

道教自我观研究现状评述*

朱展炎

提 要：“自我”作为哲学、心理学、宗教学、社会学探讨的主要对象，在中外思想当中都得到了诸多阐释。道教主张“我命由我不由天”，内丹修炼以“炼己筑基”为起点，反映出道教对人主体性的重视和反思。系统梳理学界当前自我观的相关研究，有利于我们多维度、多层次理解道教自我观的不同面相，为其深入研究提供更好视角，也为拓展道教哲学提供一个可能的领域。

朱展炎，哲学博士，四川大学道教与宗教文化研究所副研究员。

主题词：道家 道教 自我观

“自我”作为哲学、心理学、宗教学、社会学探讨的主要对象，在中外思想当中都得到了重视。^①《老子》强调“吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患？”“后其身而身先，外其身而身存。”认为执着自身为各种痛苦祸患之根源，提倡以“无私而成其私”。孔子主张“毋意毋必毋固毋我”四绝，强调看问题不可固执己见。庄子忘名利、荣誉、是非、得失，乃至“丧我”“无己”，无不凸显了古圣先哲对自我问题的重视和思考。道教主张“我命由我不由天”，内丹修炼以“炼己筑基”为起点，无不反映出道教对人主体性的重视。因此，系统梳理国内自我观的相关研究，有利于我们多维度、多层次理解道教自我观的不同面相，为道教自我观的深入研究提供更好的视角。

一、老庄思想中的自我观研究概述

老庄作为先秦道家学派的代表性人物，其思想中的自我观一直备受学界关注。从研究成果的主题来看，主要围绕“贵身”“无身”“丧我”“无己”“吾我”等话题展开。

身体作为自我构成的生理性基础，是老庄思想关注的重要议题。针对“贵身”还是“无身”的问题，来源于学界对《老子》第十三章主旨的解读。邓联合在《“贵身”还是“无身”——〈老子〉第十三章辩议》^②一文中归纳了三种目前学界的解读，即“贵身”说、“无身”说、“无身以贵身”说。持“贵身”说的学者有冯友兰、陈

鼓应、高明、李零、彭富春等，持“无身”说的学者有詹剑锋、高亨、张松如、张扬明等，持“无身”以“贵身”说的学者有蒋锡昌、刘笑敢、刘坤生等。作者认为，三种解读都有失偏颇，“贵身”论容易滑入“利己论”，与老子其他章节的“后身”“外身”“身退”及本章的“无身”思想相互矛盾；“无身”论则容易被理解为“无我”的“利他主义”，这也过于拔高了老子的政治哲学品格；“无身”以“贵身”说虽符合《老子》全书之本旨，但就此章而言，蒋锡昌、刘笑敢、刘坤生的解析，都各有其问题。此中的分歧，究其原因，还是在于古今学者将“身”多误解为身体、身形，使其仅具有狭隘的养生义，甚至落向后世道教的神仙思想。因此，作者认为陈佩君正确指出了《老子》此类（第七章、第九章、第十三章、第六十六章）文句中的“身”不是指身体，而是主体的身份与地位，是一种基于政治社会相对价值标准的“主观意识”或“主体自我”，此“身”即处于统治地位的君王难以消除的自是自大、自贵自高的自我意识，或自我中心主义的偏私之我。

针对邓文的解读，汪韶军在《无身即贵身与无身以为天下——〈老子〉第十三章通论》中说：“邓联合先生则坚称，‘身’只是一义，故贵身与无身字面上就相互矛盾，不能同时成立。他还认为，章末两句‘贵……爱……’的文本原貌已难以考证，但可以肯定，两句是互文关系。笔者不认同邓先生的这些判断。但持无身以贵身说

者，亦未能就‘贵大患若身’以及贵身与为天下的关系给出合理、贯通性的解释。”^③作者通过比对不同版本《老子》文本、古今重要注疏及研究论著后认为“章首两个命题断句为‘宠，辱若惊；贵，大患若身’，这一全新句读可帮助我们准确把握其含义，也初步显示出老子对‘身’的否定。进一步分析可以发现，无身与贵身原非矛盾对立的关系，老子实则认为无身即贵身，贵身而不稀罕天下，方可托以天下。这类思想看是吊诡，原因在于，老子并非始终在同一意义上使用‘身’这个概念。明乎此，学期长期以来关于无身还是贵身的争执，遂可得一解决”^④。

从学界对于老子“身”论的分歧可以看出身体一词在先秦思想中的多义性、复杂性和重要性。葛红兵在《中国思想的一个原初立场——公元3世纪前中国思想中“身”的观念》^⑤中认为贵身论是中国先秦思想的基石之一，是中国思想的最重要出发点，在老子和孔子的时代，其思维是实体论的，作为代用品，他们还只是用“身”指代自我，“自我”就是“身”。对于“身”，作者认为汉语思想中至少有三个层面的意义：第一层面是作为躯体，无规定性的肉体、身躯；第二层面是作为身体，受到内驱力作用的躯体；第三层面是作为身份的“身体”，受外驱力（社会道德、文明意识）作用，这是一种“身心”二分的做法，且将“心”作为主宰，后世汉语思想把身等同于身份，而忘记了更为本源的内在驱力作用下的“身躯”。

除了从“身”这一范畴探讨老子的自我观外，“己”作为第一称代词也跟自我息息相关，宋德刚《〈老子〉“自”类语词哲学范畴释要》对此问题进行了专门探讨，认为前诸子时期已经出现了观念—思想化“自”类语词，而从《老子》开始，“自”类语词进入了哲学范畴，“自”类语词可分为“自”之“不自”“自华”“自然”这三个主要范畴，并具有存化论与宇宙论视角下的“不自”，存化论及政治论、价值论视角下的万物“自化”，“自然”观念及“自然”概念四层逻辑结构。^⑥

庄子及其后学作为老子思想的继承者和弘扬者，也对自我的问题进行了深入探讨，其议题集中在“吾丧我”“至人无己”等之中，学界围绕这些问题的讨论也是各有侧重。张耀楠《试论〈庄子〉之“吾”和“我”的差别及其与“己”的关系》^⑦认为庄子早就认识到了主体人格的分裂，看到了两个不同层次的“己”——“吾”和

“我”，两者并不是绝对独立的东西，而是同一个“己”的两个方面，因此，作者赞同陈鼓应“吾”为真我，“我”为偏执之我的看法，也认同曹础基“吾，指今日得道的我。我，指没有忘己、忘功、忘名的我”。陈静则将“我”区分为形态之我、情态之我，认为“吾”不是形态之我，也不是情态之我，“吾”是自由的，^⑧但没有明确给“吾”的含义作出确定。针对吾、丧、我三者的含义与关系，罗安宪《“吾丧我”义解》一文从辨析吾我丧、所丧对象及如何丧三个方面进行了重新阐释，认为：“吾”是普通的、客观化的我，而“我”所表达的则是特殊、情意性的我；“丧”不是“忘”，其本意是原来有而后丢掉，“吾丧我”不同于“吾忘我”，所丧之“我”，其实不是“我”本身，而是现实之中俗人之“我”的种种心理困顿和人生的种种窘迫，^⑨可以说对“吾”“丧”“我”三者的解释颇有新意。关于此议题，陈少明则从注疏史回溯、吾我之辨、一个理解“自我”的框架、丧我之“丧”四个方面对《庄子·齐物论》中的“吾丧我”寓言这一经典案例进行了详细考辨，认为“吾”不会是以非吾为参照框架来确定的，因此，“吾”作为我不是他我，而是自我，自我因此区别于借非我来定位的“我”。^⑩此外，孙吉洋则从“吾丧我”的历代注家对此一话题进行了梳理，认为历代注疏将“我”理解为感官意志合成的“假我”，血肉之躯的“形骸之我”及以自我为中心的“我执”，倾向于“我执之我”。^⑪

除了上述就“吾丧我”这一个案例分析外，杨国荣《〈庄子〉哲学中的个体与自我》则从整体对庄子哲学的自我观进行了论述，肯定了庄子对存在形态多样性、独特性的关注，认为“个体在广义上既指特定的事物，又包括个人，《庄子》从不同的维度对后者做了多方面的考察，其着重点在突出个人或自我的内在价值及个体的不可忽视性”。^⑫“吾丧我”所“丧”之“我”，乃是社会化、文明化的“我”，“丧我”或“无己”，都不是一般意义上否定或消解自我或个体，其所丧、所无都指向礼乐仁义之“我”。^⑬

二、哲学视域下的自我观研究

目前国内对于儒、释自我观的研究，主要从哲学视域下来探讨，以总论、断代和个案分析为主，多数从中西方文化的背景进行比较。关于儒、释自我观的研究，论著方面主要有张世英《哲学导论》中的“论自我”、傅小凡《晚明自我

观研究》、马小虎《魏晋以前个体“自我”的演变》等专著。期刊论文则有杨国荣《超越本然的自我——从儒学的演变看荀子的人格学说》、张琼《论孔子自我观》、李晓军《孟子思想中的自我意识》、傅小凡《论刘宗周的自我观》、顾红亮《龚自珍自我观与主体性哲学的开端》、杨玉昌《禅宗与基督教的自我意识比较——以慧能和克尔凯郭尔为例》、董西彩《佛教的自我观及对灵魂不灭论的批判》等。

张世英在《哲学导论》^⑩一书中对自我进行了深入探讨。该书从禅宗与西方哲学关于自我观的角度来阐释中西方对待自我问题的不同观点,认为禅宗在解决自我问题上突破了西方哲学那种主客二分的认知模式,从而走上了超越自我之路。他认为禅宗的自我观可以分为“自我”与“本我”两部分,“自我”是我们日常所认识到的部分,即被当做对象来认识的实体,它是受制于外物与他人的,因而不是不自由的。而“本我”则是超越了主客二分、超越了自我意识的“真我”,其特点就在于不执著、非实体(即非对象),既是宇宙整体,又有自己的个性。

傅小凡《晚明自我观研究》主要以晚明有代表性的思想家如湛若水、王阳明、罗钦顺、王廷相、王艮以至刘宗周、顾炎武、王夫之、黄宗羲等为个案,分别探讨了他们的自我观,其认为晚明自我观的特点表现为对理学的反叛,这种反叛主要从理、气、心三条路径展开。在自我的界定上,该著认为作为哲学范畴的自我具有本体意义,是实践、思维、情感、意志与审美的主题,又表现为区别他人的人格与个性。自我观由理性本质与感性存在、个人与社会、现实自我与理想人格等三部分组成。

马小虎《魏晋以前个体“自我”的演变》^⑪一书主要阐述了先秦两汉魏晋时期不同历史背景下个体“自我”的演变过程、表现形式、内在规律以及历史效应。该著的特色是运用历史学、经济学、人类学、社会学和心理学多学科的交叉来探讨魏晋以前个体“自我”的历史演变,将当时的政治、经济、文化、心理等因素引入个体自我人格的研究当中,提出了“自然个体”“宗族社会个体”“国家社会个体”的自我表征形式,认为“自我”的内涵主要是一种生理、心理二元性的哲学模式,或身心二元性的逻辑构造,作为一种“实体的自我”是不存在的。在“自我”概念的时空展开形态与层次上,主要论述了个体“自我”认同依据、个体“自我”认同对象、个体

“自我”同一性、个体“自我”意识、个体“自我”心理调节机制等不同内容。同时,值得一提的是,该著将心理学的因素考虑到了个体生存里面,比如探讨了恐惧感—保护感、羞耻感—荣誉感等心理要素在古代中国社会个体自我形成中的地位。

黎达的硕士论文《比较视野下的中西方“自我观”》^⑫主要从导论、中西方“自我观”综述、中西方“自我观”比较研究三部分展开,认为西方自我观在目的论上求真,中国自我观则是求善。在本体论上,认为西方自我观追求普遍的真理,中国自我观注重独善其身的实践指导。在方法论上,认为西方自我观讲究对象化分析,中国自我观则注重整体感悟。因而西方注重从理性角度来探讨人的自我,而中国则注重从心性来修养自身。

在期刊论文方面,杨国荣《超越本然的自我——从儒学的演变看荀子的人格学说》^⑬从知情意的角度看待早期儒家所追求的理性人格,认为荀子在划定本然之我与理想之我时走向了不同于思孟学派的道路,相对而言,荀子赋予理想人格以济世安邦、经天纬地的“外王”特性更重,因而具有了广义的实践路向。张琼《论孔子自我观》^⑭从孔子自我观形成的背景、孔子自我观的形成、孔子自我观的特征及孔子自我观的意义、演变等角度对孔子的自我观进行了阐述。李晓军《孟子思想中的自我意识》^⑮认为孟子思想当中的自我意识以“人能成为什么”及“人能否创造自己的生活”两个方面来入手,阐释了孟子以性善论为基础的人性观,以自我修养为主要方式的人生创造。

傅小凡《论刘宗周的自我观》^⑯认为刘宗周对于人的主体性作用有独特见解,认识到理是人抽象思维的结果,理性思维可以超越有形的限制而达到无限,但同时他将人的生命与人的精神直接同一,将“独体”作为人的意志本体,主张理智与意志的结合,以压抑人的感性欲望,因而其自我具有禁欲主义的色彩。顾红亮《龚自珍自我观与主体性哲学的开端》^⑰认为龚自珍的自我观主要有三个方面的意味,即本体论上的实体化自我、社会学意义上的感性自我和伦理意义上道德自我。杨玉昌《禅宗与基督教的自我意识比较——以慧能和克尔凯郭尔为例》^⑱从自我觉醒的方式:顿悟与“信仰的跳跃”、自我的意义:“人佛不二”与“人与神的本质差异”、自我的归宿:超度与拯救等三个层面进行了比较。董西彩的

《佛教的自我观及对灵魂不灭论的批判》^⑧主要从宗教哲学心理学的自我灵魂观、佛教对自我的总体认识、佛教对哲学“神我”观的驳斥三个方面对佛教的自我观进行了阐释。此外，其他关于佛教自我观的研究，陈兵先生在其《佛教心理学》第九章中介绍和评述了学界、教界、西方心理学的相关观点^⑨，此不赘述。

三、心理学视域下的自我观研究

从心理学角度来理解人的自我和人格等问题，一直以来是学界关于自我观研究的重点和前沿，区别于哲学层面的玄思，心理学在实证、普通心理学、发展心理学层面都有其优势。在国内的心理学研究方面，主要有陈兵《佛教心理学》、朱滢《文化与自我》、张钦《道教炼养心理学引论》等。

《佛教心理学》在第九章“自我与人格”中广引经论，分别从何谓“我”，五蕴非我、蕴中离蕴皆无我，假我、无我与真我，从建立自我意识到无我、真我等方面系统阐释了佛教“自我观”，认为“佛法力说无我的本意，是破除众生各种错认非实我为实我之见，引导其通过如实正观无我，证得真正的实我——涅槃真我、佛性大我。此为佛教无我说的究竟义及出发点”。^⑩在与西方心理学关于自我意识的对比时，作者认为“西方心理学的自我意识，是生命主体意义的、人格意义的、心理学意义的和伦理学意义的，相当于佛学的假我、俗我，虽然假而非真，但从世俗谛看，也非子虚乌有，对人的世俗生活乃至佛教徒的修行来说，非常重要。对这种自我，佛学论述较少，而西方心理学却十分重视，有颇为深入的研究”^⑪。可以说看到了佛教传统心理学所忽视的一些领域，假我、俗我其实是“真我”得以修真的基础和前提。

朱滢的《文化与自我》^⑫主要介绍了当前心理学对于自我研究的前沿方法和理论，将神经科学的实证研究方法引入人的自我观研究，认为西方哲学、西方心理学、西方（被试的）神经科学这三个层面在自我概念（结构）上是一致的，即都突出个体的自我自身，排除自我与他人的联系，在哲学上突出个体自我的主动性，不讲个体与他人的关系，在心理学上突出个体自我的独立性（与他人无联系），反映在大脑活动上，内侧前额叶只表征自我不表征母亲；中国哲学、中国心理学、中国（被试的）神经科学这三个层面在自我概念（结构）上也是一致的，即都突出个体

自我与他人的联系，在哲学上强调本我决定自我，自我与他人、他物有着千丝万缕的联系，在心理学上强调自我包含着父母、好友等亲近之人，反映在大脑活动上，内侧前额叶既表征自我又表征母亲。因而，朱滢认为西方人的自我是独立的、非联系自我（unconnected self），中国自我是互依的、联系自我（connected self）。该书分六个专题来论述文化与自我的关联，即哲学的自我、心理学的自我、心理学的自我（I）：自我参照效应与母亲参照效应、心理学的自我（II）：自我参照效应的机制、心理学的自我（III）：自我面孔识别与自传记忆、神经科学的自我。

道教心理学方面的研究，主要有张钦的《道教练养心理学引论》^⑬。该书主要从道的感知论、道的情欲论、道的识神元神论、守一存思术身心炼养研究、服气胎息术炼养研究、房中术炼养研究、内丹术身心炼养研究以及内丹术的现代化与现代分析心理学八个方面对道教练养心理学的理论与操作进行了全面探讨。

四、道教视域下的自我观研究

目前国内学界对于道教自我观的研究，专门的探讨还比较少，多从道教生命哲学、道教人学、道教心性学、道教人格等层面进行揭示和阐述。

从生命哲学的角度来切入道教教义，是目前国内道教研究的一个重要方向。李刚《道教生命哲学的特性》《葛洪及其人生哲学》《成玄英的人生哲学评说》等论文就对道教的生命哲学进行了全面和具体的探讨。《道教生命哲学的特性》^⑭一文认为道教生命哲学具有三大特性：主体性、实证性和超越性，其中主体性就探讨了道教人士自我意识的觉醒和形成。《葛洪及其人生哲学》^⑮则从儒道观、伦理观与政治观等角度来探讨葛洪的人生哲学和生命哲学，在儒道观上，葛洪认为道本儒末，但儒道不能偏废；在生命伦理观上认为积善与修仙并行不悖，二者互为表里；在生命政治观上，主张身国统治，身治则国治。《成玄英的人生哲学评说》^⑯主要从参悟生死、心性超越和道本儒迹三个方面论述了成玄英的人生哲学思想，在“参悟生死”中谈到了成玄英“肉身非实，人本无形，我本无身”“随变任化，与化俱往，死生听任自然”“齐一生死，生死不二”等生命观。

李大华《生命存在与境界超越》^⑰主要从生

命本体论与修炼论两个角度探讨了道教生命哲学的本体与方法。在上篇“生命本体论”中，他将道教生命哲学的本体分为自然本体与生命本体，其中自然本体主要包括道本体和气本体，生命本体则包括了道气和性命，同时还对道教生命哲学的特征进行了揭示，认为道教生命哲学具有本体即现象、精神生命与肉体生命不分离、有中存无、理性与非理性、融合个体生命与宇宙生命等特性。在下篇“修炼论”当中，主要论述了生命结构论与生命感悟论，凸显了道教修炼过程中对于“悟”的重视。

杨玉辉《道教人学研究》^③是目前国内对道教人学进行系统研究的第一本专著。该书主要从人的本质结构、人体的脏腑、人体的经络、人的生活历程、世界的层次结构与人的最终归宿、人生存的特性、修道的意义、价值和修道需要的素质、修道的基本原则、修道方法、内丹、道教人学观与儒家和佛教人学观的比较、道教人学的特点、内在矛盾及其现代意义十二个方面对道教人学的体系进行了论述。在人生存在的特性上，提出了生难永恒性、形体滞碍性、苦痛常伴性、祸福无常性等观点。在论述道教人学的特点时，论述了个体性、全面性、系统性和科学性等特点。总体而言，《道教人学研究》一书对于道教关于人的知识进行了较为系统和具体的论述，但这也还是对宏观的“人”、大写的“人”进行总结和论述，对“自我”问题的微观分析还可以再进一步商讨。

陈昌文《道教人格的社会形态》^④一书主要从道教人格及其历史、环境关系、个案分析及延伸与发展、宗教与日常哲学等四个方面来展开对道教人格的研究。在第一部分探讨了道教人格的历史变迁、历史典范及泛道教人格的历史模型。在“环境关系”这一部分论述了政治、帝王态度、性格特征、人口等因素对于道教人格塑造所起的作用。第三部分“个案分析”则主要以葛洪为对象分析了其独特的个性品格。整体而言，比较侧重于社会、文化侧面来考察道士人格，不失为我们了解道教自我观的一个参考向度。

道教心性学是我们理解作为大写“人”之“自我”的一个面相，这方面的主要著述为张广保《金元全真道内丹心性学》《道家的根本道论与道教的心性学》，作者指出“心概念是全部心性之学的核心，无论禅宗，还是道教的心性之学，其心概念都有两层含义：一是作为主体的心，二是作为真体的心”^⑤，指出“中唐道教心

性之学特异于禅宗及后来理学心性论的一个最重大的特点便是倡导形神双修双证”^⑥，可以说是抓住了道教心性论的核心所在。

笔者的博士论文《驯服自我——王常月修道思想研究》^⑦侧重于个案研究，借用弗洛伊德“本我”“自我”“超我”的概念和理论，从修道者自我冲突的角度切入清初全真道龙门派第七代律师王常月的修道思想，偏向于哲学和精神分析学的角度来揭示道门人士在求道、入道、修道和证道过程中所经历自我冲突和自我驯服，只能说是个案的研究，尚未能从整体上把握道教自我观的相关问题。

刘恒《心性灵明之阶——早期全真道情欲论思想研究》^⑧从道教情欲论的基础、全真道情欲论概述、全真道对基本生理欲望的超越、全真道情欲论的特点四个方面对早期全真道情欲论思想进行了梳理，认为早期全真道的情欲论有其独特宗教追求、心性结构，通过超越情欲来实现炼己达真之路，从一个侧面反映了早期全真道人得道所进行的自我控制之术。

此外，形神、身心等问题与人之自我关系密切，李刚认为道教所谓“形”与西方哲学、宗教所指的肉身并不完全相等，相比较而言，其内涵更为丰富，不仅指人之肉体，而且指神仙之形体。^⑨在《道教的身体观初探》一文中，李刚还指出早期道教在世人心目中，是以“练形”而著称，后来遭到儒佛之尖锐批评，道教逐步将其所关注的重点指向了“炼神”，大体说来，汉魏南北朝道教注重炼形，隋唐以后其关注点在于炼神，不论炼形还是炼神，道教在根本上其实还是讲究形神俱妙。^⑩孔令宏《道家、道教的“形”“神”观》则从形神先后、形神主从、形神分合、形神与气、形神俱妙、形神理论与道教法术探讨了道家道教的“形神观”，认为形神观是道教宗教实践的前提和理论指南，道教哲学大大丰富、发展了道家的形神观。^⑪蔡林波《形与真：道教“形”论思想阐释》梳理挖掘了“真形”观念的历史流变，并指出其在道教生命哲学和实践体系中的核心地位，进一步推动了道教“形神”观的研究。其认为道教的“真形”观经历了从经验论到本体论、由本体论转向心性论、从理论化走向仪式化的三次发展飞跃，与那些祛除了“形”而追求纯粹、不灭之“神”的宗教不同，道教是以“形”统摄“神”，把“形无灭”作为终极追求目标并演绎“形”的独特宗教。^⑫

五、结 语

综上所述,学界目前关于自我观的研究,取得了不错的研究成果,具体体现在以下几点:一是多学科的交叉研究视野使得自我观这一问题不仅仅停留在哲学、宗教视域之下,尤其在心理学的介入下,为我们理解自我提供了更多前沿的医学手段和实证手段。二是中西文化比较的视野让我们能够站在更广阔的平台来审视儒释道文化熏陶下中国人的自我及人格特征,为建构健康的自我意识提供了不同参照系。三是细致入微的概念辨析,为我们推进理解道教关于“吾”“自”“己”“我”等概念提供了研究范式,也是我们深入理解道教自我观的重要理论基础。

当然,相对于道家自我观等研究而言,在道教自我观这一问题上,学界目前多偏重于哲学、心理学、社会学等宏观层面的建构,对大写的“人”及其自我讨论比较多,对基础性的“吾”“自”“己”“我”缺乏更为细致的考辨,对道教自我观的发展历史、经典文献和个案分析缺少挖掘和研究,尤其在自我构成、自我认同、自我实现、自我意识等问题上还有进一步深入研究的空空间,发掘古老道教关于健康、乐观、和谐、自由之自我的相关炼养知识和功法,对处于现代社会的亚健康人群有诸多裨益。此外,目前学界在道教哲学研究方面偏重于宇宙论、本体论、心性论等层面,对于“我思”之“我”的本根性地位探讨不够,这也是道教哲学研究领域今后值得进一步挖掘的课题。

(责任编辑:心愚)

* 本文系国家社科基金一般项目“道教护童仪式研究”(20BZJ037)阶段性成果。

- ① 关于西方思想对自我的探讨,可参考伊·谢·科恩著,佟景韩、范国恩、许宏治译:《自我论——个人与个人自我意识》,北京:三联书店,1986年。
- ② 邓联合:《“贵身”还是“无身”——〈老子〉第十三章辩议》,《哲学动态》2017年第3期。
- ③④ 汪韶军:《无身即贵身与无身以为天下——〈老子〉第十三章通论》,《西南大学学报》2019年第5期,第34、35页。
- ⑤ 葛红兵:《中国思想的一个原初立场——公元3世纪前中国思想中“身”的观念》,《探索与争鸣》2004年第12期。
- ⑥ 宋德刚:《〈老子〉“自”类语词哲学范畴释要》,《哲学评论》2018年第22辑。
- ⑦ 张耀楠:《试论〈庄子〉之“吾”和“我”的差别及其与“己”的关系》,《湘潭大学学报》1992年第2期。
- ⑧ 陈静:《“吾丧我”——〈庄子·齐物论〉解读》,《哲学研究》2001年第5期。

- ⑨ 罗安宪:《“吾丧我”义解》,《哲学研究》2013年第6期。
- ⑩ 陈少明:《“吾丧我”:一种古典的自我观念》,《哲学研究》2014年第8期,第46页。
- ⑪ 孙吉洋著:《〈庄子·齐物论〉“吾丧我”思想疏论》,贵州大学2017年硕士论文,第1页。
- ⑫⑬ 杨国荣:《〈庄子〉哲学中的个体与自我》,《哲学研究》2005年第12期,第41、44页。
- ⑭ 张世英著:《哲学导论》,北京:北京大学出版社,2002年。
- ⑮ 马小虎著:《魏晋以前个体“自我”的演变》,北京:中国人民大学出版社,2004年。
- ⑯ 黎达著:《比较视野下的中西方“自我观”》,四川大学2005年硕士学位论文。
- ⑰ 杨国荣:《超越本然的自我——从儒学的演变看荀子的人格学说》,《思想战线》1993年第1期。
- ⑱ 张琼:《论孔子自我观》,《福建论坛》1992年第1期。
- ⑲ 李晓军:《孟子思想中的自我意识》,《安徽文学》2008年第2期。
- ⑳ 傅小凡:《论刘宗周的自我观》,《厦门大学学报》2000年第2期。
- ㉑ 顾红亮:《莫自珍自我观与主体性哲学的开端》,《学术月刊》2005年第8期。
- ㉒ 杨玉昌:《禅宗与基督教的自我意识比较——以慧能和克尔凯郭尔为例》,《广西社会科学》2007年第2期。
- ㉓ 董西彩:《佛教的自我观及对灵魂不灭论的批判》,《新疆师范大学学报》,2006年第2期。
- ㉔②⑤⑥ 陈兵著:《佛教心理学》(修订版),苏州:弘化社,2014年,上册第537—624、575、581—582页。
- ②⑦ 朱滢著:《文化与自我》,北京:北京师范大学出版社,2007年。
- ②⑧ 张钦著:《道教炼养心理学引论》,成都:巴蜀书社,1999年。
- ②⑨ 李刚:《道教生命哲学的特性》,《江西社会科学》2004年第9期。
- ③⑩ 李刚:《葛洪及其人生哲学》,《文史哲》2000年第5期。
- ③⑪ 李刚:《成玄英的人生哲学评说》,《四川大学学报》2001年第1期。
- ③⑫ 李大华著:《生命存在与境界超越》,上海:上海文化出版社,2001年。
- ③⑬ 杨玉辉著:《道教人学研究》,北京:人民出版社,2004年。
- ③⑭ 陈昌文著:《道教人格的社会形态》,成都:四川人民出版社,2004年。
- ③⑮⑯ 张广保著:《道家的根本道论与道教的心性学》,成都:巴蜀书社,2008年,第153、174页。
- ③⑰ 朱展炎著:《驯服自我——王常月修道思想研究》,成都:巴蜀书社,2009年。
- ③⑱ 刘恒著:《心性灵明之阶——早期全真道情欲论思想研究》,成都:巴蜀书社,2010年。
- ③⑲ 李刚:《伪道养形,真道养神——〈西升经〉的形神观探论》,《宗教学研究》2009年第1期。
- ④⑩ 李刚:《道教的身体观初探》,《天府新论》2009年第6期。
- ④⑪ 孔令宏:《道家、道教的“形”“神”观》,《社会科学战线》2014年第12期。
- ④⑫ 蔡林波:《形与真:道教“形”论思想阐释》,《四川大学学报》2015年第5期。