绪 论

翻开儒家经典与历代大儒们的著作，通观历代儒生及受儒学影响较深的文人们的诗文、言论，扑面而来的是“圣人”、“圣贤”、“君子”、“成人”、“醇儒”、“豪杰”、“大丈夫”等字眼，实际上这是个理想人格的问题。什么样的人才是理想人格？如何成为理想人格？造就理想人格有哪些途径和手段？自先秦以降，就成为历代儒家喋喋不休的话题。这些话题不仅涉及儒家学说的基本精神，而且对中国传统文化的诸多领域产生了程度不等的颇为深久的影响。“圣人”、“圣贤”、“君子”、“成人”、“醇儒”、“豪杰”、“大丈夫”等等概念，广泛而持久地使用着，自然也成为后来的阅读者所熟知的东西。如黑格尔所说：“一般人平时所自以为很熟悉的东西”，其实“恰好就是他所不真知的”①“熟知但不是真知”的现象，是经常发生的。黑格尔分析其原因时说，“就是在认识的时候先假定某种东西是已经熟知了的，因而就这样地不去管它了”。“这样的知识，既不知道它是怎么来的，因而无论怎样说来说去，都不能离开原地一步。……被不加考察地认为是熟悉的和有效率的东西，既构成固定的出发点又构成固定的归宿点”。②要使对象从熟知变为真知，唯一的办法是认真的研

① 《哲学史讲演录》，第一卷，第25页，商务印书馆， 1983年 8 月版。

② 《精神现象学》上卷，第20页，商务印书馆，1983年 5 月版。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

究。美国著名文化人类学家本尼迪克特（Benedict）所著的《菊花与刀》，不愧为这方面的楷模。鉴于第二次世界大战尚在进行之中，她不可能去日本实地考察。她便依据她的“文化模式”理论，运用文化人类学的方法，把战时拘禁在美的日本人作为调查对象，同时也大量阅读日本书籍和看日本电影①。工作的结果是一份题为《日本文化的一些类型》的报告，在报告中她认为日本政府会投降，但美国不能直接统治日本，要保存并利用日本原有的行政机构（包括保留天皇制）。因为日本人与德国人是不同的民族，具有不同的“文化模式”，不能用对付德国的办法来对付日本。战争结束，美国政府的决策同本尼迪克特的意见相同。此报告即《菊花与刀》的前身。一九四八年该书日译本出版后，成为日本国内最畅销的书之一。她未踏上过日本国土，依据的是“一目了然的日常的事情”，却“栩栩如生地描绘出日本人的精神生活和文化的全貌”，“提供了一把理解日本社会结构的钥匙”。② 这是日人川岛武宜所作的评价。本尼迪克特脚踏实地去研究人们业已熟知的东西而得出的真知灼见的事实，无疑给人以深刻的启迪。

这个对象就我们而言，就是儒家理想人格的学说及其与中国传统文化之间的关系。对此，时贤学者已有过不少的精辟论述。已故历史学家顾颉刚先生在《中国哲学》第一辑上发表的《“圣”、“贤”观念和字义的演变》一文，已涉及这一方

① “文化模式”，西方文化学常用术语。通常指一民族的各部分文化内容之间彼此交错联系而形成的一种系统的文化结构。文化模式的观点最先导源于哲学和科学上的结构主义和系统整体论思想。

② 见孙志民等译：《菊花与刀》的《附录》，浙江人民出版社，1987年6月版。

面，可谓开风气之先。尔后著名哲学家冯契先生在《中国古代哲学的逻辑发展》这部六十三万字的专著中，辟了一些章节，专门论述孔子、孟子、荀子、柳宗元、王夫之、黄宗羲等人的理想人格思想，对这一领域的研究起到了承前启后的作用。到八十年代中叶以后，关于某个人物、学派的理想人格思想的论文，已常见诸于报刊杂志中。但主要集中在先秦儒道两家，涉及人物主要为孔、孟、老、庄、荀，也有一些论文总论宋明理学、明清之际的理想人格精神的。但比较系统的这一方面的专著，尚付阙如，此即本书写作的缘起。以为通过本书，就可使这一对象从“熟知”变为“真知”，自然是过高的期望，但不妨碍我们以此为行进的方向。

(一)

首先得对人格、文化、理想人格与传统文化这四个概念作一定的界说，因为它们已成为众说纷纭的概念。

人格，是在人们日常生活中经常使用的概念，也是一个充满歧义性而又为多种学科所广泛引用的术语。据有的学者统计，人格定义已达一百多个，涉及到比较文化、心理学、哲学、伦理学、社会学、法律、政治学等等学科。①迄今为止，尚未形成一个为所有学科所共同接受的定义。人格一词来自拉丁文 Persona （面具）。面具是戏台上扮演角色时所戴的特殊脸谱，它体现剧中人物的身份和个性。在西方文献中，人格这一概念最早出现在罗马法典中。依据罗马法典，只有作为法律的权利与义务的主体才具有人格，即奴隶主、自由民和作为法人的社会团体才具有人格，奴隶则不具有人格。马克思说：“其

① 参见曲炜，《什么是人格》，《百科知识》，1988年第9期。

实是罗马人最先制定了私有财产的权利、抽象权利、私人权利、抽象人格的权利。”① 在现代西方诸多的人格定义中，相当大一部分是从人格心理学上对它进行解释的。因为自本世纪以来，弗洛伊德、容格、阿德勒、阿尔波特、卡特尔、罗杰斯、马斯洛等西方心理学家在这一领域中进行了卓有成效的探索，建立了一个个关于人格的理论体系，以致美国学者赫根洛在《现代人格心理学历史导引》中的第一句话就说：“我的观点是，只有在人格理论的领域中，读者才能饱览心理学的绚丽多姿”。② 现代西方人格心理学中某些见解可以作为我们研究的参照系，但并不能以西方人格心理学作为考察儒家理想人格学说的基本出发点。

对儒家理想人格的研究，主要应从伦理、德性的视野上去考虑，同时兼顾求知、审美的角度，以区别于广义的西方人格的多义性、综合性与偏重心理学的角度。这样区分的理论原则和现实根据，可以从中西文化基本精神的巨大差异和价值观念的明显分歧上去寻找。我们认为，一个民族在历史上形成的价值系统，是该民族文化的核心。不同民族的不同质的文化，可依据不同的价值系统作出区别。在中国传统文化那里，伦理原则被当作绝对的价值尺度，主体对客体—— 包括人事、社会生活、自然万物、精神产品等等以及一旦进入人的认知领域的一切对象—— 的评价都是以伦理原则为最高价值尺度的。这在儒

① 《马克思恩格斯金集》第一卷，第382页。

② 西方学术界这一趋向对中国有较大的影响。陈仲庚、张雨新编著的《人格心理学》（辽宁人民出版社1986年9月版），李江涛、朱秉衡合著的《人格论》（辽宁人民出版社1989年2月版）都可窥见这一趋向的痕迹。覃光广、冯利、陈朴主编的《文化学辞典》把人格界说为：“每个人都持有的心理—— 生理状态（或特征）的有机结合，包括遗传和后天获得的成分。”也偏重于心理学（中央民族学院出版社。 1988年8月版）。

家那里更为显彰，也可说是儒家对中国传统文化的决定性影响所在。据已故学者赵纪彬统计，《论语》全书用了五十四例关于自然科学方面的材料，但“无一则的结论不是在政治道德等方面导出其意义与价值”。① 这与西方文化以理性与知识作为评判事物最主要的价值尺度，是明显的不同。

在中文人格一词的引进中，可以看出中国传统文化这一价值尺度的无可争辩的影响。② 中文人格一词是从近代日文中引入的，而日文的人格是对英文 Personality 的音译，其始祖是拉丁文 Persona。梁启超在《新民说》中说：“忠孝二德，人格之要件也”。吴虞在新文化运动期间批评汉将臧洪杀爱妾以享兵将的残酷行为时说：“这样蹂躏人道，蔑视人格的东西，史家反称许他为‘壮烈’，国人反亲慕他为‘忠义’，真是是非颠倒，黑白混淆了。”可见梁启超、吴虞都是把“忠孝”、“忠义”等同于人格的。对人格从德性、伦理的角度去界说，是中国传统文化的价值尺度的映照。当然，我们也不能被梁启超、吴虞这样的含义牵着鼻子走。应当从更为宽泛的文化人类学的视野，以历史唯物主义为基本出发点，去探索儒家理想人格学说及其对中国传统文化的影响。

①《论语新探》第 192页，人民出版社， 1976年2月第 3 版。

②就笔者所见，“人格”一词在古代典籍中未曾出现，程颐说过：“既学时，须是用功，方合诗人格”（《遗书》卷十八）。从上下文看来，当读为“诗人、格”。故台湾《中文大辞典》与罗竹风主编的《汉语大辞典》第一卷虽均收“人格”一词，但多为近代的例句。前者举章太炎，后者列蔡元培、梁启超、老舍、茅盾、瞿秋白、陈学昭等人之文来说明。中国古籍中常见的“人品”一词，已有人格的意味。宋黄庭坚在《濠溪诗序》中说：“春陵周茂叔人品甚高，胸中洒落，如光风霁月。”闲斋老人在《儒林外史序》中说，这部著作“读之者无论是何人品，无不可以取以自境。”

需要全本请访问 www.ertongbook.com

在当今西方哲学社会科学领域里，文化人类学已与深度心理学、比较宗教学相鼎立，被誉为现代最前沿、最有开拓前途的学科之一。自泰勒、摩尔根开创文化进化学派以后，文化人类学呈现出流派纷呈的状态。经几度更迭之后，本世纪三十年代，在美国出现了一个“文化与人格学派”。一九三四年，本尼迪克特《文化模式》一书出版，标志着该派的形成。除本尼迪克特外，其代表人物还有玛格丽特·米德(Margaret, Mead)、卡迪纳（Kardiner)、林顿(Linton）等。该派由于与弗洛伊德的精神分析学派有较深的渊源关系，往往从人们的心理特征上来解释文化的差异，认为心理决定文化与人们的社会状况。其中自有偏颇之处，但也不乏合理的见解。尤其是林顿寻求人格和社会文化相互作用和相互影响所形成的文化模式的理论，则给人以启迪。

林顿（1893—1953）作为该派中知识最渊博的学者，是美国二十世纪中叶这一阶段最重要的文化人类学家。他对文化人类学研究的广度和深度使他得以把历史的、社会学的、精神分析学和生物学的因素结合在一起，并形成了自己独特的研究方法和见解。林顿认为，不论何人，他作为一个社会成员，在社会结构中居于特定的地位和身份，并扮演特定的角色。同时任何个人，他又是文化的享受者、衍传者和修正者、发明者。因此，如要了解一个人的人格，就得了解他在社会结构和文化中的位分以及经常扮演的角色。这是林顿《人格的文化背景》（1945年）一书的宗旨所在，其精辟之处在于对社会、文化与人格三者的互动关系作了考察。由此林顿提出，每一个社会都存在着“基本人格”和“身份人格”。前者是“共同的人格因素一起形成一紧密组合之综合体”，后者则指与每个人相连的生理群体和所处的社会层次，所以“文化必须视为各社会建立基本人格类型，及建立每一社会之特质的诸身份人格系列之支配

因素”。诚如林顿所言，他所从事的乃是一项开拓者的工作，“正像所有开拓者一样，他们只赖粗略与既成之方法，他们正工作于孤立的前哨站”。① 尽管他关于文化与人格的学说受到过种种责难，但其突出贡献在于以社会为中介环节，把人格与文化加以系统的研究，这是前人所没有做过的。

可以从文化、社会与人三者的交互关系对人格下一个定义：人格，是指人在一定社会制度与传统文化中所形成的、旨在调节人与自然、人与社会、人与人（包括自身）关系的行为准则，以及在实际行为中所凸现出来的精神素质。之所以加上“精神素质”，是因为不能把人格当作外在行为的专有品。任何一个人都是具有自我意识和自我控制能力的认识、情感、意志等机能的综合体，它的内驱力是人所固有的求真、向善、爱美的意向。人在实现这些意向时，往往表现为智慧的迸发、道德的判断与审美的追求，不单是一种外在的行为，而又体现为渗透在种种行为之中的精神素质。本书以下所使用的人格概念，就是以此作为界定的。

（二）

在一定的文化环境和社会制度中，出于现实的需要，人们的利益、要求、期望集中于某一个楷模身上，即为理想人格。理想人格是一个社会、一个民族文化中人们最推崇的人格范型，这种人格范型最典型地体现了该社会文化的基本特征和价值标准。由于理想人格是以美仑美奂的形态出现，对人们具有巨大的精神感召力；理想人格往往同现实有一段差距，是人们

① 《人格的文化背景》，第　页、124—125页。蔡勇美译，台湾复文图书出版社，1982年版。

孜孜以求的目标，因而理想人格具有追求性与超前性两大特征。所以，对理想人格的设计与实现途径的种种构想，就成为文化与人格关系问题中的柱石之一。

理想的内容可以归结为求真、向善、爱美，但不等同于人们经常说的真、善、美。真与假相对立，是事物真实存在抑或虚幻伪造的一种属性，求真是确切地获得其知识的理想；善与恶相对立，是指作为社会化了的人的思想、行为对于他人和对于社会有利或有害的一种属性，向善是人们行为的理想；美与丑相对立，指的是事物具体的形象是否生动、感人，能引起人们愉悦或厌恶的情感的一种属性，爱美之心人人皆有，是人们情感趋向完满的理想。真、善、美是事物客观存在的属性，而求真、向善、爱美乃是人类获取此种属性时的一种追求和目标。马克思说：“整体，当它在头脑中作为被思维的整体而出现时，是思维着的头脑的产物，这个头脑用它所专有的方式掌握世界，而这种方式是不同于对世界的艺术的、宗教的、实践一精神的掌握的”① 。这里的“掌握”，不仅包括认识与反映在内，而更主要的是说人类在改造客观世界中的能动力量。宗教掌握世界的方式乃是虚幻的、歪曲的掌握真善美的方式，而理论的、实践一精神的、艺术的掌握世界的方式，是与人类求真、向善、爱美的固有意向相一致的，是人类以观念形态去映照自身的改造世界的能动力量，也即人的本质力量创造力的体现。

作为从事创造活动的主体的人，如从功能性整体的视野来看，则可分析出实践和观念这两个既有联系又有区别的子系统。实践主要是人与周围环境进行物质与能量交换的劳动。马克思在批判亚当·斯密的好逸恶劳为人的本性的观点时说，人

①《马克思恩格斯选集》，第二卷，第104页。

“有从事一份正常的劳动和停止安逸的需求”，而在劳动的过程中，对象对人所具有的外在障碍性被克服了，这就是“自我的实现，主体的物化，也就是实在的自由——而且这种自由见之于活动的恰恰就是劳动”。① 劳动就是主体按照他自觉的目的，改造客观对象并克服对象对人的外在性强制、充分发挥人的创造力的过程。当劳动对象成为人的合目的性的结果出现时，人的理想实现了并取得了自由。例如经过人的劳动而为人所控制的河流，因暗礁、急流险滩等障碍的克服，可用于通航、发电等。这是人类以实践形态映照自身创造力的结果。任何观念都是来自于实践的需要的，所以在劳动活动中，如马克思所说的，“不但客观条件变化着，而且生产者也改变着，炼出新的品质，通过生产劳动而发展和改造着自身，造成新的力量和新的观念，造成新的交往方式、新的需要和新的语言”。② 人的自身在劳动实践中发展和改造，可以理解为作为主体的人的潜在能力的发挥。当人“通过这种运动作用于他身外的自然并改变自然时”，也就同时“使自身的自然中沉睡着的潜力发挥出来”。③ 与求真、向善、爱美的理想相联系，人类开发和发展了自身的知性主体、德性主体与审美主体。人类在以实践形态的劳动规范大自然时，同时也规范着自身。在借助于工具的一步步的精湛有效的基础上，人类沿着低等生物生存的小道一步步走向了现代人，它发现了自己所拥有的潜能，并尽量把它释放出来。人类自身能量的释放及其创造力所具有的效应刺激着自己向着理想的状态行进，人类历史上创造的精神文明和物质文明，通过遗传基因和文化的继承性、社会化过程等等多

① 《马克思恩格斯全集》，第四十六卷下册，第112页。

② 同上，第494页。

③ 《资本论》，第一卷，第202页。

种传递渠道，积淀、烙印在每个个人的头脑中。每个个体将在体力与智力、道德与审美等方面都得到发展，成为集崇高理想和实践活动、渊博学识和美好道德、健康体魄与审美情趣的和谐发展于一身的新人。

这种新人是理想人格完美无缺的写照，尽管它只是每个个体未来的目标所在，但却是历代思想家所憧憬的。蔡元培在《普通教育和职业教育》一文中说：“所谓健全的人格，内分四育，即（一）体育，（二）智育，（三）德育，（四）美育”。① 作为一个教育家，蔡元培力求通过教育这一社会化的手段来开掘和发展个体身上的体、智、德、美等方面的潜能。这决非蔡一人追求的对象，王国维也有类似的见解。“然人心之知情意三者，非各自独立，而互相交错者……三者并行而得渐达真善美之理想，又加以身体之训练，斯得为完全之人物，而教育之能事毕矣”。 ②

美国著名学者玛格丽特·米德在概括本尼迪克特的思想时说：“她认为，人类文化是‘人格的无限扩展，”。 ③这固然有夸大之处，不过却也点出人格问题是文化的重要内容这一点。这也是世界历史进入二十世纪以后，在西方学术界，“人格”问题成为思维热点的原委所在，使得许多领域的专家，包括哲学、心理学、伦理学、社会学、教育学、宗教学、文化人类学等等，都对人格进行相当广泛而又深入的研究，并形成了几十家观点各异的人格理论。

应当说，任何一个社会与民族的特定文化都熔铸着相对应的人格，同时人格的范型一旦形成以后，又往往有它的能动作

①《蔡元培全集》，第四卷第474页，中华书局， 1984年9月版。

②王国维：《论教育之宗旨》。

③《文化模式序言》。

用，人格范型的结构、理想人格的出现以及人格在各个时代的沉浮与变迁，则往往对一个社会与民族的文化生活的各个领域产生深刻的影响，为其提供一定的动力和方向。所以文化与人格二者呈互动关系，即互为因果而又相互作用。由于理想人格体现了该社会与民族文化的主要特征和价值取向，对此文化的理想人格的种种见解的研究，无疑会对此文化的反思增添新的掘进层面。儒家理想人格学说与中国传统文化的关系，完全可以从互为因果的互动作用中加以分析。

（三）

关于文化，是一个比人格更为众说纷纭的概念。一九五二年，美国文化人类学家克鲁伯和克拉克洪合作出版了《文化，关于概念和定义的检讨》一书。这是一部大型的历史编纂学汇集，对自一八七一年到一九五一年这八十年间欧洲和美国学术文献中的各种“文化”概念的定义作了仔细的分类和批判性回顾，其收集文化的定义达164种之多，可谓见仁见智的洋洋大观了。① 这里还不包括中国近代以降的诸多贤哲对文化的界说。

尽管如此，但自文化人类学的奠基者泰勒在一八七一年于《原始文化》一书中对文化作了近代科学意义上的整体说明之后，中外关于文化的定义约之可归为四种类型。一是从广义的意义上去理解，以为文化是人类所创造的物质文明和精神文明的总和。二是以狭义的也即意识形态的角度去诠释，则所指为

① 台湾学者殷海光在《中国文化的展望》一书中，对这些定义分成记述、历史、规范性、心理、结构、发生六组作了检讨，见该书第29—43页。中国和平出版杜，1988年12月版。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

观念形态或精神文化、文化心理结构。三是从文化是人的创造力的体现的视野去阐发，以文化为人的创造力的凝聚，是人类创造的不同形态的特质所构成的复合物。四是从文化是人的生活样法、行为模式的观点去说明。①

就著者本人而言，是倾向于第三种说法的。鉴于篇幅关系，不再对文化多作语义学上的论证而径直诉之于概括，即文化是人的本质力量的展现，是人的不同形态创造物的多元复合体。本质力量也即前面说的人的创造力，问题在于何以人有如此巨大的创造能量而动物却没有？马克思从生产劳动的角度区别过人与动物的实质性差别：

> “诚然，动物也生产。它也为自己营造巢穴或住所，如蜜蜂、海狸、蚂蚁等。但是动物只生产它自己或它的幼仔所直接需要的东西；动物的生产是片面的，而人的生产是全面的；动物只是在直接的肉体需要的支配下生产，而人甚至不受肉体需要的支配也进行生产，并且只有不受这种需要的支配时才进行真正的生产；动物只生产自身，而人再生产整个自然界；动物的产品同它的肉体相联系，而人则自由地对待自己的产品。动物只是按照它所属的那个种的尺度和需要来建造，而人却懂得按照任何一个种的尺度来进行生产，并且懂得怎样处处都把内在的尺度运用到对象上去；因此，人也按照美的规律来建造”。②

这段话有两层意思。一是说动物所进行的生产劳动是片面的，是受它所属的那个种的属性所支配的，而人的生产劳动则是全

① 参见《文化学辞典》，第107—113页。

② 《马克思恩格斯全集》，第四十二卷，第96—97页。

面的，能按“任何一个种的尺度”去进行生产。二是说动物的生产只是出自“直接的肉体需要”，是局囿于生物性的本能；而人是“不受肉体需要的支配”去进行“真正的生产”，从而在整个自然界打上人的意志与需求的烙印，能“自由地对待自己的产品”。本能的生产与自由的生产是动物与人的本质差别。在全面的、自由的生产劳动的过程中，一方面把整个自然界变成人化的自然,也即‘人再生产整个自然界”,对每一种产品赋予了主观的目的和创造力；另一方面又在必须熟悉自然界的一切对象的客观过程中，发挥和提升了自己的创造才能。使劳动对象本来具有的对人的疏远性、强制性，变成为人服务的、满足人的种种需求的东西，也就是说自在之物变成了为我之物。当人以实践形态如务农、做工、经商、科学研究等等方式去呈现人的创造力这一本质力量时，便构成了人类的物质文化；当人以观念形态如哲学、艺术、道德等等方式去呈现人的创造力时，便形成了人类的精神文化。物质文化与精神文化愈益发达，人类的自由王国的实现就愈益迫近。如恩格斯所说：“文化上的每一个进步，都是迈向自由的一步”。①

至于传统，人人在用，但细究其义者不多。东汉刘熙《释名·释典艺》说：“传，传也，以传示后人也。”《论语·学而》：“传不习乎？”犹前人传后人，代代相传。在相传过程中，须对传承的东西不断温习、演习、实习之，以巩固稳定。统，世代相继之意。《孟子·梁惠王下》：“君子创业垂统，为可继也。”《汉书·贾山传》：“自以为过尧舜统”。可见传统为前人传后人、代代传承相继的意思。佛教有衣钵相传的传法系统，儒家关于圣贤相传的道统与帝王相承的治统，意义均与

①《马克思恩格斯全集》，第二十卷，第126页。

“传统”相类。①

传统在现代意义上是英文 tradition 的汉译，指由历史沿传而来的、具有一定特色的思想、文化、道德、风俗、制度、艺术、信仰、心态等等，是一个外延较为宽泛的概念。从民族学上说，每个民族均有其传统，从而使该民族的特色凸现出来。正是这种与众不同的特色，使人们领略到该民族的独特风格。从社会学角度看，传统是在漫长的实践活动和思想承袭中积累而成的、较为稳定的社会因素，体现在劳动、生活、思维、行为、风俗等社会生活的一切方面，涉及政治、经济、意识、制度等等相当广阔的领域，并通过社会心理结构与其它物化媒介如名胜古迹、饮食器皿、文献典籍、山水风光等等得以世代相传。从文化学意义上考察，则就是当前使用最频繁的概念传统文化了。

（四）

所谓传统文化，指由历史沿袭而来的思想、艺术、制度、道德、风俗、器物、生活方式等一切物质和精神文化现象的有机复合系统。其中包含着有形的物质文化，但更多的体现在人们的生活方式、风俗习惯、价值观念、道德情操、审美趣味，心理特征上。后者是无形的，但却比前者具有更大的惰性。所谓传统文化与现代文化的冲突，主要是指思想意识、观念形态上的冲突，也就是文化心理结构上的冲突。传统文化绝不是静态

① “传统”二字连用，较早见于《后汉书·东夷列传》：“倭在韩东南大海中，依山岛为居，凡百余国。自武帝灭朝鲜，使驿通于汉者三十许国，国皆称王，世世传统。”这里的“传统”，指血统、皇统，但也含有前人传后人、世代相继之意。

的积淀物、僵死而无生命力的东西，其最大特点是新旧交融性中显现出来的动态的价值取向。它形成于以往的岁月里，却深深地规范着人们的行为和观念，又影响到人们未来的思想，是过去、现在相互交融的结果，它渗入了每一时代的新思想、新血液，并非古人的独创，而凝结着每一时代人们思想的结晶。简单地说，是肇始于过去、融透到现在、直达于未来的一种价值趋势和观念之流。传统文化是在动态过程中不断吸取每一时代新鲜内容而形成的，但它毕竟是植根于自己民族土壤中相对稳定的东西，故相对稳定性是传统文化的又一特点。它能超越皇朝的更迭与学派的争论之上而长久延续，不随时光流逝而被历史所淘汰。凡不具备此种特性的，也就谈不上是传统文化。广泛的社会性则是它题中应有之义，不容多赘了。其第四个特点是伦理的认可性。传统文化得以延续的力量的重要基因之一，就是凭藉该民族的社会道德观念的认可。伦理认可是后人对传统文化所作的一种价值判断，肯定传统文化是好的、善的，是值得继承和发扬光大的，它不是强制的，而是靠千百年流传下来的社会舆论、风俗习惯、内心信仰来维持的。例如现代西方人往往会对中国社会的孝道发出由衷的赞叹，想望中国人的天伦之乐，但却无法取得西方社会的认可。因为西方社会道德观念的核心是个人主义，其所认可的是自由竞争、人类平等、隐私权的尊重等等；而中国的孝道承认的是家族观念、论资排辈、荣宗耀祖等等，当然也包括以敬老与赡养老人为自身义务这样的社会公德在内。

综上所述，新旧交融性、相对稳定性、广泛社会性、伦理认可性是传统文化的四个基本特征，是一切民族的传统文化所必备的因素。

中国传统文化是指以汉民族为主，包括少数民族在内的各种思想意识、观念形态的总和。这也是一个外延极为宽泛的概

念。汉民族的儒家文化仅仅是其中的一种，它不能等同中国传统文化；但必须承认这样一种无可否认的事实，即中国传统文化的核心内容还是儒家文化。因而，中国传统文化在实际把握中可以作这样的理解，即中华民族所共有的、以儒家学说为基线的、涵蕴其它各种不同思想内容的有机构成体系。从儒学发展的几个阶段看，它大量地融进吸收了其它各种不同的思想学说，如法、墨、名、阴阳、道、释乃至西方文化。其所以能植根神州大地，为社会民众所普遍接受，除了时贤们所说的适合封建的自然经济、专制主义、宗法制度、家族本位等等原因外，更是与儒家在文化整合功能上所具有的容纳百川的巨大活力有关。

先秦原始儒学、两汉经学儒学、宋明理学、现代新儒学，可以说是儒学历史衍变中的几个主要形态。历史上没有一成不变的儒学。先秦原始儒学只是先秦诸子百家中的一家，并无独尊的地位。孔孟是创立者，至荀子那里已蔚为大观，不过荀子的“礼法兼施”、“王霸并用”的宗旨已明显融进了法家的学说。董仲舒强调独尊儒学，但翻开《春秋繁露》细细捉模的话，可以说他的儒学已吸取了道、法、墨、阴阳、名家等成分。一九七三年马王堆汉墓出土的《黄老帛书》中说：“贵阳贱阴”、“制人者阳，制于人者阴”、“主阳臣阴，上阳下阴，男阳女阴，父阳子阴，兄阳弟阴”。对照董仲舒的话“君为阳，臣为阴，父为阳，子为阴，夫为阳，妻为阴”。①“阳贵阴贱，天之制也”。② 不难发现，董仲舒的见解是从汉初黄老之学那里胎息出来的。这种阳尊阴卑的形而上学定位论，在儒家那里沿袭千年之久，而其肇始者却是《黄老帛书》。至于宋明理学家更集释道于一身，如朱熹、王阳明年青时都曾出入于佛

① 《春秋繁露·基义》

② 《春秋策露、天辨在人》。

老，对佛老较高的思辨哲理的吸收，终使理学达到较为完备的理论形态，成为中国封建社会后期的官方哲学。至于现代新儒学，既以复兴宋明理学为己任，又吸收当时最为流行的西方文化。如现代新儒学创始人梁漱溟，就一再声言，西方柏格森的生命哲学是他最崇拜的学说，是他思想所由来的根本。他又把这种哲学和孔子、王阳明的学说相结合，形成了融古今中西为一体的“新王学”。①

每一时期的儒家，又往往分为许多流派，相互争论。尽管如此，儒学又有自身的质的规定性，即其不变的一面，为各时期儒家不同流派所共同认可的内容。无论那一派儒学都重视道德的价值，强调道德修养与伦理教化，并以达到圣人这一理想人格作为努力的最高标准。孔孟荀都是以此自勉，并教育其学生，其核心内容是德性主体的自我完善。“仁”（孔）、“仁义”（孟）、“礼义”（荀）作为一切美德的总结和概括，为后世儒家所承继，并演为儒家学说最有特色的表征。这里不准备展开，容后详说。

成为圣人，不仅是儒家而且是道家、法家等的共同主张。不可否认，在同一概念下往往包含有多种相互歧异的涵义；问题在于，为什么在往后的角逐中，儒家所设计的理想人格学说独占鳌头呢？不仅成为历代帝王所提倡的，而且普遍地为士大夫所憧憬和认同，成为众多士人的处世哲学的楷模。近人对老舍作品的人格世界作了分析以后，发现他所塑造的理想人格的两个系列中，都深深地烙上了“儒”的形象。尤其是第一个系列，如《赵子曰》中的李景纯、《黑白李》中的白李、《猫城记》中的大鹰、《四世同堂》中的钱默吟等，都有强烈的“感

① 参见拙文，《梁漱溟“新王学”述评》，《现代新儒家研究论集》，中国社会科学出版社，1989年4月版。

需要全本请访问 www.ertongbook.com