

对于中国古典道家“自我”的一种新的解读

奚彦辉

(吉林大学 社会心理学系, 长春 130012)

摘 要:中国古典道家中并没有“自我”这一概念,但却拥有丰富的关于“自我”的思想。该文在对照西方传统自我观念的基础上,理解中国古典道家的“自我”。指出道家的自我是一种无知的自我、无为的自我、无欲的自我,是一种顺应的自我,是一种幽默化的自我。希望这种解读在某种意义上能够丰富与发展“自我”的概念,并为心理学对于当代中国人“自我”的研究提供些许借鉴。

关键词:古典道家;自我;“三无”的自我;顺应的自我;幽默化的自我

中图分类号:B8405 **文献标识码:**A **文章编号:**1003-5184(2006)01-0009-04

1 引言

“自我”(self)这一概念是在西方文化背景下产生的,中国古代并没有“自我”这一术语,但却有着丰富的关于“我”、“自我”的思想。中西方文化背景下的自我各有其独到的地方,体现着文化的差异。对于古典道家的自我观念,以往传统的观点将其看作“柔我”^[1]、“大我”、“无我”以及“真我”等,本文在不与以上观点相悖的前提下,试图从新的角度揭示中国古典道家“自我”的独特内涵。为了更好的理解的需要,先将西方传统文化中的“自我”加以简要的介绍。

2 西方传统文化所理解的“自我”

“古希腊哲学中并没有明确的‘自我’概念”^[2],“自我”概念的真正确立是笛卡儿“我思故我在”之反思的提出,他提出心灵与肉体的分离,宣扬主客二分,使得对于主体性自我的探究正式起步。

2.1 西方“自我”的源头

自古希腊阿波罗神庙前殿的墙上所刻的“认识你自己”开始,在西方,对于自我的理解主要有四种基本倾向:生理的、精神的、有机的与意志的。

对于自我,原子论者德谟克利特侧重于从生理的层面加以认识,认为人不过是原子的排列组合,这一思想的影响可以在后来的霍布斯那里发现;而在柏拉图那里,在其理性、欲望、意志三元灵魂结构中,则把自我看成主要是精神的,他在解释灵魂的功能是强调理性成分的作用,此外,亚里士多德则把人看作是一种会使用语言的生物,重视人与他人的相互作用,强调人是一种社会性动物,乔治·米德的自我

理论就受到这一思想的影响;而最后一种则起源于普罗泰哥拉,他宣称:“人是万物的尺度”,强调人是一个有意志的、能够自我决定、自我创造的行动者。

后来,弗洛伊德所提出的本我——自我——超我的人格模式,在某种意义上就受到柏拉图的灵魂三元结构的启发,而理性、欲望、意志的三元成分一直以来成为西方传统自我问题的主要框架。

2.2 近代以来及现代后期自我的“演变”

近代以来,笛卡儿“我思”自我主体的提出,经康德先验自我的发展,到黑格尔那里确立了绝对理念的自我意识,使得近代的自我初具规模。

现代后期,自由的、自主意识的现代自我观念受到了挑战,现代后期对于自我的解释,侧重把自我看作是一个过程,力图思考自我的生成变化与自我差别,强调自我是生成的。

2.3 西方心理学关于自我的主要理论研究

西方心理学关于自我的理论研究异彩纷呈,比较有影响力的主要有:威廉·詹姆斯,1890年,他在《心理学原理》一书中首次将自我分为主自我(the “I”)与客自我(the “me”),并进一步做出了物质自我、社会自我和心理自我的划分^[3],稍后弗洛伊德提出了有影响力的本我——自我——超我的人格模式,并对后来自我心理学的研究产生了深远意义,而社会学家库利在1902年提出镜像自我的概念,强调自我是当我们与其他人交谈时反射给我们自身的视像,米德的符号互动理论则强调自我来自于社会互动;罗杰斯于1951年提出“自我概念”理论,并区分了现实自我与理想自我;1970年,马斯洛的自我实

现理论的提出,更是把对于自我的研究带到了一个新的境界。

3 中国古典道家的“自我”

中西方不同的文化历史,造就了对于“自我”的不同理解,中国古典道家(这里仅指老子、庄子)的“自我”观念更是有其独特的内涵。

3.1 “三无”的自我

西方的自我观念深受柏拉图以来西方思辨模式中三元灵魂的影响,在中国古典道家和西方主导系统对于认知、行为和欲望的不同解释中,隐含着成为对照的问题框架。

由于中国文化中不存在那种三元自我的灵魂动力学,不存在情感的、意志的、理性的结构区分,道家自我更主要是通过无的诸形式:无知、无为、无欲的活动来表现的,对于道家的自我来说,没有一样东西严格地说内在于自我,道家的自我是它的关系和它的世界的一种作用^[4],道家的自我是由无知、无为和无欲引导的活动决定的。

3.1.1 无知的自我

“无知”并不是缺少某一类知识,即那种依靠本体论上的存在的知识,它是不以原理为基础的知,而非“日常意义上的”无知。

道家的知,强调“不将不迎”、“应而不藏”,他反映的是此刻的世界,既不附加已经逝去的世界之形,也不以尚未到来的世界的期望歪曲它。

道家的知,强调作为一面镜子来映照世界,老子强调“用心若镜”;认为心理要像镜子那样去反映外物或天道,才能洞察事物的底蕴,而不为外物的现象所蒙蔽^[5],这样才能反映外物而又不损心费神;庄子则在其《天道》篇中称“圣人之心”为“天地之鉴”、“万物之镜”,这样,作为一面镜子,反映出来的是作为单个事件和作为过程的事件本身,以及从特殊视角解释的秩序。

同时,道家的“无知”是不可言说的,所以只能借用寓言和形象的比喻来交流、表达。

3.1.2 无为的自我

“上德无为,而无以为也”^[6](《老子》第三十八章),道家的“无为”不是消极的无所事事,而是努力不破坏事物的自然秩序(“道”),摆脱外在的对象性活动,以“达到绝对的和谐”^[7],它是一种真诚而不勉强的行动,是未受已有的知识和根深蒂固的习惯

影响的行为,是指除却私欲妄见的活动而返归真朴,是不以理为指导的,是自发的,无为也就是“顺应自然”。

老子提倡无为,主张“为无为,事无事,味无味”^[8](《老子》第六十三章)。即以顺其自然的态度去作为,以不搅扰的方式去做事,以恬淡无味的感觉去当味;庄子主张无为,认为“天无为以之清,地无为以之宁,故两无为相合,万物皆化。”^[9](《庄子·至乐》)强调“无为为之谓天,无为言之之谓德”^[10](《庄子·天地》)。

3.1.3 无欲的自我

道家的欲望是一种感悟式的欲望,是一种无对象的欲望,是以“无知”、“无为”作为基础的欲望,它并非由于拥有、控制和实现而形成,它所持有的只不过是肯定和欣赏。

老子的一个“基本观点是主张无欲”^[11],所谓的无欲,不是绝对的没有欲望,而只是要求人们把欲望减到最低限度,即“寡欲”,他强调人们要“甘其食,美其服,乐其俗,安其居”^[12](《老子》第六十七章);主张“罪莫大于可欲,祸莫大于不知足”^[13](《老子》第四十六章),不要有过分的欲求,方可“知足不辱,知止不殆”^[14](《老子》第四十四章)。庄子是主张无欲的,认为情和欲都有害于德、性,都是不可有的,主张“同乎无欲,是谓素朴,素朴而民性得矣”^[15](《庄子·马蹄》),强调“不以好恶内伤其身,常因自然而不益生也”^[16](《庄子·德充符》)。

道家的这种“欲望是以‘听其自然’和‘洒脱’的能力为基础的,正是在这个意义上说,无欲是一种不加分析的、无对象的欲望”,是一种暂时的欲望,在道家看来,暂时的欲望是惟一听任事物自然变化的欲望”^[17]。

3.2 顺应的自我

在《庄子》一书中,有两个标定自我的文字:“吾”与“我”,那种习惯于将世界与自己客体化的自我是“我”,而原有的内在的自我则是“吾”;“吾”同时也是一种顺应的自我。道家的自我主张顺应,顺应含有这样的意思:在认可一种德的基础上的顺应与被顺应。主张“人法地,地法天,天法道,道法自然。”^[18](《老子》二十五章)

道家的自我是顺应的,主张按照事物的自然面貌,顺应事物之道。“例如,由于游心于牛之德,庖丁

解牛时能够物我皆忘地刺入自然的结节和窍隙,因此能够成为一名技艺高的屠夫;由于游心于木之德,梓庆对其木料与潜在用处有一种特别敏锐的感觉,工作时物我皆忘,因此能够成为一个技艺高的工匠。^[19]

在《庄子》中,有几处形象的描绘,最能精彩地展现道家自我顺应的品格,即顺应于自身所处的情境;顺应于他人的心理,顺应于天道自然。它们分别为:《庄子·秋水》中庄子、惠子关于“鱼之乐”的辩论,《庄子·齐物论》中“朝三暮四”的寓言以及《庄子·大宗师》中子舆与子祀的对白。这里限于篇幅原因,仅就庄子、惠子“鱼之乐”的辩论加以解析、说明。

庄子与惠子游於濠梁之上,庄子曰:“鱼出游从容,是鱼之乐也。”

惠子曰:“子非鱼,安知鱼之乐?”

庄子曰:“子非我,安知我不知鱼之乐?”

惠子曰:“我非子,固不知子矣,子固非鱼也,子之不知鱼之乐,全矣。”

庄子曰:“请循其本。子曰:‘汝安知鱼乐’云者,既已知吾知之而问我,我知之濠上也。”^[20](《庄子·秋水》)

以上的论辩,庄子并非是以诡辩取胜,重要的在于他的认识,对于情境——“我知之濠上也”的认识。“我知之濠上也”就说明庄子的这种认识是与庄子将自己的世界与鱼的世界连为一体的体验相伴而生的,顺应情境(“与鱼一体”的体验)使他知晓“鱼之乐”。处于“一体”情境中的知与脱离情境的认知者的知,哪一个更接近于“真”知呢?由于庄子顺应了这种“与鱼一体”的情境,才使他有了“鱼之乐”的知。顺应于所处的情境,本身就是顺应的自我的一个重要体现。

王弼在注《道德经》时说:“万物自相治理”,顺应的自我将这些相互重叠的秩序视为极其自然的格式系列。

“南海之帝为倏,北海之帝为忽,中央之帝为混沌。倏与忽时相与遇于混沌之地,混沌待之甚善。倏与忽谋极混沌之德,曰:‘人皆有七窍以视听食息,此独无有,尝试凿之。’日凿一窍,七日而混沌死。”^[21](《庄子·应帝王》)

上面这个“中央之帝”——“混沌”的寓言,就是用隐喻的方式说明,由于致力于剖析的自我,它毁灭

了没有条理的整体化的自然。在这里,混沌是所有的条理的不连贯的总和,并且,混沌也是意指保证新颖与独特性的不确定因素,那么,如果强加一个单一的条理,以使其有条不紊,只会使生活变得单调、重复,只会破坏“自然”,所以道家的姿态就是顺应,就是“法自然”。

道家顺应的自我具备“处物而不伤物”、“任物”、“顺物”的品格,力求达到“天地与我并生,万物与我为一”^[22](《庄子·齐物论》)。与“万物为一”是更接近于对万物特殊性的体验,作为顺应的自我,即是应该尽力变得与这个事物或那个事物为一。

以无的各种形态表现出来的顺应的自我,以一种映照式的方式对待世界,以顺应的姿态看待自然、万物,这种方式接受秩序,承认事物的特殊性与差别,使得自我接近于自然本身。

3.3 幽默化的自我

顺应的自我具有无知、无为、无欲的特点,以无的各种形式作为如实映照世界的一种方式。这种顺应方式的一个直接后果就是确立了道家对待万物的心境与幽默。就像《庄子》里所描述的那样,道家的自我具有一种“逍遥游”的无忧无虑的品格。

道,是生成变化的总过程,它构成了事物之道,道的运转不息涵衍了两个重要的结论:第一,总有无数个可以替代的心境,它们对一个人目前心态的终结性构成了挑战;第二,经验的连续性保证了一个人能够实际经历了无数这样的心态,以哲人的姿态承认这一事实是道家最高明的幽默的源泉。^[23]

与顺应的自我紧密相连,是道家幽默化的自我,二者可谓一体之两面。顺应的自我能够看到并认可万物的差别与多样性,而这种认识即可看作道家自我幽默化的独特之处。

“民湿寝而则腰疾偏死。然乎哉?木处则惴惴,猴然乎哉?……毛嫱、西施,人之所美也,鱼见之深入,鸟见之高飞,麋鹿见之决骤。四者孰知天下之正色哉?”^[24](《庄子·齐物论》)

“昔者庄周梦为蝴蝶,栩栩然蝴蝶也,自喻适志也!不知周也。俄然觉,则蘧蘧然周也。不知周之梦蝴蝶与,蝴蝶之梦为周与?”^[25](《庄子·齐物论》)

道家自我的这种幽默化的认识,依赖于多种真实世界——秩序的共存,道家既不是为了永远获得新的东西而要求永不停息的转化,也不想让一个时

刻停留下来阻止转化 ,勉强地顺从时刻。顺应的自我具有一种“幽默化”的品格。

像庄子这样的道家 ,由于不为“为是”、“求真”所要求的责任心所累 ,因而是无忧的 ,无忧的品格存在于道家对待其感受到的不协调或矛盾之中 ,道家的幽默化的自我的特点是将这些差异与不协调视为事物和事件的现实状态加以对待 ,将这些事物和事件视为同等的。道家幽默化的自我利用了一种眼光与其它许多眼光之间矛盾的意识 :庄子与蝴蝶之间 ;鱼、鸟、蝉以及斑鸠之间 ;人与猴子之间。无忧是引导一个人认识现存事物总体所提供的各种可能眼光的主要手段。

顺应的自我是无忧的 ,而这种无忧的认识则是一种幽默化 ,一种富于智慧的幽默化 ,幽默化的持久心境成就了道家独特的幽默化的自我。而寓言式的、隐喻式的语言则成为道家幽默化的自我表达的独特方式。

4 小结

中国古典道家的自我 ,以无知、无为、无欲的方式顺应世界与自然 ,作为顺应的自我、幽默化的自我 ,表现出中国古代的智慧。而作为一种“幽默化的自我” ,以“逍遥游”和“无忧”的心态看待世界与万物 ,能够“顺其自然”和“洒脱” ,这种心境本身对于维护心理健康具有重要的意义。道家的自我 ,虽然迥

然不同与西方的自我 ,但其独特的价值与意义 ,丰富了“自我”的内涵 ,有益于“自我”的发展。更重要的是 ,道家的“自我” ,作为一种文化的思维方式 ,深深的影响了中国人的心理 ,认识到这一点 ,对于本土化的心理研究提供了一层借鉴意义 ,希望它对于中国人的心理健康、发展心理及社会心理的研究能够有所助益 !

参考文献

1 汪凤炎 ,郑红 . 中国文化心理学 . 广州 :暨南大学出版社 , 2004 . 50 - 51 .
2 倪梁康 . 自识与反思——近现代西方哲学的基本问题 . 北京 :商务印书馆 ,2002 . 25 .
3 詹启生 ,乐国安 . 百年来自我研究的历史回顾及未来发展趋势 . 天津 :南开学报(哲社版) ,2002 . 5 .
4 17 19 2[美] . 郝大维 ,安乐哲 . 汉哲学思维的文化探源 . 南京 :江苏人民出版社 ,1999 . 52 60 68 76 .
5 燕国材 . 中国心理学史 . 杭州 :浙江教育出版社 ,1998 . 107 .
6 8 12 13 14 18[春秋]李耳 . 老子 . 太原 :山西古籍出版社 , 1999 . 69 ,113 ,120 83 80 44 .
7 科恩 . 自我论 . 北京 :生活·读书·新知 三联书店 ,1986 . 84 .
9 10 15 16 20 21 22 24 25[战国]庄周 . 庄子 . 太原 :山西古籍出版社 ,1999 . 182 ,117 93 56 - 57 ,171 81 ,18 ,19 21 .
11 高觉敷 . 中国心理学史 . 北京 :人民教育出版社 ,1985 . 117 .

A New Explanation to Chinese Classical Taoist School's " Self ”

Xi Yanhui

(Department of Social Psychology ,Jilin University ,Changchun 130012)

Abstract :There isn't the concept of "self" in Chinese Classical Taoist School ,but there are abundant thoughts of self . The article explains the "self" in Chinese Classical Taoist School on the basis of comparing to western classical self concept . Classical Taoist School's self is a self of unprincipled knowing ,of nonassertive action ,of objectless desire ;then is a self of deference ,is a self of humor at last . Eagerly hope this explanation could make the concept of "self" much more meaningful in some degree . Eagerly hope this explanation could give some help to the psychological researches into contemporary Chinese " self " .

Key Words :classical Taoist School ; self ; three none "self" ; deferential self ; humorous self