

培文书系·社会理论新视角

社会性自我

自我与社会面面观

[英] 伊恩·伯基特 (Ian Burkitt) 著 李康 译

SOCIAL SELVES

THEORIES OF SELF AND SOCIETY



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

B017.9
B913



培文书系·社会理论新视角



郑州大学 *040107779710*

社会性自我

自我与社会面面观

SOCIAL SELVES

THEORIES OF SELF AND SOCIETY

[英] 伊恩·伯基特 (Ian Burkitt) 著 李康 译



B017.9
B913



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

北京市版权局著作权合同登记 图字 01-2008-3172 号

图书在版编目 (CIP) 数据

社会性自我:自我与社会面面观/(英)伯基特(Burkitt, I.)著;李康译.—北京:
北京大学出版社, 2012.3

(培文书系·社会理论新视角)

ISBN 978-7-301-20190-9

I. ①社… II. ①伯… ②李… III. ①自我—哲学理论 IV. ①B017.9

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2012) 第 019960 号

Social Selves: Theories of Self and Society by Ian Burkitt

English language edition published by Sage Publications of London, Thousand Oaks,
New Delhi and Singapore, © Ian Burkitt 2008.

本书中文简体翻译版由 Sage 出版社授权北京大学出版社出版发行。

书 名: 社会性自我:自我与社会面面观

著作责任者: [英]伊恩·伯基特 著 李 康 译

责任编辑: 徐文宁

标准书号: ISBN 978-7-301-20190-9/C·0739

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://www.pup.cn> 电子信箱: pw@pup.pku.edu.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62750112
出版部 62754962

印 刷 者: 三河市欣欣印刷有限公司

经 销 者: 新华书店

720 毫米 × 1020 毫米 16 开本 17 印张 330 千字

2012 年 3 月第 1 版 2012 年 3 月第 1 次印刷

定 价: 35.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究。举报电话:010-62752024 电子信箱: fd@pup.pku.edu.cn

第二版序言与致谢

<viii>

要为一本书写第二版，这样的提议很有意思。赛智出版集团最初向我提起此事，我的第一反应是，觉得自己恐怕不能回过头去，做一项认为自己十六年前已经完成任务。但在仔细权衡之后，我重又燃起热情：十六年来，关于自我与认同这一主题，有那么多人写出那么多作品，本书初版在许多重要方面都已过时，考虑到有关社会性别与性态的研究文献呈爆炸式增长，对社会阶级的学术兴趣东山再起，情况就更是如此。因此，这部作品反映了：在全球化资本主义世界里，当代社会呈现出怎样变动不居的性质，这种性质又对自我认同产生了哪些影响。事情还不仅是这样，我自己也变了。本书初版是以我的博士论文为基础写成的。经历了这些年有关自我问题的教学与写作，我的观点也发生了微妙的转变。有鉴于此，我选择重写整本书，而不只是补充些新材料。这会更耗时间，但也会给人一种更令人满足的体验，希望读者也能和笔者一样感到满足。

在此回想一下写作初版时的前前后后，同样让人觉得很有意思。最初的思想种子早在我本科时即已埋下，当时我的一位老师，罗伯特·阿什克罗夫特 (Robert Ashcroft)，提问是什么让我们成长为如今之所是，我们又为何会有如今之行事方式：与此相关的究竟是作为个体的我们，我们发现自己所处的社会，包括我们的社会位置、制度角色或家庭背景及教育背景，还是这两者之间的关系？这件事本身就例证了我们人类具有相互影响：一名良师能激发起学生毕生的兴趣和探究。不过，就像我在全书中都试图指出的那样，我

们的一切作为，都处在一定的社会背景和历史背景中。我从 20 世纪 80 年代中叶开始以社会性自我为题做博士论文，并在 80 年代末完成此书初版，这一阶段我们都生活在政治上的保守主义时期。时任英国首相撒切尔夫人为整个 80 年代定了调，宣称根本没有什么社会，只有个体和家庭。所以这似乎是在逆时而动，因为我要钻研的文献认为，实情恰恰相反，即我们作为个体自我，只有在由与他人的互动组成的社会世界中，才能界认出自己有何差异，看到自己与其他一些人异有同。但这样又带出了许多更大的问题：社会性的相似与差异，权力，不平等，社会阶级，社会性别，性态。这些就是本书的主题。

在一部探讨社会性自我的书里，如果表示无论我完成了什么，都不是出于一己之力，当属得体之论。本书是与其他声音之间的对话（我希望其他声音也能吸引读者）。许多人的著述都对我有所启发和激励。Robert Ashcroft、Brian Burkitt、Eileen Moxon、Hilary Rose 都鼎力支持，鼓励我完成奠定初版基础的博士研究。Richard Kilminster 作为我的博士生导师，给予我莫大的启发和支持。Keith Tester 也是如此，那些年他还是我在利兹大学的研究生同学，他与我分享了原本可能孤军奋战的研究任务和论文写作。David Ingleby、Ian Parker、Karen Phillips、Kathleen Temple，还有亲爱的 Caroline Pratt，也对本书初版的撰写作出了评点或提供了帮助。

我要感谢布雷德福大学 (Bradford University) 的师生，在我写本书第二版时，为我的工作提供的学术文化氛围，尤其要感谢 Paul Sullivan、Brid Featherstone、Friedel Weinert 费时耗神阅读书稿。我还要感谢 Peter Lunt，他通读全稿并给出评议。我很感激 Alan Scott、Charles Stones、Arvick Baghrmian、Nofit Itzhak 提供了所有社会存在都必需的友谊。但不管怎么说，社会性自我也必须为自己的行动承担个体的责任，书稿中的缺欠，都应归咎于我。

最后我要将本书献给我的父母：威廉·伯基特和艾莲娜·玛丽·伯基特。

目 录

第二版序言与致谢	3
第一章 社会与自我	1
第一节 社会性自我：挑战个体主义	3
第二节 西方有关个体自我的一些观念	6
第三节 社会学、社会世界与自我	20
第四节 自我心理学	29
第五节 社会个体性的观念	33
第二章 对话与社会性自我	37
第一节 实用主义与自我	38
第二节 推进实用主义自我观	56
第三节 自我的文化形成与历史形成	62
第三章 伦理、自我与展演性	71
第一节 伦理自我的社会建构	73
第二节 巴赫金论自我、对话主义与伦理	83
第三节 莱恩论分裂的自我与分裂的身体	93
第四节 社会关系、伦理展演性与无意识	98
第四章 权力、知识与自我	106
第一节 福柯与主体的历史主体化 / 臣属化	107
第二节 重评福柯式自我	124

第五章 社会性别、性态与认同	138
第一节 作为认同与展演的生理性别和社会性别	140
第二节 生理性别与社会性别的生产中的展演、权力与背景	152
第三节 社会性别秩序、社会性别规制与辩证实用主义	167
第六章 社会关系、社会阶级与自我	173
第一节 社会关系、生平与自我	174
第二节 文化资本、社会惯习与认同	186
第三节 附论：社会性别、性态与阶级	199
第七章 当代社会中的自我	203
第一节 社会饱和与饱和自我	205
第二节 高度现代性下的自我认同	211
第三节 流动现代性与“新资本主义”中的自我	218
第八章 结 论	234
中外专名索引	243

社会与自我

我是谁？这应该是现代西方世界中最常被问到的问题之一。我们在自己生活中的关键时刻，似乎都会以这样那样的方式提及这一问题。表面看来，这个问题会让人误以为简单明了，因为如果有一样东西是我们应当了解的，那就是我们的自我，就是我们是谁。然而，不管是谁，只要尝试回答这一问题，就会明白这有多难。在现代世界，我们从事五花八门的的活动，在纷繁多样的背景下，与三教九流的人打交道。面对不同的人，我们会有多种面目。面对我们自身，我们也会有多种面目。对于我们是谁这个问题，或许没有单一的答案。不仅如此，如果我们所扮演的变换多样的角色中似乎没有一个适合我们，我们就会更加困惑，问题也就变得更加迫切：**我是谁？**然后，我们会发现自己在追寻自我。但我们又能到哪里去寻找呢？我们常常碰到人说“我努力想找到我自己”，或许我们当中也有很多人曾这么说过或想过。西方社会自有其信奉个体主义的漫长历史，对于生活在这些社会的人来说，难免会深究自身，检视自己的所思所感，仿佛我们的自我认同是重重密锁的财富，紧裹壳中的珍珠。

悖谬的是，对自我的这种探寻，很少会是一项孤独的任务。当我们努力想找出自己是谁，就算我们相信谜底深藏不露，在探寻破解自身的钥匙时，

也无一例外会和别人打交道。不管他们是亲朋好友，还是专家顾问，我们终归是求诸他人，从他人的言语、态度、表情或行动中，看到反射回来的我们自身的形象 / 意象 (image)。不过，奇怪的是，我们往往未能注意到，探寻我们自己的个体自我，其实是一项社会活动。西方社会珍视个体，尊重个体的自由、自主、创造，尊重个体自身的个体性表达。但在这样的社会里，我们很容易忽视，他人也发挥了不小作用，赋予我们点点滴滴，拼装出有关我们自我的形象。这就是我在本书中提出的**社会性自我**观念的意思，这个观念充当了本书的书名，我将在书中探究这一谜题，也就是说，我们要想成为具备自身独有特性 / 身份 / 认同 (identity) 的个体自我，首先必须参与和他人共在的、由历史和文化塑造而成的世界。我打算考察**社会个体性** (social individuality) 这个观念。这并不是说我们每个人都不是什么个体自我，显然我们是。相反，我想问的是：这种自我是如何在与他人的社会关系中形成的，我们又是如何通过这些社会关系，通过与我们自身的自我的关系，来回答“我是谁”这个问题。

<2> 因此，我并不打算让这本书成为一本“励志”(self help) 书，就像以“大众心理”或“自我发展”名目充斥坊间的那些书籍。你在本书中不会找到自我分析的技术，或是处理个人问题的练习。本书绝大部分内容都在介绍主导人文社会科学的那些有关自我的争论，介绍社会学家、哲学家和社会心理学家探讨当代西方世界中自我问题的各种方式。然而，我所讨论的每位思想家，都依循我将在本书中阐述的立场，对“我是谁？”或更一般层面上作为人的“我们是谁？”的问题，有所探讨，也各具启发。他们有不少观念已经渗入人们有关自我的日常理解中，所以说，你如果摆脱这些思想家关于“我是谁？”这个问题给出的种种答案，就不可能思考自己是谁。这也是因为，他们的答案是在整体而言的某个历史文化时期形成的，而这一时期至今依然影响着我们的生活与自我。话说回来，任何问题都不存在什么彻底的答案，每位思想家都留给我们一系列仍待探讨的问题。如果可以说我们从未确知自己作为个体究竟是谁，那么同样可以说，在集体角度上，我们也依然不确知自己作为人究竟是谁。

那么，你会从本书中学到什么呢？并不是关于“我是谁？”这个问题的确切答案，而是理解我们为何会不厌其烦地追问这个问题，为什么这对我们

很重要，并对当前塑造你可能给予这个问题的答案的某些观念有所了解。接下来我们就将踏上旅途，略览关于这个问题的某些答案，但在此之前，我想首先说清自己对有关问题的看法，说明我为何力主我们都是社会性自我。

第一节 社会性自我：挑战个体主义

前文我已开始探讨为何要把本书命名为《社会性自我》，因为如果把我们将自身视为孤零自处，就切断了我们在创造自我时不得不与他人缔结的基本关联。这并不等于说我想否认，事实上，我们每个人都是独一无二的个体，或者说个体主义自有其积极价值所在。有些权威对权力贪得无厌，一心想使自由的人民臣服，而自由(freedom)、自由权(liberty)和个体自主这些价值观，就能防止我们受制于这样的权威。但和所有美好的观念与理想一样，个体主义也蕴含着危险。政治思想家 C. B. 麦克弗森探讨了兴起于西方资本主义社会的那种个体主义的特征，将其概括为“占有性个体主义”(possessive individualism)，意思是说，每一个体都被视为自身技能和能力的占有者，不欠社会一丝一毫来发展这些东西。^[1]因此，一个自由的社会就会被看成一个市场社会，个体在劳动市场上出售自己的能力，换取薪资，又用这种薪资来购买他们需要消费的物品，以便维持生存。不过，麦克弗森也相信，这种个体主义或许会消蚀人类社会，因为按照这样的理解，每个人与他人之间，都只是通过竞争性市场彼此维系，除此无他。这种政治学说也歪曲了人性，因为我们的每个人的能力都是在社会中发展起来的。 <3>

对人文社会科学来说，占有性个体主义这个问题，等于凭空制造了个体与社会之间的分隔。有一种社会研究思路被称为“方法论个体主义”，堪为例证。F. A. 哈耶克、卡尔·波普和 J. W. N. 沃特金斯等思想家就是其典型代表。在他们看来，有关社会的所有说明，都必须以关于个体性情倾向和行动的陈述为基础。这是因为，社会并不是一个超个体的实体，而是由个体组成的，

[1] C. B. Macpherson (1962) *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Clarendon Press.

正是这些个体把社会塑造成这个样子。让人哭笑不得的是，这些思想家其实也赞同他们所抨击的许多社会学家的看法，相信社会无非是个体之间的关系。这两个阵营之间之所以会有分歧，其实是在于：赋予社会关系怎样的地位，究竟是将其视作人的生活中的基本因素，还是视作区区偶然因素，取决于业已存在的个体。方法论个体主义者采取的就是后一种立场，而社会学家与社会心理学家则往往会认为，社会关系是我们的体验中的基本因素。我在本书中提出的思路是反对方法论个体主义者的立场的，我不把个体看做某种首要事实，占有给定的能力或确定的本质。原因在于，我们都是从出生伊始就进入并非自己塑造的社会关系，我们是谁、我们是什么，大都是在这样的背景下形成的。但我也想把个体化约为仅仅是其所处社会的产物，因为方法论个体主义者倒也说得不错，如果没有个体，没有个体之间的关系，根本就不存在什么社会。我比较偏向诺伯特·埃利亚斯对这个问题的解答，从个体组成的社会这个角度来思考。^[2]

因此，我在理解作为社会性自我的人时，尝试去破解这种二元对立。我想要提出，当我们问“我是谁？”或“我们是谁？”这样的问题时，是试图把自身理解为社会个体，而不是自足原子。我也要提请读者注意，事实上，我在谈社会性自我 (selves) 时，用的是复数而不是单数，因为我们都是必然相互关联的个体自我，在由个体组成的社会里，存在许多种不同的自我。同时，作为个体，我们本身也是多重的：当我身处自己行动的不同情境，并不完全是同一个人，今天的我与二十年前的那个我也不完全一样。这种讲法大致不会有争议，那我为何还要力主**社会性自我**这个概念的必要性？我这样做主要有三点原因。

首先，我们出生所在的地点和时间，都不是我们自己塑造的，最初进入的社会关系网络也不是我们自己选择的。我们每个人都出生在这样一个社会，它由各式各样的社会关系组成，带着某种权力结构的印记，包括社会阶级的阶序，或者依照地位等级排列的其他群集，并伴有某种文化，该文化自有其信念和价值观，如宗教，或是其他知识体系，如科学。我们作为个体出生时所进入的位置，比如我们所属的家庭、邻里、社会接触、社会阶级、社会性别、

[2] Norbert Elias (1991) *The Society of Individuals*. Tr. Edmund Jephcott, Oxford: Basil Blackwell.

族群，以及我们被教育的信念与价值，这些都会给我们所养成的自我，留下可观的印记。我们周遭那些人，将会以各种各样的方式，对我们自我的形象作出评判、施加影响、产生映射。就算有些人努力想保持自处以求找到自己，或者漫游旷野，也是出于某种宗教传统或神秘传统，这种传统将指引其沉思冥想。所有的文化传统都各有其理论来谈如何做人，无论是源于日常体验的网络，还是出自专业讨论或神学争辩。它们各有其社会历史，各文化间在在不在不同，但也都会奠定基础，孕育充塞该文化的自我，塑造这些自我的特殊性 (particularities)，以形成其自我特性 / 身份 / 认同。 <4>

其次，我们在试图找寻我们是谁时，常常会诉诸某种社会活动，以揭示那个“隐藏的”自我。我们尝试不同的角色、工作、教育、爱好、艺术乃至运动，希望从中找到自身。因此，对自我的探寻，就会涉及我们做什么，这种活动通过它可能发展出的才干和能力，会告诉我们自己是谁。不过，这又引出另一个问题，自我可能并非预先给定。它并不是什么隐藏的东西，非得我们去找到它，而是必须去塑造的东西。因此，自我这种东西就是要和其他人一起，通过能提供有关自我形成的技术的协同活动和共享观念，创造出来。“我是谁？”这个问题的提法或许有误，应当是“我想成为谁？”或“我该成为什么？”问题并不在于所是 (being)，而在于成为 (becoming)。还要注意的是，我们无论是通过与他人的关系，还是通过与他人共同进行的活动，在塑造自身时其实都不是“向内”探察以找到自身，而是“向外”探察他人和协同活动。我们寻找自身的地点，基本上就是与他人共享的世界，而不是我们通过反思自己的所思所感为自己创造的那个世界。

最后，之所以要强调上一点，是因为事实上，我们是谁，或者我们能够成为谁，常常是一项政治话题，涉及社会中争战不已的权利和义务。要成为我们希望所是的那个谁，如果确有可能，往往会涉及政治斗争。从这些年来来的妇女运动、黑人民权运动、男女同性恋及变性人 (transgender) 运动中，都可以看到这一点。是否有权利成为某种类型的人，或是能够作为某种人而自由生活，充分享有各项权利而不受迫害，比如作为亚裔、黑人、女性或同志，对许多人来说，是必须去赢取而非已被给予的东西。而在这类斗争中锻造而成的特性 / 身份 / 认同，就是在斗争当中而非之前形成的。今天作为一个“同志” (gay) 光明正大地生活，与七十年前作为一个“同性恋” (homosexual) 偷

偷偷摸摸地生活,可谓天壤之别。即使有时我们觉得,要做自己不必牵涉政治,这种预设也往往是被误导的。有些人会假定,自己的自我认同属于给定权利或自然事实,比如在英国,做一个白人直男。^[3]但这些人其实是处于优势位置,其特性/身份/认同在绝大多数社会背景下都自动“靠谱”(right of way)。这样的人会默认其优势位置,而没有认识到,其他特性/身份/认同可能会因前者的呈现而归于沉默。

出于这三点主要原因,我将在本书中探究社会性自我和社会个体性的观念,力求理解我们为何只是在与他人之间的关联和活动中,才赢得了个体自我认同。社会个体性这个术语乍看起来自相矛盾,但是待到掩卷回顾,希望能像是唯一合理的方式,来对付个体主义留给我们的那些理论和方法论中的二元论(dualisms)、二分法(dichotomies)。不过,本章接下来的部分里,我将再谈一谈,是什么样的社会遗产和哲学遗产,创造出个体主义的问题,生发了社会与自我之间关系的问题,并顺带说说它就自身的问题提出的一些解决之道。这种遗产是如何创造出“我是谁?”的问题,又提出了哪些答案,让我们对做人意味着什么生出彼此冲突而矛盾的理解?

第二节 西方有关个体自我的一些观念

追本溯源,在西方文化中,自我主要有两个来源:一是古希腊罗马社会中出现的人的概念,一是基督教的灵魂观念。人类学家马塞尔·莫斯有一篇文章颇具创意,“人心范畴:人观与自我观”(Mauss, 1938)。^[4]他在文中指出,“人”(persona)这个观念,在罗马文化里,最初是指人们在公共仪式上戴的面具。面具的使用并不仅限于古罗马,而是在各个部落社会中,被普遍用

[3] 英语中最初从“straight”的“笔直”、“纯粹”、“正常”、“合理”等词义中引出了“同性恋”这样的词义,当然在许多词典中还是被列在第n条义项,或者被标注“口语”。在汉语中,至少在某些年龄群体中,慢慢也不需要解释“直男”是什么意思了。这样的词义“日常化”过程,也是“去政治化”过程。——译注

[4] Marcel Mauss (1985) 'A category of the human mind: the notion of person: the notion of self', tr. W. D. Halls, in M. Carrithers, S. Collins and S. Lukes (eds), *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge: Cambridge University Press. pp.1—25.

来在仪式上标示不同的角色或地位。按照莫斯的说法，古罗马在“人”这个术语的用法上的独特之处在于，这个观念具备某种法律地位，附有一些特定的权利和义务。罗马社会的自由民（显然这不适用于奴隶），成为国家的公民，享有授予作为人（person）的他们的权利和责任。

在希腊罗马文化中，斯多葛派哲学家们也参与塑造了作为自由个体的人观。他们引入了人身层面上的自我伦理的观念，基于这种观念，个体通过与某位哲学教师建立关系，同时使用关注自我、照看自我的新技术，选择自己想要成为什么样的人。这些新技术中有一样就是给朋友和老师写信，细致记叙每天的生活，比如身体怎样，饮食如何，以及整体的起居规律。^[5] 这就开启了一股塑造“自我叙事”的传统，至今仍很常见，我们缠着朋友，通过当面谈，通过信件，或者电邮，告诉他们自己正在做什么。塞涅卡、爱比克泰德、马可·奥勒留等斯多葛派哲学家写下的那些信函，开启了人与人之间一种特殊的叙事体通信，深究的不是公共世界，而是私人世界。^[6] 传记的发展，确证了所有这些趋势，它最初是一种公共修辞行为，尤其是在公民葬礼上的“颂词”（*encomium*）或纪念演说，最后演变成所知最早的书面自传，即奥勒留的《沉思录》（*To Myself*）。这种文本再加上斯多葛主义者的信函，揭示了与今日相近的传记与叙事观念，即记叙一生重大事件（通常以编年形式），以证明一个人的品格。不过，虽说所记叙的事件，越来越集中于一个人的私人生活，而非公共生活，但它们依然缺乏自我分析的倾向，不能揭示我们今日期待的所思所感的“内在”生活。^[7] 逐渐显现的私人世界，固然充满自我关注、自我照看，但依然是围绕自我主宰（*self-mastery*）而非自我分析的观念

<6>

-
- [5] Michel Foucault (1988) 'Technologies of the self', in L. H. Martin, H. Gutman and P. H. Hutton (eds), *Technologies of the Self: A Seminar With Michel Foucault*. Cambridge, MA: MIT Press. pp.16—49.
- [6] Mikhail Bakhtin (1981) *The Dialogic Imagination*. Tr. C. Emerson and M. Holquist, Austin: University of Texas Press.
- [7] A. Momigliano (1985) 'Marcel Mauss and the quest for the person in Greek biography and autobiography', in M. Carrithers, S. Collins and S. Lukes (eds), *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge: Cambridge University Press. pp.83—92.

建立起来的。^[8]所谓自我主宰,说的是留意自己的习性惯例,避免流露出一不节制,因为与做一名自由公民的权利相伴而来的是,展现出你能主宰(govern)自己,而不是询问“我是谁?”这样的问题。

这个问题在基督徒的自传中表现得更加明显,比如圣奥古斯丁的《忏悔录》(St Augustine, 397)。在这部书中,圣奥古斯丁认识到,所有人心中,包括他自己心中,都发生着善恶之战。他勾绘了自己如何通过这种“内在”骚动通往上帝的道路。尽管“我是谁?”这个问题并没有被明确提出来,但根据莫斯的理解,基督徒关于灵魂中的斗争的记叙,正是向现代自我观念又迈出了一步,因为如果认为,我们每个人都有自己的灵魂,哪怕其中充满冲突,也更接近某种自我的形上基础。原因就在于,灵魂被视为某种不可再行分割的内在的东西,几乎就像是自在的实体,标志着我们自己的个体性,可以和身体相分离,而身体则是我们的物质性、俗世性的差异标识。不妨说,奥古斯丁式的基督教观念与实践,就是追寻自我过程中的“内在化”转向的重要发展。^[9]

不过,还必须强调指出,当圣奥古斯丁向自己灵魂深处探寻时,找到的并不是什么自我,而是上帝,是精神存在的“永恒之光”。要在哲学家笛卡尔的作品中,西方的自我观,才呈现出更加明显可辨的形式。笛卡尔就像数百年前的圣奥古斯丁一样相信,人对于个体性的更高层面的感觉,与其身体或肉体欲望和爱好无关。相反,在笛卡尔看来,我们人类是通过反思自己自我的心智,来界认自己的存在的,正是这一点使我们独具特色。话说回来,笛卡尔并不曾踏上自我发现的现代旅程。他在其《谈谈方法》一书中(Descartes, 1637)自设的任务是,为科学的思维方法确立某些原则或规则。不过,尽管他首要关注科学方法,而不是自我分析,但当代许多哲学家依然会深入思考,“我思故我在”这一著名的沉思发现当中,蕴藏着什么对于自我而言的重要意涵。^[10]笛卡尔进行研究时所处的那个世界,已经不再相信,一位思想家凭借

[8] Michel Foucault (1988) *The Care of the Self: The History of Sexuality, Volume 3*. Tr. Robert Hurley, London: Penguin.

[9] Charles Taylor (1989) *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.

[10] Eduardo Cadava, Peter Connor and Jean-Luc Nancy (eds) (1991) *Who Comes After the Subject?* New York: Routledge.

界认**外**在于人的原则，即在宇宙本身的秩序中找到的原则，就能确证自己的认识。相反，知识是人的心智的某种建构，是延伸到心智之外来表征世界的一种方式。然而，倘若真是如此，我们又如何确知，我们在心智上所知的东西，即关于世界的“内在”表征，会符合外在世界的实际呢？在《谈谈方法》中，笛卡尔开始探寻确定性时，首先自称怀疑自己所知的一切，包括自己五官感觉的证据，由此提出其哲学的第一原则：

既然我因此宁愿认为一切都是假的，那么，我那样想的时候，那个在想的我就必然应当是个东西。我发现，“**我思故我在**”这条真理是十分确实、十分可靠的，怀疑派的任何一条最狂妄的假定，都不能使它发生动摇……因此，我认识了我是一个本体，它的全部本质或本性只是思想。它之所以存在，并不需要地点，并不依赖任何物质性的东西。所以这个“我”，这个使我成其为我的灵魂，是与身体完全不同的，……即使身体并不存在，它仍然是不折不扣的它。^[11]

<7>

基于这一命题，可以推出不少结论。第一，“我”是一个本体，其本性就是思想。因此，自我可以在有别于身体的心智中找到，乃至至于即便我的身体业已不复存在，我也能想象自身的延续。这一结论之所以可能成立，是因为笛卡尔认为，人的思想和理性力量近于上帝，人与动物的物质性身体则属于自动装置，即产生感觉与冲动的机器般实体。第二，这个命题就引出所谓本体二元论的问题，因为笛卡尔已经把人的整体存在撕裂成两半，即非物质性的心智与物质性的身体，认定“我”的感觉，或者说自我同一性 (self-identity)，纯粹寓于心智。由于心智与上帝的距离，更近于其与包括人的身体在内的俗世万物的距离，自我也就成为某种“超验自我”，即在无限领域被给予的东西，而不是在具身性个体的有限体验中被创造出来的东西。第三，照此推论，笛卡尔也就解

[11] René Descartes (1968) *Discourse on Method and the Meditations*. Tr. F. E. Sutcliffe, London: Penguin. pp.53-4. ——原注

本段中译取自笛卡尔《谈谈方法》，王太庆译，商务印书馆2001年版，第26—28页。惟照顾上下文和习称，将太庆先生所译的“是”恢复为“存在”。译成“是”的缘由，详参该书第27页先生的长篇译注。——译注

决了心智内容与其所表征的外在世界之间的分裂问题，因为只要是上帝在人的心智中确立的理性原则，必然能够独立地确立有关世界和宇宙的特定知识。上帝确保我们能够思考有关世界的真理，因为上帝不会愚弄我们。

笛卡尔关于自我和科学理性的观点，如此依赖于上帝的存在，绝非偶然，因为这使他免于和教会当局发生冲突，在笛卡尔那时候，教会和贵族共同统治社会。不过，这并没有解决本体二元论问题，它被留给了我们这些当代追寻自我的人。至今我们仍持有这样的习性，要么自视为心智至高无上的理性存在，要么自视为受身体激情统治的非理性存在。自笛卡尔以降，西方哲人就分裂为两派，一派是启蒙理性主义者，注重前者，另一派是浪漫主义者，强调后者。

但在笛卡尔的思想中，还有一层更深的分裂。这是因为，如果你仔细琢磨上述引言，就会看出，他在理论上其实并没有成功地把“我”梳理成一个不可分割的单一本体，本性在于思考。根据他的阐述，有一个“我思”和一个“我在”，也就是两个“我”。^[12] 比如说，如果我坐在这里，思考我是谁，我思考的就是拥有一具独特身体的伊安·伯基特，此人生活在一个特定的位置上，特定的时间中，纵其一生，具有某些特定的经历，认识其他人，这些人也认识他。简言之，我在界认自身时，并不纯粹在于自己的思想，还在于我思考的这个具身性实存的个体，这一刻，他既在思考，又在感觉。那么，在何等程度上，能够说界定“我在”的完全是我的思考能力，即便失去了身体也能设想自身呢？如果我不能如此，这就是我认为我不能，那“我”就不能是什么超验自我。笛卡尔的二元论的问题就在于，它无法说清人的综合能力，即把看似多样的存在形态综合在一起，创造出我们的存在与我们对于世界的体验中同时存在的物质性因素与（看似）非物质性因素之间的统合。^[13]

对于日后历代哲学家来说，笛卡尔留下的二元论遗产，在两股哲学脉络中延续下来，分别从其两端寻求解决，一是启蒙理性主义者强调思想与理智，一是浪漫主义思想家推崇自然与情感。后一股传统的典型代表可谓让-雅

[12] Jerrold Seigel (2005) *The Idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

[13] Anthony Kenny (1968) *Descartes: A Study of his Philosophy*. New York: Random House.