

自我研究的“现象学转向” 与自我悖论新解

王世鹏

摘要 自我研究的“现象学转向”要求自我研究先悬搁本体论问题，突出现象学问题的优先性，把自我感、自我信念、自我知识的描述、考察和批判反思作为自我哲学研究的奠基性、核心性工程。常识化自我知识被认为具有直接性、权威性和透明性的现象学特征。笛卡尔、休谟和康德由常识化自我知识出发而赋予自我以“统一的”“简单的”和“连续的”的规定性。常识化自我知识不但塑造了一般人的自我观念，而且导致了哲学研究中的自我悖论。对常识化自我知识的反思揭示出自我悖论中的语词错误、语法错误和方法论问题。破解自我悖论离不开心灵观之重构。在心灵观的重构中，自我展现出其复杂的层次性、结构性和开放性。通达自我的第一人称路径和第三人称路径在赋予我们自我知识的同时，不断构造自我本身。自我研究必然要求对包括常识化自我知识在内的整个自我知识系统进行反思，挖掘、发现、评估和利用其中有价值的自我知识形式，而这离不开跨学科跨文化的研究视角。

关键词 现象学转向 自我 自我知识 自我悖论

作者王世鹏，华中师范大学马克思主义学院心灵与认知研究中心副教授（湖北武汉 430079）。

中图分类号 B0

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2020)02-0020-10

近代以降，就自我研究而形成的诸多理论观点无不隐含着这样一个令人困惑的理论难题：人的任何经验的存在都要求有一个自我存在，否则经验便无以成形，但是这个必须要存在的自我本身却无法被经验到，因而成了幽灵般的空洞存在。其结果是出现了一个关于自我的悖论，即自我这个对我们绝对必要的东西却不能被我们把握到，尽管自我的种种经验是存在的，但自我反倒可能不在。在近代，关于自我的这一悖论在笛卡尔和休谟的持续争论中初现端倪，并经由康德“点化”而一举成名天下知。康德之后，虽然无数有智慧的头脑曾为破解自我悖论贡献过自己的才智，但事实却不幸如康德所言，甚至连最有智慧的人也受到这一悖论的“愚弄和烦扰”。^①在现代，自我悖论伴随着自我研究的持续升温，再次成为哲学研究的焦点。在当前，自我不但是心灵哲学、意识哲学、形而上学等哲学门类的核心议题，而且成为神经科学、心理学、认知科学等经验科学关注的对象，不但积累了大量新的研究成果和理论资源，提供了关于自我的样式、类别、条件、作用等的新知识，而且通过方法论变革，实现了自我研究的现象学转向，这使自我悖论的破解成为可能。

^① J. Shear, "Experiential Clarification of the Problem of Self," in S. Gallagher et al(eds.), *Models of the self*, 1999, p. 408.

一、现象学转向与常识化自我知识

纵览当今哲学的自我研究不难发现，自我研究早已突破单一的理论视域和方法局限，在多学科研究成果的影响下形成一个由众多不同层次的问题构成的庞大问题域。但是，这些不同层次的问题在自我研究中并非是同步展开的，而是具有不同的逻辑优先次序。与以往自我研究强调应首先关注自我之有无这样的本体论问题，进而才能解答关于自我的其他问题不同，当代心灵哲学把自我的现象学问题放在研究的第一序列。当代心灵哲学把自我研究区分为三个层面的问题。其一是自我的形而上学问题，主要涉及对自我本质的诠释和对于自我本体论地位的说明，其核心是在判定自我之有无的基础上揭示自我之所是。其二是自我的现象学和认识论问题，主要涉及对诸如自我感、自我意识、自我觉知等关于自我的种种经验知识的现象学性质和认识论地位的说明，其核心是通过分析自我感觉之所是，以探究我们能够获得什么样的自我知识。其三是自我的伦理学和作用论问题，主要涉及对自我及自我知识的功能作用的认知与评价，如自我知识在人的认知系统和道德实践中能发挥什么样的作用，其核心是研究自我知识对于主体思维和行为方式的影响。对于这三个层面问题的关注尽管早已经或多或少地存在于自古希腊以来的西方哲学的自我研究当中，但是在当代心灵哲学中，不但这些问题本身获得了更清晰的表达与呈现，而且这些问题的相互关系及其解答的优先次序也被作为自我研究的一项重要议题。

在自我研究的问题次序上的现象学问题优先表征了当前自我研究的现象学转向。所谓现象学转向，就是要求在自我研究中首先引入现象学的方法和原则，把自我知识问题看作是一切关于自我的哲学问题的源头。换言之，自我研究不能一开始就关注自我的本体论问题，而是要从人们都有关于自我的经验知识这样一个基本的事实出发。如果通过对自我经验知识的研究发现其后真的有自我存在，并能碰到形而上学问题，那么才有必要过渡到自我的形而上学研究。英国哲学家 G. 斯特劳森 (Galen Strawson) 是当今西方自我研究的旗手，他对自我研究现象学转向的必要性进行了分析。他认为，我们在提出并着手解答自我的本体论问题之前，首先有必要弄清我们追问的这个自我是什么样子，而后者是现象学的任务。所以自我研究应在次序上优先选择探讨自我的现象学问题，自我的形而上学和本体论问题虽然重要，但必须放在现象学问题之后进行研究。^① 现象学转向实质上基于人们对自我与自我知识之间关系的这样一种看法，那就是，人们尽管不知道自我是什么，但却肯定有自我存在，而这不过是因为人们有种种自我经验知识的存在。所以，要研究自我应该反过来追本溯源从自我知识入手。按照这样的思路，就问题的研究次序而言，自我研究首先就要用描述心理学的方法，梳理并澄清人们关于自我的经验知识有哪些样式、内容和表现，再利用多学科方法研究这些自我知识的本质、限度和条件，之后才能过渡到自我之有无这样的形而上学问题和自我的功能作用问题。

现象学转向的直接目的不在于建立关于自我存在或者自我本质的形而上学，而在于研究我们的意识与自我感之间的联系，把自我的现象学作为切入自我本身的前提。在此种研究中，自我感、自我经验或者经验自我之类语词的使用只能取其现象学意义，它们不指涉任何实在的自我，而只是纯粹的某种经验形式。我们不能确定自我存在，但是可以确定的是我们有关于自我的感觉。比如，就自我感这种常见的自我知识形式而言，人们凭借自我感而把自己感觉为一种心理的在场，一个心理的某人或者一个单一的心理事物。在现象上，自我感表现为：我们知道，成为我，感觉起来之所是 (what it is like to be me)。这时一旦进一步追问自我感有无一个实在的自我作为其对象，则问题就超越现象学的界限，进入形而上学的领域。自我的现象学问题和形而上学问题被混淆在一起有两个方面的原因。其一，与自我经验有关的语词带有误导性。G. 斯特劳森强调说，关于自我经验之类的语词在使用中具有一定的“欺骗性”和“迷惑性”，它们会让人误以为被言说的是自我实在，而实际上被说的只是关于自我的经验。^② 比如自我经验与经验着的自我

^① G. Strawson, "The Self," in R. Martin et al (eds.), *Personal Identity*, Malden: Blackwell Publishing, 2003, p. 337.

^② G. Strawson, "The Self," in R. Martin et al (eds.), *Personal Identity*, Malden: Blackwell Publishing, 2003, p. 487.

意思混同,都被解释为作为自我的经验或关于自我的经验。其二,在自我研究的方法进路中始终存在一种矛盾,一方面,自我经验知识的真实存在并不构成自我存在的理由;另一方面,自我经验知识似乎是我们洞察自我的唯一途径,离开了自我经验知识,我们无以言说自我。按照 G. 斯特劳森的分,自我研究的方式方法看似多样,但根本的方法路径不外自然主义和现象学两种。分析哲学中占主导倾向的自然主义路径的根本缺陷在于它忽视了自我经验知识的现象学意义,在现象学分析缺位的情况下直接导向各种形而上学问题,如自我之有无、样式、构成、功能等。

自我知识研究在逻辑上应该走在自我研究之先,但是如果按照现象学转向所要求的描述心理学的方法进行审视,则会发现,关于自我知识的研究相对于自我研究严重滞后。其表现有二。其一,对自我知识样式、类别和范围的研究受限,无法满足自我研究的要求。一方面,自我研究在神经科学、心灵哲学、精神病学等学科的共同参与下成为哲学的前沿热点,衍生出最低限度自我论、社会自我论、幻觉自我论、生态学自我论等大量各具特色的自我论。但另一方面,自我知识研究却没有伴随这些自我论的出现走向繁荣,甚至经验科学利用现代技术手段获得的一些新的自我知识形式被遗漏掉。其二,常识化自我知识仍然在自我知识研究中占据主导地位。大量未经反思的常识化自我知识在自我研究中的运用,不但诱使人们形成种种错误的自我观念,而且以潜移默化的方式导致人们对其他自我知识形式产生错误理解。常识化自我知识源自人们关于自己的内在心灵状态的经验知识,这种知识人人都有,不用专门学习,是作为常识而存在的知识。比如,人们即便不清楚有没有自我,难以回答自我到底是什么,不知道我们何以能够获得关于自我的种种知识,但是在日常生活中却积累起大量关于自己内在心理状态的经验知识。所以,在一般人看来,常识化自我知识是确定无疑的。常识化自我知识的确定无疑可以在与其他类型的知识的对照中呈现出来。一般来说,常识化自我知识具有三个明显的现象学特征,即直接性、权威性和透明性。

首先,我们关于自己内心状态的知识都是无需推论而直接获得的。我们有许多不同的关于我们自身的知识,其中有些知识我们在获取时并不比别人具有更明显的优势,比如关于我的样貌、身高、体重、健康状况等方面的知识。我要借助体重秤才能知道自己的体重,在这一点上我并不比别人有特殊的优势。但是,关于我的内在心理状态的知识却不一样。比如,我可以直接地知道我现在想到了你,但是你却不能够直接知道这一点。这里似乎有一条我们通达自己内心世界的优越通道:与关于身体和外部世界的知识相比,一个人能够更快、更直接地获取关于自己心灵的知识。其他人需要通过观察我的行为,以推论或者猜测的方式获得关于我的内在心理状态的知识,但是我获得这些知识不需要推论,而是直接获知的。换言之,我最知道我,我比别人更懂我。

其次,我们关于自己内心状态的知识是不可错的,因而是具有权威性的。对于我自己内心状态的这一类知识,我不但比别人知道得“更快”,而且还能够知道得“更好”。在人们的常识观念中,我们每个人都能比别人更清楚准确地知道自己的内在心理状态。所以,如果我们的的心灵中真有一个自我存在的话,那么我们关于自我的知识就应该是所有的知识形式中最可靠、最具权威性的一类知识,是不可错的知识。在这类知识中,我不但是认识的主体,而且是被认识的对象,这决定了自我知识的获取只能采取我反观自身即反省的方式。自我知识的这种独特的获取方式,使得我成为关于我自己的各个方面的知识的绝对权威。我关于自己此时此刻样貌和体重的知识可能会出错,但是我关于自己此时此刻内心想法的知识一定不会出错。质言之,我对关于我的心灵的知识具有权威性。这种权威性也可以称作是自我知识对错误的免疫性,即我们在自我知识基础上做出的相关判断是不可错的。

最后,关于我的心灵的知识,对我自己而言是毫无保留地呈现出来的。就知识的对象而言,没有任何其他类型的知识对象能够完全地一下子把自己暴露在我们的面前,但自我知识则不同:我的内在心理状态对我自己而言是透明的,我总能获得关于我自己的完整的知识。抛开潜意识,人的心灵中不会有任何既在意识当中,而又不被意识到的东西。所以,如果心灵中有我的话,那么这个我就一定能够被意识到。如果我想你,那么毫无疑问我会清楚地知道我想你。如果你害怕蛇,如果你想喝水,那么毫无疑问你应该清楚地知道自己的这些心理状况。而且由于意识的连续性,自我知识也是连续的。反过来,自我知识的完整性和连续性,意味着自我知识的主体和对象即自我本身也一定是统一的、连续的。

二、自我悖论与常识化自我知识的反思

常识化自我知识不但潜移默化地塑造了一般人的自我观念，即常识化的自我观，而且导致了自我哲学研究中的自我悖论。通常认为，笛卡尔所持的是一种典型的关于自我知识的常识化观点，并认为我们具有关于自我的清晰的直观知识。他在经过一番全面细致的怀疑和考察之后说：“所以，在对上面这些很好地加以思考，同时对一切事物仔细地加以检查之后，最后必须做出这样的结论，而且必须把它当成确定无疑的，即有我，我存在这个命题，每次当我说出它来，或者在我心里想到它的时候，这个命题必然是真的。”^① 笛卡尔的我思故我在，实质上表征的是对自我知识与自我之间关系的追问与回答。其思路是：首先肯定我知道我在思考，这就是获得了关于自我的一类知识，接着再从自我知识出发去追问已经被我知道的这个“自我”究竟是什么。凭借这种自我知识，笛卡尔不但肯定了自我的存在，即我就体现在我思的行动当中，而且给出了对于自我的正面规定，即自我是统一的、简单的、连续的。这与常识化的自我知识所理解的自我具有完全一致的规定性。所以，从自我知识中追溯自我，由自我知识的特征而探究自我本身的规定性，这就是笛卡尔的自我研究路径。

休谟最先质疑笛卡尔关于自我的论证，并对我们觉察到自我的能力表示怀疑。首先，自我知识和自我之间并没有必然的联系，自我知识的存在无法表征自我的存在。休谟认为，我们的知觉是相互独立的，根本不需要任何其他东西来支撑其存在，因此他看不出知觉怎样和自我发生联系，如何能够归属于自我。而且，不同的知觉在心灵这个剧场当中“你方唱罢我登场”，在知觉的背后根本找不到任何统一的、简单的、连续的作为自我的东西。其次，内省是获取自我知识的方式，但是自我本身却并不在内省当中出现。休谟强调，借助内省，他除了发现各种各样的特殊的知觉以外，观察不到别的任何东西。由此休谟认为，笛卡尔式的自我观念全无意义，自我就是知觉之间的一种接近或相似关系。这意味着人们的常识化的自我概念不过是一种“虚构”。自我决不能成为直接被觉知的对象，决不能出现在内省当中。最后，自我不能单独作为一类知识的对象而被把握到。在休谟看来，人们关于自我的知识总是与关于其他对象的知识在一起而被把握到的，没有一个纯粹的关于自我本身的知识。这意味着，如果我们把自己的心理状态作为自己知识的对象，那么我们必须在此对象中进一步辨明自我和与自我有关的其他对象之间的关系。

康德曾尝试采用一种折中的方式来化解笛卡尔和休谟在这一问题上的矛盾。在康德看来，就我们不得不具有一个自我而言，笛卡尔是正确的；就我们不可能体验到自我或者只能把自我看作一个抽象而空洞的零而言，休谟又是正确的。但是康德的这种折中的解答方案并不能令人信服。一方面，康德认为，统一、简单、连续的自我是任何一个经验能够存在的绝对必要的前提条件，因为任何一个经验自身的独立存在，都意味着这个经验的每一个部分都被给予了一个经验者。这就类似于一个人拥有对一首诗的经验，其前提是这个人必须拥有对这首诗中每一个字的经验。就此而言康德支持笛卡尔的观点。但是另一方面，康德又和休谟一样否认我们能够对这个统一的自我有任何经验。其理由是，尽管我们的一切经验都有在时间和空间上延展的性质，否则我们就觉察不到它，但是自我却没有任何这样的延展性质，它是纯粹的“空意识”，不能被我们经验到。所以，自我尽管必不可少，但它本身只能被看作是一个不能够被经验到的空洞的抽象，即“等于X的东西”。这样一来，康德的自我理论中就出现了自我的悖论：经验的存在要求一个常识化的自我的存在，但是对于经验之存在绝对必要的自我本身，却并不能被经验到其存在。

自我悖论虽然明确呈现在康德的自我理论中，但其源头在笛卡尔。笛卡尔依照常识化的自我知识来言说自我，从自我知识出发以迂回的方式阐述自我的存在地位和规定性。休谟尽管批评笛卡尔的自我观念，但在自我研究的理论方法上并没有超越笛卡尔，而同样是从常识化的自我知识出发否定笛卡尔的结论。康德在继承笛卡尔和休谟自我理论的同时也继承了他们对于常识化自我知识的理解，因此康德对笛卡尔和休

^① 笛卡尔：《第一哲学沉思录》，庞景仁译，北京：商务印书馆，2008年，第23页。

漠自我理论的调和不但难以奏效,反而使其中隐藏的矛盾激化。自我悖论就是这一矛盾激化的产物。笛卡尔、休谟和康德的自我理论对现当代西方自我的研究具有重要影响,而常识化的自我知识,则是这三种自我理论进行理论构造的逻辑起点。笛卡尔、休谟和康德三者所构建的自我理论中的矛盾冲突表明,常识化自我知识以及与之相伴而生的自我观念正是自我悖论产生的根源。要破解自我悖论,就要重视自我知识在自我研究中的地位,反思常识化的自我知识,在自我知识的重构中重新审视其与自我本身的关系。

常识化自我知识是人们在日常生活中逐渐累积的关于自我的一些零散、自发形成的思想资源,它潜存于每个人的心灵当中,虽然在人们的日常生活实践中发挥指导作用,但其本身却是前科学的,充斥着大量的矛盾和谬误,不能用来指导严肃的科学和哲学研究。由常识化自我知识切入的自我研究导致了自我悖论的产生,这表明未经反思的常识化自我知识不能直接胜任在自我研究中发挥关键作用的角色。就自我的哲学研究而言,如果把自我知识作为切入自我的手段,那就必须对自我知识进行严格的反思,在获得关于自我的可靠的现象学知识的基础上,才能进而展开关于自我的其他方面的研究。

第一,常识化的自我知识中存在大量的语词错误。常识化的自我知识中含有大量意思模糊、界限不清的语词,这些词汇能够胜任日常生活的语用要求,但它们在哲学研究中被照搬和使用会导致自我理论中的诸多谬误。这些词汇构成了常识化自我知识中的语词错误,即由语词的不当使用而造成的错误。比如在日常生活中经常被用到的“意识”“思维”“自我”等词汇,在笛卡尔的自我研究中造成语词错误并导致误解。J. 希尔(J. Shear)对笛卡尔著名的“我思故我在”的文本分析就指出了其中存在的语词错误。在 J. 希尔看来,“Cogito ergo sum”在现代英语中的正确理解应该是“我有意识,故我存在”,而不是人们通常所理解的“我思故我在”。这种观点的文本根据在于,无论是在拉丁语还是在法语中,笛卡尔所用的“Cogito”一词想要表明的都是我们现在所谓的“在意识中”(being conscious),而非单纯的“思维”,因为除了思维之外,它还包含希望、感受、想象、理解、怀疑等。^①但无论是笛卡尔还是其思想的很多研究者,都同样受到常识化自我知识的影响,没有对意识、思维和自我等词汇做出必要的区分。甚至笛卡尔明确地把意识和自我等同起来。所以,在笛卡尔看来,一个人既然不能怀疑自己意识的存在,也就不能怀疑自我的存在。而这样一个我们确定无疑其存在的自我,就是意识,即在一个人的觉察中始终存在的单一的、简单的、连续的这同一个意识。

第二,常识化自我知识中的语法错误是存在范围更广且后果更为严重的一类错误。有一种观点认为,语法错误是自我理论的本质,自我完全是由于哲学家们误解反身代词的用法而杜撰出来的。^②G.斯特劳森尽管反对把自我的所有问题都归结为语言问题,认为先验的自我感是“自我”这样的词汇产生的根源,但他把对于“自我”的语法分析和澄清作为构建自我理论的前提。他认为“自我”这个词有双重用法,有时指代整体的人,有时指代心理自我,我们的自我知识是基于心理自我而产生的知识。^③质言之,我们用“自我”一词指称的东西是具有延展性的,有时它只延展到心理上的自我,有时则会更大范围地延展到作为我所是的那个人。这就像“城堡”这个词所指代的东西,有时只延展到城堡这个建筑本身,有时则会延展到整个建筑内包含的其他所有建筑物和地面。但是常识化自我知识完全没有意识到自我的这种延展性,它或者把心理自我当作是一个孤立的片段,或者把心理自我和作为一个人的自我混淆在一起。比如“一个人在教室里”和“我想到了你”这两个句子。前者作为主体的自我是一个人,意思是有一个人在教室里,这个人是我。后者作为主体的自我是心理自我,意思是我处在“想你”这样一个特殊的心理状态当中。根据这种区分,后者是自我知识,而前者并不属于自我知识的范围,因为前者中出现的自我的延展范围已经超出了心理自我的界限。常识化自我知识无视自我延展性的后果,是把一些本不属于自我知识的特性归属于自我知识,进而在此基础上对自我进行规定。

① J. Shear, "Experiential Clarification of the Problem of Self," in S. Gallagher et al (eds.), *Models of the self*, 1999, p. 412.

② A. Kenny, *The Self*, Milwaukee: Marquette University Press, 1988, p. 4.

③ G. Strawson, "The Self," in R. Martin et al (eds.), *Personal Identity*, Malden: Blackwell Publishing, 2003, p. 336.

即便抛开作为个人的自我，只考察心理自我本身，常识化自我知识中仍然存在严重的语法错误。当代哲学的自我研究中存在着所谓内在主义和外在主义的争论。在外在主义看来，无论是笛卡尔、休谟和康德的自我理论，还是当前各种版本的内在主义自我理论，共同之处都是始终把自我作为主体去研究，在研究时始终停留在主体内部，这是一种从内部出发的立场。这种从内部出发的立场最大的问题就在于它没有区分主体的自我和客体的自我。主体的自我是第一人称的现象“我”（I），而客体的自我是第三人称的现象“我”（me）。休谟对笛卡尔的批评就指出了自我在自我知识中扮演的矛盾角色，那就是，自我既作为主体，又作为客体。^① 维特根斯坦曾阐明这种区别。按照维特根斯坦的说法，自我（I）有两种用法，一是作为主体的用法，一是作为客体的用法。因此，在关于自我的报告中，不能把同一个自我既作为主体，又作为客体，否则会导致误解。常识化自我知识关于自我知识的直接性的认识就源自这种误解。

第三，常识化自我知识把内省看作是获得自我知识的唯一手段，但是实际上我们有多种手段可以获取自我知识。内省是我们获取关于自己心灵的知识的最基本的能力，但却不是唯一的能力。但是在常识化自我知识中，一切关于心灵的知识的获得都被归因于内省，因为内省被看作是我们通达心灵所能够诉诸的唯一能力，其结果是这种能力被严重夸大了。内省能力被夸大的表现就是，自我知识被认为是不可错的，是无遗漏的（显著的）。

当前一些研究者利用跨学科跨文化的研究方法，摆脱内省的局限，构造多元化的自我知识。比如当今西方心灵哲学在自我知识研究中就倡导一种多元的方法论取向，一方面重视对自我知识的现象学分析，另一方面利用神经科学、认知科学的成果以及现代分析哲学的方法来对自我知识进行自然化说明。其中与纯意识体验有关的一些特殊的自我知识形式成为哲学和科学自我研究关注的焦点。^② 法欣利（Wolfgang Fasching）用现象学分析的方法来研究纯意识体验中呈现的自我意识。他区分了两种类型的自我意识，一是具有经验内容的自我，二是经验本身的自我显现。他认为达到纯意识体验的途径就在于通过抑制前一种类型的自我意识，以显示出后一种类型的自我意识，这后一种自我意识更为基本，它使我们成为了主体性的存在。我们通常的自我意识能把我们自己和别人区别开，也就是说把某些经验内容看成是我们自己的，但是我们以这种方式却绝对不能真正意识到正在进行经验这个活动本身。比如，一个人绝对不能在其他的对象中发现自己作为对象的意识，而只能经验到自己作为一个对象在场。^③

纯意识体验之所以能够被用于解答关于自我的各种问题，是因为主体总会在直观上把纯意识体验与自我联系在一起：一个主体把觉知到的一切从心灵中剔除，同时还能够保持清醒，那么剩下的就一定是主体的自我了。J. 希尔从纯意识体验的视角出发，分析了笛卡尔、休谟和康德自我知识理论。他认为，笛卡尔、休谟和康德关于自我知识的分析中，实际上有一个重要的线索没有被挖掘出来，那就是他们都把纯意识体验作为一种对自我的经验，离开了这一点，他们对自我知识的说明就都是无法理解的。对笛卡尔和洛克而言，唯有纯意识体验能够赋予其常识化的简单意识以经验的意义，因为其所谓的常识化的简单意识决定着但又不同于我们变化的知觉，那它就只能采取一个纯意识的形式。否则，如果这个常识化的简单意识有了经验的内容，那它就应该在自省中被观察到，休谟正是抓住这一点对笛卡尔的自我观念进行否定。对休谟而言，唯有这种纯意识体验才能够赋予独立于全部经验集合的自我观念以经验的含义。对康德而言，唯有这种纯意识体验才能够满足其所谓的无一切可识别标志的说明。从纯意识体验这一新的视角出发，就有了获取自我知识的一种新的方法，这种方法有助于我们以一种经验的方式化解笛卡尔、康德和休谟的自我理论之间的矛盾，化解关于自我知识的哲学构造与一般人的常识之间的矛盾。

① Liu JeeLoo, J.Perry(eds), *Consciousness and The Self: New Essays*, New York: Cambridge University Press, 2012, p. 3.

② 苏珊·布莱克摩尔（编）：《对话意识：学界翘楚对脑、自由意志以及人性的思考》，李恒威等译，杭州：浙江大学出版社，2016年，第3页。

③ W. Fasching, "Consciousness, self-consciousness, and meditation," *Phenom Cogn Sci*, 2008, Vol. 7, No. 4, pp. 463-483.

三、心灵观重构与自我悖论之破解

以何种方式研究自我，不只是一个方法论问题，其中还包含有关于自我的基本的形而上学问题。因为研究自我的方法实质上表征了我们通达自我的方式，即我们能够通过何种路径进入我们的心灵，获得关于自我的知识。而如何通达自我，在根本上是与自我的本质问题联系在一起。对于没有自我知识的动物或者机器而言，通向我们所谓的自我的道路是封闭的，这样的动物和机器没有自我，也没有关于自我的问题。自我的存在与人的身体的存在不同，身体的存在不需要任何通达身体的方式来构成其存在。比如，我们不需要用视觉、触觉等觉知身体的方式来构成我们的身体。但是自我的存在则不同，通达自我的路径如内省实际上就是自我得以存在的前提条件。正如加拉格尔所说：“路径（自我知识）是自我的构成方面。”^① 我们实际上有两条路径可以通达自我，一是从内部出发的第一人称的路径，二是从外部出发的第三人称的路径。这两条路径在赋予我们自我知识的同时，也在不断重构自我本身。现代西方心灵哲学注意到与这两种路径相关的自我知识。比如，按照自我知识所表述的心理内容区分出作为命题觉知的自我知识和作为直接觉知的自我知识。在前一类自我知识中，意识的直接对象是一个命题或者事态（包括属性和关系等），如“我意识到我是教室里唯一的男性”。在后一类自我知识中，觉知的对象是一个特殊的事物，如“我想到了我妈妈”。

把第一人称路径和第三人称路径结合起来，是当前心灵哲学自我研究的一个基本的方法论倾向。诉诸第一人称经验是把握自我的首要方法，尽管有不同的方法论偏重的存在，但任何形式的自我知识都不能完全摆脱第一人称方法的影响。第三人称方法及其与第一人称方法的结合可以提供更加多元化的自我知识，它的一个典型案例就是当前哲学和科学自我研究中经常被论及的盲视现象。当一个人的视觉皮层的特定区域受到损伤时，这个人会丧失视觉经验，报告说自己是一个盲人。但是对这个人的第三人称观察会发现，这个人可以正常地视物和行动，与常人无异。其结果就是，盲视者自以为是一个盲人，但是在外部观察者看来他并不是盲人。盲视者当然并不是真正的盲人，其心灵拥有关于外部环境的各种空间位置信息，并以此来指导其行为。但是盲视者在第一人称视角下却无法通达自己心灵的特定区域，即无法获得有关自己视觉经验的知识，因此盲视者会将自己“构造”成一个盲人。盲视为自我悖论提供了生动的例示。就像盲视是由第一人称视角所导致的一样，内省导致了自我悖论：内省既是通达自我的方式，又是构成自我的要素，因此内省本身的存在要求一定要有一个自我存在，否则内省就无以进行，但是内省作为自我的构成要素又无力觉察到自我的存在。归根到底，内省只能让我们在有限的程度上认识心灵，自我并不完全把自己呈现在内省的视野当中。所以，与自我有关的问题并不是一个局域性问题，不能仅仅依靠第一人称的方法来解决，而是要在一个更加整体化的视野中考察心灵、大脑与行动的关系。其中的关键是改变旧的心灵观念，重构心灵的地形学、地貌学、动力学和结构论。唯有依靠多元化自我知识对心灵观念的重构，自我悖论才有望破解，关于自我问题的答案才能够清晰呈现出来。

利用第一人称方法从内部入手分析心灵的结构层次能够部分地为自我悖论的破解提供思路。常识化自我知识所依赖的内省是典型的第一人称经验的方法。就人的整个心灵而言，即便抛开无意识的因素，有意识的心灵本身当中也有内省无法显现出来的东西。著名哲学家 C. 麦金在承认意识和无意识区别的基础上，对意识本身的结构进行了分析。在麦金看来，意识自身并非铁板一块，而是有着表层和底层的区别，以此为基础，人的心灵可以区分为三个不同的层次，分别是意识的表层、意识的潜在结构和无意识的部分（其中包括情感无意识和计算无意识）。这三个层次中，只有意识的表层对内省是开放的，其他两个区域对内省而言都是盲区。换言之，一个人在通过内省关注自己任何一个心理状态的同时，都会遗漏两个方面：一是正在发生的无意识心理过程，二是正被意识到的那个心理状态的底层的、潜在的方面。^② 所以，意识必

① S. Gallagher, & J. Marcel, "The Self in Contextualization Action," *Journal of Consciousness Studies*, 1999, Vol.6, No. 5, pp. 4-30.

② C. 麦金：《神秘的火焰：物理世界中有意识的心灵》，刘明海译，北京：商务印书馆，2015年，第121页。

定有一个潜在的结构，这个潜在的结构导致了意识有一个无法被意识到的维度，这决定了我们不可能通过内省把握意识的全部内容。因此，确实有些事件在我们的意识中发生而没有被我们意识到。意识对内省而言并非是完全透明和开放的。“内省可被理解为一个在你意识中的意识，但是在你意识中有比你通过内省所意识的东西更多的东西。”^①内省作为意识中的意识，实质上就是一种反思性意识。就人的意识内部而言，可以区分为两个不同的层面，一是反思性意识即内省，二是作为内省之对象的基础层次的意识，如看到红色。但是，因为意识的潜在结构的存在，基础层次的本质的本质并不能完全由对它的反思性意识揭示出来。对自我的反思性意识同样如此，反省并不能完全揭示自我。比如，我看到红色的某物这个一阶意识现象，并不是我通过内省这个二阶意识完全能够把握到的，内省可以理解的只是现象学层次的自我，比如我的红色经验。在现象学层次的自我的背后还有一个潜在的结构层次是被内省所遗漏的，这就是深层自我。

利用第三人称方法从外部入手分析心灵，能够形成关于自我的更完整的图景。第一人称方法关注的是自我的现象学层面。问题在于，现象学层面的研究究竟在多大程度上有助于我们理解自我？我可以像表征我的客厅中的一件家具那样，对我的心灵中的自我进行表征吗？心灵不是客厅式的存在，自我也不是我的心灵中的一件家具。仿照我们表征外部世界中事物的方式，把自我设想成是心灵空间中的一个存在物，进而去获得关于自我的各种知识，这完全是对心灵结构的一种错误理解。心灵并不是一个封闭的内部空间，自我也不是心灵空间中具有完全一致的内在规定性的东西。根据心灵延展性的观点，心灵是以身体为中心的，但是并不局限在身体的边界之中，人类的认知是由身体外环境中的活动来实现的。^②从外部立场出发来研究心灵，要求把自我和自我知识放到外部世界中进行解释。根据这种立场，一个人可以通过多种途径获取关于自我的信息，并非所有这些途径都是私密的，而是有着能够从公共的途径获得的关于自我的信息。质言之，自我具有开放性。按照这种方式来理解的自我可称作“公共自我”。“公共自我”否定了自我知识的权威性，而这种权威性在常识化自我知识中是与内省绑定在一起的。著名哲学家德雷斯基（Fred Dretske）曾以不同的方式对自我知识的这种所谓的权威性进行过批评。在他看来，一个人并不能够“从内部”获得关于他自己事实上在想什么的优先证据。^③在现实生活中，人们并不是总能够弄清自己的真实意图，可能会误判自己的心理态度。比如，我经常为难一个人，我原本以为这是因为我讨厌这个人，但是后来经过一段时间的反思后发现，我为难这个人不是因为我讨厌这个人，而是因为我嫉妒这个人。

错误的心灵观会导致错误的自我知识和对自我的错误规定。对心灵观进行革命性重构是当代西方心灵哲学最值得重视的成就之一。驱动这场变革的内在动因在于，心灵哲学认识到人的身体、行为、对象和环境等情境因素共同在心的发生和构成中发挥作用。不但出现了像外在主义、四E理论等新的心灵理论，而且完成了从单子主义心灵观、小人心灵观向延展心灵观或宽心灵观的心灵观革命。利用新的心灵观理论资源，有助于破解自我悖论。罗森塔尔（David Rosenthal）基于他所提出的所谓高阶思维理论指出了休谟自我理论中错误的心灵观念。休谟之所以否定自我，是因为休谟错误地把知觉作为我们认识自我的唯一手段，而实际上除了知觉以外，我们还有其他的手段。在不同认识手段的背后隐含着关于意识和思维的不同理论模型。具体而言，用知觉手段来认识自我，诉诸的是所谓的内感官理论，根据这个理论，如果内感官知觉到一个心理状态，那么这个心理状态就直接地、毫无保留地呈现出来。休谟的自我研究诉诸的就是内感官理论，尽管“内感官”这个词是后来由康德创造的。高阶思维理论认为，一个人的心理状态之所以是有意识状态，就在于这个人自身是处在这个心理状态当中进行思维。自我感、自我意识等自我知识就会作为有意识心理状态的拥有者浮现出来。^④质言之，休谟的观点错误的根源在于其诉诸了错误的心灵理论模型，内感官理论并没有正确地呈现意识、思维与自我之间的关系。而根据高阶思维理论，可以通过对一阶

① C. 麦金：《神秘的火焰：物理世界中有意识的心灵》，第126页。

② A. Clark, *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*, Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 28.

③ Liu JeeLoo, J. Perry (eds), *Consciousness and The Self: New Essays*, New York: Cambridge University Press, 2012, p. 150.

④ Liu JeeLoo, J. Perry (eds), *Consciousness and The Self: New Essays*, New York: Cambridge University Press, 2012, p. 25.

思维的二阶自我反思来获得自我的确定性，比如，我反思我自己思考的行为，那么我就确定必然有一个我在进行思考。这种确定性仅限于每一个单独的思考时间点，只有这时我才知道我作为一个思考者存在着。^①一方面，“自我”并没有成为我反思的直接对象（内省对象），而是我把自己当作一个在世界中行动的自主体。我的反思性意识指向的就是我在这个世界中的活动。另一方面，在每一个单独的思考时间点上被确定的自我，并非连续性的，但是这种非连续性却往往被我们掩饰过去，并诱使我们创造出关于一个连续的、持久的自我的感觉。斯特劳森通过第一人称观察的方法得出同样的结论，即把自我看作是一串类似于珍珠的东西。^②但实际上，在这种反思中被确定的自我超越了现象学自我的层面，只能是一种本体论上的承诺，因此是一种形而上学自我。就此而言，在康德自我理论中出现的自我悖论又可以看作是现象学自我和形而上学自我之间的矛盾。

自我并不简单。通过对心灵观念的重构，自我展现出它所具有的复杂的层次性、结构性和开放性。常识化的自我知识对自己做出的“统一的、简单的、连续的”规定，恰好表明它犯了将自我简单化的错误。深层自我尽管能够作为“我”发挥作用，但其本身却是第一人称路径无法通达的，唯有依靠形而上学分析才能够确认其存在，在此意义上，它又是本体论自我。深层自我和本体论自我是现象学自我能够安立的基础，但它本身却不在现象学自我中显现。现象学自我作为内省等第一人称路径所能通达的自我，是由第一人称路径本身参与构建的现象，其本身不具有实在性，但却是常识化自我知识的主要来源。第三人称路径同样参与到自我的构建当中，与之相应的是第三人称自我。

四、自我知识研究的跨学科跨文化视角

自我研究的现象学转向使自我知识在当代哲学的自我研究中具有核心和枢纽的地位。重构心灵观念，破解自我悖论是自我知识研究的功用之一而非其全部。自我研究必然要求对包括常识化自我知识在内的整个自我知识系统进行反思，挖掘、发现、评估和利用其中有价值的自我知识形式，而这离不开跨学科跨文化的研究视角。事实上，如果在自我研究现象学转向的视域中反观中国哲学的自我知识，则会发现中国哲学中同样存在着一个具有不同理论内涵和独特意蕴的自我悖论。其表现为，如果不能获取自我知识则自我无法真正实现，而要获取自我知识又必须通过自我的实现，所以自我知识的获取与自我本身的实现只能被认为是同一个过程。

就中国哲学特殊的形上学角度而言，中国哲学的自我知识及其获取过程的设定具有其存在的合理性和必要性。中国哲学自我知识的特殊性体现在它对人生或者生命有深切的关注，而这种关注并不是向着人的现实生活状态这一外在的维度展开的，而是设定了一个与内心体验直接贯通的形上学状态。中国哲学的自我知识主要是关于这一形上学心理状态的知识。如果能够反过来体验、关照到这个内在的形上学状态，个体内心自具的佛性、圣性才能彰显，个人的生活才算完满。这就是经由获取自我知识的活动，而呈现的对成圣、成佛、得道的追求。获取自我知识的活动要凭借一定的程序和过程。这个过程就西方哲学而言就是通过内省等第一人称手段获悉关于自己心灵中状态、过程和事件等内在对象的知识，就中国哲学而言，则根本不存在这样一个所谓的向内的向度和内在对象。换言之，中国哲学不承诺这种客体化的、作为对象的自我知识，而把自我知识的获得视作从主体中发明的过程。就良知这种典型的自我知识而言，如果把良知当作对象就见不到良知，只有在不被当作一个对象看待的时候，良知自己才能生发出来。有一种观点认为，儒家的自我知识不是一种通过口头知识传授的理论，而主要是强调唯有通过特定类型的实践手段才能习得的东西，通过这种实践我们可以发现真实的自我，因而自我知识在本质上是一种无对象的觉知，是人的理智直觉可能性的实现。^③所以在中国哲学中，关于自我的知识主要是与实践有关的知识，获得自我知识的过程即是一个自我实现的过程。

① Liu JeeLoo, J.Perry(eds), *Consciousness and The Self: New Essays*, New York: Cambridge University Press, 2012, p. 2.

② G. Strawson, "The Self," in R. Martin et al (eds.), *Personal Identity*, Malden: Blackwell Publishing, 2003, p. 335.

③ Tu Wei-Ming, *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*, New York: SUNY Press, 1985. p. 18.

强调中国哲学之特殊性，以给予自我知识的形上学的合理性和必要性，并不意味着这些知识只能被限制在形上学的层面，因为这种做法在保全这些形上学知识不受自然主义本体论侵扰的同时，也为其施加了巨大的限制，更无法打消来自外在主义立场的质疑。中国哲学的自我知识即便不是全部，至少应该有一部分要能够经受自然主义和科学方法的检验。能够经受这种检验的自我知识具有更强的信度，因此能够更好地解决实践问题。这种检验是一个庞大的跨学科的系统工程。其中首要的一步就是对中国哲学中所具有的自我知识概念进行系统梳理，并依照自然主义的标准对之进行评估和分类，以确认其中哪些自我知识最容易得到自然化的解释，哪些概念解释的难度较大，哪些概念可能完全不能见容于自然主义的本体论框架。近年来一些学者从跨学科跨文化视角出发，对中国哲学的自我知识进行了新的发挥和论证，以阐明我们究竟在多大程度上能够相信儒家的自我知识。这些研究所采用方法大体上分为两种类型。一是充分利用自我知识的可描述性，尽量以描述事实知识的形式把自我知识呈现出来。比如借用西方哲学知识论的研究成果，与中国哲学自我知识进行对照，并运用语言分析等研究方法把个人内省的资料明确化。^①二是综合利用心理学、神经科学和认知科学的方法寻找自我知识的客观基础，以此来增强自我知识的可信度和说服力。如尝试用心理测试的方法对王阳明意义上的良知的彰显进行认知分析。^②现代西方心灵哲学对自我知识的研究中意识到两个对立的维度，即停留在主体内部的所谓“内在主义的立场”和关注从公共的层面把握自我知识的“外在主义的立场”。如果从西方哲学的视角来看，中国哲学在自我知识问题上显然更倾向于内在主义的立场。内在立场强调主体对于自我知识的作用，只有从主体的层面出发才有可能获得关于自我的内在体验。这种内在体验是自我知识的基础。与这种主体层面的自我知识相关的是人应该成为什么样的人的问题，而不是这种知识的确证性问题。

跨学科跨文化视角还把一些新的问题维度引入自我知识研究当中。一是自我知识的内容的自然化问题。比如中国哲学因为更注重价值、境界、心性等问题，使得知识论与价值论、境界论、涵养论紧密关联在一起，因此在自我知识中增添了很多西方哲学所没有的维度。这些问题一方面是中国哲学自我知识研究彰显其独特之魅力所在，但另一方面也使之易于遭人诟病，成为中国哲学自我知识研究不得不正视的问题。这一问题集中表现为：是否以及如何为中国哲学自我知识提供自然主义的说明。二是自我知识的获得手段的多样化问题。在中国哲学中，自我知识的获得一般都是通过“静坐”“禅定”“体会”等主体性的、内在的方式进行的。而跨学科跨文化的比较研究则探求自我知识的可多样实现性。自我知识之获取不仅仅有主观的、内在的维度，而且也有外在的维度，既有私密的部分也有公共的部分。其问题表现为：对不同类型的自我知识的获取，在何种程度上能够利用第三人称的技术手段。中国哲学在此过程中应该以更积极的姿态参与进来，正视自我知识面临的种种问题，既为中国哲学的自我知识正名，又为心灵哲学自我知识理论的发展提供助力。在笔者看来，当前至少有两个方面的工作要做。一是分析和阐明中国哲学自我知识的性质、层次和特点，以说明它们在广义的心灵哲学中存在的意义和价值。二是充分与西方自我知识理论展开对照，用现代哲学的方法为中国哲学的自我知识的合法性提供确证。在跨学科跨文化研究的视域中，我们应对自我知识进行审慎的分析和确认，这对中国哲学而言是一项时代化、规范化和精细化的工作，对西方哲学而言则是一个获得新视角、新素材和新发展的机遇。

（本文为国家社科基金一般项目“人格同一性理论最新发展研究”（18BZX113）和国家社科基金重大项目“面向自然语言理解的逻辑建构和符号接地问题的哲学、心理学研究”（18ZDA032）的阶段性成果）

（责任编辑：盛丹艳）

（下转第19页）

^① Chi Chienchih, "A cognitive analysis of confucian self-knowledge: According to Tu Weiming's explanation," *Dao*, 2005, Vol. 4, No. 2, pp. 267-282.

^② 冀剑制：《从西方认知科学探讨儒家自我知识的可信度》，《哲学与文化》，2009年，36卷10期，第149—161页。