

感应关系中的理想人格

周一骑

(南开大学 社会心理学系,天津市 300071)

摘要:中国传统心理思想不把理想人格当作某种独立于人的客观存在,而总是将其置于感应关系中。感应关系注重相互影响;对理想人格采取感叹、比兴、以具体言行呈现形象的叙事方式能加强其感染力;而以崇敬之情、凝聚的精神去了解理想人格也容易与之发生感通。对理想人格的内在理解须经过人格转化的过程,以自身的体验印证理想人格的言行。诠释、感应、人格转化同时完成。

关键词:感应;理想人格;诠释;转化

中图分类号:B848 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-9841(2007)04-0010-05

一、引言

自马斯洛提出“自我实现”概念之后,理想人格才开始成为人格心理学研究的一项内容。其实理想人格的概念在中西文化中始终是存在的,只是囿于研究方法的局限,很晚才进入心理学的视野。理想人格在不同的文化及不同的语境下有不同的名称:西方历史上的名目有圣徒、英雄、有教养者^[1],中国古代则有圣、贤、君子、大丈夫、豪杰,现代心理学则称之为“自我实现的人”。但无论用什么名称,理想人格大体是指人的本性得到充分发展,指明了人的成长方向,可作为普通人榜样的人格。马斯洛对自我实现者开创性的研究所具有的意义在于:指出确有理想人格存在;指明了人格发展的方向,开“高度心理学”之先河。但马斯洛的研究还留有許多未解决的问题:其一,既然确有理想人格存在,如何实现理想人格才是关键所在,马斯洛虽对此有所讨论,但并不详尽。其二,要实现理想人格,必须有此意愿。而马斯洛用来描述理想人格的语言是客观的、中性的。这种语言适于证明某物的存在,却很难引发人的兴致,激发人的志愿。知道有理想人格的存在,未必就有成为理想人格的意愿。其三,只有当我们与某人之间建立起某种关系时,才能彼此发生影响。据此,要实现理想人格,最好是同具有理想人格者发生关系,自觉主动地受其影响。而马斯洛所描述的是理想人格一般、抽象的特征,未

能呈现出具体的人物形象。人只同具体的人,而不同抽象的特征发生关系。

中国文化大体上是崇尚理想人格的文化。西方人崇仰上帝,中国人则崇仰圣贤。儒家崇圣,道家崇仙,释家崇佛。圣、仙、佛都是理想人格而不是神。中国传统学术思想的许多内容都是围绕着如何成就理想人格而展开的,这些内容都可称为“关于理想人格的心理思想”。中国的“理想人格心理思想”虽然在引导人朝着健全完善的方向发展上与马斯洛的“高度心理学”别无二致,但在方法、途径、叙事风格上却存在很大差异。通过比较这种差异,才能突显中国传统人格心理思想的特点及价值,并有可能进一步丰富“高度心理学”的内容。

中国“理想人格心理思想”的最大特点在于:不是把理想人格当作某种独立于人的客观存在,而总是将其置于感应关系中。

二、感应及其特性

“感应”一词最早出现于《易》之“咸卦传”：“二气感应以相与。”^[2]咸与感为通假,咸卦乃以少女少男相悦象征感应。《孝经》“感应章”说：“孝悌之至，通于神明，光于四海，无所不通。诗云‘自西自东，自南自北，无思不服。’”^[3]这是说孝悌不仅有感化他人之效，甚至还能感动神明，类似于“感天地，泣鬼神”的说法。《汉书·礼乐志》说：“鸟兽且犹感应，而况于人乎？况于鬼神乎？”^[4]二者都把人与人

* 收稿日期:2007-01-17

作者简介:周一骑(1964-),男,浙江诸暨人,南开大学社会心理学系,副教授,主要研究中国心理学史。

以及人与鬼神之间的关系视为感应关系。汉朝人好言“天人感应”，把天与人的关系类比于人与人的对话关系。就人类思想的一般发展进程看，往往是先有某种观念，然后才有对此观念的反思。虽然感应观念早已出现于先秦及两汉，但对感应比较系统的讨论则是宋明理学。程颢说：

有感必有应。凡有动皆为感。感则必有应，所应复为感，所感复有应。所以不已也^{[5]卷1,9}。

凡相互唤起的连续行为，都可视为感应。此感而彼应，彼感而此应。往来唱和，相互问答。其中任何一次行为，既是感，也是应；就唤起对方之回应而言，是感；就回应对方之唤起而言，是应。感与应都是基于一方的角度相对于另一方而命名的。双方彼此对等，可以互相易位。任何一方都是行为的主体，因此，感应具有“主体间性”（intersubjectivity）。在感应观念看来，自己永远居于感或应的一方，永远在参与感应的过程，而没有独立于感应之外的客观超然的立场。中国人眼中的世界，就是一个“交感”的世界，而没有客观的世界。中国之所以没有发展起科学，多少与此有关，因为科学离不开客观超然的立场。无论对待什么东西，中国人似乎总做不到客观冷静，而总是问：这与我有什么关系？换言之，中国人的世界，只有“彼”与“此”、“这一边”与“那一边”，除此以外，更无其他。儒家的“仁”，是讲己与人的关系^①；道家的“道”，是说“彼”与“是”的关系^②。语言是思维方式的反映，同时也在制约思维方式。古汉语只有第一、第二人称的“余”与“汝”，而缺少第三人称代词^③，正可说明中国人的感应观念。

感应即是关系：你影响我，我影响你——投桃报李，你来我往。在这种观念下，不存在孤立之物，而只有处于关系中之物。认识某人，必通过认识他与别人，尤其是与我的关系。一个人，总是作为一个人子，一个兄弟，一个父亲，或一个朋友而存在的。离开了关系，人就是没有血肉的抽象概念。

感应是或然的。感应之双方相互依赖，因此，感应关系是或然的，不能前定，不能单方面控制。以交谈为例，我既不能预知你要说什么，也不能预

知我要说什么，因为我说什么须根据你说什么而定，你说什么又须根据我说什么而定。

感应具有创造性。在感应过程中，总有一些新的东西超出双方的预期产生出来。凡创造必定是超出预期的。这种创造属于“协同创造”：双方共同参与其中，而非一人独自思考之所得。这种创造不一定表现为科学发明或艺术创作等具体有形的成果。新的人格、新的视野、新的思考方式都是创造。这些往往是人际交往的结果。

感应具有超时空性。事物自身总是存在于一定的时空中，但此事物对其他事物的影响却总是超出其自身之外。所谓“立德、立功、立言”之三不朽，都是指不随生命俱朽的影响而言。“人生自古谁无死，留取丹心照汗青”，感应的意义甚至超过了生命本身。这意味着：生命的价值视其影响力而定，生命的意义因感应而获得。“君子之德风，小人之德草。”君与群为同源字：君子之所以为“君子”，在于其影响能波及一群人；小人之所以为“小”，在于其影响力及身而止。换言之，与小人相比，君子能在更广大的时空范围里发生感应。

三、感应及理想人格的叙述

中国传统心理思想对于理想人格的叙述有一个非常独特之处，即很少对理想人格作纯客观的描写，而更多是呈现叙事者对于理想人格的主观印象及感受。其理由是：纯客观的描写将焦点集中于事件的真实性上，但问题是，即使此事件是真实的，如果不能对听者产生影响，也是没有意义的；当人面对足以使之感动的理想人格时，如果硬要把自己的感情封闭、隐藏起来，而做一冷眼的旁观者，反而是不自然的；只要叙事者的感情没有偏私而足够健全，其叙事中所带的感情就不仅允许存在，而且是必不可少的；带有感情色彩的叙事，其目的不在于呈现客观事实，而在于与听者进行沟通——叙事者意在向听者分享其所欣赏、崇敬的东西，他假定使之感动的东西也会同样感动听者；如果把对理想人格的叙述看成是叙事者与听者之间的一个沟通事件，那么沟通的效果——感而有应，就是最重要的，叙事者的感情越是深厚饱满，越能使听者发生共鸣；

① 《论语·雍也》：孔子曰：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人”。论语注疏[M]，中华书局影印世界书局《十三经注疏》阮刻本，1979：2479。

② 《庄子·齐物论》：“彼出于是，是亦因彼……彼是莫得其偶，谓之道枢”。《庄子集释》中华书局点校本，1961：66。

③ “他”在古汉语里有“其他”、“另外”的意思，并不作为第三人称代词。

事件的叙述方式,对于沟通的结果起着决定性的作用,换言之,我们不但要知道发生了什么,还要注意此事件是如何讲述出来的。具体说来,以下几种修辞与叙事方式直接影响到理想人格的感应效果:

(一)感叹

语气是感情的自然流露。客观的叙述,如科学论文,通常避免带有感情色彩,因此,其字里行间也透露不出语气来。但在传达主观感受的叙事中,语气却能起到感染读者的作用。最能充分传达语气的就是感叹词及感叹句。例如孔子对颜回的称道:“贤哉回也!一簞食,一瓢饮,在陋巷。人不堪其忧,回也不改其乐。贤哉回也!”^{[6]雍也}这段话中“哉”为感叹词,首句及末句皆为感叹句。“贤哉回也”是“回也贤哉”的倒装句,之所以把“贤哉”置于句首,是通过加重语气突出颜回的贤德;“贤哉回也”一再出现,单从行的角度看,是重复多余的,但孔子对颜回的赞赏之情却溢于言表。

(二)比兴

传统心理思想常采用诗歌中的“比兴”手法叙述理想人格,具体说,就是把理想人格比喻为某种形象,或是把对理想人格的印象与观感用某种意象形容出来,以激发起读者的兴致。例如:孔子弟子对孔子就多采用这种手法叙述。颜渊自称他效法孔子的体验是:“仰之弥高,钻之弥坚,瞻之在前,忽焉在后”^{[7]子罕};子贡形容孔子如“数仞之墙,不得其门而入,不见宗庙之美,百官之富”^{[6]子张};有若把孔子比为“麒麟之于走兽,凤凰之于飞鸟,太山之于丘垤,河海之于行潦”^{[7]公孙丑上};曾子称孔子如“江汉以濯之,秋阳以暴之,皜皜乎不可尚己”^{[7]滕文公上}。庄子形容其理想中的神人为“肌肤若冰雪,淖约若处子;不食五谷,吸风饮露;乘云气,御飞龙,而游乎四海之外”^[8]。老子把得道者形容为“敦兮其若朴(未雕琢之木材);旷兮其若谷;混兮其若浊”。宋人对理学家的描写也同样用此手法。诗人黄庭坚说周敦颐“胸怀洒落,如光风霁月”^{[9]卷12,520},朱公掞说见到程明道的感觉是“在春风中坐了一个月”^{[9]卷14,577}。“比兴”手法与心理学以客观写实手法描述人格形成鲜明的对照。虽然它不是客观的,但也不是主观的向壁虚造。这里我们必须跳出主客二分的思维模式而代之以感应观念。从感应的角度看,形象化的东西总是比巨细无遗的写实主义更栩栩如生,更能给人留下深刻印象,也更能打动人。比兴手法类似于国画中的“写意”;写意不是刻画描摹现实,而是传达作者心中的“意象”,意象不是表达作者的个人体验,而是诉诸作者与欣赏者的

共同体验,换言之,意象乃是富有成效的沟通媒介。写实性语言为追求精确而避免产生歧义,往往只表达单一的意义,可是当人所要传达的是内心的感受时,写实性语言就未必是最佳的选择,因为内心的感受往往是模糊、笼统、无法界定、难以言传的,而形象化的表达就不失为简捷、得体的交流方式,这是因为形象所包含的意义往往是隐含的,超过了其显而易见的直接意义。使用形象化的语言其实有其势所必至、不得已而为之的理由。正如孟子所说:“观于海者难为水,游于圣人之门者难为言”^{[7]尽心上}——圣人的人格是难以言传的。关于这一点,唐君毅曾有很精辟的论述,他认为:人的思想与语言,总是对对象加以特殊的规定。而当人面对的是无限的对象时,譬如人在接触自然界无尽的广袤平野、茫茫大海时,特殊的规定便不能穷竭,此时即会停止一般的思想与语言而感到一种无言之美。对于所接触的有无限性的伟大人格,也是同一情形。不过其中略有不同:对自然界的无限的体验中,人的心情是平铺的;而对于有无限性的精神人格,人的无限的体验是向上的,此时人会感到一种引其向上超升的力量,于是反省其自身的体验,而另有一种描述自身体验的语言与思想。然而此思想与语言,不是用以规定客观对象的人格,而只是表露我对此人格主观的体验^{[10]210-241}。

(三)用有代表性的具体言行呈现人格特征

传统心理思想总是力避抽象,若要描绘某种人格特征,便选取有代表性的言论、行事表现此特征,这种表现方法来自史学,其优点在于总能以生动鲜活的人格特征感动读者。上文孔子对颜渊簞食瓢饮不改其乐勾勒即属此类。孟子称伯夷为圣之清、柳下惠为圣之和,而举其言行曰:“伯夷目不视恶色,耳不听恶声。非其君不事,非其民不使。治则进,乱则退。横政之所出,横民之所止,不忍居也。思与乡人处,如以朝衣朝冠坐于涂炭也”;“柳下惠不羞汙君,不辞小官。进不隐贤,必以其道;遗佚而不怨,阨穷而不悯。与乡人处,由由然不忍去也。‘尔为尔,我为我,虽袒裼裸裎于我侧,尔焉能浼我哉?’”。二人的形象跃然纸上,所以说:“闻伯夷之风者,顽夫廉,懦夫有立志;闻柳下惠之风者,鄙夫宽,薄夫敦。”^{[7]万章下}孟子在这里特别强调此二人人格的感化力量。《庄子》书中的真人都是浑然能忘者。“南郭子綦隐机而坐,形如槁木,心如死灰”,居然达到“丧我”的境界^{[11]齐物论}。“丧我”即是“忘我”。“百里奚爵禄不入于心,故饭牛而牛肥,使秦穆公忘其贱,与之政也。”^{[11]田子方}忘我之至,也使

人忘其有我。无独有偶,马斯洛发现自我实现者的特征之一是“不以自我为中心……不太关心他们自己……他们超越琐事,视野开阔,见识广博”^[12]。同样都是描述忘我,马斯洛的手法就显得比较抽象。

四、与理想人格的感通之道

从感应的角度看,对理想人格的了解、讨论目的不在于求得理想人格的真相,而在于我能与理想人格发生感应。换言之,此处的“真”不是既成的事实,而是一个有待实现的感应事件,或者说关系事件。感应事件的充分实现一方面在于理想人格的上凸,另一方面则在于我的下凹。所谓“理想人格的上凸”即是在叙述中加强其感染效果,其途径已见于上述;而“我的下凹”即包括在与理想人格的感通之道中。此感通之道约有如下数端:

(一) 崇敬之情

理想人格在我们心中呈现什么形象,与我们以什么心情了解此理想人格有关。唐君毅认为,以崇敬之情了解其思想与事业,是了解理想人格的必由之路:流俗的论调说,唯有先对其人的思想、事业有了充分了解,看到有值得我崇敬之处,才能对其生出崇敬之心。但这只是道理的一半,另一半是:如果你根本不承认有比我们自己更伟大的人格,而有一向上之心,愿意去崇敬一更伟大的人格,并求有如此之人格而崇敬之,则我们无论在现实社会与历史世界中,均永远不会发现此人格。人真有如此之心,则对人们数千年所共同崇敬的人格,即使全不了解其一切,我们一闻其名,念其为过去如许多的人所崇敬,我们即油然而不能自己,而生一向往敬畏之情。此情即我们最后真能了解的基础^{[10]210-241}。自新文化运动以来,知识界普遍弥漫着一种“启蒙心态”:即对历史上一切被前人所崇敬的东西心存怀疑而致力于“揭露”真相。在这种眼光审视下,历史即使不是一番骗局,也是被迷雾所笼罩。这种态度造成了某种“自证预言”——人们发现,在“迷雾”被拨开,一个个“谎言”被戳穿之后,文化与历史被剔除了意义与价值,剩下的只是一堆堆冰冷的“事实”。意义与价值的缺失正是当前中国文化的危机所在,此缺失正与我们对待理想人格的态度有关。

(二) 精神的凝聚集中

唐君毅指出,一般人的精神常只是向外看向下看,不能向内看向上看。人的精神向外看则分散,向下看则自满;向内看则凝聚集中,向上看乃常觉自己之不足而生敬畏^{[10]210-241}。上文所谓“崇敬之情”即是向上看,而宋明理学家所谓“观圣贤气象”

即是向内看。程颢说:“学者不学圣人则已,欲学之,须熟玩味圣人之气象,不可只于名上理会。如此只是讲论文字。”^{[5]卷3.3}所谓“熟玩”,具体说就是“潜默契识,玩索久之,庶几自得”^{[5]卷3.3}。若没有精神的凝聚集中,以统会地形成理想人格的气象,而体现于自己的心,便不能超越自己的小我,也不能与理想人格相感通。这种对理想人格的讨论,也只落得无数抽象的观念,成为“讲论文字”——纯粹的书本文字工夫而没有任何实际意义。

五、理想人格的诠释

对理想人格的诠释就是对其人的“内在”理解。我们从书本上读到的其人的言论、事迹,以及对其人的评价,都是“外在”的,只是关于其人的“知识”。要真正理解其人,须知其心。知其心意味着自己的心与之相契合,能感其所感,乐其所乐,悲其所悲。一个网球世界冠军对于网球的感悟,大概只有与他相匹敌的对手能够理解,而面对球技平庸之辈,他必有“个中甘苦,不足为外人道也”之感。庄子说:“小知不及大知”,狭小的心知不足以窥测广大的心胸。假如我们自身的人格境界未曾提升,又凭什么去理解理想人格?因此,对理想人格的诠释同时也是自身人格的转化过程。自身人格的转化是与理想人格相感应的自然结果:当我们由衷地欣赏、崇拜某人的品行或才能时,自然会产生“我也要如此”的念头;而“他是他,我是我”的漠然态度,则多少带有深闭固拒的意味。“转化”是加达默尔“哲学诠释学”的一个重要概念:转化是指“某物一下子和整个地成了其他的东西,而这其他的作为被转化成的东西则成了该物真正的存在,相对于这种真正的存在,该物原先的存在就不再是真正的存在了”^{[13]144}。“化”与“真”有内在的关联:不“化”则不“真”,若要“真”,就必须能“化”。换言之,“真”不是一个固定的“东西”,而是一个嬗变的过程。无独有偶,庄子也曾阐述“化”与“真”的关系:庄周梦为蝴蝶,则此刻之蝴蝶是真;蝴蝶醒为庄周,则此刻之庄周是真。所谓“真人”就是“物化”——顺物而化的人。试问:理想人格的经验、感受、心得是可一不可再的,还是可以通过交流、学习、传递,变成别人的东西,保存在别人那里?如果是后者,岂不意味着理想人格又以新的形态出现在后人身上?如果我理解了庄周,岂不意味着庄周又在我身上复活?或者说我又化为了庄周?加达默尔早已说过:“一切理解都是自我理解。”^{[14]54}通过与他人相互感应、沟通、交流,小我得以提升为大我,“视域得以融

合”^{[13]388-397}。如果自我是在“我中有你,你中有我”的交流过程中不断成长的,那么理解对方,也就理解了自己;提升了对方,也就提升了自己。这是一种共生的协同创造关系。

通过与理想人格相感应而提升自己的人格,以自己的心去印证理想人格的境界,是中国传统心理思想,尤其是自禅宗及宋明理学以后所常采用的路径。禅宗认为,佛的内心体验,不能靠智性的分析,经典的诵读,那样只是得到关于佛的知识;而只能在自己的实际生活中直接印证。成佛不是模仿佛的形迹,而是要过自己的生活,实现了自己的本性(自性),就能成佛。唯有成为佛才能理解佛,这正是“六经注我”的方法。所以禅宗主张:直指人心,不立文字,见性成佛。此后宋明理学走的也是通过人格转化印证圣人之言的诠释路径。经典遂成为催化他们发生人格转化的“媒介”。程颢说:

今人不会读书。如读《论语》,旧时未读,是这个人,及读了,又只是这个人,便是不曾读也。^{[5]卷3,12}

诵读经典的目的是提升自己的人格境界。

程颢又说:

《论语》有读了后全无事者,有读了后其中得一两句喜者,有读了后知好之者,有读了后不知手之舞之足之蹈之者。^{[5]卷3,13}

人格境界越是提升,就越能与理想人格相契合、相感应。

程颢曾求教于周敦颐。周敦颐给他们提出一个问题:教他们去寻找孔子颜渊生活的乐趣究竟在哪里。虽然通过对孔子颜渊的历史情境及生活环境的考察可以推论二人的乐趣所在,但那只是他们的乐趣,与自己无关。一个生活得没有乐趣的人又如何领略他人的乐趣?所以关键问题是在自己的生活中寻得乐趣。程颢自称经此番指点以后“吟风弄月以归,有吾与点也之意”^{[9]卷14,519}。程颢此后有诗曰:

云淡风轻近午天,傍花随柳过前川。时人不识予心乐,将谓偷闲学少年。^{[15]卷14,476}
又诗曰:

闲来无事不从容,睡觉东窗日已红。万物静观皆自得,四时佳兴与人同。^{[15]卷14,482}

程颢窗前有茂草覆砌,有人劝他芟了,他说:欲常见造物生意。又置盆池,畜小鱼数尾,时时观之。或问其故,他说:欲观万物自得意^{[9]卷14,578}。

万物之自得,也就是他的自得;造物之生意,也是他心中的生意。他的生活随处洋溢着乐趣。程颢寻找孔子颜回乐趣,正是转化自身人格、用自己的生活印证理想人格的一个好例。

参考文献:

- [1] 马斯洛. 存在心理学探索[M]. 李文恬译. 昆明:云南人民出版社,1987:3.
- [2] 朱熹. 周易本义[M]. 天津古籍书店影印清明善堂刻本,1988:164.
- [3] 孝经[M]. 北京:中华书局影印世界书局《十三经注疏》阮刻本,1979:2559.
- [4] 班固. 汉书[M]//北京:中华书局影印清光绪二十六年虚受堂王先谦《汉书补注》,1981:479.
- [5] 朱熹,吕祖谦. 近思录[M]. 四库全书文渊阁本.
- [6] 论语[M].
- [7] 孟子. 孟子注疏[M]. 北京:中华书局影印世界书局《十三经注疏》阮刻本,1979:2686.
- [8] 庄子集释[M]. 北京:中华书局,1961:28.
- [9] 黄宗羲,全祖望. 宋元学案[M]. 北京:中华书局,1986.
- [10] 唐君毅. 人文精神之重建[M]. 台北:台湾学生书局,1989:210-241.
- [11] 庄子[M].
- [12] Maslow, A. H. Motivation and Personality[M]. New York: Harper and Brothers, 1954:211-212.
- [13] 加达默尔. 真理与方法[M]. 上海:上海译文出版社,2004:144.
- [14] 加达默尔. 哲学解释学[M]. 上海:上海译文出版社,1994:54.
- [15] 河南程氏文集:卷3[M]. 北京:中华书局,1981.

责任编辑 曹莉

The Ideal Personality in Relation of Address-Response

ZHOU Yi-qi

(Department of Social Psychology, Nankai University, Tianjin 300071, China)

Abstract: In traditional Chinese psychological thinking, the ideal personality is regarded as existing in relation of address-response rather than beyond people's subjectivity. The relation of address-response puts emphasis on the mutual influence by treating the ideal personality in the narrative ways of exclamation, analogy and presenting images through words and behaviors in order to enhance its appeal, while it is also easy to reach the apprehension and appreciation of this personality with admiration and meditation. Therefore, the insightful understanding of the ideal personality lies in the course of personality transformation, confirming the words and behaviors of the ideal personality through personal experiences so that the interpretation, address-response and personality transformation can be fulfilled simultaneously.

Key words: address-response; ideal personality; interpretation; transformation