

道家人格结构的构建

涂阳军^{1,2}, 郭永玉²

(1. 湖南大学 教育科学研究院, 湖南 长沙 410082; 2. 华中师范大学 心理学院, 湖北 武汉 430079)

摘要:从文化影响人格的视角出发,对道家之“道”的特征及道家思想文化对中国人特定心理行为特征的影响进行了论述与阐释,并藉由对道家人性论的分析,最终形成了道家人格结构的理论模型,包括自然本真和知一情一意一行五大领域,它们共同构成一个以道家“道”之“自然本真”为核心且一以贯之的有层级的有机整体。

关键词:道;道家;人格;道家人格;结构;构建

中图分类号:B848 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-9841(2011)01-0018-07

殷海光先生在其《中国文化的展望》一书中,对自鸦片战争以来中国文化运动及政治体制改革探索的历程进行了历时态的分析,并最终将落脚点放在了中国人人性的改变上。英克尔斯在对这一问题进行了深入思考和研究后认为:“一个国家可以从国外引进作为现代化最显著标志的科学技术”,但“它们往往收获的是失败”,这是因为“现代化的机构和组织原则、经济制度和管理方法……决不能容忍为传统人所广泛具有的那些特征”,而需要这些国家的人民“从心理、态度和行为上,都能与各种现代形式的经济发展同步前进,相互配合”^[1]。时至今日,中国的现代化建设事业不断走向深入,现代化事业要取得成功,就需要与之相适应并能对现代化建设事业起到促进和推动作用的“现代化”的心理、态度和行为特征,同时也迫切需要改变与现代化建设不相适应、阻碍事业前进的传统人格心理特征。

就文化学视角而论,人格其实就是个体在特定文化状态下的生存样态,也即文化人格,它是指个体在接受特定文化熏陶时,通过对特定文化的内化及个体社会化后所形成的稳定的心理结构和行为方式,表现为气质性格、价值观念、思维方式等多个方面^[2]。中国文化历来就具有儒道互补的特征,这无论是就中国哲学的主干,还是就中国传统思想的主流,亦或是就中国人人性心理行为特征而论,都是如此。但与儒家之以伦理道德思想见长相比,道家则以其宇宙论、哲学本体论为特色^[3],它以独特的思辨视角和人文底蕴,对中国文化和哲学思想产生了深远的影响,并形塑了中国人心理层面的一些核心内容(如天人合一)以及潜在的价值预设(如不好争端)。在传统文化大变革及各种文化不断冲突和融合的当代,道家思想文化“沉淀”于中国人之人性心理行为层面的一些典型特征,到底是促进还是妨碍、适应还是未能适应国家现代化的经济运行方式呢?要对此问题作出回答,就必须弄清楚道家人格是什么,其结构怎样。这正是本研究的逻辑起点和理论基础。

一、道家之核心“道”的涵义

道家的核心思想是“道”,“道”是道家这一思想文化体系的最高范畴。按《新华字典》和《辞源》,“道”

* 收稿日期:2010-10-20

作者简介:涂阳军(1980-),男,湖南岳阳人,心理学博士,湖南大学教育科学研究院,讲师,主要研究人格心理。

通讯作者:郭永玉,华中师范大学心理学院,教授,博士生导师。

基金项目:教育部人文社会科学研究基金项目“道家人格结构测量及其在建设和谐社会中的应用”(07JAXLX013),项目负责人:郭永玉;湖南大学引进人才科研启动项目“儒家人格、道家人格与儒道互补人格”(2010031),项目负责人:涂阳军。

有三义：一为道路，二为法则和规律，三为本体意义上的世界本源。许地山先生认为：规律性的“道”以及老子本体论意义上的“道”，都是后来衍生发展出来的^[4]。陈鼓应先生进一步指出：《老子》一书中的“道”可以贯通起来，形成一个由宇宙论到人生论的有机整体^[5]。具体而论，“道”之为物，首先表现为哲学本体意义上的“无”、“有”，也即“道生一”，“一而二”。而事物之相对方的出现，相对方相互运动和相互转化，也即是“二生三”、“三生万物”。“天地动而生万物”，万物含“道”抱“德”，禀持“道”的特性而作循环往复的运动，最终“复归于道”，如此这般地完成了“道”之本体意义的整个循环。“道”在降生万物中体现出了自身的特征，“为而不恃，长而不宰”，“有功而弗居”，表现出“自然本真”之态。因此“道”在整个循环往复的运动中，体现出了最根本的特性——“自然本真”。但“自然本真”又究竟为何义呢？“自然本真”之“自然”与“本真”本为同义，两者均是指一种“天然未经雕琢状”，也即是老子所言的“朴”，只是前者为老子所推崇，后者为庄子所提倡。在老子看来，“自然”是人、地、天、道的最高法则，老子讲“人法地，地法天，天法道，道法自然”（二十五章）^①，它也是统治者与百姓、人与外物、人与己关系的最高准则。“道”之“自然本真”的这一根本特性，在“道”的运行中最终落脚并贯穿到了人性心理行为的各个层面，这就使得“投道合德”之“道者”染上了“道”之“自然本真”的色彩与内涵。

二、道家思想文化对中国人人格形成的影响

马克思认为，一国之社会意识必须与经济基础相适应。在弗洛姆看来，人的基本需要和情感都是人对生存环境的反映，在同一环境条件下生存的个体，往往具有共同的群体性的人格特征，也即社会性格。在很长的一段时期内，中国古代社会经历了采摘、狩猎与农耕生产方式相互更替的过程，并最终形成了以农耕文明为主体的农业文明社会。农耕文明得以延续的关键就在于天时、地利、人和，也即是人与自然、人与人之间的和谐与融通。道家思想也就在对此经济生产环境的适应中形塑着自己，并形成了一种以“无用之用”为特色的生态伦理价值观^[6]。而人与自然、人与人保持和谐并尊重自然与人的自然本真之“道”性，也正是道家老庄思想的内核。如此一来，道家以“自然无为”为核心的思想上层建筑就不但适应并且还反过来促进了中国古代农耕生产方式的发展。不但如此，它也对社会制度、社会实物、风俗和处于此种文化中人的思想产生了重要影响，而对中国人之人性心理行为层面的形塑，则形成了一种类似社会性格的群体性的性格，也即是道家人格。

进一步就文化对人格的影响而论，李泽厚先生认为，由儒家思想文化“积淀”而成的由血缘、心理、人道、人格形成了一个以实践(用)理性为特征的思想模式的有机整体……构成了一种民族性的文化—心理结构，它形塑了中国人“对待人生、生活的积极进取精神，服从理性的清醒态度，重实用轻思辨”^[7]。如果说儒家孔子的思想模式成为了一种民族性的文化—心理结构，那么道家老庄思想文化也是如此：由道家思想“积淀”而成的由“道”、人性、人生观、心理行为形成了一个以“自然本真”为核心特征的思想模式的有机整体，同样构成了一种民族性的文化—心理结构。而道家思想文化影响下所形成的这种文化—心理结构，藉由封建统治者的倡导等途径^[8]，对中国人之人性心理行为产生了重要影响，这种影响或者表现为可观察到的外在物品，或者表现为人们的行为方式，或者为人们的价值观、思维方式与潜在假设，而这也正是道家文化对人之心理行为产生影响的最高层次，它决定着人们的知觉、思维过程、情感以及行为方式^[9]。道家思想文化在对人之人性心理行为产生影响的过程中，主要预设了这样一种人：他们隐逸尘世中，既不轻易、也不屑于抛头露面，显现出“隐者”的形象^[10]，进而也形塑了这样一种具有如下品性的人：相对方相互联系、变化和发展并且具有和合的思维特征，为人追求本真的风貌，处多变之世而安之若命的态度，不为外物所动的品质，敢于超脱一己的勇气，待人不争而谦让的大度之风，在苦难苦痛的人世间，何妨逍遥一把的精神境界……

总之，道家以“道”为核心的思想文化体系对中国人之心理行为、思想、价值观、人生观等各个方面都

^① 本文所引《老子》篇章均引自朱谦之撰《老子校释(新编诸子集成)[M]》。北京：中华书局，1984。

产生了深远的影响,并进而塑造了中国人人格的方方面面,影响了全体中国人人格特征的形成,最终形成了一种以道家“道”之“自然本真”为核心的文化—心理结构。中国人心理行为层面的许多典型特征如辩证不极端、谦退、节俭、坚忍、知足、平和、敛藏等,无一不深受道家思想文化的影响,也无一不是道家思想对中国人的“预设”和塑造。在当代中国人人格研究领域中,有些专家确也发现了不少明显受到道家思想文化影响的典型人格特征,如杨波认为超然避世、清静无为等特质词,“它们共同刻画了古代隐者的人格形象”,并且在很大程度上是“受道家思想的熏染而逐渐形成”的^[11]。在中国人大七人格中,外向性之乐观、情绪性之耐性以及处世态度之淡泊等^[12],也体现了道家思想文化的影响。

三、道家人性论

将道家人格研究置于人格心理学的视域中,就已经明确了道家人格的研究是以人格为基础和起点的,人格所具有的外延、内涵和特征,道家人格也无不具有。而在中西方各家各派有关人格的论述中,对人性的看法都有着十分重要的地位。黄希庭先生明确指出:“所有的人格理论,都会探讨应如何看待人性这个基本的哲学问题……因为人格心理学的研究对象是人,试图对人的行为进行解释和预测的理论不可能不涉及人的本性。”^[13]郭永玉则直接以“人性及其差异”作为其《人格心理学》专著的章节标题^[14],可见人性论在人格心理学中有着无比重要的地位。对人性的看法也是中西人格心理思想中“最基本的出发点和立论依据”^[15],而对人的本质的看法与所形成的人格理论的性质间的相互作用并相互制约,则是“人格理论发展史上一条极其重要的规律”^[16]。鉴于此,对道家人格是什么进行进一步的探讨,合乎逻辑的前提是对道家人性论进行探究。但道家究竟是如何思考并建构其人性理论的呢?

(一)道—德—性——道家建构其人性论的思考逻辑

老子讲:“道生一,一生二,二生三,三生万物。”(四十二章)在老子看来,万物皆由“道”所生,“道”为万物的本根和本源。而“道”在创生万物中遵循着这样的路线:“道生之,德畜之,物形之,势成之。”(五十一章)德成于道,就道而言,得道而有德,就物而言,得道则言性。因此,道—德—性是一以贯之的,在形上为“道”;在形诸于物时,则为“德”、为“性”。由“道”而“德”而“性”,就是由一般而具体。“性”不是别的,正是道在具体物上之现实显现,因此“性”亦可谓之为“道性”。那么“道性”又如何呢?老子讲:“道法自然”(二十五章)、“复归于朴”(二十八章)。由是观之,“道”之性以“自然”和“真朴”为核心。但在道—德—性的体系中,“道”之性最终还是落脚到了人之性上。也正是经此过程,道家最终还是将“从‘天道’开始……推衍出的一个知识系统”,“引向了对……个人生存各个方面的理念思考”^[17]。由此而论,在道家看来,“道”所具有的特“性”,也是人所具有的特“性”。但“道性”又有何特征呢?老子非常喜欢以自然之水来描述并阐释道性,并常通过水的比喻来阐发其“道”的哲学范畴。陈荣捷先生认为,水、牝和婴儿,是老子用以象征道之最著名者,而有关人性及人格理想、人生哲学的思想往往也都反映在老子有关“水”的论述之中。在老子看来,“水”集“道”之所有特征于一身。诚如老子所言:“上善若水,水善利万物,又不争。处众人之所恶,故几于道。”(八章)由此一来,老子就将具备物性之“水”与自然之人性有机地结合了起来,“道性”—“水性”—“人性”就此成为了一个统一整体。因此,如果对汉语中与“水”有关的词语的涵义进行内容分析,将能够反观得到由“道性”“沉淀”于人性心理行为层面的典型特征,这又将十分有益于对道家人格整体及各维度的内涵进行进一步的理解与确证。也正因为“道性”—“水性”—“人性”成为了一个有机的整体,由此水之特性也就成为了人之特性。老子认为水之特性有七:“居善地,心善渊,与善人,言善信,政善治,事善能,动善时。”(八章)其中以“谦下”、“柔韧”和“虚静”的人性特征为其核心^[18],而这也正是承载道家理想人格之各典型人物的典型心理行为特征。藉由上述整个过程,老子所言之道性、德性及人性就不但具有了内在的一致性,并藉由对自然物水的描述而获得了丰富的内涵。也正是经由道性—德性—人性这样一个循环的“道生万物”的过程,道家老子最终完成了对人性的建构。

庄子所谓的性,与德实无本质之别,他关于人性的思考,也组成了一个由道—德—性构成的有机体系。庄子讲:“物得以生,谓之德;未形者有分,且然无间,谓之命;留动而生物,物成生理,谓之形;形体保

神,各有仪则,谓之性。”(《天地》)①“道者,德之钦也;生者,德之光也;性者,生之质也。”(《庚桑楚》)可见,在庄子看来,道、德、性是一体而几分的。只是在他看来,人性会因人为而失真。“性之动,谓之为;为之伪,谓之失。”(《庚桑楚》)人要保真则需保持天然之道,应当防范“无以人灭天,无以故灭命,无以得殉名”(《秋水》)。庄子认为,只有“谨守而不失”自然本真之性才能做到“反其真”。

(二)“真”与“伪”——道家人性论内容的内核

有学者认为道家人性论“不过是其道论的自然延伸,甚至毋宁说其人性论就是其道论的具体化,以及有机组成部分”,因此主张“人性自然论”^[19],也有人主张“无善无恶论”或“性超善恶论”和“性善论”。尽管不同学者对道家人性论所持观点各异,但从各家所述道家人性论的内容来看,大体上都认为道家人性论的本质是“去伪存真”。

在《老子》中,“真”字出现了三次,分别包含了“物之实在为真,质之纯朴为真”二层不同的含义^[20]。老子讲:“常德不离,复归于婴儿。”(二十八章)以“婴儿”喻“真”,既包含有纯净、纯真、纯洁之意,又表明了人之性的先天生物性。究其本质而言,真即为“自然”,而伪则与其相对,其所“标榜的‘自然’比较接近古希腊的 Physis(自然、生长)之意,包含了‘自然而然’、‘本性使然’和‘自然界的’几层涵义”^[21]。就此意义而论,道家的“自然”之性似乎略接近于“生之所以然者谓之性”(《荀子·正名》)②,也即接近于人进化遗传方面的生物性,但却不等同于生物性。老子明确反对纵欲:“五色令人目盲,五音令人耳聋,五味令人口爽”(十二章),他还呼吁统治者要“见素抱朴,少私寡欲”(十九章)。

另外,道家所言性之“自然”也具有某种“非社会性”的意味,或者说“自然”剔除了社会性,或者说远离社会的约束与束缚。庄子以马来喻人性的本真自然之态,以此来表明社会性对人之真性的束缚和桎梏。庄子讲:“马,蹄可以践霜雪,毛可以御风寒,齧草饮水,翘足而陆,此马之真性也。”(《马蹄》)依马之本性,则马得以“陆居则食草饮水,喜则交颈相靡,怒则分背相踶”(《马蹄》),这是何等的自由与逍遥,但及伯乐相马,对马之真性加以人为的矫制,甚而任意妄为践踏马之本性,“烧之,剔之……饥之,渴之,驰之,骤之……”(《马蹄》),违背马之本性,最终也只落得个“马之死者已过半矣”(《马蹄》)。马是如此,人又何尝不是如此呢?“彼民有常性,织而衣,耕而食……命曰天放。”(《马蹄》)依自然之常性,人民就能纯朴而自然本真地生活。一旦反常性,则会使民“争归于利而不得止”。在这点上,道家人性思想与西方人本主义具有耦合之处,两者都反对社会外部环境等因素对人性本来面貌的约束与桎梏。

(三)人性可能达到的高度——道家理想人格

道家所追求的是一种自然本真的圆满人性,老庄均将其人生态理想寓于特定的人格形态当中,从而形成了各自的理想人格,主要体现在老子对“圣人”以及庄子对“真人”等的描绘刻画之中。“圣人”一词在《老子》书中共计出现了30多次,足其在老子心目中有着无与伦比的地位。老子“圣人”最突出的特征是合道同德,无为而无不为,能够“抱一为天下式”(二十二章),从而成为真正的“得道者”,“从事而道者,道德之;同于德者,德德之”(二十三章)。他们也是真正的“善道者”,“古之善为士者,微妙玄通,深不可识”(十五章);他们还是真正的“有道者”,“孔得之容,惟道是从”(二十一章)。

“圣人”睿智超凡。老子就以自己为化身,对“圣人”之智进行了描述:“吾言甚易知,甚易行。天下莫能知,莫能行。”(七十章)不但如此,“圣人”在思想上能够明“道”且懂得“道”的规律。那么“道”的规律又如何呢?老子认为,万事万物都是相对的,“有无相生,难易相成,长短相形,高下相倾,音声相和,前后相随”(二章)。而相对方是相互转化的,“祸,福之所倚;福,祸之所伏。”(五十八章)但转化也是有条件的:“将欲翕之,必故张之;将欲弱之,必故强之;将欲废之,必固兴之;将欲夺之,必固与之”(三十六章)。而这种运动变化或转化是无始无终,循环往复的运动,正所谓“道生一,一生二,二生三,三生万物”(四十二章)。

“圣人”内心保持着“静”、“虚”、“不躁”的情绪情感状态。老子认为:“重为轻根,静为躁君。”(二十六

① 本文所引《庄子》篇章均引自(清)郭庆藩撰,王孝鱼点校,《庄子集释》(新编诸子集成)[M].北京:中华书局,1961.

② 本文所引《荀子》篇章均引自王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校,《荀子集解》(新编诸子集成)[M].北京:中华书局,1988.

章)“躁胜塞,静胜热,清静以为天下正。”(四十五章)真正的“有道者”能够达至“致虚极,守静笃”(十六章)的境界。

“圣人”处世行事意志“柔韧”,看似无为而实无不为。老子认为:“天下柔弱莫过于水,而攻坚;强莫之能先”(七十八章)。至柔之物尽管小,却有着无穷的力量,并能战胜刚强。“天下之至柔,驰骋天下之至坚”(四十三章)，“柔胜刚,弱胜强”(三十六章)。不但由“道”而及的“物性”如此,由“道”所及的人性也是如此:“人生之柔弱,其死坚强……故坚强者死之徒,柔弱者生之徒。”(七十六章)

“圣人”抱持着“谦退”的待人之道,这表现为不但不争,正所谓“水善利万物而不争”(八章),还“不敢为天下先”(六十七章)。其“不敢为天下先”是指万物均有其常理或规矩,而人不能恣意超越,只能遵而守之,当然并非如后世所言的“谦退”为老子阴谋术^[22]。其在心理行为层面,表现为处事谦退有礼并懂得谦退之道,“后其身而身先,外其身而身存”(七章)。所以“圣人”终究能够做到“自见不明,自是不彰,自伐无功,自矜不长”(二十四章)。

“圣人”少私寡欲,奉行质朴节俭的生活方式。老子痛斥那些“服文彩,带利剑”者为“盗夸”(五十三章),认为“余食赘形,物或有恶之,故有道不处”(二十四章),认为“有道者”要“去甚,去奢,去泰”(二十九章)。在如何对待外物上,老子发出了这样的感叹:“名与身孰亲?身与货孰多?得与亡孰病?”(四十四章)认为真正的“得道者”应该“见素抱朴,少私寡欲”(十九章)。

承载庄子理想人格的称呼颇多,有“至人”、“圣人”、“神人”、“真人”、“德人”、“天人”、“大人”、“全人”等,尽管名称各异,但它们都集中体现了“一种遁世、出世、逍遥、无为、超越的……重视自然本性……超越凡尘”^[23]的理想人格。而在上述这许多称谓当中,“以‘真人’的表述最为完整”^[24]。庄子所塑造的“真人”形象也即为其理想人格^[25]。庄子认为,真人是依乎道顺乎天之人:“真者,所以受于天也”(《渔父》),古之真人能够“不逆寡,不雄成,不谋士……登高不慄,入水不濡,入火不热……其寝不梦,其觉无忧,其食不甘,其息深深……不知说生,不知恶死;其出不诎,其入不距;翛然而往,翛然而来而已矣”(《大宗师》)。表面看来,庄子所描述的“真人”,不会用心智去谋划一切,不会以人涉天,能做到齐生死,忘是非,其核心品格为恬淡而虚静、安时而处顺、无情又无己、逍遥以自适^[26]。除“真人”外,庄子也极为推崇“至人”。庄子讲“至人无己”(《逍遥游》),能“为而不恃,长而不宰”(《达生》)。庄子又讲“圣人无名”(《逍遥游》),圣人“以天为宗,以德为本,以道为门,兆于变化”(《天下》),能“淡然无极而众美从之”。庄子又云:“神人无功”(《逍遥游》),“神人”能“乘云气,御飞龙,而游乎四海之外”(《逍遥游》)。庄子讲“德人”能“居无思,行无虑,不藏是非善恶”(《天地》),纯真如婴儿,混沌如处子,不知财从何来,食从何来。庄子也讲到“合乎大同,大同而无己”(《在宥》)的大人。总的看来,庄子眼中的理想人格具有恬淡、虚静的自然本真之性,但与老子相比,其理想人格更平添了一种浪漫逍遥、超脱一己而略带些许出世的色彩。

综上所述,道家由对宇宙规律的体察出发,建构起了由道及德及性的人性论体系,并通过对自然物水的描述深化了对道性及人性的认识。这一体系禀承了道家“道”之“自然本真”的核心要义和本质内容,其落脚点是人之心理行为层面的具体特征,反映在道家老庄对所推崇的理想人物的刻画与描绘当中。从所描述的典型理想人物之心理行为特征来看,这些主张似乎与中西方有关人之描述的知一情一意的思考框架契合得非常好,而此框架体系也是中国古代心理思想史中代表人类心理生活的典型的观点^[27]。据上分析,我们研究建构了道家人格结构的理论模型,具体见图1。

图1中,“道”“一”等为老子之宇宙论和哲学本体论及人生与政治观的核心,它处于道家人格结构理论模型的最上层,包涵了“道”之“自然本真”的核心要义,并一以贯之地将道家宇宙论、人性论及对人性的追求和政治观联系起来,因此三者共同构成一个具有内在一致性的有机整体。就宇宙论而言,其特征侧重于“道”之“自然”的一面;就政治观而论,其特征侧重于“无为”;但从人性论及对人性的追求来看,其核心特征则为“自然本真”。人性论中“自然本真”的思想又渗透进了人之作为整体的各个方面,并浸透到了人之心理行为的各个层面。如果进一步将上述道家理想人格部分之典型“得道者”的心理行为特征加以归纳和总结,将会发现具有典型道家人格特征者,在认知思维、情绪情感、意志品质及因应行事等各个领域具有如下一些独特的典型特征:从整体上显现出一种自然本真的生活风格,生活中追求真、朴、

实,主张顺自然之理、顺应外周环境的变动而为;在思维上,能够以联系、矛盾和变化的观点来看待万事万物;在情绪情感方面,虚静、逍遥而游于心,并凝神专注,内心宁静、平安、安详而不会躁动不安;在意志品质上,待人行事具有坚持性、持久性、灵活性;在待人方面,不但能做到不与人争,还懂得谦退和辞让,更懂得包容与宽容他人,也注意敛藏自己的锋芒,而达至和光同尘之境;在对己方面,力求挣脱社会对自我的束缚和约束,超脱一己之私或一己之观,并在回归自然中,突显出人之主体和自然性,从而获得“旁观者”的批判性视角,追求独立思维和自主自立;在接物方面,于物寡欲、俭而知足。总的看来,这一以道家“道”之“自然本真”为内核并一以贯之的道家人格结构理论模型,其有关知、情、意、行四分的结构符合中西哲学家们对有关人的认识的基本框架,也契合了现代人格心理学中人格概念的知—情—意—行的概念框架体系,并最终成为了可以在人格心理学领域中加以实证研究的理论指导框架体系。因此,未来的研究可编制形成可供实测的道家人格量表,并由此进一步探讨道家人格各维度在现代化国家建设中的功能以及与现代生活和现代生活的契合或适应情况。

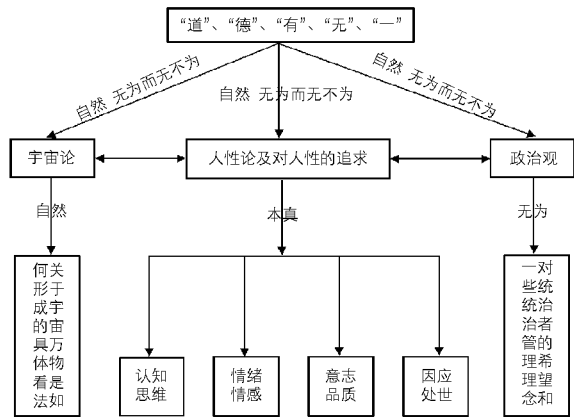


图1 道家人格结构的理论模型

具体而言,未来的研究将从以下几个方面来对道家人格的意义及其与现代生活的适应情况加以考察:

其一,具有典型道家人格特征者,其思维上以联系、矛盾和运动变化为特征,在认知上强调辩证和谐,而这与创造性思维有着许多内在相通之处,表现为道家思维方式中的联系、矛盾和运动变化性与创造性思维中的发散性及思维的灵活性、连贯一致性,辩证和谐与创造性思维中的批判性及综合性,直觉思维方式与现代科技的方法论价值等^[28]。另外,道家之自然本真的核心内涵也与创造性思维的求真求实的内涵相关。因此,从提升民族创造性的角度来看,道家人格是否有利于创造性的发挥和提升呢?

其二,道家人格情绪情感之静而不躁与现代“静修”之精神心理状态有着内在的一致性。有研究表明,静修在生理及心理方面都能带来许多益处,并有助于人的成长^[29]。因此,有理由相信道家人格之静而不躁将有助于现代人生活满意度及个人幸福感的提升。

其三,在拉动内需及倡导环保、节约并追求低碳经济发展模式的背景下,道家老庄之少私寡欲的理念是否值得深入地反思,或干脆加以批判呢?

其四,在儒家价值观占据主导地位的传统社会里,道家之自然本真对解构儒家家庭伦理,以及重塑人们与现代化社会相适应的价值观会起到怎样的作用呢?

其五,吴怡在其《中国哲学的生命和方法》一书中认为老子“……讲婴儿,讲玄牝,讲水……可说无一不与女人有关”^[30],而从其建构的理想社会来看,其女性特色更是明确无疑^[31]。那么,道家人格与女性性别角色有着怎样的关系呢?另外,有研究表明,女性比男性具有更高的同理心,女大学生在情绪状态的洞察与情绪反应上的得分比男大学生更高些^[32]。在人们心目中,女性是柔弱的、不好争执的、依赖而顺从的,而这也成为文学作品中女性的典型形象。这一性格特征使得女性在竞争激烈的环境中能够保持良好的人际关系,但这种在一定条件下有利的柔弱不争,与整个社会进步所需要付出的斗争会有矛盾吗?更进一步,它是导致整个民族缺少敢讲敢说的灵性、凡事也不怎么会生气的性格、害怕撕破脸,也怕打官司的心理、阿Q式的软弱等民族劣根性的原因或根源吗?这种柔弱、谦退和不争与个体的心理健康又会呈现出怎样的关系呢?在竞争十分激烈且不能不争的环境下表现出的谦退,是否是一种违背人的本真之性的“阴谋诡计”呢?是否是一种病态性质的反应呢?在这种条件下,谦退的行为是否会具有神经质性的特性,从而打上“神经质”的烙印呢?

其六,道家老庄基于当时纷乱的社会现实,提出在待人接物方面加以超脱的主张,而这与西方追求个体的自主与独立性的思想有着相同之处,但由此是否就能引申或改造出西文意义上的个体性和自主

性呢?〔33〕另外,道家似乎在不断反对及不断超脱社会不平的现实中,反而与社会现实越走越远了。如果真是如此,这似乎暗含着超脱者心理上与社会现实经验的脱节,也反映了远离人群(忽略人之社会性)的不“独立自主性”以及心理上可能扭曲的状态。

其七,从柔韧的涵义来看,本身内含了行为的持续性和持久性之意,而这与内在动机的内涵相一致。但大众却普遍认为这种意志动力系统从本质上来讲仍是消极的。因此,道家动力系统的性质到底为积极、消极或者消极积极一体而二分的呢?与儒家之刚强进取、“明知不可为而为之”的意志品质有何区别呢?

参考文献:

- [1] 英克尔斯.人的现代化——心理·思想·态度·行为[M].殷陆君,编译.成都:四川人民出版社,1985:1-13.
- [2] 杨秀莲.西方文化与人格研究的历时态考察[J].学习与探索,2007(2):77-79.
- [3] 许抗生.简论中国传统文化的儒道思想互补[J].中国文化研究,1994(4):4-11.
- [4] 许地山.道教史[M].上海:上海古籍出版社,1999:9.
- [5] 陈鼓应.老子今注今译[M].北京:商务印书馆,2007:1-3.
- [6] 许建良.道家“无用之用”的思想及其生态伦理价值[J].哲学研究,2007(11):44-48.
- [7] 李泽厚.中国古代思想史论[M].北京:人民出版社,1985:31.
- [8] 吕锡琛.道家与民族性格[M].长沙:湖南大学出版社,1999:28-39.
- [9] 汪凤炎.刍议中国文化心理学[J].赣南师范学院学报,2003(3):29-35.
- [10] 孙隆基.中国文化的深层结构[M].桂林:广西师范大学出版社,2004:12-15.
- [11] 杨波.古代中国人人格结构的因素探析[J].心理科学,2005,28(3):668-672.
- [12] 崔红,王登峰.中国人人格形容词评定量表(QZPAS)的信度、效度与常模[J].心理科学,2004(1):31-33.
- [13] 黄希庭.人格心理学[M].杭州:浙江教育出版社,2002:49-50.
- [14] 郭永玉.人格心理学:人性及其差异的研究[M].北京:社会科学出版社,2005.
- [15] 刘同辉.中西人格心理学思想之比较研究[J].心理科学,2004,27(3):632-635.
- [16] 李红.论人格理论发展史的一条重要规律[J].西南师范大学学报:哲学社会科学版,1993(2):41-46.
- [17] 葛兆光.中国思想史[M].上海:复旦大学出版社,2001:111-112.
- [18] 黄承贵.水:老子“道”论的本喻[J].青海社会科学,2004(6):71-74.
- [19] 罗安宪.儒道人性论之基本差异[J].河北学刊,2007(4):33-37.
- [20] 陈静.“真”与道家的人性思想[G]//陈鼓应.道家文化研究(第十四辑).北京:生活·读书·新知三联书店,1998:78-89.
- [21] 郑开.道家心性论及其现代意义[G]//陈鼓应.道家文化研究(第二十二辑).北京:生活·读书·新知三联书店,2007:197.
- [22] 梅珍生.论老子的礼学思想[J].江汉论坛,2003(9):74-78.
- [23] 李道湘.庄子的人格理论与现代中国人格建构[J].中国社会科学院研究生院学报,1997(4):85-92.
- [24] 陈默、金艳滨.论庄子的理想人格及其文化意义[J].北方论丛,2005(1):55-58.
- [25] 陈丽英.庄子的理想人格刍议[J].理论界,2006(5):144-145.
- [26] 若水.《庄子》对理想人格的塑造[J].道教论坛,1999(3):10-14.
- [27] 燕国材.中国传统文化与中国人的性格[G]//中国人的心理与行为:理论及方法篇.台北:桂冠图书出版股份有限公司,1992:41-86.
- [28] 刁生富,刁生虎.庄子的直觉思维方式及其对现代科技的方法论价值[J].科技技术与辩证法,2000,17(6):13-16.
- [29] 郭永玉.静修与心理健康[J].南京师大学报:社会科学版,2002(5):75-81.
- [30] 吴怡.中国哲学的生命和方法[M].台北:东大图书股份有限公司,1984:67.
- [31] 程伟礼.《老子》与中国“女性哲学”[J].复旦学报:社会科学版,1988(2):104-110.
- [32] 魏源.当代大学生同理心的特点[J].中国临床康复,2005,9(24):78-79.
- [33] 邓晓芒.关于道家哲学改造的临时纲要[J].哲学动态,1995(4):17-20.

责任编辑 曹莉