

編者絮語：

“與神相似”或“上帝的形象”： 從西方傳統看“主體之後”問題^{*}

李丙權

“主體”（Subject）和“主體性”（Subjectivity）不僅是現代西方哲學的核心概念，在當代漢語學術界和各種現代性話語中也是一個焦點話題。或許因為主體性和現代性之間的緊密關聯，中國學者們熱衷於討論傳統儒學的主體性問題，^①以使儒學在現代性語境中更具生命力。隨着東西方文化交流和對話的日益深入，“中國文化主體性”也為學者和媒體津津樂道。然而，主體和主體性畢竟是來自西方哲學的範疇，在中西語境中的語義雖有關聯，也有不同的側重和隱義。與中文語境對主

^{*} 本文為教育部人文社會科學重點研究基地中國人民大學歐洲問題研究中心重大項目“中國傳統與歐陸思想的對話工具及其雙向闡釋”（22JJD720020）階段性成果。[This study is supported by Minister of Education Science Foundation “Tool of Dialogue and Mutual Interpretation Between Chinese Tradition and Continental Thought” (Project No.: 22JJD720020).]

^① 關於儒家思想中的主體性問題，中外學者有大量的討論，不一而足。當代新儒家代表人物牟宗三先生認為中國傳統中儒道釋三家，皆重主體性。相關討論主要通過儒家倫理學中的修身和工夫論角度，由“自我”引出主體性問題。勞思光也用主體性範疇釋中國哲學（勞思光：《新編中國哲學史》，桂林：廣西師範大學出版社，2005年）。亦有學者質疑，傳統儒學中是否真正有主體性問題（如沈順福：《主體與德性：試論傳統儒家主體性問題》，《學術界》，2017年第2期，第45-54頁）。[LAO Siguang, *The New History of China Philosophy* (Guilin: Guangxi Normal University Press, 2005); SHEN Shunfu, “Subject and Virtue: On the Problem of Subjectivity in Traditional Confucianism”, *Academics* no.2(2017): 45-54.]

體性的肯定和高舉不同，主體性哲學在當代歐陸哲學中卻是一個被解構（Deconstruction）的對象，其合法性和正當性頗受質疑。隨著法國哲學界“主體之後是誰？”（Après le sujet qui vient?）的發問，^①“主體之後”成為思考主體或自我問題的一個論域。在與古希臘和基督教人觀的關聯中，可以發現現代主體概念的哲學和宗教淵源，“主體之後”的哲學思考同時也會在宗教和神學中產生相應的後果。從西方傳統看“主體之後”問題，也必將有助於漢語語境中對主體/自我和主體性問題的思考。

問題的緣起：人類學轉向與“主體之後”

在現代語境中，主體是與客體相對且相伴而生的一組概念。對主體最寬泛的理解是指普遍意義和/或個體意義上的人或自我，在此基礎上其含義可以進一步細化。主體首先意味着一個純粹內在性意義上的“自我”，同時也可以作為“他者的他者”，即互為主體性意義上的主體。此外主體還可以是關於人之存在的知識和話語談論的對象，甚至可以指特定物理環境中和其他人類身體分離的身體。^②然而，所有將主體和人，進而和人的身份相關聯的理解，包括與之相關的主體性、主觀性和客觀性概念，都源自人稱現代哲學之父的法國哲學家笛卡爾。在古代和中世紀思想中，關於人和自我的思考從未假主體之名，主體作為一個形而上學概念也從未和人等同。可以說，人作為主體本身是一個現代性敘述。笛卡爾將“自我”（Ego）等同於主體，並作為知識的確定性基礎，不僅引發了哲學史上的“認識論轉向”，同時也是一場本體論的變革，規範了現代世界對存在的理解。通過將現象的顯現還原到意識的“再現”（Representation），笛卡爾將存在奠基於主體之上，主體性哲學因此成為形而上學的現代形態。

^① Eduardo Cadava, Peter Connor, Jean-Luc Nancy eds., *Who Comes after the Subject* (New York and London: Routledge, 1991).

^② Donald E. Hall, *Subjectivity* (New York & London: Routledge, 2004), 2-3.

主體性哲學的“再現式思維”或“掌控性思維”標誌着普遍文化意識中的“人類學轉向”。世界作為祛魅化的對象呈現於主體之前，只有通過主體性所演繹的知識系統原則，客觀世界才是可以被認知的。通過一種普遍的科學方法（Methodology），主體可以實現對自然的預測和掌控。如海德格爾所言，“以一種絕對嚴格或純粹的方式，一切都可以被證明和奠基”。^①和所有形而上學系統一樣，主體性哲學背後隱含着一種對“本源”意義發生機制的解釋。世界和人類社會意義的奠基者不再是上帝或“絕對者”，而是人本身。主體或意識成為意義的起源。主體性哲學對現代世界的發展影響深遠，實證科學的發展乃至科學主義的盛行導致了哲學自身的危機，也揭示了現代性自身的困境。形而上學在主體性哲學中完成了所有可能性而走向終結，伴隨着虛無主義、人性危機、生態問題、殖民主義、權力和話語規訓、性別政治、宗教對抗等一系列政治和倫理後果。對於宗教和神學而言，人的經驗和上帝意識成為神學的出發點。上帝成為人絕對信賴或依賴的對象，甚至被還原為人的思想或投射。當上帝及其啓示被置於人類學的框架內考察，信仰就只是人的一種存在方式。神學也不得不從人類學基礎上為自身辯護。

“主體之後是誰？”即是針對一個自足、自律、封閉、建構性的現代主體概念的發問。問題基於海德格爾對主體性哲學的批判，同時受到結構主義思潮的影響，旨在解構主體在思想中的核心和主導地位，並探討一種非形而上學主體概念的可能性。“主體之後”顯示了問題背後的解構動機，隨後到來的那個“誰”，被設定為形而上學傳統之外、解構之後的新來者。如南希（Jean-Luc Nancy）所言，“誰”意味着一個場所（Place）或獨特性（Singularity），甚至不一定是人格化的。^②至於占據這一場所的新來者是否仍以主體之名，是海德格爾的“此在”

^① Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (Frankfurt am Main, 1983), 30. Cited in Simon Critchley & Peter Dews eds., *Deconstructive Subjectivities* (Albany: State University of New York Press, 1996), 107.

^② Eduardo Cadava, Peter Connor, Jean-Luc Nancy eds., *Who Comes after the Subject*, 98, 107.

（Dasein）、馬里翁（Jean-Luc Marion）的“對話者”（L'Interloqué）、還是某種尼采式的超人（Übermensch）則是一個開放的問題。事實上，這個問題本身也並不迫切地需要一個確定的答案，更多的是以解構或“否定”（via negativa）的方式，為隨後到來的“誰”清場。任何一個替代者（例如“此在”），都要再一次接受解構的檢驗。

我們還要談論主體嗎？一種非形而上學的主體是否可能，取決於主體本身是否（如海德格爾理解的那樣）只能是一個形而上學概念。海德格爾之後，任何主體談論都不能無視其對主體性哲學的批判，也無法簡單地回到前現代的主體概念，只能通過解構經驗更新對主體的理解。問題或許是，我們是否還要以主體的方式理解自我？解構最終是通往“否定”還是說“是”——以怎樣的方式說“是”？

“與神相似”和現代主體

心靈和物質世界的對立古已有之，但是把心靈與主體性或個人意識等同的確是現代哲學的獨有特徵。在古希臘人看來，人是“理性的動物”且只有人擁有理性，現代哲學則認為只有人才有資格被稱為主體。不同時代對自我的理解都和理性有着緊密關聯，此或暗示現代主體與古代自我觀念之間有着某種隱秘的淵源。

希臘人“認識你自己”的神諭喚醒的是人對自身理性本質的發現。柏拉圖認為，生命是靈魂和身體的結合，而靈魂是生命運動的源泉，只有靈魂才能擁有智能。在其著名的靈魂三分法中，理性、意志、欲望分別代表了三種不同的行動原則。意志和欲望只有在理性的統治下，生命和城邦的正義才能實現。^①泰勒（Charles Taylor）指出，前現代世界對自我和生命意義的理解往往和一種更高的現實觀相連，在古希臘人是宇宙秩序，基督教世界則是超越宇宙的獨一上帝。對柏拉圖而言，理性

^① 柏拉圖的靈魂學說散見於諸多對話中，主要見於《理想國》《斐多》《斐德若》《律法》《蒂邁歐》等對話。

自身被定義為一種秩序或宇宙秩序在靈魂中的體現，個體生命為預先存在的理性秩序決定和塑造。^①此說可與柏拉圖“與神相似”（Homoiōsis theōi）的觀念相印證。

宇宙（kosmos）在希臘語中的字面含義是“秩序”。在其《蒂邁歐》篇中，柏拉圖將宇宙描述為一個由純粹理智（Demiurge）創造的球形神。人類的頭部是對完美球形天空的不完美模仿，人的理性靈魂是神聖宇宙靈魂的較低版本。作為理性的存在者，人類生活的最高目標在於其理性本質的充分實現，即在可能達到的限度內“盡可能變得像神”（Homoiōsis theōi kata to dunaton）。理性靈魂追求的神聖屬性分別是不朽、幸福、善、知識、自足。與神相似首先是理智性的，柏拉圖和亞里士多德都將理智（nous）看作人的神性部分，純粹的理智生活高於道德生活。人所能獲得最高程度的不朽在於使靈魂中的理智部分成為真正的自我。幸福（eudaimonia）表示自己內在的神靈（daimōn），即理智部分處於有序的良好（eu）狀態。洞穴之外或城邦政治之外的沉思生活是最大的幸福，讓人最大程度地接近不朽。^②“與神相似”的理念為亞里士多德繼承，並對基督教人類學產生了深遠的影響。

胡塞爾曾言，文藝復興時期，歐洲的人性完成了一場革命性的轉變。它反對中世紀的存在方式，並以古代的人性為典範重新塑造自己。對於古代人來說最根本的“無非是哲學式的存在形式，根據純粹的理性，即根據哲學自由地塑造他們自己，塑造他們整個生活的規則”。^③對世界的考察需要擺脫所有神話和傳統的束縛，追求一種沒有任何偏見

^① Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 2001), 43, 124.

^② 涉及“與神相似”的對話除《蒂邁歐》篇外，《理想國》《斐德若》《泰阿泰德》也談及道德上“與神相似”。但就“與神相似”而言，理智的自我完成始終是支配性的，道德的考量是第二位的。參【英】大衛·賽得利著，劉未沫譯：《古希臘哲人論神》，北京：北京大學出版社，2021年，第86-129頁。[David Sedley, *Themes in Ancient Theology*; translated by LIU Weimo, translated by LIU Weimo (Beijing: Beijing University Press, 2021), 86-129.]

^③ Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, translated by David Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970), 8.

的關於世界和人的普遍知識，最終認識世界本身固有的理性和目的論，及其最高原則——神。現代歐洲人希望像古代人一樣，通過自由理性塑造自己。笛卡爾開啓的新哲學源自古代的哲學理念，追求的無非是一種基於嚴格方法的、無所不包的理論系統。此哲學和人類學的現代轉向被胡塞爾稱為“更新的柏拉圖主義”（Renewed Platonism）。^①那麼，現代主體概念是否是“與神相似”的現代版本呢？兩者都堅持心物二元論，強調人的理性本質，推崇自我/主體的自足性；都認為理智的純粹運用要求最大限度地擺脫身體、欲望、以及對社會和他人的依賴。凡此種種，顯示笛卡爾以降的現代主體概念和“與神相似”至少有某種形式上的相似性。然細究之下，兩者卻在對理性和自我的理解方面有相當的差異。

對柏拉圖而言，“與神相似”意味着一種“理性的統治”（ruled by reason），背後是一種實體性的理性觀。理性只有轉向某種真正的存在，其功能才能得以實現。理性的統治必須被理解為被一種理性秩序所統治。然而對笛卡爾而言，這種外在的理性秩序並不存在，把外部世界作為某種理念（eidos/idea）的自我揭示，是對靈魂和物質兩種不同實體的混淆。心靈不能對外部世界有直接的知識，只能通過內在的觀念（idea）來認識外部世界。理性的秩序因此是心靈對外部世界再現的秩序。笛卡爾放棄了古希臘目的論的宇宙觀，把世界看作機械論或功能論的。心靈採取一種分離的視角，把世界包括身體對象化。思維就是一種在清晰、明白的觀念基礎上的聚集（cogitare）或建構活動，必須符合源自認知者思想行為的明證性或確定性標準。笛卡爾將“理性的統治”內向化，理性變成了思維的內在屬性，一種程序化的、建構秩序的能力，理性的統治意味着心靈對物質世界工具化的控制。^②

從古代自我到現代主體並非一蹴而就，在柏拉圖與笛卡爾之間是奧古斯丁。奧古斯丁深受柏拉圖主義的影響，在很多方面又是笛卡爾的

^① Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, 8-9.

^② Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, 143-158.

先驅。他預演了笛卡爾關於上帝存在的證明和“我思故我在”的論證，尤其是其“真理居住在人的內心”（In Interiore Homine）這一內轉思路，為現代主體的出現做了預備。奧古斯丁將柏拉圖的理念理解為上帝的思想，外在秩序是上帝思想的表達。人因原罪失去了直接認識事物秩序的能力，需要首先轉向內在，通過在靈魂深處與上帝相遇得到醫治。上帝是使我們的認識活動成為可能的內在之光。認識活動即是轉向自我，通過一個反思立場使經驗變成一種對自我的呈現，主體由此獲得了“我”這一第一人稱視角。笛卡爾之後的現代哲學都以此第一視角為基本出發點，開啓了內在的意識領域。當然，奧古斯丁轉向自我並非為了建立身心的二元論，而是要在內在靈魂中發現上帝。人越是尋求內在越會意識到自我缺乏自足性。笛卡爾則通過反思達到一種自足的確定性。儘管笛卡爾也證明了上帝的存在，但上帝的出場只是保障知識確定性的一個必要程序，最終結果是達到一種自我呈現的清晰性。笛卡爾不是無神論者，但其對奧古斯丁的改造無疑為後世的神理論（Deism）鋪平了道路。^① 古代哲學將知識理解為對給定真理的接受，而非人的創造性活動。在奧古斯丁，認知活動真正的主動性由內在的真理之光所觸發。十八世紀之後的主體主義漸次取消了早期主體主義的超驗之維，取消了神學前提的現代主體獲得了絕對起源和中心的地位。通過主體性，人與自己周圍環境的關係是創造性的，自己創造自己的本質。主體性取代了“關於上帝是絕對主體的神學觀念”，^② 成為世俗化意義上的“與神相似”者。當然，此處的神不再是柏拉圖主義的理性秩序，而是一個從虛無中創造（*creatio ex nihilo*）的人格神。主體的創造性更多來自基督教傳統對神人關係的理解。

^① Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, 127-142.

^② 洛維特（Karl Löwith）多次表達了這樣的觀點。參Wolfhart Pannenberg, *Theologie und Philosophie: Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996) 117, 138。

“上帝的形象”與關係的重建

在《舊約》的創造敘述中，人是按照“上帝的形象和樣式”（創1:26）所造，“上帝的形象”（Imago dei）成為人區別於其他造物的獨有定義。《舊約》希臘文譯本中使用了“類似”（Homoiōsis）和“形象”（eikon/image），給《聖經》敘述打上了柏拉圖主義色彩。^①基督教拒絕了柏拉圖主義關於靈魂的神聖屬性、先在的靈魂、和靈魂的轉世輪迴等觀念，^②卻採用了“形象”這一希臘形而上學概念對人與神的相似性進行了重寫。在古代社會，“形象”首先意味着作為摹本的藝術作品和原型之間的關係。這種美學上的摹仿關係被用以在存在與非存在，永恆的神性和時間性之間建立一種聯繫。通過奧利金（Origen）對創造秩序中“形象鏈”（Chain of images）的系統闡發，“上帝的形象”被理解為形象和原型關係意義上的人與上帝相似性問題。^③這種相似性究竟體現在何處，神學上有太多討論，^④在此僅關注兩個與“主體之後”相關的形式特點。

^① 人不僅是神聖原型的摹本，而且在柏拉圖主義“與神相似”意義上不斷與神接近。在基督教神秘主義中，“與神相似”和“厄洛思”（Eros）也被用以解釋人類直觀上帝的渴望和朝向無限上帝上升的過程。參Wolfhart Pannenberg, *Theologie und Philosophie: Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, 51-54.

^② 基督教認為，靈魂本身是上帝創造的一部分，不具備內在的神聖性。雖然基督教後期也接受了靈魂不朽的觀念，但這種觀念依賴創造者的意願。靈魂想要與神聖相似並參與神聖的不朽生命，需要上帝的恩典和聖靈的提升。

^③ 詹森認為，形象這個詞雖在《聖經》中出現，但並不起決定性的作用。Robert W. Jenson, *Systematic Theology vol.2: The Works of God* (Oxford & New York: Oxford University Press, 1999), 53-54.

^④ 相似性可以如阿奎那所言主要在於理性，或如笛卡爾理解的在於自由意志。可以如天主教理解的作為潛在的理智能力，或如新教神學理解為理智的實現。參Robert W. Jenson, *Systematic Theology vol.2: The Works of God*, 54-55。如果從創造論談神聖的相似，人從創造之初便擁有上帝的形象。如根據保羅神學“第一亞當”和“第二亞當”的區分，從拯救論和末世論的角度談神聖相似，人的上帝形象就處於亟待實現的未完成狀態。或者人只是“按照”上帝的形象所造，而不是上帝的形象。人與上帝的相似性是不完美的，只有道成肉身的耶穌才是真正的上帝形象。參Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology Vol. 2*, translated by Geoffrey W. Bromiley (London & New York: T&T Clark International, 2004), 202-230.

首先，“上帝的形象”概念強調人和上帝的相似之處在於他們都是位格化的（Personal）。在現代語境中，“人格”（Person）常被理解為“個人”而和“個體”（Individual）之義等同，很大程度上是通過現代主體概念的調停被個體化了。然而，位格本質上是一個神學概念，來自三位一體教義對上帝存在的經典表達：“一個本質，三個位格”（One essence/substance, three persons）。位格在其希臘文（Prosopon）和拉丁文（Persona）來源中都首先指戲劇演出中使用的“面具”，同時又兼具人的含義。^①但其中蘊含的人格性含義，包括後來羅馬法中的人格概念，更多是從“角色”的含義演化而來，體現了某種關係性概念，並不指人的真實存在。畢竟在古希臘世界，個別的或屬人的都不具備本體論地位。受希臘實體形而上學的影響，拉丁教會傳統將一個上帝理解為一個神聖的本質，三個位格分享並統一於神聖本質。四世紀的卡帕多西亞教父創造性地將希臘哲學中具體存在的實體“Hypostasis”和普遍意義上的實體“Ousia”分離，並將其含義等同於“Prosopon”，賦予位格本體論的內容，找到了表達三一上帝既差別又統一的最佳方式。至此，位格性（Personhood）取代本質，成為理解三一上帝的基本範疇。^②三位一體統一於位格，而不是先在本質，相反本質是由位格的關係而構成。位格性本身意味着關係性，聖父、聖子、聖靈的身份也在關係中確立。人和上帝的關係更是通過一個位格，即道成肉身的耶穌而實現的。

由於柏拉圖主義的影響，基督教傳統中一直存在着從理性的角度理解“上帝形象”的傾向，如奧古斯丁理解三位一體的心理學進路，

^① “Prosopon”在希臘文中除了指“面具”之外，還有“臉”“面貌”，和戲劇中的“人物”等含義。參羅念生、水建馥編：《古希臘語漢語詞典》，北京：商務印書館，2006年，第749頁。在拉丁文中，“persona”有“面具”“人格”“個性”等含義。參中國天主教教務委員會編《拉丁漢文大辭典》，第1039頁。[LUO Niansheng, SHUI Jianfu eds., *Ancient Greek-Chinese Dictionary* (Beijing: Commercial Press, 2006), 749; China Catholic Academic Committee ed., *Latin-Chinese Dictionary*, Unpublished.]

^② 希臘神學家濟宙拉斯認為，卡帕多西亞教父的位格本體論是一場本體論革命，把位格而非本質作為存在的根源。在二十世紀的三一神學中頗具影響力，當然也具備一些爭議。參John Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1993).

波埃修（Boethius）把人定義為“擁有理性本質的個別實體”（*naturae rationalis individua substantia*），阿奎那把“形象”理解為“理解的能力、自由的決斷和自我的掌控”等。^①這種理解是從“本性”（Nature）的角度把人理解為某種共同本質的個體化，更多是對個體特性的靜態理解，而缺乏關係的維度。從位格性的角度，把“上帝的形象”理解為人與上帝位格性的“存在方式”而非“本質”的相似，則會恢復人格一詞原有的關係性含義，避免對人個體化或原子式的現代理解。當然，在基督教神學語境中，成為一個人格必須脫離人的生物屬性，通過一個位格（耶穌）成為“教會人”，才有可能真正成為“上帝的形象”。這意味着基督教的人觀必然含有基督論、教會論、拯救論和末世論的維度。

與強調位格性相關，“上帝形象”中內在地含有一種“召喚—回應”結構。人的尊嚴和獨特性來自於其與上帝的關係，這種關係在於一種位格化的召喚，人的位置就在於對這種召喚的回應之中。人與其他造物的不同在於作為被上帝召喚並可以回應的獨特造物，是一個被召喚的祈禱者。而且這種召喚不是針對個體，而是以群體為召喚的對象。同樣，人類對上帝的回應也是一個社群式的回應，而且回應不僅限於語言的方式，可以是各種可聽或可見的符號。所以，“上帝的形象”不是個體擁有的屬性，而是以人類的共同體存在為基礎。這個共同體可以是教會也可以是人類組成的政體，亞當和夏娃可能是人類回應群體最早的代表。在這種召喚—回應結構中，原初的召叫創造了人類，也讓人類因為他相互言說。^②如果人的身份來自對話，那人就不再擁有自己，不再是自足、自主的主體。人必須從別處接受自我，通過和他者的關係構成自我。

不難發現，“上帝形象”蘊含的位格化和對話性兩個特點對反思主體和主體性問題的意義。“主體之後”要求的開放、對話性的自

^① 見Boethius的《論兩種本性》（*De duabus naturis*），Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, 1a, 93.5.

^② Robert W. Jenson, *Systematic Theology vol.2: The Works of God*, 58-64.

我已經蘊含在基督教傳統人觀中。或說，“主體之後”的“誰”，無論是以“此在”“對話者”，還是“透明主體”的方式登場，並不是一個新來者，本身就是基督教文化的產物。現代主體面對的並非純粹的感性材料，而是一個早已在對話中接受，並由共同體所解釋的世界。首先由三位一體的上帝，然後經人類棲居其中的社會共同體所解釋。海德格爾關於此在早已“在世界之中”（In-der-Welt-sein）和與他者“共在”（Mitsein）的觀點，無非是“上帝形象”釋義的世俗版本。在三位一體學說中，可以發現二十世紀“對話的人格主義”（dialogischen Personalismus）的起源和“交互主體性”的原型。^①海德格爾關於良心/存在的召喚和此在的回應、馬里翁來自原初非本己性（original inauthenticity）召喚的“對話者”、巴丟的“無對象的主體”（Objectless subject）、德里達由他者喚起的“與自我不一致的有限經驗”（Finite experience of non-identity to self）、列維納斯“他者的面孔”……所有這些主體的替代方案，無不借助一種召喚—回應結構。只不過海德格爾強調哲學的“非—神學”（atheist）特徵，德里達強調召喚的“非神聖起源”，馬里翁為了現象學的純粹性而主張召喚者的“匿名性”。召喚的發起者、原初啟動的聲音不必具象化，因此保留了更豐富的解釋學空間。

結語

現代主體概念和古希臘人觀、基督教人觀有着內在的關聯，可以說，主體性哲學是西方哲學的命運。“主體之後”問題的癥結在於現代世界對超越維度的抹除和理性的自我立法。哲學是理性的自戀，通過概念不斷尋找自己、回到自己、對自身“說是”。即便如笛卡爾嘗試的那樣，對人之存在和認識的超越性來源予以理性的確認，只要理性仍然

^① Wolfhart Pannenberg, *Theologie und Philosophie: Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, 116.

在尋求有效性和知識的確定性，主體就會改頭換面，甚至以“接受者”的姿態控制這場話語的遊戲。“主體之後”的主體如何在不訴諸上帝的同時，讓對話成為一種義務？西方思想是否可以通過自身傳統走出作為“主體”的自己？漢語思想以其事件性和關係性的語言、直覺式的象喻思維、內在的超越精神，及獨特的天命思想，正可成為西方思想的“他者”。在此，“主體之後是誰？”這一問題的意義在於發起一場對話，不僅是西方思想和自身傳統的對話，也是和高舉主體性的漢語思想的對話。或許，對話本身就是一種召喚。

執行主編簡介：

李丙權，中國人民大學歐洲問題研究中心研究員，中國人民大學文學院副教授。

Introduction to the editor

LI Bingquan, Researcher, Centre for European Studies, Renmin University of China;

Associate Professor, School of Liberal Arts, Renmin University of China.

Email: lbqwxxy@ruc.edu.cn

Abstract

Modern philosophy after Descartes identifies the subject with self or consciousness, resulting in an “anthropological turn” in Western thought. Contemporary continental philosophy tries to deconstruct the metaphysics of subjectivity and explore the possibility of a non-metaphysical subject with the question “Who comes after the subject?” From the context of Western intellectual history, the modern concept of subject and the Platonic “Homoiōsis theōi” are formally alike in their insisting on the dualism of the mind and matter and the idea of “ruled by reason,” but via the mediation of Christendom, especially Augustine, their understanding of reason and self are quite different. The creativity of the subject comes rather from Christian understanding of the likeness between God and man. The being of man as the “image of God” is personal and relational, and the self needs to be constituted in a “call-response” structure, through the dialogues with God and others. What comes “after the subject” would be an open, dialogical self within a communal relationship. Christian anthropology thus remains heuristic for the reconstruction of the relationship.

Keywords: Anthropological turn, after the Subject, Homoiōsis theōi, Imago dei, relationship.