

内外之辨：略论中国哲学的自我概念——兼与蒙培元先生商榷

吴学国

关于中国哲学究竟有没有主体性或主体思维，学者们提出了不同意见。根据蒙培元先生的看法，对这个问题的回答不仅应当是完全肯定的，而且主体思维或内向型思维乃是中国哲学传统区别于其他传统的根本特征：“中国传统哲学思维，把主体的内在意识作为根本对象，把内在意识的自我觉悟和自我实现作为根本目的……其思维方式基本上是内向型思维，即主张返回到自身，确立并认识自身的存在价值，实现自身的内在本质。”（蒙培元，第6页）蒙先生的话代表了中国哲学界许多学者的看法。然而在中国哲学中，像“主”、“客”或“内”、“外”之类的词，都易引起歧义，其具体含义往往与对自我概念的不同理解有关。更清晰地厘定中国哲学的自我概念，会有助于此类概念的澄清，使这一讨论更加深入地进行下去。

牟宗三先生说，如一文化对一对象较注意，了解得很通透，而能把它充分表达出来，则此文化在这一点上就是“积极”的；反之，若此文化在此点较不着力，用心不深，了解不通透，未能把它充分展示，则它在这一点上就是“消极”的。（牟宗三，第95页）在“自我”这一点上，中、西文化就明显表现出这“积极”和“消极”之别。从古希腊以来，“认识你自己！”这句得尔斐神谕，就萦绕在西方哲人耳旁，成为西方思想一道挥之不去的鞭影。到近代随笛卡儿主体哲学之兴起，它几成唯一真正的哲学问题。兹后康德、黑格尔、胡塞尔等层出，这问题也从未在哲人的思想天平上减轻分量，而是通过一代代人的不懈考索而得到深化。同样在古印度，《奥义书》的问题“我究竟是谁？”也规定了以后哲学思考的全部内容。反之中国哲学从其酝酿之初，就没有明确提出这样的问题；哲人们或覃思“天”、“道”，或深究“仁”、“义”，唯“自我”似乎没有真正进入哲人思考的视野。如此则西方和印度哲学的自我概念应是“积极”的，唯中国哲学的自我概念是“消极”的。这似乎恰恰表明中国哲学的自我意识是最薄弱的。因此蒙先生关于中国思想的根本特征是“自我反思型内向思维”的论断，一开始就会让我们感到很疑惑。还是让我们来看看在这传统中“自我”实际的概念史吧！

首先，在最早的《周易》、《尚书》、《诗经》等的思想中，自我概念是非主体的。尽管可以确定这时有了明确的道德意识，但道德思想关注的是道德实践的事态、内容等等，而很少见到对道德主体自身的反思。如《诗经》有小人进谗之愤，世风陵迟之忧，王事凋零之悲，托身失主之叹；《尚书》有“允迪厥德”、“明德慎罚”之劝，“罚及尔身”、“有戮尔躬”之诫，“非予有咎”、“天降厥灾”之辞，未闻有“予实有咎”之悔、“反身而诚”之道，而性善性恶的问题也未遑虑及。所以这时的思想完全是外向性的。

《诗经》充分反映了这种非主体的自我观念。如诗云：“青青子衿，悠悠我心。纵我不往，子宁不嗣音？”（《子衿》）“在其板屋，乱我心曲。”（《小戎》）这里“我”是一个身、心的统一体。尽管“我”有认识，有活动，但没有证据表明它被理解为认识、活动的主体——除非我们要用近代的主体哲学来曲解古代思想。事实上在人类早期思想中，事件本身比处在事件中的我更受瞩目。在《诗经》中描述的正是这样的情况。比如“我行其野，言采其遂”（《我行其野》）说的就是一件事，而不能抽象为一个主体行为。从这里出发，我们能够理解何以中国传统的生命概念和自我概念是分离的。因为生命是一个事件，而且是一个宇宙事件。如《系辞》说：“生生之谓易”（《系辞上》），“天地之大德曰生”（《系辞下》）。所以生命不能说是“属于”我的。而这生生之运，也有其必然，这就是“数”。而“我”完全受这一事件支配。“我”从这事件中禀受的部分，就是“命”。所以与古代印度《奥义书》中以“生命元气”为自我本质，以及西方思想以生命性来理解精神（Buchner, S. 537）的理路不同，中国思想把生命理解为外在于或超越自我的东西。

在先秦儒家思想中，道德主体得以确立，这首先表现在人在道德实践中的能动性得到确认。比如《周易》讲“命”不讲“义”，儒家则既讲“命”又讲“义”，要求人在生活际遇上要顺受天“命”，但在道德实践中则不能消极，而是要发奋刚毅，行“义”之所当行：“君子之于天下也，无适也，无莫也，义之于比。”（《论语·里仁》）其次儒家的道德思想有了明确的主体意识。人在道德行为中自觉到他是行为的主体，他并明确地意识到行为的目的、原则及其道德性质。这一点最为显著地体现在道德的反省意识中。子曰：“失诸正鹄，反求诸其身。”（《中庸》）曾子曰：“吾日三省吾身，为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？”（《论语·学而》）孟子曰：“万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉。”（《孟子·尽心上》）在这里，“我”或“身”被明确理解为道德的主体，并被当作道德修养的基础。但我们认为先秦儒家的自我概念仍然是极朴素的，因为：第一，“我”作为活动的主体，仍然属于他们所理解的自然（“天”），它的存在不是独立的，这在儒家对“命”的体验中得到充分表现：天道生生不息，而“我”只是处在这发生之中，像在自然之河中漂流的一截木头；第二，“我”最多只是道德实践的主体，而不是本体论意义上的主体，即与自然有本质区别的意识实体；第三，儒家虽然达到了道德的主体意识，但未必达到了对道德意识的意识（或觉解的觉解），即道德的自我意识，或至少可说这种自我意识还很薄弱。总之自我还没有从本体论上被理解为不同于自然的精神存在。故这种自我理解仍属自然思维。

如果说儒家在道德思想中达到了一种主体意识，后期墨家则在认识论领域达到了主体意识。墨子本人的认识论是一种经验论，他讲知识强调的是感官知觉，而“心”（认识主体）的作用尚未阐明。到后期墨家才有了明确的主体意识，其以为在认识中除感官的作

用外，还有一种“知”：“知，材也。知也者，所以知也，而不必知。”（《经说上》）就是说“知”（或“心”）是认识的主体，而感官是“知”的工具。对事物的认识除感官的作用外，还需要心的“察”、“辨”（《经上》）。但这种主体意识也没有使他们克服自我概念的朴素性。墨家的“心”并不像西方认识论的主体那样，是一个实体（中国思想从没有精神实体的概念）；“心”也不同于西方哲学的纯粹意识（因为中国传统思维是“心”、“身”不分，“心”很难得到“纯化”）。所以墨家在认识上的主、客之分，不等于二元论哲学。事实上中国哲学就没有二元论的传统，“心”与“身”同属自然生生之流。故墨家的自我理解亦未脱离自然思维。

结论是：儒、墨两家尽管确立了实践和认识的主体，但他们的自我理解还是极朴素、外在的。这种自我理解与西方的精神哲学或意识哲学还有很大距离。所以，我们无法笼统地接受蒙先生认为中国思维达到了更深的自我反思并更深地体现了精神的“内在性”的论点。

而道家思想的情况更可悲。儒、墨二家，尚有“我”、有“心”，道家则标榜“丧我”、“无心”，客观上形成儒、墨二家的反题。所谓“丧我”者，即“自忘”，就是克服自我意识，“离形去知，同于大通”（《庄子·大宗师》），由此达外、内皆泯，排除一切精神和意识活动，而与自然浑然一体。本来意识的作用是揭示物之差别，而道家要齐物、玄同，以为物我、彼此、是非等，皆非实际，故主张泯灭意识、忘知废照，以求在一种蠢然若愚的混沌境界中得到归宿。浑浑噩噩，无知无识，这与其说是精神的自由，倒不如说是精神的死亡。且一种普遍的精神本体观念本不属中国传统（参见张岱年，第65页），故“丧我”、“无己”的旨趣绝不同于印度吠檀多之克服经验的小我、假我以达乎超越的大我、真我，而在于消解在儒、墨等思想中本来就很薄弱的自我意识。可见道家思想乃是一种无精神、无意识的“黑暗”思想，其中根本没有自我反思和主体性存在的余地。而蒙先生竟把它确定为一种主体思维，且以之为“自我反思型内向思维”的典型（蒙培元，第32页），真让人有点摸不着头脑！

总之，自然思维主宰着中国传统的自我理解。而中国人的自然概念甚至比西方人的更“自然”，因为它还没有达到西方（甚至印度）自然思维所具有的实体性、客观性概念。这种连实体性、客观性都没有达到的思维，才是最“外在”的。这种东亚式的自然，儒家称之为“天”，道家称之为“朴”，就是本来如此、没有经过人为改造的东西，也就是最直接现存的存在。自然被认为是第一性的，是唯一真实的存在，一切都在自然中生生灭灭，人和万物都属于它。在这里精神完全停留在自然之中，不可能超越其直接外在性而反思自身。

只有精神才是自我真正的内在性。其实精神就是对自然的直接性的超越和否定（参见Buchner, S. 538）。但整个先秦哲学都没有孕育出一个形上学层面的、超越的精神概念（吴学国）。这一点对我国古代道德思维有很大影响。人的尊严就在于他的本质是精神：精神不是自然的一环，不是一个从因果功能关联中得到规定的“东西”；精神是自我规定，因而是自由和无限，所以它不能被当成手段，只能被当作目的。可惜先秦思想没有这种超越的精神概念，故总是从自然出发理解人，在这种意义上人一直只是“东西”。这一点尤其是在后期法家得到最露骨的表现。一种严格的精神哲学会以为先秦哲学根本没有找到“真我”，所以始终是一种“外向型”的自然思维，根本不是蒙先生所说的“内向型的自反思维”。

我们知道欧洲思想经过笛卡儿的革命，才有了真正的主体哲学。自我由此才开始从世界抽身而出，而真正立足于它的内在性，尽管这种内在性仍然很不彻底，因为这里“我”只是与事物并列的思维实体，故其实仍是“外在”的（参见Husserl, S. 3-5）。这种不彻底性后来导致了长期支配着欧洲思想的二元论。而要使自我理解进一步深化，就必须打破这种二元分裂，找到作为二者的共同基础的普遍精神，此即笛卡儿以后西方精神哲学发展的方向。然而中国哲学没有经过二元论。它的传统没有试图发掘一个纯我思的领域，它的自我属于世界（所以它没有主体哲学，尽管不能说没有主体思维）。这种自我理解，比二元论更“外在”。当然中国哲学后来从宇宙论直接导入精神本体论，这与佛教的贡献是分不开的。

从汉武“废黜百家，独尊儒术”始，儒学被奉为正统，道家思想走向边缘化，墨家则趋于绝迹。但在汉唐儒家，自我概念并没得到深化。这时期哲学的最大亮点是佛教思想的传播和发展。中国佛教主要是大乘佛教，且主要属如来藏系统。佛教早期讲“无我、无常、苦、不净”，后来大乘又讲“常、乐、我、净”，而如来藏思想又把“我”解释为众生本具的如来藏心，客观上说这是先破世俗经验之“假”我（自然我），后立作为超越本体的“真”我。

至于汉地的如来藏思想，《大般涅槃经》“佛身是常，佛性是我，一切众生皆有佛性”的说法，当时就引发了关于佛性问题的激烈争论；而后来陆续流行的地论学、摄论学以及《起信论》和《楞伽经》的如来藏缘起思想，影响更深。所谓如来藏缘起，就是说众生的真我、如来藏心纯净无染，即是真如法性，同时又现起为万物，是诸法的根源。佛教如来藏心的观念，丰富和提升了我们民族的自我理解。首先如来藏心超越万法，当然也超越了华夏传统狭隘的自然之“我”。《楞伽经》说如来藏心是“空、无相、无愿、离自性、如、本来寂静、自性涅槃”。《起信论》也说真如心有“如实空”与“如实不空”二义，表明真我、如来藏心是超越一切经验表象、超越自然的纯粹精神。另外真我又是存在的真理、本体。如来藏思想的立场是“心、性一如”，也就是将作为自我真理的“心”与作为存在真理的“性”合而为一，故“心”也是存在的基础、本原。比如地论师说阿赖耶识既是真如，又是虚妄心的根本（慧远《大乘义章》卷三）；此外魏译《楞伽经》说阿赖耶识即如来藏，起信开一心为二门，将一切色法收于唯一真心中，摄论师持有第九庵摩罗识，皆主张有本净的真如心，为一切妄识之本。故真我、如来藏心或普遍精神，就是存在的本体。如来藏思想使中国人的自我概念得到了本质的深化。

在中国，主要的佛教宗派在隋唐之际建立，究其渊源，都沾濡了如来藏我的观念，属于佛教的精神哲学传统。华严宗的体系就是糅合了《华严经》与地论、摄论和起信等的思想形成的。华严讲缘起，是性起缘起，就是把缘起归结于如来性的展现，一切佛境皆由

一心现起，立场与地论、摄论和起信的真心缘起相同。就如来藏与阿赖耶识的关系，贤首也继承和发展了起信的说法，认为“如来藏随缘变化成阿赖耶识”，显现为万事万物，因此是“理澈于事”；又认为“依他缘起无性同如”，缘起法本性空无，不离如性，因此是“事澈于理”。如来藏与诸法是本末、体用、表里、假实的关系，一切法皆是如来藏心缘起显现。禅宗注重实践，标榜“不立文字”，在理论上主要沿袭楞伽和起信的思想。如《坛经》强调“万法尽在自心”，要求“从自心顿见真如本性”（《般若品》），乃是从楞伽而来。就“自心”与万物的缘起关系，禅宗的说法也是以楞伽、起信的如来藏缘起论为基础的，如《坛经·咐嘱品》说：“自性能念万法，名藏识，若起思量，即是转识，生六识，出六门，见六尘。如是一十八界，皆从自性起用”，就是把众生的清净心，作为现起一切世法的精神本体。此外，天台大师早年从学于摄论师，晚年料简摄论与地论学，成立性具说，以为众生本性具足一切法界；而“一念三千”的说法，是用心包摄万法。这些都受到了如来藏思想的启发。荆溪湛然进而用真如随缘释“一念三千”，使天台的思想更加朝心性本体论倾斜了。（《吕澂佛学论著选集》第5册，第2691页）

总之，中国佛学大致上都是把作为本心的“真我”、“大我”当作世界的精神本体。但佛教的精神概念与西方哲学有很大差别。西方哲学的精神概念在本质上既是“理性”（logos），又是“觉性”（nous）（Buchner, S. 538），而如来藏心只是“觉性”（本觉、圆明）没有“理性”（离思维、离语言）。这一特点决定了佛教的自我理解的神秘主义和非理性主义倾向。

作为本体的精神概念本不属于华夏传统。如来藏心性本体论其实是印度大乘佛学受吠檀多思想影响的结果（Ketkar, p. 57），对于中国思想来说它是外来的（参见张岱年，第65页）。正因为是外来的，所以它最终不得不向本民族的传统妥协。比如早期禅宗因为有“心”的本体论，乃有“守心”的工夫论；而后期禅宗则标榜“任运自然，逍遥绝恼”，与“无心”的老庄思想融合，丧失了佛教应有的超越性和精神性追求。所以禅宗的老庄化乃是佛教的悲哀，而蒙先生竟以为中国佛教的“自我超越型形上思维”是体现了华夏传统（蒙培元，第174页），这是对两种传统的本质区别没搞清楚。

另一方面在华严、禅宗和起信影响下，儒家也逐渐克服传统思想中较为狭隘、外在的自我理解。我的本质是“心”。但心学成立以前的儒家，都是从自然思维来谈“心”。直至朱熹理学，“心”的意义仍限于两方面：一谓道德之主体，二谓知识之主体，在理论上仍不越旧说藩篱（参见张岱年，第241-245页）。至心学形成，“心”才克服其自然性，而脱胎为一种精神本体；这才真是在形上学层面达到了蒙先生所说的“自我反思型的内向思维”。

在程朱哲学中，基本的世界图景由“理”、“事”、“性”、“气”这些范畴组成，人的本质由这些概念所规定。朱子说“太极”是理：“人人一太极，物物一太极”，“本只是一太极，而万物各有禀受”。（《朱子语类》卷九十四）人与物皆禀理而生，皆属自然（天），故在这种理本体论中，“我”并无特殊地位，亦非独立的精神本体。程朱谈理、事或理、气，固然受华严影响，不过在贤首的思想中，理即是心，而朱子理学坚持心、理分齐，就本体论言之，实与华严存在隔阂。而到陆王心学，乃主张“心即理”，才与华严宗真心的本体论衔接。

到象山心学，对“我”的理解始有阔阔的境界。象山之“我”，是宇宙大我，囊括一切物质和精神现象，所以“宇宙便是吾心”，性、理及万物同为我心中之事（《象山全集》卷三十六、三十三）。针对朱熹严判心与性、性与理，象山主张心即性、心即理，形上形下本是一片，一统于心（《与曾宅之书》），故可说一切唯心。当然那包含宇宙的心，不是个人的心，而是“大心”，冯友兰先生称为“宇宙的心”（冯友兰，第353页），它才是每个人的“真我”。象山上述说法，可以追溯到禅宗和华严“心即是性”、“心包万法”的思想，所以一直有“朱子道，陆子禅”之说。象山明确将世界的存在解释为精神性的，故从他开始儒家才有了真正意义的精神哲学。然象山主要从吾心现具宇宙之理上言，其主要兴趣似不在建立一种精神本体论。但从象山弟子杨简到明代王学，本心渐成宇宙发生之原理；“我”遂为万物之所从出。

心学之集大成者是阳明，儒家的精神哲学至阳明始有完密之系统。在阳明哲学中，自我的本质是本心或良知、灵明，它是凡圣共同的、普遍的精神。一方面，阳明继承和发挥陆九渊、杨简的说法，认为本心包括天地万物，无心则无一切：“心外无物，心外无言，心外无理”（《与王纯甫书》）。另外，阳明还明确表示本心为万物所从出之精神本体，这一点似为以前道学所未有，至少没有被系统阐述过。盖以前道学说心，一般只强调其为身之主宰、能思之官，唯阳明把本心作为世界万物得以产生、彰显的本体论条件：“虚灵不昧之心，众理俱而万事出”，“天没有我的灵明，谁去仰他高？地没有我的灵明，谁去俯他深？……离却我的灵明，便没有天地鬼神万物了。”（《传习录》黄以方录）盖天地万物的存在，皆由于我心之灵明。藉灵明的彰显，万物才入乎存在之域。故灵明或良知是一切之所从出，是天地万物的本根，故阳明说它是“造化的精灵”，天地草木瓦石皆为其所造作（《传习录》黄省曾录）。阳明所谓灵明、良知，不仅仅是认识论的主体，而是先于主、客之分，是本原的、绝对的精神与生命。故其良知说不仅扬弃了前此儒家相对粗陋贫乏的自我概念，客观上也超越了西方的主体形而上学。儒学发展到阳明，才真正领会到精神的内在性。

自我理解向“心”的本体论的深化，是儒学在更深层次上理解、吸收大乘佛学（主要是禅宗和华严宗）的结果。这里我们要特别指出且已为现在学者证明的一点是：阳明哲学中作为真我、真己的“良知”或“无善无恶”之本心的概念，就是来自佛教，更准确地说来自佛教的如来藏真心；而阳明的“辟佛”主要是在实践层面，实际上并不否定佛教的形上学基础（侯外庐等，第251、261-264页）。阳明的“心”本体论，在理论归宿上与禅宗的真心缘起和华严的性起缘起并无二致，而与以前的儒家哲学则如圆凿方枘。

阳明汲取禅佛教的“本心”概念和反思哲学，极大改变了中国传统的道德哲学自我意识薄弱的状况。然而佛教的精神概念尽管高明，但却是神秘的，也是贫乏的，它只是抽象的觉性，而不包括理性，所以是“无内容”的。阳明心学也把这个非理性的明觉拿过来。但非理性的东西绝不能作为道德的本体，道德只能是理性的。因此这种觉性本体论必与儒家的道德意识发生矛盾，结果一个人

往往越是专念自心，就越疏离了现实的伦理规范。所以理学批评心学“空虚”甚至误入“狂禅”，也并非没有道理。要纠正这一问题，在形上学层面就是要领会到精神、本心作为灵明或明觉，就是理性，因此我自己的本性就要求设定道德规范。总之，儒家哲学只是到了16世纪以后的阳明心学，才完全实现了一种精神的内在性。所以，当我们回过来看蒙先生关于中国哲学思维的本质特征是“内在的自我超越”的说法（蒙培元，第9页），至少会觉得很笼统。像道家的彻底自然思维固然是外在的、无反思的，早期儒家亦未真正觉悟“我”的精神本质，故即使它是“以人中心”，也不可能有所谓“内在的自我超越”。蒙先生的说法严格意义上只对阳明心学才成立。而王学在明末以后便已失势，儒学又朝“汉学”靠拢。所以中国哲学真正觉悟到自我的精神的内在性不仅是外来思想影响的结果，而且是非常短暂的；而精神的内在性之缺乏必然使我们民族的道德生活陷入困境。所以要满足建设社会主义精神文明的要求，传统的自我理解还亟待进一步深化和扩展。

参考文献

冯友兰，1985年：《中国哲学简史》，北京大学出版社。

侯外庐 等，1987年：《宋明理学史》下册，人民出版社。

《吕澂佛学论著选集》，1991年，齐鲁书社。

蒙培元，1997年：《中国哲学主体思维》，人民出版社。

牟宗三，1980年：《中西哲学之会通十四讲》，台湾学生书局。

吴学国，2002年：《佛教唯识思想与儒家心学本体论》，载《北京社会科学》第2期。

张岱年，1982年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社。

Buchner, Hartmut, 1973, Handbuch Philosophischer Grundbegriffe, Bd I, München: Kosel-Verlag.

Husserl, Edmund, 1980, Cartesianische Meditationen, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Ketkar, S. V., 1988, Hinduism, Delhi: Caxton Publications.

（作者单位：南开大学哲学系）

责任编辑：罗传芳·西方哲学·（《哲学研究》2004年第9期）