

# 主体与德性:试论传统儒家主体性问题

沈顺福

**【摘要】**现代性的重要标志是主体性。它体现为理性、自主性与个体性。传统儒家学说中并无主体一词,亦无自我概念。与之相关的“主”“体”“自”“我”等也不包含主体性观念。它们是德性之我。从伦理学的角度来看,儒家道德不是主体的自我立法,而是公有的德性“立法”。故儒家伦理不是自律性伦理。欲概念体现出某些主体性属性。但是儒家却主张无意、无我,从而祛除潜在的自我。这种无主体性的哲学与现代文明有些不和。

**【关键词】**儒家;主体性;自我;他律性

**【作者简介】**沈顺福,山东大学儒学高等研究院教授、博士、博士生导师(济南 250100)。

**【原文出处】**《学术界》(合肥),2017.2.45~54

**【基金项目】**本文系教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“从天统人到人统天:中国古代天人学研究”(16JJD720009)。

在现代理论中,主体是一个十分重要的概念。在汉语学术界,主体一词至少有三种用法,即结构主体(如主体部分)、行为主体(行为者)以及个性主体。其中,个性主体便是本文所要讨论的主题。从历史发展来看,个性主体的出现与现代性观念的产生几乎同时。因此,我们甚至可以将二者视作孪生观念,即,现代人必定具备主体意识、主体思维,或主体性。那么,中国传统文化尤其是儒家哲学是否具备主体性概念或类似的概念呢?中国古人是否具有主体性观念呢?

## 一、主体性:理性、自主性与个体性

在西方思想史上,强调个体的自主是其传统立场。

早期的亚里士多德尤其重视个体的自主性。亚里士多德指出:“好的行为是一个目的,欲望追求它。因此,选择或者是一种审思理性,或者是一种理性欲望。这等行为的起源便是人。”<sup>①</sup>善在于目的。目的在于选择。选择依赖于理智。不仅如此,亚里士多德曰:“选择既不能缺少理智和理性,也不能够缺少道德品质。一个好的行为,以及相反的行为,如

果缺少了理智和品质的合作,也无法存在。”<sup>②</sup>选择还依赖于主体自身的偏好或喜爱等品质。喜爱引导欲望。因此,作为目的的善成为“值得欲望的东西”<sup>③</sup>。人们在追求善的同时,也能够获得某种情感的满足:“符合修养的行为自身便是愉快的。不仅如此,它们也是善良和高贵的。”<sup>④</sup>“对于喜欢快乐的人来说,快乐的必然也是善良的。”<sup>⑤</sup>这也是大众的共识,即,善便是以自己的生活为基础的快乐和愉悦。亚氏对选择的重视,不仅体现了他对理性的依赖,同样反映了他对行为个体意愿的尊重。这种行为人的意愿与理智,共同构成了主体的基本内涵:做自己想做的事,自己做主。

这种自主性意识在基督教传统中得到了继承。根据《圣经》的说法,人类的邪恶原因在于人类擅自做主。人类的自主意识是人类堕落的根源。自主意识便是奥古斯丁所“创造的意志概念”<sup>⑥</sup>。他认为人类的邪恶、堕落与苦难的根源在于人类的“自由意志”:“由于错误地运用自由意志,导致了一系列的邪恶。正是这些邪恶所具有的悲惨将人类从毁坏的源

头如同腐烂的根系一般,带至第二次死亡的摧毁。它没有尽头,只能通过上帝的恩典才能被免除。”<sup>⑦</sup>意志带来了邪恶,人类因此遭殃。基督教虽然承认了个体的自主意识与人类生存的密切关系,却消极地对待它。直到近代的马丁·路德才积极地对待人类的自主性,动摇了教皇与教会的权威性,从而将信仰的基础归为人类自身:“我们应当大胆地相信并依靠自己对圣经的理解,来对教皇等所做的事情以及未做的事情进行判断。”<sup>⑧</sup>相信自己才是最可靠的。路德的信仰理论直接启发了近代主体性理论。

笛卡尔的“我思故我在”不仅将理性思维视作自我的主要特征,而且当作唯一确定者。理性的重要形式便是意志选择和判断:“正是意志,即自由选择能力,让我获得了如此巨大的体验。除了它,我想象不出其它的东西能够如此丰富与广阔。因此,主要是由于意志让我认识到我分享了上帝的形象与相似。……意志能力主要体现于以下方面,即,我们能够做或不能够做某事。”<sup>⑨</sup>正是意志,彰显了人类的伟大:“意志根据自己的本性能够广泛地扩展自己。正是依靠它而自由地活动,人类才能够获得伟大的圆满。由此,我们以一种特殊的手段掌控自己的行为,并由此受到赞扬或谴责。”<sup>⑩</sup>意志的价值终于得到了承认。普芬道夫认为“人类的行为产生于意志”<sup>⑪</sup>,并将意志视为“人类特有的、区别于野兽的能力”<sup>⑫</sup>。从此,自由意志才成为人类活动的真正主宰。故,黑格尔说:“没有自由的意志是一个空洞的词汇,只有在意志中自由才能够成为现实,如同主体。”<sup>⑬</sup>主体便是意志自由。至此,人类的主体性最终得到完全的肯定与弘扬。

从西方思想史来看,近代的主体或主体性概念至少包含三项基本内涵。其一,主体性具有理性。在西方理性主义传统中,主体的内涵至少包含意识、理智与理性,即主体的行为一定是有意识的、理性的行为。它通常表达了行为人的意志。意志,康德称之为实践理性。事实上,汉语的主体,对应的西语是subject。西语中的subject含有主观的意思。或者说,西语的主体与主观是一个单词。故,“当我们说人们是主体时,他们的主体性包括两个中心部分,即理论上的自我决定或自我意识,以及实践上的自我

决定或自律”<sup>⑭</sup>。主体性与主观性也是同一个词汇。这表明:主体性一定具有主观性,具有意识属性与理性色彩。黑格尔说:“自由意志是思维的一种特殊方式。”<sup>⑮</sup>思维即是理性思维。自由意志即主体性实体。这种实体也是一种理性活动方式。因此,主体性必定包含理性。

其二,主体性是自主性,即,它体现了行为人在理性的指导下自己判断、自主选择 and 自由决断的属性。行为人的立法者身份鲜明地体现了主体的自主性。其表现形式便是自己做主,即,在行为过程中,主体依靠理性给自己做主。这便是自我立法。其载体便是自由意志。康德说:“所有人的意志原理,作为一种能够给出普遍准则的意志,假如得到了合理的判断,都能够非常适当地成为绝对命令,即,因为普遍立法的意思指它不是立足于利益,因此在所有的可能的命令中,只有它是绝对无条件的。”<sup>⑯</sup>意志提供普遍法则,即,意志是这个普遍法则的立法者,也是理性自我的最终裁决者。这便是近代哲学的一大成就:将人类的自我立法权从上帝手中夺回到人类自身。人类的事情人类做主、行为个体做主。行为的主体便是自我。因此,哲学中的自我不仅是行为的人,而且是能够做主的人。主体性一定具有自主性。

其三,主体性是个体性,即,自主的行为人是一个独立的个体。自我立法不仅是人类从上帝手里夺得立法权,更重要的是,它将立法权交给了每一个独立的个体。其理论基础便是“人是目的”:“行为的所有准则的基本原理必须是所有目的的主体,即理性者自身从来也不能够被当作手段来用,相反,它只能成为限制所有手段的用法的高等条件,即,在所有的情形下,人只能够是目的。”<sup>⑰</sup>这里的人不仅仅指人类,而且主要指单个个体,即,每一个人都是目的,即,每一个人不仅能够自己立法,而且也是目的。事实上,目的与立法是一致的:立法者以自己为目的而立法。因此,每一个人都有尊严。在康德看来,人类尊严或价值的基础在于自律:“自律是所有的理性人类的尊严的基石。”<sup>⑱</sup>个体是目的、个体能立法、个体会守法,个体才会有尊严。个体性是主体性的基本内涵之一。

源自古希腊、发展于近代、成熟于康德的主体性观念,成为一个与现代文明生死与共、休戚相关的观

念。它不仅是近代政治文明的基础,而且也是近代道德文明、社会文明等最重要的内涵之一。那么,以儒家为代表的中国传统观念是否也有这种概念或观念呢?

## 二、“主”“体”与“自”“我”:从词源来看

主体概念是一个现代学术术语,在以儒家为主要部分的中国传统文化中并不存在。主体由“主”与“体”二字组成。在古汉语中,这两个字也是两个词。其中的“主”,《说文》曰:“主,灯中火主也。”<sup>①</sup>主即灯芯,灯火之源。源头是主。《黄帝内经》曰:“心主脉,肺主皮,肝主筋,脾主肉,肾主骨,是谓五主。”<sup>②</sup>所谓“心主脉”,即,脉搏源自心脏,或曰,心脏乃是生命力之元。主的这一内涵依然保留在现代汉语中,原处、本原乃是其基本内涵。主即本源。古汉语的“体”字的原始含义,《说文》曰:“总十二属也,从骨,豊声”<sup>③</sup>。所谓十二属,依段玉裁的注释,指人身的各部肢体,即头三、身三、手三、足三,共计十二部位。<sup>④</sup>故,体可以被解释为肢体和身体。身体是体字的原义。《易传》曰:“神无方而易无体。”(《周易·系辞传上》)东晋韩康伯注曰:“道者何?无之称也……寂然天体,不可为象。”<sup>⑤</sup>此处的体主要指载体。身体也是一种载体。身体之义进而扩展为载体之义。我们将主、体二字合成,主体便可以用来指称作为本源的身体或载体。其中,按照中国传统思维模式,本源便是主宰,作为本源的载体便是主宰者。这便是现代汉语“主体”一词的由来。也就是说,现代汉语“主体”的意义起源于本源性载体。它和现代主体概念的内涵差别明显。前者突出本源性,后者强调自主性。由此看来,中国古人没有主体概念。有人可能会以为这是贬低中国哲学,其实非然。因为主体概念完全是西方近代哲学的产物。强行声称古人有主体概念,显然有些强词夺理。既然没有主体概念,那么我们古人是否有类似于主体的概念比如自我呢?由于现代汉语自我概念的主体性意蕴充足,且由“自”与“我”两个古汉语组成,人们通常想当然地将“自”“我”与现代自我概念等同。“自”“我”概念是否等同或近似于自我呢?

古汉语的“自”,小篆字形,象鼻形。故,《说文》曰:“自,鼻也。”<sup>⑥</sup>“自”即鼻子。段玉裁注曰:“许谓自

与鼻义同音同,而用自为鼻者绝少也。”<sup>⑦</sup>其实段氏误矣。鼻子是人的五官之一,主管气的吐纳。而气,在中国传统哲学看来,乃是生存之元,即,万物因气而生,失气而亡。所以,主管气的鼻子可以被视作生存之端。“自”因此具有开端之义。《韩非子》曰:“故法者,王之本也;刑者,爱之自也。”(《韩非子·心度》)爱自刑开始。《礼记》曰:“知风之自,知微之显,可以入德也。”(《礼记·中庸》)“自”即开始之处。故,古语的“自”主要指行为的开始处。当它指人的行为时,这个开始处,毫无疑问便是行为的人。故,“自”虽然具有自我的某些特点,却侧重于揭示行为的出处,即,此行为从此开始(行为的人)。《周易正义》曰:“‘自我致寇,敬慎不败’者,自由也,由我欲进而致寇来已,若敬慎,则不有祸败也。”<sup>⑧</sup>“自我”即源自于“我”。“自”强调本源。

古汉语的“我”字是象形字,像一种武器。作动词用时,“我”表示“杀”,如“我伐用张”(《尚书·泰誓中》)。《说文》曰:“我,施身自谓也。或说我顷顿也。从戈从豸,豸,或说古垂字,一曰古杀字。”<sup>⑨</sup>由动词之杀伐演化出名词之“我”,即,杀伐者:“我,谓宰主之名也。”<sup>⑩</sup>经过杀伐,行为的人获得了一些属于“我的”物品。“我的”即私人的:“不私权利,唯德是与,诚之至也,故曰‘我有好爵’,与物散之。”<sup>⑪</sup>我即私。故,《论语》曰:“子绝四:毋意,毋必,毋固,毋我。”(《论语·子罕》)此处的“我”字,表示亲身或私利。汉语的“我”字,其日语形式是汉字“私”字。日语中的汉字承袭于唐朝的汉字。这不由得让我们产生某些联想:很可能唐朝时期的“私”字与“我”字互通,或曰,古汉语的“我”便是“私”。

从“我”字的早期内涵来看,它主要指行为人的自称。子曰:“我非生而知之者,好古,敏以求之者也。”(《述而》)子曰:“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣。”(《述而》)子曰:“不怨天,不尤人;下学而上达。知我者,其天乎!”(《宪问》)这里的我主要指行为的人。孟子曰:“挟泰山以超北海,语人曰:‘我不能。’是诚不能也,为长者折枝语人曰:‘我不能。’是不为也,非不能也。”(《梁惠王上》)我即行为的人。行为的人是一种物理载体。孟子曰:“凡有四端于我者,知皆扩而充之矣。若火之始然,泉之始达。苟能充之,足以保四海;苟不充之,不足以事父母。”(《公孙丑上》)“我”含

四端之心。“我”含德性。《正义》解释曰：“‘观我生进退’者，‘我生’，我身所动出。”<sup>②</sup>“我”即我的身体。从这些使用方式来看，“我”主要指行为人或行为主体。高本汉认为，比较“吾”与“我”，前者是主动，“我”是受动。<sup>③</sup>这也是语言学家对《论语》的统计后所得出的一个结论。“我”主要指包含了德性的行为人或行为主体，至于它是否具备个体性、理性与自主性等，从《论语》《孟子》以及《荀子》等文本来看，不甚明显。

从上述词源分析来看，“主”“体”与“自”“我”等仅仅侧重于物理性的行为人身身份。这个行为入并无鲜明的自主性、个体性与理性等主体性内涵。“主”“体”不是主体，“自”“我”也不等于自我。故赫伯特·芬格莱特说：“我们应该尽力避免在孔子文本中使用自我一词。我们可以用‘我’字来表示某人做什么，而不能够用它来表达那种具有在行为中能够进行内在自省的道德或心理能力的人。”<sup>④</sup>孔孟之“我”并非主体性的自我。由于自我一词由“自”与“我”两个汉字组成，许多学者望文生义，简单地将儒家文献中的“我”“己”等想当然地解读为现代“自我”概念<sup>⑤</sup>，并依此臆说儒家主体性问题<sup>⑥</sup>，虚拟出儒家的“自我改造与自律”<sup>⑦</sup>等假说。这显然不符合事实。在儒家体系中，“我”并无明显的目的性。无目的性的“我”显然不能自己做主。不能自己做主的“我”不可能是主体性的自我。它充其量只能够算是物理性的行为入，缺少自主性。

### 三、德性与仁义道德“立法者”：从理论来看

传统儒家既没有主体概念，也没有与主体性相关的概念。那么，儒家哲学中是否有主体性观念呢？从伦理学的角度看，在主体性视角下，道德必定是自律的。儒家道德是否具有自律性呢？或者说儒家道德是否属于自律性道德呢？孟子曾提出“义内”说，以为作为道德规范的义内在于人：由“浩然之气”便可以实现义。义来源于“浩然之气”或德性。这些材料似乎明确无误地表明：道德源自于人自身，或者说，人自身是道德规范的立法者。既然人自身是立法者，加上儒家一贯坚持恪守社会人伦规范、遵循道德规范，儒家似乎具有明显的自律性特征。故，不少学者如朱汉民便指出：“所谓‘主体性道德’，是指那种从道德主体的人本身，来说明道德价值的源泉、自

由意志对善恶的选择，而不是把这一切，归之于某种外在权威的强制和传统习俗。以孔孟为代表的儒家伦理正是这样一种主体性伦理学说。”<sup>⑧</sup>他因此断定儒家是一种主体性伦理学。

儒家的道德是否是自律性道德的呢？按照康德的立场，自律性道德包括两项基本内容，一是道德律的自我立法，二是自我对道德律的遵循。按照这两项标准，我们得出否定的结论。这主要表现在仁义道德的起源与过程两个方面。从仁义道德的起源来看，传统儒家持两种立场，即，人性本源论与教化本源论。前者的最大代表是孟子。后者的最大代表是荀子。荀子的教化本源论将仁义道德的本源归功于圣贤的教化，以为人类的道德与文明等创立于圣贤，并被教授给百姓。对于百姓来说，仁义道德等是外在的，而非自己立法。因此，从荀子思想来看，儒家的仁义道德不是自律的。关于这一点，似乎没有多少异议。

异议主要存在于孟子道德理论。从表面看来，孟子眼中的仁义道德规范等源自于人自身（“义内”）、源自于“我”（“万物皆备于我”）等，其自律性尤其是自己立法似乎是确定无疑的。但是，如果仔细推敲，我们会发现这种判断有些问题。按照康德的立场，自律是行为入个体的认识、判断与决断。个体性是其基本标志，也是最重要的要素。当我们说自我立法时，主要指每一个行为入的自主性。自主一定是个体的自主。我们甚至说，主体性就是个体性。没有个体性的主体性是空洞的。按照孟子的说法，儒家的仁义道德的基础是人性。而人性，宋之盛曰：“性，体也；知觉，用也。性，公也；知觉，私也。”<sup>⑨</sup>性是人类的公共属性，而非个体的意愿。没有了个体的意愿，这种起源算不上真正的“立法者”。牟宗三先生认为“儒释道三家，都重主体性”<sup>⑩</sup>，原因便在于混淆了作为类的人性立法者与个体立法者的关系。传统儒家并没有将立法权交还给个体人。在孟子看来，人类道德的立法者乃是德性。

其次，从过程来看，自律的道德行为一定是有意识的行为，即理性的行为入有意立法、有意守法。主观故意是其基本特征。从儒家传统哲学来看，仁义道德行为是自然的，而非故意的。孔子的“为仁由己”中的“己”即后来的善性。“为仁由己”的意思是顺

其自然。孟子明确提出：“由仁义行，非行仁义也。”（《孟子·离娄下》）任由仁义之性自然而为，无需什么故意的动作。否则的话便是“揠苗助长”（《孟子·公孙丑上》）。王弼提出：“仁义发于内。”<sup>⑧</sup>仁义道德等内在于自然人性。其存在之道便是“不违自然，乃得其性，法自然者”<sup>⑨</sup>。朱熹曰：“愚谓事物之理，莫非自然。顺而循之，则为大智。”<sup>⑩</sup>大智慧便是自然无为。王阳明则认为道德规范如忠、孝、信等，“都只在此心，心即理也。此心无私欲之蔽，即是天理，不须外面添一分。以此纯乎天理之心，发之事父便是孝，发之事君便是忠，发之交友治民便是信与仁。”<sup>⑪</sup>忠孝道德本于心。由此本原心自然产生道德。“传统儒学的主旨是：人天生有颗善良的本心或良知，所谓做人，便是任由其本性自然，无需任何的刻意或人为。率性自然乃是传统儒家的伦理精神。”<sup>⑫</sup>率性自然是儒家仁义道德发生的基本机制。它显然对立主观故意。

从仁义道德的起源与发生过程来看，儒家仁义道德原理没有自律性，不属于自律性道德。没有了自律性便失去了自主性与主体性。一些学者提出“儒家的主体不是一固定不变的实体，而是一以终极存有有为指归的不停顿的自我转化、自我否定、自我超越、自我实现的活动和过程”<sup>⑬</sup>。其失误便在于对“我”的过度解读。从总体来看，儒家道德哲学中并无主体性观念。在儒家哲学体系中，仁义道德源自于德性，道德行为便是德性的生长与生成。我们可以这样说：儒家道德行为的“主体”是德性，即在道德活动中，德性是活动的主要角色。

#### 四、无意与无我：对性之“欲”的态度

如果说古代儒家完全没有主体性、自律性观念，也有些过分。古代“欲”概念便具有一定的主体性色彩。在孟子、荀子思想中，“欲”字主要有两层内涵。其一，欲指人欲，利己之心，接近今日的欲望，如，“鱼，我所欲也；熊掌，亦我所欲也”（《告子上》）。求鱼之欲便是利心。荀子曰：“故圣人之所以同于众，其不异于众者，性也；所以异而过众者，伪也。夫好利而欲得者，此人之情性也。……凡人之欲为善者，为性恶也。”（《性恶》）利心便是欲。或者说，欲包含利心。欲属于一种心。在荀子看来，心具有未尝不臧的“成见”、未尝不两的“偏见”和未尝不动的“意见”

等。这些都是某种意欲性、具有导向性的意识。它和主体性意识密不可分。由此来说，儒家视野的人并非全无主体性意识。然而，儒家的“欲”还有一个重要内涵，即，“欲”指人性之欲，即，由人性而产生的本能性的活动状态。如孟子的“可欲之谓善”中的“欲”便是人性之欲。又如，“义，亦我所欲也”（《告子上》）。“欲”指人性之欲。荀子说得更明白：“性者，天之就也；情者，性之质也；欲者，情之应也。以所欲为可得而求之，情之所必不免也。以为可而道之，知所必出也。故虽为守门，欲不可去，性之具也。”（《正名》）“欲”即性之欲。这种“欲”，与其说是接近于意识的欲望，毋宁说是生理性本能，即，由性自然发生的情态便是欲。它并不着意于人的意识，从而区别于现代欲望概念。

事实上，古代的孟子和荀子等并没有区别生理之欲（“性”欲）与意识之欲（人“欲”）。孟子曰：“求则得之。舍则失之；是求有益于得也，求在我者也。求之有道，得之有命；是求无益于得也，求在外者也。”（《尽心上》）前者之求即人性之欲，近乎本能。后者之求便是人心之欲，属于意识。在古人看来，二者都是欲。古人的这种合用，有其特殊意味，即，看起来具有意欲性、导向性、主观性意识（欲望），从本质上说，乃是一种生理性、器质性的“欲”，与主观性、主体性意识关系不大，多数人将“欲”简单地等同于欲望。如果等同之，势必承认“道德欲望还包含着某些目的，比如消除痛苦，以及具有自我指向的评价体系。这种评价体系将规定某种指导人们如何行为的观念”<sup>⑭</sup>。儒家的“欲”显然没有这么多的内涵，它仅仅是人性“分泌出”的产物：由性生欲。欲生于性。或者说，性是欲的本源，同时，欲是性之欲。性是欲的行为“主体”。

尽管如此，这种兼具生理性与意识性的欲，从现实的角度来看，却能够对人的行为产生重要的影响。荀子曰：“若夫目好色，耳好听，口好味，心好利，骨体肤理好愉佚，是皆生于人之情性者也；感而自然，不待事而后生之者也。”（《荀子·性恶》）人性之“好”或喜爱直接产生情：“性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情。情然而心为之择谓之虑。心虑而能为之动谓之伪；虑积焉，能习焉，而后成谓之伪。”（《荀子·正名》）喜好、情欲等对行为者的主体性选择必然会产

生一定的影响。或者说,情、欲等的存在或明或暗地体现了人类的主体性存在的事实,尤其是在荀子思想中。荀子主张:“心者,形之君也,而神明之主也,出令而无所受令。自禁也,自使也,自夺也,自取也,自行也,自止也。故口可劫而使墨云,形可劫而使诘申,心不可劫而使易意,是之则受,非之则辞。故曰:心容——其择也无禁,必自现,其物也杂博,其情之至也不贰。”(《荀子·解蔽》)人类的心灵具备一定程度上的自决与选择的功能,接近于意志概念。但是,在荀子看来,心灵的这些自主性功能是消极的,即,容易将人引入歧途,从而置于危险的境地,这便是“人心惟危”(《尚书·大禹谟》)。情欲、人心等主观性意识的存在,反映了某种主体性特点,或多或少地包含了某些主体性内涵。由此看来,作为行为人的行为主体多少具备一定的主体性特征。对此,古代儒家显然也认识到了。他们看到了主体性的缺陷,并因此主张予以根除。传统儒家提出了两种应对之策。对策之一是对主观故意的批判。对策之二是倡导无我。

孟子认为人欲、人心等意识有时也能够影响到人,从而产生故意或刻意的行为。对此,传统儒家明确反对,以为“心勿忘,勿助长也。……助之长者,揠苗者也。非徒无益,而又害之”(《公孙丑上》)。故意的行为,即便是出于好心却也办了坏事。所以,孟子倡导“由仁义行,非行仁义也”(《离娄下》)。在孟子看来,顺性而为便可,无需任何的刻意的善行。任何的主观故意都是要不得的。在比较何者为勇时,孟子以为“曾子之守约也”(《孟子·公孙丑上》)才是最上乘的:持守本性、顺性自然。至于思虑与取舍等主观的理性活动,在孟子看来并非首选。荀子主张以道术来拯救危险之心:“人何以知道?曰:心。心何以知?曰:虚壹而静。心未尝不臧也,然而有所谓虚;心未尝不两也,然而有所谓壹;心未尝不动也,然而有所谓静。”(《解蔽》)虚壹而静的宗旨便是息心。息心即无思无虑。张子曰:“所谓圣者,不勉不思而至焉者也。”<sup>⑧</sup>圣者即无思无虑者。谢氏(良左)曰:“方乍见孺子入井之时,其心怵惕,乃真心也。非思而得,非勉而中,天理之自然也。内交、要誉、恶其声而然,即人欲之私矣。”<sup>⑨</sup>本心发行,天理自然,无需思虑。无心无意、无思无虑,反映了传统儒家对人类主观意识或

理性功能、意义和地位缺乏足够的重视。没有了主观性,自然失去了主体性。

对策之二是无我。孔子提出:“子绝四:毋意,毋必,毋固,毋我。”毋我即无我。此处的无我侧重于抑制私欲之我。这是早期儒家的共同立场,如孟子的“寡欲”观、荀子的“虚壹而静”论等。这一共同立场也成为汉代儒学与早期魏晋玄学的基本观点,如“何晏以为圣人无喜怒哀乐,其论甚精,钟会等述之”<sup>⑩</sup>。这时的无我立场体现了早期儒家对主体的情感或欲望的消极态度。无我即是无情无欲。从王弼开始,无我的内涵产生了变化,“以为圣人茂于人者神明也,同于人者五情也”<sup>⑪</sup>。王弼以为圣人也有情,无需抑制。需要抑制的是主体性思维,即圣人顺物,无需有自我。故,王弼提出:“圣人体无。”<sup>⑫</sup>圣人无我。圣人无自我。二程以明镜为喻,以为“圣人之心本无怒也。譬如明镜,好物来时,便见是好,恶物来时,便见是恶,镜何尝有好恶也?”<sup>⑬</sup>圣人之心如明镜,物来映之。这种反映显然是消极的反映。而反映的主体几乎无为。圣人无我。王阳明也将良知之心比作镜:“良知之体皎如明镜,略无纤翳。妍媸之来,随物见形,而明镜曾无留染。”<sup>⑭</sup>心如明镜:物美自美、物丑自丑。在此过程中,虽然有一个实体之物即心在那儿,却没有实际的功效:美丑自在,心灵何为?“如果没有了自己的意见、自己的情绪,自己何在?因此,所谓‘圣人有情’论,其实无我。”<sup>⑮</sup>圣人有情却无我。此处的无我,便是无自我、无主体,是对主体意识或主体性思维的褫夺。

## 五、结论:儒家缺少主体性概念与观念

从“主”“体”“自”“我”等概念的原始内涵来看,古人并无个性主体的概念和观念。由于实际生活中的“欲”部分地体现了人的主体性色彩,因此,儒家提出无意观和无我说。无意说反映了儒家对人类主观性意识的态度。没有了主观意识当然失去了主体性。无我观则体现了儒家对待实践中的人的主体性内涵的消极态度。在儒家传统中,“我”等主要指行为人或行为主体,不同于个性主体。儒家的道德行为的“主体”是德性。道德行为产生于德性。道德的行为便是德性的生存方式。反之亦然,德性的生存方式便是道德行为。道德存在于德性的生存过程

中。因此,我们可以说,儒家道德行为的“主体”是德性。这里的“主体”虽然能够做“主”(德性为本),却也仅仅指行为的源头。更为重要的是,它是公有的类的属性,即,儒家道德的“立法者”仅仅是抽象的、公有的人性,而非现实的个体。因此,个体并不是真正意义上的立法者。那么,由此而产生的道德便不属于自律性道德。非自律性道德也体现了儒家的无主体性特征。即便是具有一定主观性或主体性色彩的“欲”,也主要指人性之“欲”,人性是其“主体”。因此,我们可以这样说:中国古代儒家思想既无主体性概念,亦无主体性观念,甚至还反对个体自我做主等主体性思维。主体性观念的缺失对中国传统文化产生了巨大的影响。传统国人政治上的奴性与道德上的从众心理,皆是中国传统儒家文化无视主体性观念造成的恶果。虽然主体性概念存在着诸多的缺陷或不足,比如个性主体性与个人主义之间的天然联系等,我们必须审慎地对待它,甚至需要保持一定的批判精神。但是,毫无疑问,它是现代文明必不可少的内涵。对儒家缺少主体性观念或不重视主体性等的反思与批判,其主要目的在于唤醒民众的主体性意识,培养民众的主体性思维,并最终形成主体性观念。因为只有它——主体性观念——才是我们走向现代文明、走向未来的理论保证。

#### 注释:

①②③④⑤ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translated and edited by Roger Crisp, Cambridge University Press 2004, pp.105, 104, 4, 14, 149.

⑥ Steven K. Strange, *the Stoics on the Voluntariness of the Passions, Stoicism: Traditions and Transformations*, edited by Steven K. Strange, Cambridge University Press, 2011, p.34.

⑦ Augustine, *City of God, Book X III Ch, 14*, Encyclopaedia Britannica, Inc. 1952, p.366.

⑧ Martin Luther, *Thesis and Address*, Harvard Classics, Vol.36, 沈阳万卷出版公司, 2006, p.246.

⑨ *The Philosophical Writings of Descartes, Vol. II*, Cambridge University Press 1984, p.40.

⑩ René Descartes, *Philosophical Essays and Correspondence*, Hackett Publishing Company, Inc. 2000, p.240.

⑪⑫ 普芬道夫(Pufendorf), *On the Duty of Man and Citizen*, 中国政法大学出版社, 2003年, 第27、19页。

⑬ Georg Wilhelm Friedrich Hegel *Werke 7*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1970, p.4.

⑭ Michael Städtler, *Kant und die Aporetik moderner Subjek-*

*tivität Zur Verschränkung historischer und systematischer Momente im Begriff der Selbstbestimmung*, Akademie Verlag GmbH, Berlin 2011, p.14.

⑮ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, translated by H. B. Nisbet, Cambridge University Press, 1991, p.35.

⑯⑰⑱ Immanuel Kant, *Kritik der Praktischen Vernunft und andere kritische Schriften*, Koeneemann, 1995. pp.229-230, 236-237, 234.

⑲⑳㉑㉒ 许慎:《说文解字》,天津:天津市古籍书店, 1991年, 第105、86、74、267页。

㉓《黄帝内经》,《二十二子》,上海:上海古籍出版社, 1986年, 第904页。

㉔㉕ 段玉裁:《说文解字注》,上海:上海古籍出版社, 1988年, 第166、136页。

㉖㉗㉘㉙ 王弼注、孔颖达疏:《周易正义》,《十三经注疏》(上),上海:上海古籍出版社, 1997年, 第78、24、78、71、36页。

㉚ 转引自李子玲:《〈论语〉第一人称的指示义》,《当代语言学》2014年第2期第16卷。

㉛ Herbert Fingarette, "Comment and Response", in *Rules, Rituals, and Responsibility: Essays Dedicated to Herbert Fingarette*, ed. Mary I. Bockover (La Salle: Open Court, 1991), pp.198-199.

㉜ Jiyuan Yu, *Soul and Self: Comparing Chinese Philosophy and Greek Philosophy*, *Philosophy Compass* 3/4(2008): pp.604-618, *Journal Compilation*, Blackwell Publishing Ltd.

㉝㉞ 段德智:《从儒学的宗教性看儒家的主体性思想及其现代意义》,《华中科技大学学报(社会科学版)》2003年第3期。

㉟ Franklin Perkins: *Mencius, Emotion, and Autonomy*, *Journal of Chinese Philosophy*, 29:2. pp.207-226.

㊱ 朱汉民:《儒家主体性伦理和安身立命》,《求索》1993年第2期。

㊲ 黄宗羲等:《宋元学案》(上),北京:中国书店, 1990年, 第266页。

㊳ 牟宗三:《中国哲学的特质》,上海:上海古籍出版社, 1997年, 第4页。

㊴④④④ 王弼:《王弼集校释》,楼宇烈校释,北京:中华书局, 1980年, 第94、25、640、640页。

④④④ 朱熹:《孟子集注》,《四书五经》(上),天津:天津市古籍书店, 1988年, 第65、25页。

④④④ 《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社, 1992年, 第2、70页。

④④④ 沈顺福:《自然与中国古代道德纲领》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》2014年第2期。

④④④ Kwong Loi Shun, *The Self in Confucian Ethics*, *Journal of Chinese philosophy* 18(1991). pp.25-35.

④④④ 张载:《张载集》,北京:中华书局, 1978年, 第28页。

④④④ 陈寿:《三国志·魏书·钟会传》,北京:中华书局, 1982年, 第795页。

④④④ 程颢、程颐:《二程集》,北京:中华书局, 2004年, 第210-211页。

④④④ 沈顺福:《儒家情感论批判》,《江西社会科学》2014年第4期。