

杨生枝◎著

PHILOSOPHY

哲学特性／宇宙哲学／万物本原／人生智慧／社会史观／认知思维／哲学突破／哲学大家

走进哲学世界 下

陕西新华出版传媒集团
陕西人民出版社



杨生枝◎著

走进哲学世界

PHILOSOPHY

陕西新华出版传媒集团
陕西人民出版社



第六章 认知思维

（一）认知内涵

“认知论”之含义

“认知论”一词，最初来源于希腊文“知识”（epistemes）和“学说”（logos）两个词的结合，意思是关于知识的学说。起初在认知的体会上，希腊先民尚未清楚地辨别“感性知觉”与“智性之知”。直到柏拉图，才始有意识的分辨“感官经验”与“理智理解”。继而，亚里士多德进一步把“智性之知”划分为“理论之知”（如数学）、“实践之知”（如伦理学）与“技艺之知”（如造船学）；又把“理论之知”区分为数学、物理学和神学。至此，“认知”之义愈周密。可见，当时的“认知”一词，它涵括着“学识”“智能”“有系统的体系”等含义，略同于今日之“知识”一词。关于 logos 一词，古希腊之意涵括着“言辞”“论述”“理性”“原理”等含义。希腊某些宗教甚至以这个词来作为那化育宇宙万物之原理。时至今日，西方语言往往借着它来寓意“学问”一义。当最初的希腊文“知识”和“学问”合为一词，顾名思义，就可作为一门研究“知识”之为“学问”，也就是说，它是对人的认知作为宗旨的探讨，即以“什么是认知”“人如何认知”等问题作为研究核心的一门论述，故又被称作“认知理论”。

在中国，“认知论”或“认识论”的形成也经历了一个漫长的演变过程。“知”，许慎《说文》云：“知，𠬞也，从口矢。”又“𠬞，意内而言外也”。从这里我们可以得到这样的提示：“知”，其内容被心智所把握（即“意内”也），也可传递于他人（即“言外”也）；“知”，“从口矢”，可以急速地用口语和言辞来表达，“矢”又象征着“指向”活动，意向着被知对象。“识”，许慎《说文》云：“识，常也，一曰知也；从言戠声。”

从这里我们可以看出：“识”意味着记存于心，因为“识”“常也”的“常”，“当为意字之误”^[1]。“意主于内”，“识”以“记存于心”为其原初义；“识”又与“知”为同义词，《说文》又谓“识……一曰知也。”“论”，《说文》谓：“论，议也。”从这里我们可以得出：“论”寓意着“思”，“论以仑（思也）会意”；“论”乃“思”被编成“理”，在“论”中呈现的是具有“法度”“条理”的“理论”。在探讨了“知”“识”“论”三词的含义，然后将“知”“识”“论”三词合为“知（认）识论”，就是说“认知论”是一门以研究“认识”为己任之学问。

认知论蕴含着以下要素：“认知”有其“主体性”，即有“认识主体”进行着认识。认识主体除了有能知之心识，还拥有一系列之认知器官，即能知觉的“眼、耳、鼻、舌、身”等五官，以及能了悟的“理智”。“认识主体”及其器官蕴含着一套“认知功能”，即五官之“视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉”等功能，以及“理智”之“悟性功能”，以借此意识外物、了悟事理。以“认知功能”为本，可以引申一系列“认知活动”，即“视、听、嗅、尝、触”等“知觉活动”以及理智的“理解活动”，从而使人实际地把握被知事物。“知识”也有其“客体性”，即“认知活动”寓意着有“被知对象”的被把握，理智的理解活动也对应着被理解对象之本质内容。当能知所识对应着的所在对象，使心智所把握之内容符合被知事实，我们就可以把握到事物之真相，称之为“真理”之达致；亦即主体所把握之内容与被把握对象事理互相吻合或“符合”。此外，人究竟如何认知，人经历怎样的“认知过程”才能达致求知之目标，这些问题都是认知论的核心要素。

认知论既属于世界观，又是认识论，也是方法论，无论哪一部分内容，都蕴含着关于世界的根本观点，也蕴含着关于人类认识的基本看法，

[1] 段玉裁：《说文解字注》，上海古籍出版社1981年版。

当然也指明了认识和改造世界的最一般方法。与世界观及方法论相对应和相统一的认知论称为广义认知论；狭义认知论则专指关于认知本身的理论，它的研究范畴包括：认识的对象和来源，认识的能力和限度，认识的形式和方法，认识的目的和任务，认识的真理性之标准等问题。狭义认知论的根本问题是主观与客观、认识和实践的相互关系问题。

在认知论史上，有一种理论叫“不可知论”。这种理论认为，人只能认识或把握自己的感觉，至于感觉之外是否存在客观世界，感觉能否反映客观世界，这是人自身无论如何也无法回答的问题。如现代西方哲学的实证主义就认为科学只能以人的感觉经验为基础和界限，只能排列和整理材料，至于科学知识是否正确描绘了客观世界的状况和规律，则是无法判定的，也是不需要思考的。实证主义作为现代不可知论，更强调科学认识的实际功能，认为科学理论只是人们达到行动目的的工具。还有一些不可知论者，怀疑人是否有充分认识客观世界的能力，认为人能够部分地认识世界，但不可能彻底认识世界，认为人的感官的局限性构成了人的认识能力的局限性。此外，还有一种理论叫“怀疑论”。这种理论对于客观世界是否存在，能否被认识持怀疑态度。这一学说的创始人是古希腊哲学家皮浪，他认为人们对任何事物只能认识其所表现出来的现象而不能确知其本质或真相。罗马的怀疑论者认为，无论是感性知觉或理性思维都不可能提供可靠的知识，对一切都应保持不决定的态度。怀疑论与不可知论不能画等号，因为不可知论是要求对感觉做判断的，而怀疑论则要求人们对一切采取保留态度，不做决断。

感性认识与理性认识

感性认识是人们通过感官而获得的认识。我们的感官可以分为外在感官和内在感官。所谓外在的感官，就是五种感官：眼睛、耳朵、鼻子、

舌头、皮肤。而内在的感官有四种：公共感官、想象力、记忆力、评估力。因此，人们的感性认识可分为外在感官认识和内在感官认识。

外在感官认识的对象，可以说有专有对象和公共对象两种。专有对象，如：眼睛只能看，耳朵只能听，这两者的对象不能交换。公共对象则是被不同的感官共同认识的对象，如：物体的广延性可以被视角所认识，也可以被触觉所认识。外在感官在与认识对象接触时，有些是直接接触，有些是间接接触。如视觉和听觉都要和感觉的对象保持相当的距离才能被感知到；但是，触觉却需要我们的皮肤和感知对象直接接触才能认知对象。外在感官在发生感觉作用的时候，是一连串的物理、生理、心理等层面的变化而形成的。如：眼睛在知觉外界的光线的时候，首先是一个光学的物理变化，感光细胞对光线产生生化反应，引发视神经的刺激作用，而且会传到大脑皮层的视觉反映区（生理变化），经大脑对光线的视觉予以分辨以后，视觉作用的结果成为意识中的意识内容（心理变化）。当外在感官的知觉由生理变化转变为心理变化的时候，也就是转为精神变化，其特性不再有物理上的特性，就会在我们的意识里留下一个感性认识的印记，就是“印入的心象”。于是，我们可以说外界的事物被外在感官所认识。

内在感官的种类有四个：（1）公共感官，是指把不同外在的感官的认知综合在一个共同的对象上，即“公共可感觉对象”。如：空间和时间，它不属于任何一个外在感官的认识对象，但是这两个都是外在感官认识的条件。（2）想象力，是一种认识的能力，它以在意识中显现的“印象”作为媒介来认识事物。想象力可分为“再现的想象力”，即外在感官的以往经验再次出现在人们的心灵中；“创造想象力”，即指把先前得到的不同对象的知觉“印象”以人为方式重新组合，成为一个由想象力所组合起来的全新形象；“构成的想象力”，即包含着解决问题的逻辑性，经常出现在科学研究的新发现。（3）记忆力，它是把先前感官的认知内

容重新呈现于意识当中。(4)评估力,是评估事物对我们有益或有害的能力,所以评估力也称为利害感。外在感官认识的真实性和内在感官认识的真实性的真实性,都是不能严格证明的,因为它们都是原始的事实。

理性认识是人们借助抽象思维所把握到的关于事物的本质、全体和内部联系的认识。理性认识包括概念、判断、推理等环节。它从自感性始,通过知性,最后以理性而结束。理性认识的目的是要认识真实的事物,它获得概念的关键在于它拥有“抽象作用”的能力。根据其不同能力,理性认识可分为“主动理智”和“被动理智”。“主动理智”的工作就是进行抽象作用,以便对事物进行概念的认识。主动理智对事物抽象出概念,然后传递给被动理智,被动理智的工作主要是接受和认识物的概念,并进行理解。

感性认识和理性认识是反映认识过程的不同阶段的两个哲学范畴。感性认识是认识的低级阶段,理性认识是认识的高级阶段。感性认识和理性认识的关系是对立统一的辩证关系,二者的结合构成统一的认知过程。

认知过程

在哲学史上,人们对认知过程的认识经历了一个复杂的发展过程。

古希腊最早的一些哲学家在探讨世界万物本原的同时,也研究了认知论问题。古希腊早期哲学家毕达哥拉斯,他在哲学问题上有强烈的宗教色彩,把人的灵魂分为三个部分,即表象、生气和心灵。心灵也是人的灵魂所特有的理性部分,而且是不死的。由此可见,他在认知论方面,不仅开始把感性和理性分开,而且试图用唯物主义观点来说明感觉的产生。赫拉克利特认为认知的对象是经常变化的自然界和逻各斯,很重视感性认识。同时,他看到感觉之中也有不真实的东西,指出:“眼睛和

耳朵对于人们乃是坏的见证，如果他们有着粗鄙的灵魂的话。”^[1]在他看来，宇宙的普遍规律靠感觉是没有办法认识到的，要认识逻各斯必须靠思想。由此可见，赫拉克利特已经开始把认识区分为感觉和思想两种形式，并且论述了它们各自的作用。原子唯物主义的先驱阿那克萨戈拉在唯物主义的“种子说”的基础上肯定了认知必须从感觉开始，但不能把一切归结为感觉，因为人们的感官只能认识具体事物，只有人们的理性才能认识组成各种存在物的物质本原或元素。在他看来，感性和理性也是各有自己对象的两种认识能力，而且也是相辅相成的。原子唯物论者恩培多克勒提出了“流射说”，认为物体不断地流射出一些东西来，当感官的孔道对这些流射物相适应时，就会产生感觉。德谟克利特提出了“影像论”，认为从构成事物的原子群中不断流射出极微小的原子，使得物质与眼睛之间的空气压紧，会在人的眼睛上留下物体的影像，这些影像便产生人的感觉和思想。这里的流射说、影像论，奠定了朴素唯物主义反映论的基础。而柏拉图提出的回忆说，认为认知过程就是“回忆”过程，认知过程不是由感性认识上升到理性认识的过程，而是理性不断克服感觉障碍的过程。亚里士多德比较全面地研究了认知论问题，他认为人的灵魂有三个部分，即营养的灵魂、感觉的灵魂、理性的灵魂。感性认识的主体是感觉灵魂，理性认识的主体是理性灵魂。前者是与身体混在一起，并且有自己的器官，即五个感觉器官眼、耳、鼻、舌、身，因而有五种感觉；后者则不与身体混在一起，因而没有另外的器官。他认为，人的认知过程是：外物作用于我们的感官引起的感觉，通过记忆积累起来形成经验，由经验的积累产生出对一类事物的普遍认识，就是“技艺”，由“技艺”再上升到一般原因的认识，于是形成科学。他还把理性区分为主动的理性和被动的理性，是说理性既有能动的一面，又有被动的一面，缺乏任

[1] 北京大学哲学系编译：《古希腊罗马哲学》，商务印书馆 1961 年版，第 29 页。

何一面，理性认识都无法进行。由于他不懂得一般和个别的辩证关系，因而没有真正解决感性和理性的辩证关系。

在中世纪的唯名论与唯实论的斗争中也有认知论的辩论。一般说来，唯名论否认共相具有客观实在性，认为共相后于事物，只有个别的感性事物才是真实的存在。实在论断言共相本身具有客观实在性，共相是先于事物而独立存在的精神实体，共相是个别事物的本质。如实在论的代表人物托马斯·阿奎斯认为，人的认识能力包括两个方面：感觉和理智（其中包括被动和主动的两种）。他认为，主动的理智必须从感觉提供的印象中取得材料，才能形成概念。但是，在具体认识过程中，感性和理智都是从潜能到现实的活动，感性的认识先于理性的认识。他说：“就感性和理智二者而言，对较普遍的东西的认识则先于对较不普遍的东西的认识。”^[1]不过总的说来，他更重视理性认识，并没有真正理解感性在整个认识过程中的地位和作用。

特别是19世纪的德国古典哲学家，把感性认识和理性认识结合起来，研究了认知的全过程。康德明确将认知能力分为感性、理智和理性。认为，理智只能认识现象，而不能达到自在之物。理性是比理智更高的认识能力，它追求无限的、绝对的东西，即“理念”。黑格尔把辩证法运用于认知论，他认为，认知必须经过感性的确定性、知觉、理智和理性这四种形式和阶段才能达到绝对的知识。黑格尔所谓的感性的确定性和知觉，相当于我们所说的感性认识；所谓的理智和理性，相当于我们所说的理性认识。在他看来，感性、理智和理性是既有区别又相互联系的。他认为，感性是思维自我认知过程中一个不可缺少的阶段，在感觉中，主体能认识到的只是一些孤立的感性材料，却不能告诉我们这是什么东西。主体只有通过知觉才能进一步得到这是一个什么东西的认识。但在知觉范围内，

[1] 北京大学哲学系编译：《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆1981年版，第272页。

却分不清个别和一般。于是，认识还要上升到理智阶段。理智是用概念去把握对象的一种认知活动，因为有了概念才能进行思维。费尔巴哈阐述了认知论的唯物主义观点。他认为，物质、自然界是认识的唯一对象，感觉是认识的源泉，感觉又是主观的。认为感觉是外部世界作用于人的感官的结果，感性认识是认知的最初的和开始的阶段。认知就是从对象过渡到感觉，又从感觉过渡到思维。在他看来，如果不借助思维，单凭感觉是不能获得可靠知识的，因为感性告诉我们的只是一些分散的、个别的東西，要把感性的东西联系起来，只有靠理性思维才能实现。他说：“感性若无思想便等于零，思想，即理性，若无感性也同样地等于零。”^[1] 费尔巴哈认为，感觉是事物个别质的反映，思维是从事物的普遍联系中反映事物，在认知过程中，思维和感觉是相互补充的。没有无意识的感觉，也没有无感觉的纯思维。感觉本身包含有思维的因素，它也是从事物的联系中，从事物与周围世界的共同性来反映事物；同样，思维也不能仅仅反映事物的关系和联系，须从事物的个别性、从事物质的规定性来反映事物。但是，他并不了解人的实践在认识中的决定作用。

在中国，古代哲学家对认知论进行了深刻的探讨。就认识的形式而言，中国古代的认知方法可主要分为两大类：一是“见闻”与“思虑”，其认知过程是由“见闻”到“思虑”，即由经验——理性；二是“渐修”与“顿悟”，其认知过程是由“渐修”到“顿悟”，即由直觉——思想。

由“见闻”到“思虑” “见闻”与“思虑”大致相当于从感性经验到理性思维。中国古代明确言及这一认知过程的是孔子。孔子主张“多见”“多闻”，致使“博学”“多识”，以达到“闻道”。在这一认知过程中，孔子提出的认识方法是“学”“思”并重，“学”就是“多见”“多闻”，在感性认识的基础上要“学”“思”并重。“学而不思则罔，思而不学则殆”，

[1] 《费尔巴哈哲学著作选读》上卷，商务印书馆 1979 年版，第 252 页。

只有“学”“思”结合，才能做到“博学”“多识”，而且“思”是由“博”反于“约”，“约之以礼”，即知道哪些是符合礼而应当做的，哪些是非礼而不应当做的；孔子又说“吾道一以贯之”，孔子之“道”即仁道，“仁”与“道”相当于理性，是真实的本体，实为天命、天道、人道的“印证”。在认知论中，孔子是最早把“思”（思维）贯穿于认识过程的，这与西方古代哲学相比则是一个大的突破。墨子在“见闻”与“思虑”中更重视见闻，认为所见所闻为“实”。后期墨家把认识概括为“闻，说，亲”，“闻”“亲”即见闻，“说”是推理。后期墨家以“亲”知为认识的基础，在此基础上也重视思虑。《墨子·经说上》说：“虑也者，以其知有求也，而不必得之，若睨。”思虑是在见闻之知的基础上求得普遍性的认识，但这种认识不一定是正确的，如果思虑不当，就会像斜着眼睛（睨）看事物一样，得到错误的认识。后期墨家强调“以其知论物”，就是以正确的逻辑方法如概念（“名”）、判断（“辞”）、推理（“论”）来辨析事物，这样所得的知识就比较深切。荀子继承墨家的以见闻为认知之基础的思想，主张“缘天官”，认为“徵知必将待天官之当簿其类然后可也”^[1]，首先是由感官和外界事物相接触而得到的感觉，这是认识的初步。认识的第二步是用“心”进行思维，他说：“心居中虚以治五官，夫是之为天君。”^[2]他区分“天君”和“天官”即心与对感官在认识过程的不同作用，指出心对感官具有统帅、指导地位，并强调情感在认识中所起的作用，提出了“虚壹而静”的认识方法。在认知过程中，韩非首先主张“缘道理”，“缘”即遵循、依照，“道”是指世界的普遍规律，“理”是指万物的特殊规律。韩非认为人的认识包括视听（见闻）与思虑，感性认识在先，然后思虑，“思虑熟则得事理”^[3]，经过思虑，上升为“事理”

[1] 《荀子·正名》，复旦大学出版社2011年版。

[2] 《荀子·天论》，复旦大学出版社2011年版。

[3] 《韩非子·解老》，上海古籍出版社2004年版。

即理性认识。但他强调认识必须“缘道理”，即必须遵循世界的普遍规律（“道”）和万物的特殊规律（“理”）。首先要冷静地观察、认识事物，然后行动。

汉代的《淮南子》揭示了人的认知过程，认为人的感觉、思维是对外界事物的反应。《繆称训》指出：“人有四用”，即：“视而形之，莫明于目；听而精之，莫明于耳；重而闭之，莫固于口；含而藏之，莫深于心。目见其形，耳听其声，口言其诚，而心致之精，则万物之化咸有极矣。”通过耳目之见闻、语言之正确表达和心的精密思维，人就可以得到对“万物之化”的正确认识。强调在认知过程中不能固守一端，可采取或“以类取之”，或“以近知远”^[1]，或“见本而知末”“握要而治详”^[2]，或“物动而知其反，事萌而察其变”^[3]。要求把这些认识方法贯穿于整个认知过程。北宋的张载在由见闻至思虑的认知途径中，提出了“见闻之知”与“德性所知”之分，既指出了“见闻之知”的感性认识的局限性，也提出了由见闻上升到思虑（“心知廓之”）即知性认识的局限性，认为“德性所知”则是对宇宙整体的把握。为此，他将“为学”与“为道”分为两个次第，认为“学”是上达于“天性”的一条途径，耳目之闻对于“合内外之德”也有启发作用。从这里可以看出，张载提倡的是一条：由“见闻之知”（感性认识）—“心知廓之”（知性认识）—“德性所知”（理性认识）的认知过程，其“博学”与“精思”贯穿于整个认知过程之中。明末清初哲学家王夫之将宋明理学家提出的“格物”与“致知”区分为两种认识方法，他说：“大抵格物之功，心官与耳目均用，学问为主，而思辨辅之，所思所辩者皆其所学问之事。致知之功，

[1]《淮南子·说山训》，中华书局2009年版。

[2]《淮南子·人间训》，中华书局2009年版。

[3]《淮南子·汜论训》，中华书局2009年版。

则唯在心官，思辨为主，而学问辅之，所学问者乃以决其思辨之疑。”^[1]就是说，格物与致知都离不开见闻与思虑。他认为，格物是以“学问”（见闻）为主，由“博取”——“远证”——“尽理”，“思辨”辅之；致知是以思辨为主，由“生其明”——“穷其隐”，从已知的认识推论出未知的认识，“学问辅之”。王夫之把《中庸》所云“博学之，审问之，慎思之，明辨之”结合成为一个辩证的统一的认知过程。

由“渐修”到“顿悟” “渐修”又作“进修”，由“渐修”进至“顿悟”是直觉的发生途径。“渐修”与“顿悟”虽然出自佛教之表述，但其源则始自老庄。如庄子在哲学上把老子的道由客观发展为主观的体认，强调“唯道集虚，虚者，心斋也”。^[2]“心斋”就是戒绝视听之聪明和心神之思虑，听任气之自然，使心处于虚静的状态，这样就可以得“道”。庄子又讲始于“忘仁义”，然后“忘礼乐”，最后达到“离形去知，同于大通”的“坐忘”^[3]。“忘仁义”“忘礼义”是“坐忘”前的渐修。能“坐忘”就已经顿悟道体，达到真正纯粹经验中之境界。《大宗师》中还有“参日而后能外天下……七日而后能外物……九日而后能外生……而后能朝彻……能见独”。这里具体阐述了由渐修到顿悟的认知过程，即由渐修（渐修也有一个过程，从能“外天下”到“能外物”再到“能外生”）的过程，逐步达到“能朝彻”“能见独”的顿悟道体的最高境界。“外天下”“外物”“外生”是“朝彻”前的渐修。南北朝时期，佛教内部虽有“渐悟”与“顿悟”之争，但并不全弃“渐修”，都坚持从“修”到“悟”的认知路线。如支道林和道安，认为在佛教的从初欢喜地到十法云地的“十地”（又称“十住”）修行道位中，进修至第七远行地，虽然还未到十地功

[1] 《读四书大全说》卷一，巴蜀书社 2006 年版。

[2] 《庄子·人间世》，中华书局 2004 年版。

[3] 《庄子·大宗师》，中华书局 2004 年版。

行圆满，但已“始见无生”，“一时顿断”，即“顿悟于七住”^[1]。此说被称为“小顿悟”。而由渐修到渐悟，只是顿悟于“七住”，若达到“十住”便是大顿悟。讲“大顿悟”者是竺道生，他区分了“见解”与“闻解”，“见解”是对自身佛性的直觉、顿悟，“闻解”是由听闻而信教、修行。信解（闻解）不是对佛理或佛性的真正把握，所以信修有渐，信修就是渐修；而一旦自身觉悟，自身与佛理冥合为一，不真的信解随之消散，就可以达到大悟。他又说“悟不自生，必籍信渐”，如果没有信渐积学的准备，顿悟也不会自然发生。又强调悟是自悟，自悟乃真，信解由人，信非是悟。

明代的王守仁、罗钦顺等心学哲学家，都提倡渐修与顿悟之说。王守仁中年被贬谪贵州龙场，《年谱》记其“龙场之语”云：他“日夜端居澄默，以求静一；久之，胸中洒洒。……因念‘圣人处此，更有何道？’忽中夜大悟格物致知之旨……始知圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也”。王守仁“端居澄默”“静一”，久之，忽“大悟”。可见，其“心学”是出于顿悟。与王守仁同时的罗钦顺曾述其早年参禅顿悟而后思想转变的过程：“及官京师，偶遇一老僧，漫问何以成佛，渠亦漫举禅语为答云：‘佛在庭前柏树子。’愚意其必有所谓，为之精思达旦，揽衣将起，则恍然而悟，……后官南雍，则圣贤之书未尝一日去手，潜玩久之，渐觉就实，始知前所见者，乃此心虚灵之妙，而非性之理也。”由此看来，用直觉法而得顿悟实有其事，但顿悟所得之境界各说不一，所谓“心体呈露”实与顿悟前渐修所做的各种思想准备密切相关。程颐曾说：“以无思无虑而得者，乃反以深思而得之也。以无思无虑为不断而自以为得者，未之有也。”^[2]程氏此言，盖得其真也。

从中西哲学家对认知过程的探讨可以看出，中西古代哲学家在认知论问题的研究中，从不同立场、不同方面都涉及认知过程问题，深入研

[1] 《世说新语·文学》注引，上海古籍出版社1982年版。

[2] 《河南程氏遗书》卷二五，商务印书馆1935年版。

究了感性认识、理性认识以及二者的关系问题，尽管表现出经验论、唯理论等不同论说，但他们的研究反映了认知过程这一范畴经历了一个逐步深化和发展的过程，是富有成果的。

主体与客体

主体与客体是反映人的活动两极的一对哲学范畴。主体指活动实施者，客体指主体活动的对象。“主体”和“客体”是从西方哲学的 subject 和 object 翻译而来，在中国古代哲学中的相应名词是“所以知”与“所知”，或“能知”与“所知”（简称“能”与“所”），或“主”与“宾”，等等。在哲学中，人们用主体与客体来说明人的实践活动和认识活动，在对主体与客体关系的论述中，出现了主体与客体的“分”与“合”的论辩。

在人类认识的发展史上，主客合一与主客之分是与物我不分和物我之分、人我之分一并发生的。西方现代心理学家皮亚杰对人的个体认识的研究成果表明，幼儿最早的活动没有显示出自我意识，主体与客体完全没有分化，这种“非二分主义”一直持续到一周岁以后，才逐渐建构起相互对应的自我和非我概念^[1]。人的个体认识发生过程浓缩地反映了人类的认识发生过程。在人类原始的进化过程中，也有一个从主客不分到主客有分的认识发生和发展过程。

在西方哲学中，作为源头的希腊哲学，已远远超越了主客不分的阶段，早就主张主客的分化和对立。西方古代哲学的思维方式侧重于主客体相分，而且分得越清楚越好，越客观越真实。在主客之间侧重于对客体结构、法则的研究，主体往往是抽象的。如在物我关系中，西方人是抱着一种

[1] 皮亚杰：《发生认识论原理》，商务印书馆 1987 年版，第 22—24 页。

外在的态度去对待物的，无论是探索大自然（物）的奥秘，还是从大自然中（物）汲取自己所需要的东西，都是把大自然（物）当作了与认识主体的人的外在的对象。如18世纪英国哲学家巴克莱提出物是“观念的集合”，认为“我们直接所知觉的东西都只是观念”，我们所听到、看到、尝到、闻到、触到的一切东西都是观念。存在于我们周围的能被我们所感觉的事物不是别的，只是诸如“硬、软、热、冷、颜色、气味”以及“广延、形象”这些观念或“可感性质”的“集合”而已。在这里，他把认识的主体与认识的客体——物分开来，侧重于对物的研究，而且将“物”看作是人的观念的“集合”，将主体客体化了。

西方哲学史上的这种主客分化理论，并不能混同于今天我们面对的人与自然的对立。从认识发展的角度看，如果人类如自然动物似的，不懂得主客体的分化，就不会有意识的产生，也不会有我们今天这样发达的认识活动。因为，认识活动就是要将我们以外的对象人转化为我们内在的对象，而要实现这一转变，就是要使唯一的实在我分裂成为主体的我和对象的我。这一认识活动表现为：我意识到我感觉到了什么。在这里有两个分裂：一个是同一个自我分裂成我意识到的我和我感觉到的我；第二个是外界对象，即作为人直接认识的对象，由我感觉到的，上升为我意识到的。这种主客的分裂，不是各自孤立进行的，而是相互蕴含、相互中介的。所以说，主客体的分化不仅是认识得以产生的必要条件，而且也是认识活动的基本形式。当然，如果把这种分化夸大僵化，否定了它们之间的相互转化和蕴含，是不对的。西方哲学史上，主体以及与之相关联的客体在认识论上，是从17世纪开始使用的，而德国古典哲学在揭示主体和客体的统一方面做出了重要贡献。

在中国哲学史上，则侧重强调主客体合一。其认知方法，不是抽身站在旁边，越客观越好，而是自己要进去。主客之分的“分”，明确的