

王明蓀主編

古代歷史文化

研究
輯刊

十七編 第七冊

唐代女性理想人格研究 以兩《唐書》為中心的考察

胡海桃 著



古代歷史文化

研究
輯刊

十七編

王明蓀主編

第7冊

唐代女性理想人格研究
——以兩《唐書》爲中心的考察

胡海桃 著



國家圖書館出版品預行編目資料

唐代女性理想人格研究——以兩《唐書》為中心的考察／胡海桃 著 — 初版 — 新北市：花木蘭文化出版社，2017〔民106〕

目 2+236 面；19×26 公分

（古代歷史文化研究輯刊 十七編；第 7 冊）

ISBN 978-986-404-947-9（精裝）

1. 唐書 2. 研究考訂

618

106001382

ISBN-978-986-404-947-9



9 789864 049479

古代歷史文化研究輯刊

十七編 第七冊

ISBN：978-986-404-947-9

唐代女性理想人格研究——以兩《唐書》為中心的考察

作 者 胡海桃

主 編 王明蓀

總 編 輯 杜潔祥

副總編輯 楊嘉樂

編 輯 許郁翎、王筑 美術編輯 陳逸婷

出 版 花木蘭文化出版社

社 長 高小娟

聯絡地址 235 新北市中和區中安街七二號十三樓

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 hml810518@gmail.com

印 刷 普羅文化出版廣告事業

初 版 2017 年 3 月

全書字數 209950 字

定 價 十七編 34 冊（精裝）台幣 68,000 元

版權所有・請勿翻印



唐代女性理想人格研究
——以兩《唐書》爲中心的考察

胡海桃 著

作者簡介

胡海桃，1984年生，女，湖南桃江人，哲學博士。軍事交通學院講師，中共中央黨校博士，軍事科學院博士後。近年來在《學習時報》《解放軍報》《中國婦女報》《揚州大學學報》等刊物上發表論文數十篇，主編、參編著作、教材多部，負責、參研國家社科基金多項。目前主要研究方向是中國傳統文化、社會性別和軍事文化。

提 要

唐代女性理想人格研究涉及歷史學、社會學、倫理學、文獻學和哲學等多個學科，因為研究的是女性理想人格，而正史中的女性傳文是較為典型的研究材料，能反映出一個時代主流社會對女性理想人格的期待和設定，所以本書主要以《舊唐書》和《新唐書》為中心展開研究討論。唐代女性結構階層複雜，主要有后妃、公主、命婦、商婦、征婦、農婦、女冠、女尼、娼妓、婢女等，社會對各個階層女性的理想人格品質期待不同，女性個體和群體間的人格理想也存在差異，而且女性在唐代前期與後期境遇不同，本書無法一一論述這些差異，主要選取了兩《唐書》中收錄的「后妃」「公主」「列女」（列女主要包括命婦、平民女子等）等女性事跡，盡可能地探討她們所反映的女性理想人格的共通之處，這一點也體現了理想人格的超越性，能超越不同階層的特殊性發現其中共同的精神內核，以揭示其文化內涵，深化我們對於傳統女性特別是唐代女性的認識。本書按「三從之義」，將女性分為女兒、妻子、母親三種角色，並以這三種角色為中心分別探討其理想人格所具備的人格品質。

第一章，中國傳統女性理想人格概述。本章重點在釐清概念，為唐代女性理想人格研究打下理論基礎。第一節，梳理了不同學科對「人格」一詞的不同認識，指出中國傳統意義上的人格是從倫理道德角度出發，指的是道德人品。第二節，首先重新界定了「理想人格」的概念，狹義地理解，理想人格是某一社會某種文化中人們最為推崇的人格模型，集中體現了當時社會文化的基本特徵和價值標準，廣義地理解，理想人格是全面實現人的本質後的存在狀態，是某一時代社會理想和個人理想的人格化身，是合規律性與合目的性的統一，是真善美的統一。理想人格雖具有超越性，但仍很難擺脫其時代性和區域性，理想人格不是唯一的，不具有普適性。其次簡要地介紹了中國傳統理想人格的三大類型，分別是儒家內聖外王的聖賢人格，道家與道合一的聖人人格和佛家覺行圓滿的佛陀人格，並指出唐代理想人格與先秦慕儒家之德風、魏晉慕莊老之灑脫相比，唐人又增加了成佛這一理想。第三節，首先，從考察女性人格發展的理論基礎中發現，男尊女卑文化並沒有天然合理性；其次，重點介紹了唐代女教書中倡導的三種女性理想人格範型，並以新的視角去解讀「窈窕淑女」「賢內助」「女以弱為美」這三種範型，在瞭解過去女性理想人格範型的基礎上澄清人們對它們的誤解。通過研究發現，女性理想人格與男性理想人格所應具有的人格品質，並非兩套不同的標準，其內涵皆是仁義禮智，是對真善美的一致追求。

第二章，理想的女兒人格。本章從曲從娛親、不婚養親和哀毀過禮三個方面來瞭解唐代女性孝行的特徵：在第一節中，圍繞女兒如何「致其樂」探討何謂「孝」，認為娛親不只是以聲音笑貌哄父母一時高興，而是貴在有誠敬之心，然而為了讓父母「樂其心，不違其志」，在從父母之令時，難免父母之志與己志相矛盾，在己志不得伸時，難在曲從，要懂得變通順從，無法變通的時候只能委屈順從，不主張忤逆力爭，事父母之道，應著眼於「有隱而無犯」，「三諫而不聽，則號泣而隨之」。而兩《唐書》中強調女兒在娛親之時，要機靈，察言觀色，鼓勵女兒讀書識字，明理善諫。在第二節中，圍繞「從父」與「從夫」的兩難選擇展開討論，若夫家妻母的角色與本家女兒的角色相衝突，唐代統治階級鼓勵以孝親為重，使那些為了奉養親人而不結婚或是結了婚特意離婚的女性名留青史。很顯然，唐人更注重血親關係，認為孝親之情要重過夫婦之義，所以史書中才會出現鼓勵女性不婚養親、離婚養親等孝舉。在第三節中，圍繞女兒為父母居喪展開討論，與前後代相比，唐代開啓了孝道實踐極端化的孝烈之風，史官偏愛哀毀滅性的極端孝舉，認為女兒付出的生命健康以及幸福的代價越大，越能彰顯孝心之懇切。

第三章，理想的妻子人格。本章主要從事常之道和事變之道兩大方面來闡述唐人理想的妻子人格。因為「妻子」稱謂較為符合現代人的理解，但並非唐人稱謂，而且唐代不同階層「妻」之「名」不同，在不同場合，「妻」之含義也不同，所以本章第一節重在梳理不同階層之人對「妻」的不同稱謂，而古代的「名」不僅僅是稱謂，「名」中蘊涵了地位、責任與品德，分析「妻」之「名」，也可察知對不同階層之「妻」的理想人格期待。第二節從在夫家日常家務中考察理想妻子的人格品質要求，「備百姓」講的不僅是希望妻子生兒育女傳宗接代，還期望妻子有「不妒忌」的美德，為了夫家能廣後嗣要寬容地接納丈夫之妾室；「備酒漿」包含著對妻子勤儉美德的期待，妻子操持炊飲等家務事要勤勞節儉，既要用酒食善事舅姑與夫君，也要用酒食款待客人，還要納酒漿，禮相助奠，其中特意指出，唐代的妻子與現代不同，「同財共居」的制度使得唐代妻子與舅姑長期生活在一起而不能分家而過，而事舅姑之道雖如事父母，但又有不同，事舅姑強調恭謹順，不主張諫爭；「備埽灑」講的不僅是妻子要從事灑水掃地、清除髒污等粗淺活計，而且是儒家慎始文化之體現，從生活環境的潔淨上升到了道德潔淨，是對妻子「清貞」品格的期待。第三節從應對丈夫非常狀況時考察理想妻子的人格品質要求，理想的妻子應在逆境、困境和險境中「扶助其君」；唐人主張女子應讀書解文字，這樣才能知禮明德，「夫非道則諫」，而非盲從，然而妻子的「枕邊風」有時是忠言，使夫不陷於非義，有時也會是讒言，陷夫於不義，然而女子是否禍於人關鍵在聽信她們意見的男性而非紅顏之禍；唐人再嫁觀念開放，強調的貞潔觀念主要指的是婚後貞潔，而且在貞潔與忠義發生矛盾時，史官所錄傳文崇忠義輕貞潔，褒獎失節委屈伺機勇殺賊寇的女性。

第四章，理想的母親人格。本章主要從「從子」與「訓子」兩大方面來考察唐人理想的母親人格。因為唐代是一夫一妻多妾的婚姻制度，所以對於子女來說，生活中不只是有生母，還有嫡母、繼母、庶母、慈母、養母、出母、嫁母以及保傅乳母等諸母，諸母的不同稱謂代表著她們與子女親疏關係不同，所以第一節重在梳理諸母與子女間的關係以及地位。第二節和第三節其實是從兩個角度來考察寡母與子女的關係問題，唐人雖因為孝道需尊母，但是「從子」說並非毫無意義，只是「從子」之「從」與「從父」「從夫」不同，尤其在母子意見相左時，弱勢的母親曲從於子，強勢的母親不僅可主動斷絕母子關係，還可如武則天一般廢黜其子伸張自己的意志。母親在子女面前的這種權威，既來自於教養之恩，也源於母親自身德行的感化以及禮法的教化。理想的母親應該在「從子」與「訓子」中找到合適的相處方式，母從子體現的是婦道，子尊母之訓體現的是孝道，只有婦道與孝道有機統一才能構建出和諧的母子關係，用現代的話說就是母子應協商處事，母親應徵求兒子的建議，兒子也應聽取母親的教誨。



目

次

前 言	1
第一章 中國傳統女性理想人格思想概述	3
第一節 人格	3
第二節 理想人格	5
一、理想人格的界定	5
二、中國傳統理想人格類型	7
第三節 女性理想人格	10
一、女性人格發展的理論基礎	10
二、傳統女性理想人格範型	13
第二章 理想的女兒人格	25
第一節 曲從娛親	25
一、娛親貴在「誠敬」	26
二、娛親難在「曲從」	29
三、唐代女兒娛親類型	32
第二節 不嫁養親	38
一、不嫁之不易	38
二、不嫁養親類型	41
第三節 哀毀過禮	50
一、女子喪服禮制	51
二、女子居喪哀毀過禮類型	55

第三章 理想的妻子人格	67
第一節 唐代「妻」之「名」	67
一、「天子之妃」	68
二、官宦之妃	72
三、「庶人之妃」	77
第二節 事常之道	82
一、「備百姓」	83
二、「備酒漿」	86
三、「備埽灑」	92
第三節 事變之道	94
一、「扶助其君」	94
二、「非道則諫」	102
三、「惟務清貞」	112
第四章 理想的母親人格	125
第一節 唐代諸「母」之名	125
一、生母與嫡母	125
二、繼母	128
三、慈母	132
四、養母	135
五、保傅乳母	139
第二節 「從子」	148
一、「從子」說有無意義？	148
二、「從子」之體現	152
第三節 訓子	157
一、養不教，誰之過？	157
二、教誡之威	165
結 論	175
參考文獻	181
附錄一 唐代帝王名號、在位時間、年號、陵墓和 子女人數	189
附錄二 現代女性迷思文集	195

前言

中共十八大提出「建設優秀傳統文化傳承體系，弘揚中華優秀傳統文化」，並首次提出「樹立高度的文化自覺和文化自信」，時代正呼籲我們深入瞭解本民族文化傳統並以其為榮。在這股「國學熱」中，傳統女德研究也熱了起來。然而，傳統女德文化在推廣中走向了兩個極端：有些人極力推崇，認為現代女性應學習傳統女性美德，孝女賢妻慈母、尊親相夫教子、恭良賢淑、卑弱貞順，臆想著「傳統女人」就是「好女人」，現代女性「疑難雜症」（如剩女、女強人、假小子等女性氣質缺失現象）皆可以用「傳統」療法治癒；有些人則極為反感與排斥，認為「女四書」等女教書是糟粕，淨教人「男尊女卑」「三從四德」等迂腐規矩，現代女性應反其道而行之。這種或推崇或排斥的極端思想，正是現代女性生活在價值夾層中的體現，激情擁抱現代、後現代價值理念卻被傳統價值扯後腿，現代女性價值觀迷失了。

法國著名女權作家西蒙娜·德·波伏瓦在《第二性》中探討了「何謂女人」，她認為，「女人不是天生的，而是後天形成的。任何生理的、心理的、經濟的命運都界定不了女人在社會內部具有的形象，是整個文明設計出這種介於男性和被去勢者之間的、被稱為女性的中介產物。」女人不僅是一種生理性別，更是一種文化性別。將女性塑造成儒家文化倡導的理想模樣，需要德禮法相互配合，在國家意志數百年上千年持續推行下，才能建構起女性理想模型，凝練出「孝女賢妻慈母」人格精髓，並內化為文化基因代代相傳。

就女性人格發展演變來看，唐代是個分水嶺。儒家婦德觀基本定型於兩漢時期，最初只是作為一種文化理想存在，女性理想人格與現實人格差距較大，可到唐代後期兩種人格逐漸趨同。朱義祿在《儒家理想人格與中國文化》

一書中寫道：「在中華婦女的社會文化生活史上，唐代婦女是較為幸運的一群」，「唐以前女性還有人格上的相對自由；唐以後，尤其是宋代理學興起以後，女性在人格上奴化情況日益加劇」。唐前期，社會較為開放，政治開明，經濟發達，民族之間以及國與國之間交往頻繁，在多元文化思潮和價值觀念交互影響下，社會較為包容，女性地位相對較高，對儒家禮教「三從四德」的人格說教甚不以為然，故「瓜田李下之疑，唐人不譏也」（洪邁：《容齋三筆》卷六）。正所謂「治世道、亂世佛、由治入亂是儒家」。安史之亂後，內憂外患，唐由治入亂，統治者便寄希望於儒家禮教能整肅綱常倫理，維護社會秩序，同時儒家文化也規範女性德行向理想人格靠攏，女性人格特徵往宋明時期過渡，逐漸固化為「男尊女卑」「三從四德」依附從屬型人格。

在從傳統文化中找思路的同時，現代女性應該保持清醒，傳統女德文化與現代女性精神並不那麼兼容，各有利弊，必須「執其兩端用其中」（《禮記·中庸》）。現代女性主體意識雖普遍覺醒，但西方女權理論並不能完全解決中國現代女性的困境，必須以中華文化為根積極借鑒世界優秀文化成果，共築精神家園，為現代女性生存發展找到方向。

第一章 中國傳統女性理想人格思想概述

人格、理想人格、女性理想人格皆是外來詞，因此在探討唐代女性理想人格之前，應先對這些概念進行梳理，並結合中國傳統文化，找到相對應的討論範疇。中國古代雖沒有人格、理想人格、女性理想人格等概念，卻有豐富的思想資源。

第一節 人 格

不管是在人文社科領域，還是在日常言語表述中，「人格」一詞被廣泛使用，從不同側重點出發，人格含義眾多，並未形成統一認識。從詞源學上講，我國古代漢語中有「人性」「品格」之類的詞，卻並未出現「人格」一詞的連用。

「中文中的『人格』這個術語是現代從日文中引入的；而日文『人格』一詞則來自對英文『personality』一詞的意譯。」〔註1〕我們通常認為，英文 personality 一詞源於拉丁語 Persona，而 Persona 一詞最初指演員在舞臺上戴的面具。舞臺上不同的面具扮演著不同角色，表現著不同的人物性格，一種面具，代表著一種人格，後來心理學根據其引申義，發展了人格心理學，同時哲學等其它領域也引入了「人格」的概念，因此人格一詞的含義就更為豐富了。

美國人格心理學家奧爾波特（Gordon W. Allport, 1897～1967）對 50 種有關人格的定義進行考證，在其《人格：一種心理學的解釋》（1937）一書中得出他自己對人格的定義：「人格是個體內部決定其獨特的順應環境的那些心理

〔註1〕黃希庭，人格心理學〔M〕，杭州：浙江教育出版社，2002：5。

生理系統中的動力組織。」在他之後，又有不少人格心理學家對人格定義做了整理，提出了新的人格定義。美國人格心理學家 Jerry M. Burger「把人格定義為穩定的行為方式和發生在個體身上的人際過程」〔註2〕，這個簡單的定義分為兩個部份，一部份是講穩定的行為方式，強調的是人格的穩定性，一部份講的是人際過程，「它是發生在人與人之間的過程，指的是發生在我們內部、影響著我們怎樣行動、怎樣感覺的所有那些情緒過程、動機過程和認知過程」〔註3〕。中國人格心理學家黃希庭認為，「人格（personality）是個體在行為上的內部傾向，它表現為個體適應環境時在能力、情緒、需要、動機、興趣、態度、價值觀、氣質、性格和體質等方面的整合，是具有動力一致性和連續性的自我，是個體在社會化過程中形成的給人以特色的心身組織。」〔註4〕從這些定義中可以看出，人格心理學注重人格的微觀研究，從個體入手，主要對人格結構、人格形成、人格發展和人格類型等方面進行研究，並形成了相應的人格理論體系。

與心理學相比，哲學研究人格的視角更為宏觀，哲學上講人格是指人之為人的資格，是對人的本質的研究。馬克思在《關於費爾巴哈的提綱》中對人的本質做了論述：「人的本質不是單個人所固有的抽象物，在其現實性上，它是一切社會關係的總和。」人之為人，區別於動物的根本之處，不是其自然屬性，而是其社會屬性。馬克思認為，「人雙重地存在著：主觀上作為他自身而存在著，客觀上又存在於自己生存的這些自然無機條件之中。」〔註5〕所以，從哲學的角度研究人格，首先要肯定人是自然存在物，人格以人的生命有機體和社會客觀現實等因素為基礎，人格中蘊含著生命有機體最原始的需求和對客觀外界的感受；其次人具有超越性，不是一般的自然存在物，而是人的類存在物，一個人生而為人，卻不一定具有人格，人格不是單獨形成的，而是在人與人之間的各種關係中形成的，是人的價值生命的載體。總之，人格是以一定的生理特質為前提的，人格的塑造表現為個體在人生實踐中對自

〔註2〕〔美〕Jerry M. Burger，人格心理學〔M〕，北京：中國輕工業出版社，2000：3。

〔註3〕〔美〕Jerry M. Burger，人格心理學〔M〕，北京：中國輕工業出版社，2000：3。

〔註4〕黃希庭，人格心理學〔M〕，杭州：浙江教育出版社，2002：8。

〔註5〕馬克思 恩格斯，馬克思恩格斯全集（第46卷）（上）〔M〕，北京：人民出版社，1979：419。

身的心志、品行、潛在能力等的錘鍊，是在各種社會關係中形成的多種精神特質的穩定組合。

從哲學的角度研究人格，不僅對人格的規定性做了探討，還著重研究了人格實現問題。雖然人格定義多種多樣，但普遍認為人們是在滿足個人需求的過程中形成並發展自己的人格特徵的，人格的本質是主體自我認識、自我完善和自我價值確立的結果，而人格的完美實現就是指現實人格與理想人格的合一。運用現代西方人格理論審視中國傳統文化，我們發現中國傳統文化中雖無「人格」一詞，卻有豐富的人格思想，比如儒家的「仁者人也」，指出人與非人的差異，不在生理上的區別，而在是否具有「仁」這種道德品質。與西方人格理論相比，在中國傳統儒家文化中，人格不是所屬類型問題，而是「有」「無」問題，有「仁」便有人格，無「仁」便沒有人格。儒家人格理論帶有道德理想主義色彩，提倡的聖人人格、君子人格更接近於理想人格，在一定程度上用理想人格混淆現實人格，從而否認現實人格作為人格的存在。總之，中國傳統的人格思想大多從倫理道德的角度出發，認為人格是道德人品，指做人的境界，這是中國傳統人格思想的特色。

第二節 理想人格

一、理想人格的界定

理想人格，指的是理想中的人格狀態，針對現實人格而言，是一種超越人格，是一種想要達到而又很難達到的人格境界。狹義地理解，理想人格是某一社會、某種文化中人們最為推崇的人格模型，它集中體現了當時社會文化的基本特徵和價值標準。朱義祿在《儒家理想人格與中國文化》一書中認為，「在一定的文化環境和社會制度中，出於現實的需要，人們的利益、要求、期望集中於某一楷模身上，即為理想人格。理想人格是一個社會、一個民族文化中人們推崇的人格範型，這種人格範型最典型地體現了該社會文化的基本特徵和價值標準。由於理想人格是以美輪美奐的形態出現，對人們具有巨大的精神感召力，理想人格往往同現實有一段差距，是人們孜孜以求的目標，因而理想人格具有追求性與超越性兩大特徵。」〔註6〕

韋政通在《儒家與現代

〔註6〕朱義祿，儒家理想人格與中國文化〔M〕，上海：復旦大學出版社，2006：8。

中國》一書中認為，「理想人格實際上是指一種代表性人格（representative personality），為少數人所共有，表現文化精神或菁華人格，與主要制度相整合，從根本內涵上講指人格理想化的典範和目標。」〔註7〕社會通過文化塑造理想人格，為大眾設立學習模仿的榜樣以實現社會管理，在文化控制下，「個人會把理想人格所負載的文化模式內化為自己的行為模式，以幫助自身更好地適應社會，因此，在每一個中國人的身上，都或多或少存留著理想人格的特質」〔註8〕。

廣義地理解，理想人格是全面實現人的本質後的存在狀態。馬克思主義追求的理想人格是自由全面發展的人，是人的本質的實現。馬克思認為，人格是一個歷史性範疇，人的發展與社會的發展是統一的，人只有在改變社會的能動實踐中才能使人格獲得不斷地發展和完善，社會發展的最終目標是要實現人的自由全面發展，也就是說自由全面發展的理想人格只有在理想的共產主義社會中才能得以實現。馬克思的理想人格思想具體包含著三個方面的內容：第一，人的主體性。勞動的異化使得人格處在異化狀態之下，剝奪了人的主體性，理想人格狀態中的人是「自由的人」，是「自己的社會結合的主人」「自然界的主人」「自身的主人」〔註9〕。第二，人的活動和能力的全面發展。隨著生產力的高度發展，人們將不再受分工的制約，「任何人都沒有特殊的活動範圍，而是都可以在任何部門內發展，社會調節著整個生產，因而使我有可能隨自己的興趣今天幹這事，明天幹那事，上午打獵，下午捕魚，傍晚從事畜牧，晚飯後從事批判，這樣就不會使我老是一個獵人、漁夫、牧人或批判者」〔註10〕，不會因為社會活動的這種固定化而使能力得不到全面發展，以致人格發展不健全。第三，個體與社會「共同體」的統一。馬克思認為，「真正的共同體」是依賴於各個個體的，是各個個體的自由聯合，而現實的個體是共產主義這一「真正的共同體」的主體，「真正的共同體」是個體自由全面發展的必要條件，而且在真正的共同體條件下，各個個體在自己的聯合中並通過這種聯合獲得自己的自由，消除了特殊利益與普遍利益的對立，

〔註7〕 韋政通，儒家與現代中國〔M〕，上海：上海人民出版社，1990：12。

〔註8〕 曾紅，儒道佛理想人格的融合〔M〕，濟南：山東教育出版社，2010：54。

〔註9〕 馬克思 恩格斯，馬克思恩格斯選集（第3卷）〔M〕，北京：人民出版社，1995：760。

〔註10〕 馬克思 恩格斯，馬克思恩格斯文集（第1卷）〔M〕，北京：人民出版社，2009：537。

獲得了有機的統一。〔註11〕

綜上所述，理想人格是某一時代社會理想和個人理想的人格化身，是合規律性與合目的性的統一，是真善美的統一。而中國傳統文化中各家的理想人格理論與馬克思的理想人格理論之間的殊異，是與各自的社會文化背景、對理論的闡釋理解等密切相關的。理想人格具有一定的時代性和區域性，在不同時期、不同社會、不同文化、不同階層、不同群體、不同個體間具有著不同的內涵特徵，理想人格不是唯一的，不存在普適性。

二、中國傳統理想人格類型

中國傳統文化博採眾長，兼容並包，影響至深的主要是儒釋道三家，在社會領域呈現出來的面貌主要是融合了佛道思想的儒家思想。中國傳統的理想人格總體來講是追求天人合一，具體來說，儒家的理想人格是內聖外王的聖賢。內聖的核心是個體的道德修養要符合「仁」的標準，外王的核心就是實現社會理想，總的來說，就是修身齊家治國平天下。朱義祿認為，儒家理想人格的範型呈現為多層面的：「內聖外王」（聖人）「成人」「君子」「大丈夫」「豪傑」「醇儒」等等，這些範型「有時清晰可認，但更多的時候是相互套疊」〔註12〕。曾紅認為，儒家理想人格是聖人君子，聖人是儒家的最高理想人格，主要的人格特徵是仁義與禮德的和諧統一、極高明而道中庸和妙贊化育與天地合其德，「於一般人而言，『聖人』作為一種理想人格，並不容易達成，更多的是高遠的理想」〔註13〕，主要指堯舜禹等古帝王，即便是孔子自己，也不以聖人自居。聖賢的人格內涵標準不一，孔子認為「己欲立而立人，己欲達而達人」，「必也聖乎」（《論語·雍也》）；孟子認為「人皆可以為堯舜」，而「堯舜之道，孝悌而已矣」（《孟子·告子下》）；荀子認為「聖人者，人之所積也」，所以「塗之人百姓，積善而全盡謂之聖人」（《荀子·儒效》）。但孔子認為，「聖人，吾不得而見之矣，得見君子者斯可矣。」（《論語·述而》）聖賢的理想人格難以實現，退而求其次，孔子提出一種在現實中可以通過努力而實現的理想人格——君子人格。君子人格的基本內涵是仁、知、勇，孔子認為「君子之道者三，我無能焉：仁者不憂，

〔註11〕 侯才，馬克思的「個體」和「共同體」概念〔J〕，哲學研究，2012（1）：3～11。

〔註12〕 朱義祿，儒家理想人格與中國文化〔M〕，上海：復旦大學出版社，2006：17。

〔註13〕 曾紅，儒道佛理想人格的融合〔M〕，濟南：山東教育出版社，2010：62。

知者不惑，勇者不懼」（《論語·憲問》）。曾紅認為，君子是儒家的現實理想人格，「儒家對君子的界定，更多地是從行為入手，具體教人怎樣做才能成為君子，對『君子』的定義是操作性的，更多地落實到現實生活的實踐層面」〔註14〕。君子人格特徵與聖人人格特徵是一致的，只是實現程度不同，聖人的人格境界要高出君子人格的層次。

道家的理想人格是與「道」合一的聖人。道家的聖人與儒家的「聖人」內涵不同，老子認為聖人尊天道以明人事，聖人之道即天之道，「為而不爭」（《道德經·第八十一章》），「以其不爭，故天下莫能與之爭」（《道德經·第六十六章》），「處無為之事，行不言之教」（《道德經·第二章》）。莊子有時將「聖人」與「神人」「真人」「至人」等名稱通用，表達的是同一理想人格的不同境界，「至人無己，神人無功，聖人無名」（《莊子·逍遙遊》），真人「無所甚親，無所甚疏，抱德煬和，以順天下」（《莊子·徐無鬼》），其理想人格強調超塵脫凡，順應天道，是與天地精神融為一體的自由人。漢末道教出現之後，仙道合流，其理想人格也發生了變化。傅勤家在《中國道教史》結論中數語道破了道家與道教的區別：「蓋道家之言，足以清心寡欲，有益修養」，而「道教獨欲長生不老，變化飛升，其不信天命，不信業果，力抗自然」〔註15〕，從此可見，道教的理想人格是長生不老的神仙。

佛教追求的理想人格總得來說是覺行圓滿的佛陀。佛陀的覺行圓滿，一指智慧圓滿，無所不知；二指德行圓滿，其德行包括智德、斷德與恩德三種，能覺悟一切法理，斷除一切煩擾，自由自在，超脫生死輪迴，又具有大慈大悲的願力，為眾生說法，慈航普渡。但由於對教義、戒律等理解不同，佛教內部裂出不同的部派和教團，其追求的理想人格也相應有所不同。比如，小乘佛教（又稱上座部佛教）認為世間只有一個佛，即釋迦摩尼佛，其它人修道學佛只能是趨向佛果，根據修行者的根器與因緣的不同，將果位（修行所達到的境界）分為四個層次，其最高果位是阿羅漢果或是辟支佛果，前者是通過聽聞佛法，覺悟四諦之理，斷盡見、思二惑，擺脫生死輪迴，走上涅槃之道；後者因根器很利，不必修習佛法，只是觀因緣而覺悟、涅槃。小乘佛教只著眼於自我覺悟與個人解脫，而大乘佛教是自覺覺他，「念念上求佛道，心心下化眾生」（《勸發菩提心文》），不僅追求自我的解脫，同時發願救

〔註14〕 曾紅，儒道佛理想人格的融合〔M〕，濟南：山東教育出版社，2010：71。

〔註15〕 傅勤家，中國道教史〔M〕，上海：上海書店，1984：241。

渡眾生。大乘佛教認為「眾生皆有佛性，人人皆可成佛」，其理論上的最高理想人格是佛，可在人們心中的理想人格是境界僅次於佛的菩薩，他們示現教化四種理想的人格：文殊菩薩象徵智慧、觀世音菩薩象徵慈悲、普賢菩薩象徵實踐、地藏王菩薩象徵願力。

不同時代，人生理想不同，理想人格也不同，中國傳統的理想人格總是融合了人生理想在其中，是人生理想的人格化身。錢穆先生在民國五十一年（1962 年）新亞研究所學術演講中談到《中國歷史上關於人生理想之四大轉變》〔註 16〕一文中說到：先秦兩漢時期，求做一理想的「士」，能對社會負起職責和道義，對社會有一番理想與其相應而起之一種責任感，並且努力以求此項理想之實現〔註 17〕，更為強調「立功」。魏晉南北朝時期，「士」的觀念發生了變化，「士」不再局限指公卿大夫等貴族，也可指庶人，士庶之分不再那麼明顯，與此同時，「士」在實際社會中治國平天下之理想實踐和貢獻明顯弱化，「士」的人生理想從「立功」轉向「立德」，「現在卻將禹、稷拋開，專從顏淵方面看；於是莊老思想從此滲入，而成為魏晉以下人生理想一主流」〔註 18〕，「人能具德在身，得人景仰，為人慕效，其德即可以長傳；此乃魏晉以下人生理想所在」〔註 19〕，名士風流既指其慕儒家之德風，又慕莊老之灑脫。下至唐代，在禪宗盛行之下，又另開一理想，「如何得成佛，變成人生之最高目標與最高理想。上自皇帝卿相，下至販夫走卒，人人平等，各可成佛。佛法普遍廣大，乃為每一人講，非專為某一色人群」〔註 20〕，使理想人格培育針對的目標群由少數之「士」和「士族」擴充到「人人皆可成佛」，從某一群人擴充到所有人，理想人格逐漸走向社會大眾化。雖說佛家文化對唐人影響甚大，但是唐人並非只想成佛〔註 21〕，在唐代，儒釋道三教並存，唐人理想

〔註 16〕 錢穆，錢賓四先生全集 43：世界局勢與中國文化〔M〕，臺北：聯經出版事業股份有限公司，1998：139～157。

〔註 17〕 同上，錢穆《世界局勢與中國文化》，第 142 頁。

〔註 18〕 同上，錢穆《世界局勢與中國文化》，第 148～149 頁。

〔註 19〕 同上，錢穆《世界局勢與中國文化》，第 149 頁。

〔註 20〕 同上，錢穆《世界局勢與中國文化》，第 152 頁。

〔註 21〕 在中國哲學史上，唐代給人的感覺就是佛教的興盛發展，除了韓愈、李翱等少數儒學家外，大多都是講佛教各宗各派的，因此，有人會誤以為，佛家文化便是唐代文化的全部，包括錢穆在書中也提到，「魏晉以下只想做門第中賢父兄、佳子弟，與唐人只想成佛，宋明人只想做聖人等」。（同上，錢穆《世界局勢與中國文化》，第 155 頁。）