多重思想线路的循环往复使鲁迅的思想从来就没有形成一个相对稳定的结构。相反,它们不停地由一极滑向另外一极,在此处遇到的矛盾和问题往往寻求在彼处得到解决和回答,这使得主体的自我认同处于一种非常不稳定的状态之中,鲁迅“中间物意识”的产生正是基于这种非常不稳定的自我认同之上的心理感受。在这个意义上,我以为“中间物意识”实际上是鲁迅“自我认同”危机的深刻表征。^① 鉴于以上原因,我们不能置鲁迅思想本身的逻辑于不顾,首先从“民族文化”、“民族国家”观念出发,试图构造出一种“宏大叙事”(the great narrative)。虽然上述追求宏大叙事的研究方法与法国哲学家米歇尔·福柯所创造的“知识考古学”(l'archéologie du savoir)方法结合起来,克服了过去鲁迅研究界长期以来形成的本质主义偏向,即把鲁迅的某一抽象观念如“国民性”看成是一种先于思想家的个人经验而存在的本然事实,然而上述以民族观念为出发点的研究方法,在具体的分析过程当中则从自身鲜明的“反本质主义”理论立场出发,制造了在鲁迅的思想中并不存在的本质化概念作为其批评对象,以致于不理解在鲁迅思想展开的特定阶段上出现的所谓“本质”观念实际上拥有某种暂时性,准确地说,后者是应鲁迅的道德批判之需要而被人建构起来的“理想类型”(ideal type),如“自我”和“国民性”在鲁迅那里起初是一对“固定观念”,然而随着道德或国民性批判的深入,它们作为被批判的对象皆经历了一个“去本质化”的过程,甚至被揭示为虚无主义的概念。如果忽视了鲁迅思想世界当中的那些概念的非本质化特征,那么上面所提到的宏大叙事便无益于解决内在的“自我认同”问题。^② 在方法论

① 有关鲁迅的“精神结构”和“中间物意识”的系统论述请参看汪晖:《反抗绝望——鲁迅的精神结构与〈呐喊〉〈彷徨〉研究》(上海:上海人民出版社,1991),第3章,132-190页。

② Cf. Lydia. H. Liu(刘禾), *Translingual Practice Literature, National Culture, and Translated Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 1995).

上,本书将遵循概念分析方法对相关的概念进行多角度的透视,并阐释一个概念走向另一个概念以及后一个概念返回到前一个概念的思想逻辑,努力揭示鲁迅自我观念的流变过程及其复杂性。因此,本书的作者无意于对鲁迅的思想整体做出系统的论述,而只是试图从自我观念的角度来把握鲁迅前期(1906-1927)的思想发展。同时,由于鲁迅思想本身并不具有某种严密的系统性,从一个思路到另一个思路常常呈现出跳跃的局面,因此,本书的分析并不太拘泥于实证的方法,而是辅以理论的想象来完成对鲁迅思想的重构工作。在这个意义上,本书提供的只是一种大胆的理论尝试,至于这种解释在多大程度上对鲁迅来说是有效的,那就有赖于读者的评判了。

目 录

前 言	1
导 论 自我问题的由来及其同一性	1
一、查尔斯·泰勒：当代的“自我”困境	1
二、康德：先验的自我与经验的自我	6
三、费希特：绝对自我与思维的自我	13
四、海德格尔：具体主体与自我同一性	19
第一章 科学思维与主体的实践精神	25
一、生物学视野中的人及其能动性	26
二、作为科学源动力的“神思”	30
三、“神思”、人性与精神创造力	35
四、以人性为动力的历史进步观念	39
第二章 个人、自我与意志	43
一、施蒂纳的“自我”与鲁迅的个人主义内涵	44
二、自我与意志的关联	50
三、叔本华：“个人”与“意志”的同一性	55
四、个人意志与公众意志的冲突	63
第三章 “意志”的必然性及其分化	70
一、主观原则与个人原则的确立	71
二、意志形而上学与进化论思想的差异	73
三、鲁迅的生命形而上学	82
四、生命必然性对自然必然性的挑战	95
第四章 个人意志及其虚无主义的价值取向	103
一、个人意志的发生	104
二、叔本华对“天才”式个人的解释	109
三、诠释的差异与个人意志的极端化后果	114
第五章 尼采的虚无主义与鲁迅的个人主义	120
一、尼采：虚无主义的发生及其思想谱系	122
二、尼采：虚无主义的超越与生命原则的创立	131
三、个人主义与“超人”的理论辨析	139
四、从个人主义到虚无主义	150
第六章 道德批判与自我的虚无化	164
一、道德批判与个人权力	165
二、惩罚与观看	175
三、宽恕与复仇	185
四、同情与隔膜	195
五、道德真诚与自我的虚无化	205
结 语	214
参考书目	218
后记	229

导论 自我问题的由来及其同一性

一、查尔斯·泰勒：当代的“自我”困境

我是谁？泰勒说，回答这个问题就是“了解我占据的立场”，“我的同一性由能够为我提供某种框架或视域的介入(Commitment)和识别活动(Identification)所界定，在这个框架或视界之中，我试图判断什么是善的、有价值的，什么是应该做的，什么是我所支持或反对的，换言之，这是我借以采取某种立场的视界(horizon)。”^①那么，能够为自我的道德或伦理判断提供依据的视界是如何形成的呢？泰勒在这里提出的自我(Self)有着什么样的特征？在《自我的诸种根源》一书中，他以大量篇幅详尽地考察了自我观念自古希腊哲学家柏拉图(Platôn, 公元前427—公元前347)的理念论到现代存在主义哲学以来的流变，这一方面表明在泰勒对自我认同所做的界定中“自我”拥有丰富的历史内涵；另

^① Charles Taylor, *Sources of Self, The Modern Making of Self-identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), p. 27.

一方面,作为一个历史问题,泰勒的“自我”显然带有当代存在主义、语言哲学与解构主义等等的一系列复杂特征:他接纳了存在主义哲学对人当下的存在境遇的分析,即海德格尔在《存在与时间》(*Sein und Zeit*, 1927)中对“此在”(Dasein)的生存论分析,与此同时,泰勒又试图从存在主义哲学过于偏执的“主体性”或者说“人类中心论”的倾向中挣脱出来。上述自我的不同理论资源混杂使自我认同赖以实现的视界构成变得非常复杂且难于把握。鉴于在当代思想与社会构成的视域中“人道”与“天道”(Providence/ providence/ Vorsehung)共在、理性与神秘同存的复杂状况,泰勒认为“认同”的问题已经不再仅仅是“道德定位”(moral orientation)问题了^①,因为道德只是人借此把握自身的一种方式而已。

我们以为,泰勒心目中的“自我”显然不是法国哲学家勒内·笛卡尔(René Descartes)的“我思”与德国古典哲学中以抽象的主体面目出现的那个孤独的、先验的“自我”,相反,这个“自我”是前期海德格尔存在主义哲学视野中的具体主体(das konkretes Subjekte)。在《存在与时间》中,海德格尔离开了胡塞尔的理念论立场,认为在所有的存在物当中“人”是唯一一个具有缘初的意义和能够领悟存在(Seinverständnis)的存在物,就是说,人能够借助理解行为来把握其他存在物以及自身的存在状况,这是在人以外的其他存在物,如动植物所无法比拟的。因此,海德格尔把人命名为“此在”(Dasein),旨在突出强调人当下的真实存在状态。在海德格尔对“此在”所做的生存论分析中,我们看到,“人”从一开始就与世界发生了联系:“人”是一个“在世界当中的存在”(In-der-Welt-Sein),与同在这个世界当中的“物”(das Ding)相比,他拥有存在的优先性,这种优先地位使“人”能够决定其他存在物是否通过他的理解而获得存在的资格。“人”居于“物”当中、与其他的人共同存在(Mitmenschen)。如果“人”是一个在世界之中生

^① “在我们对于认同的现代讨论中,一个紧要的观念是,道德定位诸问题皆不再是一劳永逸的普遍事物”,Charles Taylor, *Sources of Self, The Modern Making of Self-identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), p. 28. 泰勒在这里是说康德意义上的普遍道德律在现代思想中已经失去了有效性。

存的“此在”，那么“此在”就不再是一个与世隔绝的主体，而是一个与大千世界息息相关的具体地生存着的“人”，因此与世界关联（der Weltbezug）就成为“此在”的结构特征。在海德格尔看来，“此在”的地位不是由“人”对世界的认识能力，而是由“人”向世界的敞开（*Öffenheit*）所决定的。在这里，向世界的敞开是人与世界的最原始的一种关系，它在时间上早于人对世界的认识关系。因此，人与世界的关系不再是一种冷冰冰的认识关系，也就是说，两者之间不再是认识主体与客观对象之间的那种认识和被认识关系，而是人与其他的人和物之间繁忙的交道（*Umgang*）。海德格尔的上述分析赋予人以一种较德国古典哲学更为丰富的内在性，以致于它导致了主体性的解体。^① 在这个意义上，海德格尔的“此在”生存论分析对于德国古典哲学中的“自我”观念来说是一个重大的转折点。从笛卡尔的“我思”到德国古典哲学以致胡塞尔现象学给予“人”的优先地位以及“自我”作为认识主体的先验性和纯粹性在此被削弱了。^② 因此，自我的问题不再是认识论问题，自我的同一性也不再仅仅是认识活动得以展开的前提条件，而是一个有关人在世界上如何与其他人相处的问题，泰勒据此把“自我认同”化约为伦理问题。^③ 泰勒极力反对笛卡尔以来的西方理性主义哲学把“自我”视为一个客观对象加以认识的做法，尤其是英国经验主义哲学家约翰·洛克（John Lock, 1632 - 1704）和大卫·休谟（David Hume, 1711 - 1776）的“自我认同”（*Personal Identity*）观念，指出这种观念把人看成了固定的认识对象，看成了可以在物理时空中加以把握的人格同

① Vgl. Karl Bathlein (Hrsg.), *Zu Geschichte der Philosophie, Von Kant bis zu Gegenwart* (Würzburg: Königshausen + Neumann, 1983), 2Bd., S. 280.

② 从哲学史上来看，这一重大转折首先发生在费尔巴哈的“感性原则”那里。“哲学应该……在自身之内把握……人的完整本质。属于哲学的不仅仅是思想的纯粹行为，它还应该包括那些对我们来说只居于诸多现实事物普遍交汇中的激情或感性接受性的非纯粹或混杂的行为。”Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (Berlin: 1971), S. 241, In: Josef Speck (Hrsg.), *Grundprobleme der großen Philosophen* (Göttingen: Vandenhöck u. Ruprecht, 1988), *Philosoph der Neuzeit II*, S. 188.

③ Cf. Charles Taylor, *Sources of Self, The Modern Making of Self-identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), preface. p. x.

一性问题。^①相反,泰勒主张将“自我”置于社会及人类之外的更为广阔的视界里,在对“善”的憧憬之中,或者在以“基本的理性”(basic reason)为参照的“强估价”(strong valuation)中达到对“自我”理解^②。这说明,尽管泰勒对现代认同的局部化(localization)特征^③——即人们看待问题的视界局限于人类的本身而未考虑到人类之外的其他因素如环境等等的倾向——表示不满,但是他仍然坚信“我”能够进行道德决断(determination)并拥有自主性。准确地说,“自我”在泰勒的思想当中依旧没有失去其道德或伦理主体的地位。而我想要强调的是,只要“自我”的伦理主体地位还未丧失,那么它就离不开来自“自我”在德国古典哲学中的规定性即认识主体的理论支持,否则,伦理主体将会失去根基,个人的道德判断也无从做出。

进入20世纪后半叶以来,在当代西方哲学中兴起了一股全面消解主体性的潮流。在人文学科方面,举其要者,一是瑞士语言学家费尔南·德·索绪尔(Ferdinand de Saussure, 1857-1913)的结构主义语言学和法国哲学家雅克·德里达(Jacques Derrida, 1930-2004)的解构主义哲学把主体消融在先验的语言结构之中;二是法国哲学家米歇尔·福柯(Michel Foucault, 1926-1984)的“知识考古学”以先验的权力结构瓦解了主体的地位。^④在社会理论方面,功能系统论者尼科拉斯·卢曼(Niklas Luhman, 1927-1998)——塔尔科特·帕森斯(Talcott Parsons, 1902-1979)将“人”纳入到“系统的关系和规则”^⑤当中,从而使主体的能动性消失殆尽。然而,无论德里达的“差异”(différance)还

① 参看他笛卡尔“静观的理性”(Disengaged Reason)和洛克“人格认同”(Personal Identity)的分析,分别见 Charles Taylor, *Sources of Self, The Modern Making of Self-identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), preface. p. x. p. 146 and p. 49.

② “……我们应当在与外在于人类的自然知识的相续状态中来理解人类”, ibid. p. 80; “实际上,我们对于善的憧憬与我们对自我的理解是相一致的”, ibid. p. 105. 从这里也可发现泰勒与后期海德格尔的相似之处。

③ Cf. ibid. p. 195.

④ 参看盛宁:《人文困惑与反思——西方后现代主义思潮批判》(北京:生活·读书·知识三联书店,1997),57-67页;89-94页。

⑤ Fred R. Dallmayr, *Twilight of Subjectivity, Contribution to a Post-Individualist Theory of Politics* (Massachusetts University Press, 1981),《主体性的黄昏》(上海:上海人民出版社,1992),万俊人等译,30-31页。

是福柯的“认知型”(épistémè)概念均有某种先验的性质,两者不仅消解了德国古典哲学中的自我观念,而且也越过了以海德格尔和萨特(Jean-Paul Sartre, 1909 - 1980)为代表的存在主义的具体主体概念,使“自我”处于一种非常尴尬的无根状态之中。尽管如此,晚期福柯的注意力像海德格尔一样仍旧回到了“自我关怀”(Souci de soi / Care for Self)^①问题之上,并将“自我”作为原初伦理学的起点。^② 我认为,无论是结构主义与解构主义哲学关注的“结构”的先验性还是“差异”的先验性,这些被视为超越主体之上或者说是在时间上早于主体而存在的先验性特征在德国古典哲学中本来是内在于一个普遍的、纯粹的“自我”或“主体”当中的。在由认识论到“语言学转向”(the linguistic turn)的发展过程中,西方当代哲学虽然舍弃了“自我”的认识主体身份,但却始终未能忘怀“自我”的另一个身份——伦理主体,认识主体愈是遭到无情的消解,伦理主体具有的道德自主性和责任感以及人类对知识的反思批判能力就愈会面临沦丧的危险。果如此,我们现代人的“自我认同”将无从谈起,社会、民族与国家也会由于自我的持续分裂而面临解体。我们在这里的问题是,对现代生活造成深远影响的“自我”分裂过程在思想史上是如何产生的呢?作为伦理主体的“自我”要想不至于沦为一种虚无飘渺的东西,它就必须以一个稳固和确定的认识主体作为根基。在此,我以为“自我认同”并不仅仅是泰勒所归结的一个伦理问题,在当代复杂的社会历史语境中,我们依然面临着 200 多年以前康德所面临的

① 法文“souci”有两个意思,其一是“烦恼”,其二是“soin”(关怀),“自我的关怀”这个概念是福柯在 1980 - 1981 学年法兰西学院的讲演中提出的,它出现在“主体性与真理”这个问题框架之下,后者是对自我认识的制度化模式及其历史的探索,其所关注的问题是:“主体是如何在不同的环节、不同的制度语境中被作为可能的、希求的、甚至是必不可少的认识对象被建构起来的?人们关于自我的经验及由此形成的知识是如何跨越各自不同的框架而被组织起来的?这些框架又是如何被界定、高扬、举荐和推行的?”福柯认为,上述问题既不能求诸于原初的经验,亦不能求诸于有关灵魂、激情和身体的哲学理论来得到解决。而解决这个问题的最为行之有效的线索则可称之为“自我的技术”,即不同的文明为个人所提供的有关自我的诸种程序,以便使他们出于某一系列目的来确定、保持和转换自己的身份,福柯继续说道,这个问题最终依赖于自我对自我的掌握和自我对自己的认识。Cf. Michel Foucault, *Dits et écrits II*, 1976 - 1988, Paris, Gallimard, 2001, p. 1032. 感谢王柯平教授提醒我注意这个问题。

② Will McNeill, “Care for the Self, Original Ethics in Heidegger and Foucault”, *Philosophy Today*, Spring, 1998; 也可参看 Michel Foucault, *Dits et écrits II*, 1976 - 1988 (Paris: Gallimard, 2001), p. 1535sqq.

问题,即我们如何才能够将分立于认知和伦理两个领域中的“自我”重新协调在一起并实现两者之间的真正“同一”?^① 我们深知,这种“同一”将不再是主体与客体的一致性问题,而是人超越于主客体分离之上的对自我的领悟和理解。哲学史的回顾也许有助于我们认清这一问题本身的复杂性。在下文中,我将以德国古典哲学(康德、费希特)与存在主义(前期海德格尔等)为例来考察“自我同一性”或者“自我认同”的产生及分裂过程,以期深入地理解现代自我认同陷入困境的原因究竟在哪里。

二、康德：先验的自我与经验的自我

在康德的批判哲学体系中,“自我”首先被规定为一种超乎个别意识之上的普遍意识。^② 在《纯粹理性批判》(*Kritik der reinen Vernunft*, 1781, 1787)导论中,康德宣称虽然一切认识都始于经验,但知识并非全都来自经验之中^③。个别经验存在于个别意识当中,具有不可避免的差异性,我们无法从经验出发获得对某一事物的稳定知识。休谟就曾对来自经验世界的因果关系持怀疑的态度。因此,要想获得确定的知识,就必须在经验世界之外设立一个先验的世界,它既区别于经验又超越经验之外,同时也是人类理性不可或缺的部分,康德把人

① 在此,我将区分“自我认同”和“个人认同”两个概念。前者指“自我”的“本质”同一性即关于“自我”的“规定性”的一致性,它具有原初意义,后者的产生则仅居于社会语境之中。也许“反本质主义者”(antiessentialist)会反驳我说,根本不存在所谓“自我”的“本质”,或者像米德那样认为,社会先于个人,即“个人认同”只有在特定的社会语境中才可能得到实现,但我所说的“自我认同”则在米德对“自我”做“主我”和“客我”的设定之前,是尚未发生分化的“自我”。米德的观点参看 George H. Mead, *Mind, Self and Society* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 中译本,《心灵、自我与社会》(上海:上海译文出版社,1992),赵月瑟译,第三、四篇。米德深受黑格尔《精神现象学》(*Phänomenologie des Geistes*)一书的影响,注重对“自我”与“社会”的关联研究,“社会”这一概念自黑格尔那里才获得规定性,我所谓的“自我”既是实体,又具有历史的维度,而“个人”及“个人认同”只能建立在“自我”之上。

② Vgl. Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (Tübingen: Mohr, 1950), S. 457,《哲学史教程》(北京:商务印书馆,1987),罗达仁译,下卷,748页。

③ Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981), S. 45, 62.

的上述先验认识能力称为“先验综合判断”，而对人的先验认识能力做出分析和检验的科学在康德那里就是“纯粹理性批判”^①，后者的宗旨在于构建一门“先验-哲学”(Transzendental-Philosophie)^②。作为一门科学，纯粹理性批判分为两个部分，其一是“先验要素学说”，其二是“先验方法论学说”，前者又划分为以分析时间和空间两种先验认识形式为任务的“先验感觉学”和以分析感性与知性相结合的理解过程为中心的“先验逻辑学”。在“先验逻辑学”之下的一个小节“纯粹知性概念的先验演绎”中，康德讨论了“自我”在先验认识论中的地位及其规定性。

在康德的先验认识论中，“我”首先是一个拥有自我意识的认识主体。当我们面对对象时，我们就会在脑海里形成关于它们的诸多表象，这时我们就试图将我们头脑中的这些表象的杂多(即尚未被思考的直观感性材料)彼此联结在一起，无论这些表象的杂多来自于我们经验的还是来自于我们非经验的直观概念。因此，把上述杂多联结起来则是主体的理解行为^③，康德把主体的这种自我活动命名为“综合”。主体之所以能够将表象的杂多彼此联结在一起，是由于这些表象杂多有一种综合的统一性，也就是说，在众多的个别意识之间存在着同一性，康德在这里并没有解释超越个别意识之上的同一性即普遍的意识如何可能的问题，而只是在强调这种可能性本身。^④ 康德接着又说，表象杂多的综合统一性并非来源于联结行为，相反，只有当上述统一性被赋予了表象的杂多，联结行为才成为可能。因此，表象杂多间的统一性不是从来就有的，而是由另外一个在更高的层次上的行为所赋予的，这个行为便是“我思”。“我”的所有表象必须伴随着“我思”，否则，被“我”表象出来的东西就无法得到“我”的思考。然而，“我思”又从

① Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981), SS. 58 – 59.

② ibid. S. 66.

③ “Verstandeshandlung”在康德的术语体系中通译为“知性行为”，见《纯粹理论批判》(北京：人民出版社，2004)，邓晓芒译、杨祖陶校，88页。我在这里和下文中多次详细地参考了邓、杨两先生精确的译文，在此深表感谢。

④ 参看上书，88页注释2。