

笛卡尔的“我思”与“人”

尚新建

(北京大学 哲学系, 北京 100871)

【摘要】笛卡尔以“我思”为核心的二元论哲学摧毁古代的理解模式, 代之以科学的世界观和解释理论, 从不同层面理解“人”, 涉及心灵、身体、身心统一体三个方面, 以及三者之间错综复杂的关系, 从而影响到人类学的急剧变化, 影响到人的道德和自制的全部体系, 致使“人性”和“人道主义”问题更为复杂, 体现了其现代性特征。

【关键词】笛卡尔; 我思; 人; 身心统一; 人道主义

中图分类号: B503.9 文献标识码: A 文章编号: 1002-8919(2006)01-0058-06

Descartes's "Cogito Ergo Sum" and "Human Being"

SHANG Xin-jian

(Department of Philosophy, Peking University, Beijing 100871, China)

Abstract: Cartesian philosophy of duality characterized with "cogito ergo sum" as central point helped to bring forth a scientific outlook of world and interpretive theory instead of the ancient pattern of understanding. It gave an explanation of "human being" from different levels in reference to mind, body and unity of body and mind. It was concerned with the complicated relation between these three facets, and thus had influenced rapid change of anthropology, and the entire system of man's moral and self-controlling. It led to the result that "human nature" and "humanism" become more complicated and are showing their characteristics of modernity.

Key words: Descartes; cogito ergo sum; unity of body and mind; humanism

倘若从“塑造人、教化人、尊重人”的意义去理解人道主义, 笛卡尔似乎很少直接讨论人道主义问题, 因而很难说他有什么完整的人道主义学说。不过, 笛卡尔的确深刻影响了近代形形色色的人道主义, 不同程度地预设或规定了它们的进程。福柯在分析“启蒙”与人道主义的紧张关系时曾说:“至少 17 世纪以来, 所谓的人道主义(humanism), 始终不得不依据有关‘人’的某些概念, 它们都是从宗教、科学或政治学借鉴来的。人道主义就是对被迫借助的这些‘人’的概念加以美化 and 证实。”^[1]套用这种关系模式, 笛卡尔自然属于提供“人”的概念的一方。需要强调的是, 笛卡尔对人

收稿日期: 2005-10-23

作者简介: 尚新建(1953-), 男, 北京人, 北京大学哲学系教授, 博士生导师, 哲学博士, 主要研究西方哲学。

的理解以其革命性的哲学体系为依托,全面体现了其哲学立场和基本倾向。他所阐述的“人”深深根植于哲学的土壤中。或许正因为具有这种深厚的形而上学基础,他的“人”的概念才为近代各类人道主义思想构筑牢固的理论架构。然而,笛卡尔哲学以强调“我思”著称,尤其强调心灵的优先性,于是自然产生一个问题:“我思”与身体是什么关系?“我思”与笛卡尔的“人”的概念是什么关系?本文试图探讨和理清这种关系,借以揭示“人”的概念的内涵和底蕴。这或许能为我们进一步全面理解笛卡尔及近代人道主义思想铺平道路。

一、“我”与“人”

在第二个沉思中,笛卡尔经过彻底怀疑之后,得出“我是”、“我存在”的结论,并将其当作确凿无疑的命题^[217]。紧接着,他继续追问:这个确实知道我存在的我是什么?为了回答这个问题,他重新审视了自己先前所认为的“我”。毫无疑问,“我”是“人”。“然而,人是什么?能否说是‘一个有理性的动物’?不能,因为那样,我就不得不考察动物是什么,理性是什么,于是,一个问题让我陷入其他一些更困难的问题。”这里,笛卡尔试图沟通“我”与“人”的联系,却否定了亚里士多德关于“人”的定义。理由很明显,彻底怀疑的方法已经将“我”之外的任何东西悬置,暂时当作虚假之物加以排除,其中当然包括“动物”和“有理性的”这类概念。不仅如此,甚至亚里士多德所说的“灵魂”亦遭怀疑,因为营养和感觉功能均依赖于身体,而身体是凭借想象把握的东西,早就被怀疑掉了。“我不是人们称之为人体的肢体结构,我甚至不是渗入肢体的稀薄之气——风、火、空气、气息,或我想象出来的任何东西;因为这些东西,我已假定它们都是无。即便它们都是无,我依然是某种东西。^[218]是什么东西?严格说,是一个‘在思维的东西,也就是说,我是一个心灵或一个智能(intelligence),或一个理智,或一个理性’^[219]。所谓‘思维之物’就是‘一个在怀疑,在理解,在肯定,在否定,在愿意,在不愿意,也在想象,在感觉的东西’^[219],即一个实在的、真正存在着的东西。

问题在于:“我”这个纯粹的“思维之物”即心灵,是否等同于人?对此,笛卡尔的态度并不明朗。

答案可以是否定的。笛卡尔的《论人》开篇便说:“这些人像我们一样,由灵魂与身体组合而成。”这些人”是笛卡尔虚构的,性质与我们相同。笛卡尔试图借这些虚构人揭示真实人的性质。第六个沉思也明确说:“这个形体(body),我具有某种特殊权利把它叫做‘我的’,我有理由相信,与其他形体相比,它是属于我的。因为我能与其他形体分离,却绝不能与它分离。我在身体上,并为了身体,感受到我的一切欲望和情感。最后,我在我的身体部分,而不是在与它分离的其他形体部分,感受到痛苦和快乐。^[2152]况且,“我的本性教给我的最生动的东西,莫过于我有一个身体;当我感觉痛苦时,它就不舒服;当我感觉饥饿或干渴时,它就需要食物或饮料,等等。因此,我不怀疑其中包含的真理。^[2153]笛卡尔后期著作《灵魂的激情》则将身心统一作为讨论的主题之一。上文似乎证明,笛卡尔心目中的人是心灵与身体的统一,并非单纯的“我思”。

这种解读是将纯粹“我思”的发现看作笛卡尔的一种策略。“我思”不过是追求确定知识的阿基米德点,是正确认识现实人(身心统一体)的一个阶梯或一个必要途径。“人”的知识遭受怀疑,并不证明其必然虚假,只是出于程序的考虑暂时悬置。知识的坚实基础一旦确立,形体与外部世界的存在一旦得到证明,身心统一的“人”便成为考察的中心,其真理性便显而易见。因此,“我思”不等同于“人”,只不过是认识“人”的一个必备条件。

然而,上述观点忽略了“我思”的特殊性质和地位。笛卡尔强调的恰恰是“我思”(心灵)的优先性:不仅在认识过程中,“我思”(心灵)比形体更容易认识,无须后者,仍然可以单独认识前者,而后的真理则必须依赖前者,而且,“我思”(心灵)还拥有形而上学的独立地位,即它是一个实体。所谓“实体”是指无需他物便独立存在的东西。如此,笛卡尔对“我思”的论述就不是简单的权宜之计,而是对某种实体的具体分析。“我思”具有重大的形而上学承担。即便不把“我”等同于人,而是

将人看作身心统一体,澄清“我思”(心灵)本身的性质和规定对于理解“人”仍具有重要意义,因为“我思”(心灵)毕竟是人的重要本质,何况,独立看来,它的地位比身体更重要。事实上,笛卡尔的一个重大贡献就是创立身心二元论,将心灵与形体看作性质不同的两个实体。心灵与形体两个概念,按照笛卡尔的定义,只有分别考察,才能获得清楚明白的观念。“人”作为身心统一体,其本性不仅依赖这两个实体的独特性质,而且取决于二者的冲突、结合与相互作用。因此,近代哲学面对的“人”自然呈现更加错综复杂、扑朔迷离的局面。

二、“我思”的二重涵义

从字面上就不难理解,“我思”包含“自我”与“理性”两层涵义。祁克果曾抱怨同代人:没有人敢说“我”^{[13](P9)}。祁克果的意思当然不是指日常生活中没有人用“我”说话,甚至不是指无人用“我”(第一人称)著书撰文,而是指哲学上无人敢承认“我”的形而上学地位,即没有人敢采取查尔斯·泰勒(Charles Taylor)所说的“第一人称立场”(the first-person standpoint)。所谓“第一人称立场”,意指:“我所认识的世界为我而存在(is there for me),为我为我所经验,为我为我所思考,对我有意义。知识、意识总是行为者的……我们通常处理事物时,每每忽略这种经验维度,而关注被经验的事物。然而,我们可以改变方向,将经验作为我们的注意对象,去意识我们的意识,试图经验我们的经验,关注世界为我们存在的方式。”^{[14](P130)}我们通过激进的反省面对自我,经验主体本身隐含的自我便突显出来。祁克果之前,以这种立场著称的当属奥古斯丁与笛卡尔。

然而,当奥古斯丁的自我转向第一人称时,事实上又回到超越的上帝,上帝是自我的根本秩序,是真理的源泉。上帝使灵魂拥有生命,具有生气。柏拉图的痕迹清晰可见。笛卡尔则激烈得多。正如泰勒所说:“自笛卡尔以来的现代认识论传统,还有现代文化中由此发源的一切传统,已使这种立场(第一人称立场)成为根本——甚至可以认为,已经达到偏激的程度。竟然产生一种观点:有一个特殊的‘内在’对象领域,唯独从这种立场出发才能获得;或者形成这样一种观念:‘我思’的优点就是以某种方式外在于(outside)我们所经验的事物世界。”彻底怀疑的方法固然具有强大的隔离与净化功能,为“我思”开辟一个特殊的领域,让它与“我”之外的任何事物截然分离,不过,其根源还是因为“我”本身现实地发生作用。思想意味着活动:怀疑、设想、肯定或者意愿。然而,思想总是“我”在思想。“我”透过这些心灵活动,意识到自己是发动这些思想的行为者。“我”是思想之源,“我”作为行为主体,已经潜在地存在于对“我思”的认知过程中,自我认识蕴含着认识主体。或许正是在这个意义上,海德格尔认为:“‘我在(是)’不是思想的结果,恰恰相反,它倒是思想的基础。”^{[15](P104)}“我”是笛卡尔第一原则的核心。“我”作为主体,其主体性由我性(I-ness)所决定。于是,“我”成为一个特殊的主体:惟独依据它,才能设定“内在的”领域,惟独与它形成某种关系,客体才被设立,事物本身才成为客体(对象)^{[16](P105)}。“我”属自己,之外属他者,与“我”对照而别。“我”终于成为世界的中心,成为确定知识的最后根源。

甚至上帝的观念也要以“我”为参照,在“我”的领域内寻找形式依据。如果说奥古斯丁还需要彼岸的、超越的上帝来救赎人,那么,笛卡尔则完全凭借“自我”的力量。因此,原来从上帝到灵魂的传统被颠覆、被倒转了。原来为了认识“我是谁”,首先必须知道上帝是什么;现在为了认识上帝是什么,首先必须知道“我是谁”。在笛卡尔那儿,一切重要力量均被内在化,均发自“我”。人在世界中的位置陡然提升。难怪海德格尔断言:“‘我’因而成为对人的重要的、根本的界定。”^{[17](P106)}激进的自我反思追求最内部、最本质的自我,其反思过程是主体的认知,而结果却将主体的认知变成认知的对象(客体)。

单从“我思”出发,获得的知识将不是意见,而是真理,因为“我思”所运用的标准是理性标准,甚至外界事物的知识也以内在的理性为尺度。“的确,除非依靠我内心的观念,否则关于我之外的

存在物,我不会有知识。¹⁶⁹理性使我们形成一门统一的科学,因为理性不再受制于外在的、现成的逻辑,理性具有自身的秩序,各门科学均建立在理性秩序的基础上。发现真理就在于将我们心灵关注的对象加以安排,给予秩序。从词源学考虑 cogitare(“沉思”)与“cogere”(“集合”或“排序”)本来就具有十分密切的关联^{149(P145)}。正如海德格尔所说:“伴随‘我思——我在’,理性现在显然按照自身的要求加以设定,成为一切知识的首要基础,成为规定事物的准则。”^{169(P109)}

笛卡尔以理性统一科学的纲领,体现在“普遍数学”的概念中。笛卡尔力主建立“普遍数学”,并不完全因为数学能够提供严格的知识,数学作为科学的楷模主要是因为数学方法本身具有的品质。在笛卡尔看来,数学本质上是一种逻辑工具,是排列和组合知识的一种有效方法。他认为:“如果更细心地研究,就会发现,所有的事物,只要觉察出秩序和度量,都涉及数学。这种度量,无论在数字中、图形中、星体中、声音中,还是在随便什么对象中寻找,都应该没有什么两样。所以说,应该存在着某种普遍科学,可以解释关于秩序和度量的一切问题。它与任何具体题材没有牵涉。”^{170(P19)}可以看到,笛卡尔认为,数学凭借符号语言处理数量关系的方法,能够推及所有其他事物,成为认识论的基本工具。他在给梅尔森的信里说:“认识这种秩序是关键和基础,借此,我们可以得到我们希望获得的最完善的科学,关于物质事物的科学;人们通过它,可以先天地认识世间物体的不同形状和本质。”¹⁸⁰普遍数学为事物确立了一种新的认识标准:知识不是通过经验从事物中引申出来的,而是作为公理加于事物之上的。在这里,理性原则起着重要作用。这种理性原则决定了科学的秩序不同于自然的天然秩序。所以,笛卡尔要求我们“按照某种秩序逐一考察事物,而不是按照该事物实在的存在秩序去考虑它们”^{170(P44)}。从这个意义上说,世界的秩序是人建构的,世界的本质是属人的、理性的。

三、身体及其与心灵的统一

人不仅是“我思”,也具有身体。倘若单独考察,身体是独立的实体,其本质是广延的,遵循物质的运动法则,因而,单纯的身体(没有心灵的)是“自动机”。“自动机”的概念在动物身上表现得尤其明显:动物具有与人相似的感觉器官,却没有与人的心灵,没有意识和灵魂,因而是一架机器。这个概念不是贬义的,而是积极的主张:从动物身上所观察到的一切运动,完全可以用身体各个部分的构造和倾向加以说明。笛卡尔相信,单凭机械原则,便足以解释动物的行为,没有任何遗漏和保留。人的身体亦如此。撇开心灵单独考察身体,人像动物一样是一架自动机。

笛卡尔的论断是对亚里士多德主义的批判。亚里士多德将灵魂看作动物和人的形式或本质:灵魂既是感觉或思维的根源,亦是身体活动的动因。笛卡尔则强调,人具有两个运动本源:一个是精神的,另一个是机械的¹⁸¹。

在笛卡尔眼里,甚至连感觉和欲望也遵从机械的原理。他在《论人》一书中概括了人体机器的特性:“最后,我希望你们考虑一下我归于这架机器的全部功能——诸如消化……营养……呼吸,醒与睡,外感官接受光、声、气味、味道、热及其他性质,这些性质的观念铭刻在常识和想像器官上,保留在记忆中,欲望和激情的内部运动,以及所有肢体的外部运动……我希望你们考虑一下,这些功能统统是这架机器的自然运作,完全产生于各个器官的构造,就像钟表或其他自动机的运动产生于配重和齿轮的构造一样。因此,为了说明这些功能,无须设想这架机器具有植物灵魂,或感觉灵魂,或者运动和生命的其他本原,而仅须凭借血液和精气(spirit)。”尽管我们可以单从“我思”(心灵)或者单从“身体”考察人,不过,现实中的人既非单纯的“我思”,亦非单纯的“身体”,而是身心统一体。

笛卡尔在第六沉思中说:“自然也用疼痛、饥饿、干渴等感觉告诉我,我不仅出现在身体中,好像一个舵手出现在船上,而且,我与身体结合得非常紧密,似乎彼此混杂,因而我与它结成一

体。^{[12](P56)}身体比其他形体更密切地与“我思”连结在一起,而且“我思”亦十分清楚,感觉并非完全出自“思想”,也与人体密切相关。因此,我们可以断言:“人由身体与灵魂组成,并非一个面对或接近另一个,而是真正的实体的统一(substantial union)……我们的用语或许异乎寻常,然而我们以为,它充分表达我们的意思。”^[10]心灵与身体的“实体的统一”很容易引起误解,好像除了心灵与物体两个实体之外,还有第三个实体,即身心统一体。事实上,笛卡尔并不承认身心结合体为一个实体。笛卡尔的意思无非是说,为了解真正的人,必须将其看作一个整体,看作两个实体(形体与心灵)的统一。“因为身体与灵魂彼此结合而成的统一体,对于人来说,并非偶然的,而是本质的,没有这种统一,人便不再是人。”^[10]

上面引文似乎让笛卡尔陷入矛盾境地:一方面,他声称我是思想物,此外并无其他性质或本质,身心二者是厘然有别的;另一方面,他又宣称身心统一才是人的本质。前者倘若成立,后者便岌岌可危。或许,正是出于这个原由,阿诺德断言,笛卡尔所说的身心相互作用根本不可能,因为“思想”的性质“把我们带回柏拉图的观点(笛卡尔先生却反对),即没有任何物性属于我们的本质,因此,人仅仅是一个理性灵魂,身体纯粹是运载灵魂的车辆——把人定义为‘运用身体的灵魂’。”^{[12](P43)}笛卡尔则反驳说,他的意思并非阿诺德所说,人绝非运用身体的灵魂,而且,“实体的统一并不妨碍我们对单独的精神具有清楚明白的概念,将其看作一个完全的东西。”^{[12](P60)}在笛卡尔看来,身心的分离与身心的统一都是真的,只是确认的方式分属不同层面:前者为形而上学的沉思所把握,后者为经验所把握。不过,笛卡尔的这个解释需要做进一步解释。

笛卡尔带我们返回三个基本观念(primitive notions):心灵、身体与身心统一体。他认为,这些观念是自然之光的产物、智慧的种子(天赋观念)。我们一旦意识到这些观念,必然能够正确地把经验与恰当的基本观念联系起来,因为人的其他概念都分别隶属于某个基本观念。混乱在于不能清晰地分门别类,犯了所谓的范畴错误,将这类经验或概念归于那类基本观念。要理解身心相互作用的性质,首先必须澄清三个基本观念,严格固守各个基本观念的范围。笛卡尔的结论是:单独的心灵或单独的身体只能由纯粹理智分别考察,而且对于前者,想象无能为力,对于后者,想象则能助理智一臂之力,因为身体包含广延、形状与运动;身心统一体与前两者不同,单独凭借理智只能得到模糊的认识,即便借助想象,结果也大抵如此,只有感官才能获得对身心统一体的清晰认识。^{[11](P113)}按照这个结论,我们要理解身心统一体,不能凭借理智,反而必须进入相对不确定的感觉经验领域。然而,伊丽莎白女王在向笛卡尔谈及自己的经验时,承认感觉让她觉察身心的相互作用,但并不能让她理解这种相互作用究竟是如何发生的。她以为出路在于将灵魂物化,即赋予广延的性质。她说:“我很容易将物质和广延归于灵魂,却很难将推动物体与物体被推动的能力归于非物质的存在。”^{[11](P113)}尽管广延不是思想所必须的,但与思想并不矛盾,它可以归属于灵魂的其他非本质的功能。^{[11](P117)}伊丽莎白的思想显然与笛卡尔格格不入,因为笛卡尔在《沉思集》里明确将心灵与形体厘然区别,截然分离。然而,笛卡尔的答复令人惊讶。他在信中说:“我请殿下随心所欲,将这种物质和广延归于灵魂,因为那不过是设想灵魂与身体合为一体。殿下一旦形成严格的物质概念,并在自身经验到它,便很容易认为,它归属于思想的物质并非思想本身,物质的广延与思想的广延性质不同,因为前者占据确定的位置,借以排除所有其他物体的广延,后者则不同。因此,殿下将很容易恢复身心彼此区别的知识,尽管设想二者为统一体。”^[12]从字面看,笛卡尔似乎鼓励伊丽莎白将心灵设想为广延的。其实,他的意思是说:当人们观察身心统一体时,心灵只是看上去好像有广延,事实上,心灵并没有广延,这需要我们单独考察心灵。笛卡尔向伊丽莎白指出,混乱源于将形而上学与经验混为一谈。理解身心的实在区别与理解身心的统一必须运用的两套方法:前者以理性为基础,属于思辨的形而上学;后者以经验为基础,属于常识,需要运用辅助因素,诸如类比之类的手段。

可以看到,笛卡尔试图将身心的区分与身心统一体归属不同领域,借以消除“我思”(心灵)与

“人”(身心统一)的冲突。然而,这种方式即便能够缓解二者间的矛盾,却不能完全解决问题。人们仍然要问:两个本质截然不同的实体如何相互作用?虽然经验告诉我们二者彼此作用,协调一致,但如何说明这种结果呢?两个实体的相互作用为什么不会干扰二者彼此的区别?笛卡尔在其《心灵的激情》中试图回答这些问题,但并不成功,成为后人不断讨论的一个主题。

四、结 论

我们似乎可以合理地说,笛卡尔对“我思”与“人”的分析和论述,非但没有消除我们对“人”的种种困惑,反而加剧了问题的复杂性,屡屡让我们面对精神与物质、理论与实践、理性与经验、个体与整体的冲突和张力。然而,这正是现代人面对“人”、“人性”和“人道主义”问题的现实处境。

倘若我们从笛卡尔的哲学架构来理解“人”,那么面对的并非一个具体人,而至少需要考察三个基本要素:心灵、身体以及身心统一体,还有三者之间错综复杂的相互关系。甚至也不能将其理解为一个具体人的三个组成部分,毋宁说,那是不同层面的三个“人”。三者具有各自的目标、特征和关联,分属不同的领域。单凭经验或单凭理性都无法正确理解人,必须从不同角度,透过不同的维度全面加以理解。单纯的形而上学无法全面理解人。“我思”在形而上学层面划定“我”的领域,确立理性的权威,并建立了理性控制的新模式。然而,这并非“人”的全貌。尽管形而上学及其原则是哲学之根基,但并非哲学的终结,只能是哲学的起点。形而上学的根基还须生长出枝杈,才能形成完整的知识之树。笛卡尔的“人”论告诉我们,他的哲学并非完全思辨的,还需要产生实践的知识来指导人追求幸福的生活。理解现实的人(即身心统一体)与理解“我思”不同,不能单凭纯粹理智,还需要依靠经验,返回日常生活。因此,“人”或“人性”不会直接呈现在我们面前,亦不会完全成为形而上学的抽象对象,而只能以错综复杂的形式间接反映出来,盘根错节,缠绕于形而上学与经验的不同层面。或者说,“人”或“人性”就是身与心、“我思”与“人”(身心统一体)复杂关系的凝结,而且不可能只有一种结果,各种背景与关系的互动交叠、观察者的视角与立场,必然呈现五光十色的景象。然而,不管什么结果,都是笛卡尔的哲学架构造成的。笛卡尔进行的哲学革命摧毁了古代的哲学模式,代之以科学的世界观和解释理论,自然也影响到人类学的急剧变化,影响到人的道德和自制的全部体系。不仅笛卡尔本人对“人”及“人性”的理解为其哲学架构所制约,其后大部分人也不得不在这个架构下理解“人”及“人性”,并在此基础上阐释人道主义。

[参 考 文 献]

- [1] Foucault, "What is Enlightenment?", in *The Foucault Reader*, ed. by Paul Rabinow, New York: Pantheon Books, 1984, p. 44.
- [2] *The Philosophical Writings of Descartes*, ed. and trans. by John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, vol. II, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- [3] Matthews, G.B., *Thought's Ego in Augustine and Descartes*, New York: Cornell University Press, 1992.
- [4] Taylor, Charles, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Harvard University Press.
- [5] Heidegger, *What is a Thing?*, trans. by W. B. Barton, Jr. and Vera Deutsch, Chicago: Henry Regnery Company, 1967, p. 104.
- [6] Descartes, "Letter to Gibieuf, 19 January 1642", see *The Philosophical Writings of Descartes*, ed. and trans. by John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, vol. III, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 201.
- [7] Descartes, *Rules for the Direction of the Mind*, see *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. I, P19.
- [8] Descartes, "Letter to Mersenne, 10 May 1632", see *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol 111, P38.
- [9] Caton, Hiram, *The Origin of Subjectivity: An Essay on Descartes*, New Haven: Yale University Press, 1973, p. 89.
- [10] Descartes, "Letter to Regius, January 1642", see *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. III.
- [11] Descartes: *His Moral Philosophy and Psychology*, trans. by John Blom, New York: New York University Press, 1978.
- [12] Descartes, "Letter to Princess Elizabeth, 29 June 1643", see *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. III, P228.

(责任编辑:任天成)