



人格话语

顾红亮著

现代中国平民化



华东师范大学出版社

上海市哲学社会科学课题研究成果

现代中国平民化 人格话语

顾红亮 著

华东师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

现代中国平民化人格话语/顾红亮著. —上海: 华东
师范大学出版社, 2005. 8

ISBN 7-5617-4450-1

I. 现... II. 顾... III. 人格-研究-中国-现代
IV. B825

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 103303 号

**华东师范大学青年学术著作出版基金资助出版
现代中国平民化人格话语**

著 者 顾红亮
特约编辑 王兆根
封面设计 高 山
版式设计 蒋 克

出版发行 华东师范大学出版社
市场部 电话 021-62865537
门市(邮购)电话 021-62869887
门市地址 华东师大校内先锋路口

业务电话 上海地区 021-62232873
华东 中南地区 021-62458734
华北 东北地区 021-62571961
西南 西北地区 021-62232893

业务传真 021-62860410 62602316
http: //www. ecnupress. com. cn

社 址 上海市中山北路 3663 号
邮编 200062

印刷者 上海丽娃河印业发展有限公司
开 本 890×1240 32 开
印 张 9.625
字 数 255 千字
版 次 2005 年 10 月第一版
印 次 2005 年 10 月第一次
印 数 5100
书 号 ISBN 7-5617-4450-1/C·117
定 价 15.00 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题, 请寄回本社市场部调换或电话 021-62865537 联系)

序

陈卫平

在此书出版之际,该书作者顾红亮副教授希望我写一篇序。其时正当新学年开学,诸事纷杂,所欠文债累累,但我还是应承了。顾红亮曾是我指导的第一位博士生,他的博士论文《实用主义的误读——杜威哲学对中国现代哲学的影响》(华东师范大学出版社2000年)出版后,在一些学术会议上,我听到有关专家学者的好评。我在感到欣慰的同时,更关注他此后的学术研究是否能更上一层楼。现在的这本著作是他继博士论文后的主要学术成果,我认为从中可以看到他在学术上有了长足的进步。因此,我很高兴把自己的读后感写在这里作为序。

现在每年都会有很多号称学术研究的著作出版,然而就我阅读较多的中国哲学史领域的著作来说,其中相当数量者是“著书不立说”,即资料性的堆积和平面化的归纳太多,而从具体材料中作出有新意、有深度的理论整合则很少。相比之下,此书是“著书立说”的;其所立之说就是通过对现代中国平民化人格话语的历史考察,来论证当代中国平民化人格的总体建构,应当“是包容了英雄化人格在内的平民化人格,是包容了个性化人格在内的自由人格,是包容了人格分化可能性在内的和谐人格,是包容了现实人格在内的理想人格”。这是富有理论蕴涵之说,是具有历史沉思之说。

我说此书表现了作者在学术上的长足进步,归结到一点,也就是它的“立说”意识较之先前的博士论文更为自觉和明确。这主要表现在以下三方面:

一是确立了合适恰当的阐释框架。这在“立说”的形式方面是必须的。所谓合适恰当,在这里是指作者对所讨论问题涉及的领域有合适恰当的认识。这表现在作者从心理学、价值观、社会学、认识论、实践论和超越论等六个方面分析现代中国平民化人格的建构,并指出了这六个方面内在的逻辑结构;尤其是注意到了人格建构不局限在形上思辨领域,而且与形下经验领域紧密相关,因而将阐释的框架建立在形上与形下的互动之中,既重视系统的理论文本,也关照相关的制度层面,既对其中的非名言世界问题作了讨论,也把自传的自我言说纳入视野。所立之“说”由此而显示出全面性、逻辑性和丰富性。

二是综合了前辈时贤的多种成果。“立说”是创造,然而这必须以综合他人的思想学说为基础,否则就会或是无根之说,或是狂妄之说。作者在考察每一个问题时,都对以往的有关观点或作了历史的梳理,或予以理论的借鉴。特别是作者在以色列的大学访学期间,注意到犹太哲学家的有关理论,并溶入自身的研究。应当说,在我们现在的哲学研究中,汲取犹太哲学的思想成果是相当匮乏的。作者却在这方面表现出独到的视角。无论是历史的梳理还是理论的借鉴,作者都能综合于自己的论述中。因而所立之“说”既是以前人的思想学说为基础的,又是由此而生发出来的;既有相当宽广的理论眼界,又保持了自身的一以贯之。

三是提炼了历史嬗变的理论内涵。对现代中国平民化人

格话语的研究,显然离不开对这一话语的历史嬗变的叙述;但是如果仅至于此,那么这一研究给我们提供的只是历史的画卷,而无法深入揭示蕴涵其中的理论问题。这就不可能达到哲学上的“立说”要求。显然作者考虑到了这一点,因而在每章的后面都有小结,如作者自己所说,“这不仅是总结,也是提问,并提供可能的新解题思路”。就是说,小结旨在提炼历史描述中的理论问题,以及这些问题的现实意义。最后第七章也是以此为宗旨的。作者的研究因此而体现了哲学的沉思和现实的关怀。

当然,这项研究在某些问题上还存在需要进一步深入的地方。比如把冯友兰的人格理论冠之以“现代平民化的圣贤人格”,可能是需要推敲的。在冯友兰的《新世训》和《新原人》中,对人格的设计有着很大的区别。《新世训》又称“生活方法新论”,其“新”之所在,就是不同于宋明理学道德(天理)与不道德(人欲)的两极对峙,突出了“非道德”即介于道德与不道德之间的道德中性的生活方法的意义;实现了“完全道德底”生活方法,就是圣人,而“非道德底”生活方法则是“为一般人说的”。以后他在回忆《新世训》和《新原人》时说:“《新世训》所讲的人生观和生活方法,就是《新原人》所讲的功利境界中的人。我在《新原人》里也承认这种境界不高。我也认为比较高的是所谓道德境界。”(《三松堂全集》第14卷,河南人民出版社,2000年,第986页)就是说,《新世训》强调的是适合普通人的生活方法,即对现代社会绝大多数以追求个人成功为目标的人提出伦理指导;而《新原人》憧憬的则是传统圣贤的人格境界。这两种不同的人格设计反映了从传统到现代的人格理想变迁过程的深刻矛盾:既希望规范现代社会

的人生行为,又力求保持传统儒家的圣贤人格。这种矛盾,不仅冯友兰有,也不仅现代新儒家有,在自由主义者如胡适和马克思主义者如毛泽东那里,同样存在。揭示贯穿于现代中国人格变迁中的这种矛盾,也许能够把现代中国平民化人格的问题研究得更加深入一些。

其实,这种矛盾既表现了在传统与现代冲突面前的困惑,也蕴含着解决传统与现代冲突的思考:传统圣贤人格的理论是否可以为现代平民化人格建构提供某些智慧。作者对此是注意到了,本书第四章有关人格认识论的探讨集中反映了这一点,认为冯友兰、冯契和杜维明“试图在现代哲学的视域里重新阐发传统的道德认识论,使传统重焕光彩”。其中分析了杜维明的体知对传统道德认识论中默会知识(Tacit Knowledge)的阐发(其实,冯友兰的觉解论和冯契的转识成智论也体现了这一点),我受此启示,在这里简略地谈谈这个问题。

孔子说“圣人吾不得而见之”(《论语·述而》),实际上指出了作为理想人格的圣人,有着超越可得而见的经验世界的非名言的维度。以后《孟子·尽心下》予以发挥:“可欲之谓善,有诸己之谓信,充实之谓美,充实而有光辉之谓大,大而化之之谓圣,圣而不可知之谓神。”认为圣人以其人格光照四方,化育天下,然而这是神妙莫测的。就是说,圣人作为理想人格,对人们的感染和人们对其的认识,都具有只可意会不可言传的性质。这种超名言之域的默会性在儒学中主要体现在以下三个环节:

首先,感应自得。儒学讲感应,从人格的认识和教化来说,就是在性情上和圣人产生共鸣。《易·感》之《彖》曰:“圣人感人心而天下和平。”圣人感召天下,众人心动而应,之所以

心动,是因为与之产生了共鸣。这是认识何谓圣人以及圣人化育众人的起点。正是有见于此,理学家把“孔颜乐处”与“学以至圣”相联系,“颜子所独好者,何学也?学以至圣人之道也”(《二程文集》卷八)。二程兄弟受教于周敦颐时,周敦颐“每令寻颜子、仲尼乐处,所乐何事”(《遗书》卷二上)。学做孔颜圣人,首先是思寻他们“所乐何事”?这是把引导人们在性情上与孔颜之所乐获得共鸣,作为认识圣人并接受其人格教化的开端。然而,这种共鸣就每个主体而言,极具个体性,在不同主体间没有通约性,如程颢所说:“学至于乐则成矣。笃信好学,未知自得之为乐,好之者,如游他人园圃。乐之者,则已物尔”(《遗书》卷十一)。与孔颜圣人之乐的共鸣,作为自得的己物,是不同于感性认识和理性认识的默会认识,程颢的“闻之知之,皆不为得。得者,须默识心通”(《遗书》卷十七),正表达了这个意思。

其次,体认气象。感应只是激发了学圣的意愿,意愿只有发展为在言行举止上仿效圣人,才会对圣人人格有真切的认识,圣人人格才会真正化育百姓。圣人人格表现的是德性追求,而“德”字原来就与仿效之意相联系。在西周青铜器铭文里,表示“仿效”的词有两个,即“刑”和“帅”,它们都与“德”一起出现:“令我佳即刑廩于文王政德”(《大盂鼎》);“安不敢弗帅祖皇考穆秉德”(《井人安钟》)。它们说的都是一个人仿效另一个人之德,这意味着“德”是对楷模的仿效。儒学以圣人为理想人格,自然要人们仿效圣人。然而,圣人不可得而见,如何仿效呢?《易传·系辞上》说:“书不尽言,言不尽意。然则圣人之意其不可见乎?子曰:圣人立象以尽意。”这在人格领域就表现为以“气象”彰显名言之外的圣人人格。理学

家提出“圣人气象”，主旨是人们对圣人的仿效要在把握“气象”上下功夫，他们把这种功夫称作“体认”。圣人气象既内在于又超越于日常事物，“圣人气象，虽超乎事物之外，而实不离乎事物之中，是个无事无为底道理，却做有事有为之功业”（《朱子语类》卷四十）。如此的内在超越作为“无事无为底道理”，显然是无法用名言予以明晰表达和规定的，因而对其之体认只能是不可言喻的切己感受。这用二程的话来说，就是“学者不学圣人则已，欲学之，须是熟玩圣人气象，不可止于名上理会。如是，只是讲论文字”（《外书》卷十）；王阳明也有类似的意思：“圣人气象自是圣人的，我从何处识认？若不就自己良知上真切体认，如以无星之称而权轻重。”（《传习录》中）强调圣人气象以及对其体认的超名言性，实际上揭示了人们接受圣人人格的教化是潜移默化的。

再次，顿然觉悟。体认气象是把对圣人的外在仿效转化为内在气质，由此在境界上与圣人达到同一。这种境界的实现往往表现为摆脱了仿效而豁然贯通的飞跃，《易传·系辞上》的“推而行之谓之通”以及《论语·为政》的孔子“从心所欲不踰矩”，都有此意蕴。以后在佛教的影响下，理学家称这样的飞跃为顿然觉悟。汤用彤的《谢灵运〈辨宗论〉书后》指出，魏晋玄学认为圣人不可至不可学，而佛教认为圣人（成佛）可学可至；竺道生“去二方之非，取二方之是，而立顿悟之学，谓圣人可至，但非有积学所成要在顿得自悟”；“其作用不啻在宣告圣人之可至，而为伊川谓‘学’乃以至圣人之学说之先河”。顿悟说经禅宗发挥，而为理学家所吸取。他们强调圣人可学，但仅是学并不能达到，必须通过顿然觉悟才能进入圣人之境：“下学可以言传，上达必由心悟”（朱熹《孟子集注·

尽心下》)；“倘能感前圣之所已言。求吾心之所同得，而一旦有觉焉，譬如目翳顿除，烛光四达，左右前后，至宝毕见，皆吾素有，不可胜用也”(吴澄《何自明仲德字说》)。在这里，从吴澄所说可以看到顿然觉悟是在瞬间通盘把握了圣人的人格；而在朱熹的话里可以看到顿然觉悟是对圣人人格不可言传的自证；其实，周敦颐的“无思而无不通，为圣人”(《通书》)则在他们之前已综合了这两层意思，即跳出以通常的名言来表达的思维(无思)，就能获得圣人人格的一切(无不通)。这些显然都突出了顿然觉悟是超名言之域的。

上述三个环节有着依次递进的关系。感应自得是最初的心灵共鸣；体认气象则是对感应的内容进行再省察，“体认是把那听得底自去心里重复思绎过”(《朱子语类》卷一一九)；顿然觉悟不仅提升了对气象的体认，而且是在更高阶段对感应自得的回归，即把后者的心有灵犀一点通变为前者的豁然贯通。

从以上简略的考察，可以体会到作者所说的“在现代哲学的视域里重新阐发传统的道德认识论”，还有不少课题有待于深入。

总之，我觉得这是一本启发人们进一步思考问题的著作。

导 论

本书的导论有两个任务：一是界定本书的主要概念——“人格”的基本含义；二是概述人格话语的框架结构，也即本书的逻辑结构。

一、人格概念的多重意蕴

本书的主题是探讨现代中国哲学家对建构平民化人格的思考。我称之为现代中国的平民化人格建构的可能性话语。在辨明人格话语的框架体系之前，需要先澄清人格概念的基本含义。

人格概念是一个多义词。在有的语境里，人人都有人格。连刑事罪犯也有人格，有其人格的尊严。这个人格概念当然不是从道德品质的意义上界定的。而在别的语境里，只有那些品德高尚、事业显赫的英雄人物才是有人格的。中国人讲人格常常与道德品格相联，赋予人格一词浓厚的道德与伦理色彩。

从词源上讲，人格(personality)一词源于拉丁文 persona，原始的意思指面具、伪装，引申开来，带有角色及其特征的意思。人格首要的特征是指个人性或个人的独立性；其次，包括性格、气质、风度、能力等特征，有些是内在的特征，有些是可以外显的特征。在科学的框架内，这些人格特征是心理学、社会学、教育学研究的对象。因此，人格理论在这些学科知识谱系里得到了迅猛的发展。各门学科都有自己的人格界定，发展出一套测定、估量、训练人格的方法论。

我们关注的是哲学的人格界定。在哲学领域，对人格的界定大致有三种：实体论、过程论和关系论。

首先值得一提的是现代西方宗教伦理学界的人格主义思潮。它对

人格的论说带有实体论色彩。人格主义把人格视为哲学本体论范畴。美国哲学家鲍恩(Borden Parker Bowne)指出,非人格主义的哲学描画的世界观是很成问题的。例如,唯物主义只看到可见的图像化的世界,没有看到不可见的非图像化的世界。又如,唯心主义把抽象的原则当作世界的本体。这两种非人格主义的世界观没有认识到:我们的世界实际上属于人格的、道德的和宗教的世界。人格世界构成现象世界的本质。他说:“我们从一开始就处于一个人格的世界中,而哲学之首先的、最终的和唯一的任务是解释这个人格生活和关系的世界。”^①那么,何谓人格呢?鲍恩的学生弗留耶林(Ralph Tyler Flewelling)做过一个比较简单的描述:“人格可以描述为自我意识和自我指向的能力,个人是这种自我意识和自我指向的核心。”“人格意味着道德的自我控制。”^②人格的核心是“自我”,它是一组能力的综合体(或实体),这些能力包括自我意识、自我指向、自我控制等。我们赞同人格主义哲学家关于人格是自我的表述,不赞同他们的宗教倾向。对于弗留耶林来说,上帝是最完善的人格理想,人格的最高价值在于对社会以至对上帝的奉献。

我们倾向于从人格主义的上帝阴影里剥离出人格观念,把人格理解为自我。从精神自我概念入手,切入对于人格的理解;同时抛弃人格问题上的实体论式的论调,因为那很容易导向对人格作静态的描述。这个路径有相当的难度。因为在思想史上,自我和人格类似,也是一个含义复杂的范畴。

在对自我的诸多界说中,乔治·米德(George H. Mead)的自我观独树一帜。我们把它看作过程论人格解说的代表。米德在自我观上的理论创见是把“自我”分解为“客我”与“主我”:“‘主我’是有机体对他人的态度的反应;‘客我’是有机体自己采取的有组织的一组他人态度。”^③“客我”指的是,在社会活动中,他人对于,“我”有种种期望和态

① 引自万俊人:《现代西方伦理学史》(下),北京大学出版社,1992,第339页。

② 同上,第357页。

③ 米德:《心灵、自我与社会》,赵月瑟译,上海译文出版社,1997,第155页。

度,所有这些他人的期望、态度被我接受,积淀在我的内部,这些被内化了的他人态度构成了“客我”。与此相对的自我方面便是“主我”。“主我”与“客我”的结合构成“自我”,两者是“自我”的基本结构。上面关于“客我”与“主我”的定义表明,“自我”是在个体与社会的交互作用中形成的,脱离了社会的“自我”是无法想象的。

米德对“自我”采取了社会心理学的分析框架,把“自我”置于社会性的场域内,置于交往、对话的情境里来理解,“自我是一个过程而非一个实体”,^①是一个社会化的过程。这是米德的自我观的可取之处。米德的自我观对我们的启示在于:

其一,可以从社会交互作用中而不是从孤立主体的视角来理解人格。正如哈贝马斯所评价的,米德的一个理论贡献在于他延续了洪堡和克尔凯郭尔的思想主题:“个体化不是一个独立的行为主体在孤独和自由中完成的自我实现,而是一个以语言为中介的社会化过程和自觉的生活历史建构过程。”^②如果把个体化视为人格的形成过程,那么,人格便是社会性的个体“自我”。“自我”与周边环境结成社会关系,形成生活的区域,此时“自我”成为该区域的焦点,同时区域又是由“自我”构成的。

其二,在把人格理解为一个整体(自我)的基础上,又承认人格的多重侧面或多重结构,如米德把“自我”拆分为“主我”与“客我”一样。但是,由于他的社会心理学分析所揭示的是社会性的“自我”,这个“自我”和哲学视野里的人格之间存在着一定的距离。“客我”与“主我”刻画的是社会性“自我”的结构,不是哲学“自我”的结构。

米德视“自我”为社会经验形成的过程,而不是一个静态的实体,这体现了自我观上的过程论思路,反对实体论的思路。与过程论、实体论的思路均有所区别,当代犹太哲学家马丁·布伯(Martin Buber)从第三种视角即关系论的思路来理解“我”,把“我”视为关系中的“我”,开

① 米德:《心灵、自我与社会》,赵月瑟译,上海译文出版社,1997,第159页。

② 哈贝马斯:《后形而上学思想》,曹卫东等译,译林出版社,2001,第173页。

放的“我”，不是实体之“我”。

费尔巴哈已经提到人与人的关系，从关系的角度理解“人”，但在布伯看来，这还不够。尼采有时把“人”称为失败的野兽（unsuccessful beast），这也是布伯不能接受的。实体的“我”是封闭的、孤立的，因为“我”要保持自己的实体性。关系的“我”是开放的。如果封闭起来，就和别人形不成关系。即使形成了关系，也是外在的关系，不是那种互动式的、分享式的关系。“我”是我与你的关系中的“我”，“你”是我与你的关系中的“你”，这两者之间形成的关系，是对话的关系，是形成精神的关系。

布伯在哲学上最著名的观点是区分“我一你”关系和“我一它”关系。这两种关系虽然揭示的是关系的二重性，但也昭示主体之“我”的二重性：即“我一你”关系中的“我”与“我一它”关系中的“我”，两者虽都为主体，但其内涵差异极大。具体地说，“我”分两面，一是人格导向之“我”（person-oriented I），一是自我导向之“我”（ego-oriented I）。前者简称人格，后者简称自我或殊在（性）。

自我导向之“我”是有限的，以“我”为中心、常常把自己部分的生存经验当作全体，以控制对象为目的。“原初词‘我一它’之‘我’显现为殊性，自我意识为经验与利用之主体。”^①与“它”对待之“我”是主体—客体范式下的“我”，是工具性之“我”，是与外在对象相对待、相区分的“我”，“我”与世界处于外在关系之中，世界成为“我”的意志和思想作用的对象，“我”勾画着、设计着世界的蓝图，世界在“我”的意志和知识的控制之下。此时的“我”还没有达到“我”的本真性。

人格导向之“我”把“我一你”的关系当作中心，不是把他自己当作中心，是处于人与人之间的主体，以实现与永恒的“你”（Eternal Thou）的相遇为其根本任务。“原初词‘我一你’之‘我’显现为人格，自我意识为无规定性之主体性。殊性之存在依赖于他区别于其他殊性。人格之存在依赖于他进入与其他人格的关系。”^②与“你”相遇的“我”是主体间范式下的“我”，“我”与世界处于内在关系之中，“我”总是已经在

①② 布伯：《我与你》，陈维纲译，三联书店，2002，第54页。

世界中与“你”相遇,与“你”享有“之间”(between)的境遇,共同构筑属于我们的人性空间。经历“我一它”关系之“我”表现为自我导向之“我”,遭遇“我一你”关系之“我”表现为人格导向之“我”。

在布伯看来,“我”的二重性不是指两个主体。主体只有一个,只不过有两个表现。每个人都拥有这两面,但是比重不一。所以,布伯说,没有人属于纯粹的人格,也没有人属于纯粹的自我,“无人是纯粹人格,无人是纯粹殊他;无人领有完全实在,无人领有完全之非实在。每个人都生存于‘我’之二重性中。但确有人格沛然于其心的人,可称他为人格;确有殊性宰制其心的人,可称他为殊性”。^①

布伯从“我一你”关系与“我一它”关系的角度区分“我”,即“人格”与“自我”。笼统地说,这两类“我”可以看作是两类“人格”。布伯的“我”观给予我们的启示在于:其一,可以从关系性的角度理解人格。人格固然是一个独立的精神“自我”,但这是一个与其他“自我”,比如“你”,有着种种关系的“自我”。而且,真正的关系属于“我一你”的关系,互相尊重对方的关系,而不是“我一它”的关系,互相利用对方的关系。其二,如果说“我一它”关系表示的是现实世界,“我一你”关系表示的是理想世界,那么人格不能仅仅被理解为前者或后者,而应被理解为理想人格与现实人格的统一。离开现实的人格是空的。其三,人格可以被区分为不同的成分或元素,借用布伯的术语,人格有“我一你”关系中的“人格”与“我一它”关系中的“人格”之分。在形式上,这种区分和米德关于自我的“客我”、“主我”之分类似。

前面提到的人格主义、米德和布伯的“自我观”分别从实体论、过程论、关系论三个角度为人格概念作了说明,从中我们得到三个合理的观点:其一,人格是“自我”;其二,人格“自我”是在社会交往过程中形成的;其三,人格是关系性的“自我”。但是我们认为,这些说明还是不充分的,对人格这样一个复杂系统的描述过于简单化。我们主张吸取前面几个思路的可取之处,进而把人格理解为一个成长性的、建构性的

① 布伯:《我与你》,陈维纲译,三联书店,2002,第56—57页。

精神“自我”。这种思路可以称为建构主义。建构论的人格观包括以下几个层面。

第一,不仅从精神的层面上,而且从行动的层面上理解人格概念。人格作为精神的、意识的统一体,既是理性思维的主体,也是情感和意志的主体。与此同时,人格还是感觉的主体、行动的主体,体现出行动与认识的统一性、知情意的统一性。

休谟曾对作为意识主体的“自我”提出质疑,认为我们所能把握的只是个别的知觉,不是完整的“自我”。与休谟不同,康德对“自我”作了正面的考察。认为“自我”意识具有综合统一性,这种统一性便是他所谓的“统觉”或“我思”。尽管“我思”是形式性的,是知识之所以可能的逻辑条件,但是“我思”仍然显示出“自我”是逻辑思维的主体。当然,这个“自我”本质上作为“物自体”是无法认识的。我们认为,从实践的层面上看,自我意识的综合统一活动与自我意识本身是不可分的,具有一致性。“作为自我在意识层面的表现形式,意识的综合统一本质上展开为本体与工夫的统一,这里的本体可以理解为意识的整体性或统一性,工夫则是意识的活动过程。以此为出发点,我们无需在意识的综合统一作用之外,再去寻找一个‘自我’。”^①意识的活动、功能与自我本身是统一的。人格便是这种统一的主体。

第二,不仅从伦理学的层面上,而且从存在论的层面上理解人格概念。狭义地(伦理学)讲,人格指意义世界,特别指道德意义的境域。在中国的语境下,人格主要是在道德意义的层面上界定的。从广义上(存在论)讲,人格是自我的存在方式的展示,表征着自我的全部生活与行为,是个体存在的统一和综合。这种统一体也可以说是“自我”。正如舍勒(Max Scheler)所说的那样:“人格是不同种类的本质行为的具体的、自身本质的存在统一,它自在地先行于所有本质的行为差异。人格的存在为所有本质不同的行为‘奠基’。”^②所有行为的差异归宗

① 杨国荣:《伦理与存在》,上海人民出版社,2002,第107页。

② 舍勒:《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》,倪梁康译,三联书店,2004,第467页。

于统一的人格,即个体的存在本身。

第三,不仅从静态的角度,而且从动态的角度理解人格概念。既把人格理解为一个静态的结构,包含着不同层次的规定性,还把它看作一个动态的过程,具有开放性和流动性。人格内化于价值与德性,外化于规范与制度。尽管人格处于成长和流变的过程中,但是它始终保持着同一性、绵延性和坚定性,并不因为外部行为环境的变化而完全丧失其连续性。“它是一个人整个体魄内先天条件与后天环境互励互应而成的一种特有的精神统相(gestalt)”。^①

从动态的角度理解人格,也意味着人格与时间的密切联系。人格的显隐变动总是在时间与历史中展开的。取消时间性向度的人格便成为静态的结构,一个被架空了的、被抽象化的凝固物。人格不再具有生动的形象,也就不再有某种强烈的感染力。这是一种把人格实体化的倾向。

第四,不仅在显性的、可见的层面上,而且在隐性的、不可见的层面上理解人格概念。一方面,人格是不可见的,它总是隐身于后,给人一种捉摸不定的印象,但实际上它不是虚幻的存在,而是真实的存在。“整个人格都隐藏在每一个完整具体的行为之中,并且人格也在每一个行为中并通过每一个行为而‘变更’。”^②另一方面,人格又是可见的,从人的外在行为方式、能力展示、风度展现中多少可以见出。从形而上的层面上看,人格是显隐之间、可见与不可见之间的无限沟通。

人格作为一种内在的隐蔽着的自我,一方面,人格总有其不完全透明的一面,意味着我们不能直接谈论它;另一方面,它又通过人的具体行为、言谈、等活动方式展现出来,意味着我们可以在生活世界领域展现它,在实践语境下谈论它如何由不可见转换成可见,使人能真切地体会到它的真实存在及其散发出来的力量和魅力。这表明人格是可以认

① 《天地之间——林同济文集》,复旦大学出版社,2004,第151页。

② 舍勒:《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》,倪梁康译,三联书店,2004,第470页。