

中国人的关系我与个人我如何统一？

——儒家伦理精神性的嬗变与转型

郭斯萍 霍裕山

(广州大学 教育学院, 广东 广州 510006)

摘要:现代中国社会中缘于无意义感而来的心理疾病不断增加,其实质是精神性缺失的问题。值得注意的是,西方对于精神性的研究往往以个体是一个“存在自由发展空间的我”为前提,是一种以“自主自我”为核心建立的精神世界。但在传统儒家文化中,个体的独立性遭到集体人格的压制,传统中国社会缺乏发展个体“自主自我”的空间。人类学诸多研究表明,文化是构建前现代社会集体精神性的关键变量。同样,传统与现代中国人精神性的实现也与儒家伦理文化有着密切的关系。个人精神性源于独立自我的充分探索,文化精神性由外部规范塑造。从文化的角度来看,儒家伦理精神性是以差序格局与角色规范,塑造了以家族为本位、无自主自我的文化精神性。在中国社会的现代化转型过程中,伦理精神性经历了从集体意识式微到多元自我混融的嬗变,最终表现为个体内在价值冲突与生命意义整合的深层困境。针对两者的冲突困境,可以从情感追求与自主人格实现等角度出发重塑儒家伦理精神性。

关键词:精神性;个人精神性;文化精神性;儒家伦理精神性

作者简介:郭斯萍,广州大学教育学院教授、博士生导师;霍裕山,广州大学教育学院心理系研究生。

中图分类号:B84-05

文献标识码:A

文章编号:2095-7068(2026)01-0078-10

DOI:10.19563/j.cnki.sdjk.2026.01.008

一、引言

人类个体为了应对某种无意义感或存在性焦虑,便有了自我超越的本质需求,即个体的精神需要或精神性的实现。^[1]现代心理学关于精神性的研究,依然是在个体知情意的框架下进行。从个体认知的角度看,精神性是一种对于人生意义与目标不断追寻的信念,即精神性通过认识自我、他人、环境甚至神秘的高级存在(如上帝)而赋予个体人生的意义与目的。^[2]从个体情感的角度看,精神性是一种内在整合感与万物联通感,这可能包括个人与自我、他人甚至是宇宙之间的一体联系。从个体自我的角度看,精神性是一种自我的不断超越乃至忘我或无我状态。^[3-4]总之,心理学视角下的精神性体现为个体在世俗或宗教层面上的意义建构与自我实现。^[5]

显然,源自西方个人主义文化背景下的这一心理学知情意框架的“精神性模型”,其核心前提是个体“自主自我”的存在。但并非所有文化圈的个体都存在“自主自我”,人类学的研究表明,前现代社会成员

缺乏“自主自我”，其精神世界及行为往往决定于所属文化圈的集体意识。心理学的个体主义范式并不能有效解释前现代社会或类似前现代社会的无自主自我个体的精神性。在文化心理学越来越受重视的今天，研究这些“无自主自我”个体的精神性显然具有非常重要的理论与现实意义。

有关研究表明，前现代社会个体的精神性水平及特征与其文化模式有着紧密的联系，其实现精神性的方式存在于文化模式当中。著名社会学家埃米尔·涂尔干(Émile Durkheim)发现，前现代个体的认知框架、情感反应乃至行为实践都呈现出惊人的一致性，这种均质化特征是集体意识支配的结果，以此说明文化模式是他们行为的内在决定力量。^[6]这种同质化、平均化的文化模式直接主导了个体的观念及行为，集体意识通过共享的信仰体系、情感结构和行为规范，取代个体自我意志成为社会运作的核心机制，最终使其个体形成了高度同质化的心理、行为及精神图景。

这一观点同样适用于理解以儒家文化为内涵的中国人的精神性。有学者认为，“儒家伦理即是中国人的精神性”^[7]，儒家文化与中国人精神性的实现与特点有着密不可分的联系^[8]，他们通过儒家伦理规范的实践在日用伦常中实现自身的精神性。可见，儒家文化不仅是传统中国人精神性的根基，也是理解现代中国人精神世界的重要视角。

冯友兰曾精辟指出：“近所谓东西文化之不同，在许多点上，实即中古文化与近古文化之差异。”^[9]这一见解揭示了儒家文化的历史延续性。张岱年也强调“中国文化至周代可以说达到了成熟”^[10]，认为儒家思想体系早在先秦时期就已奠定中国文化与社会的基本格局，并持续影响着现代中国人的价值观念与精神世界。正是通过此日用而不知的儒家传统，大多数现代中国人依然在儒家伦理生活中表现其精神性。

然而，随着现代化进程与西方个人主义的传播，传统儒家伦理文化的权威逐渐式微，新兴的科学主义、个人主义与物质主义对新生代影响深远。本文尝试从文化心理与社会转型的角度阐述儒家伦理精神性的特点与嬗变，并探索适合新时代特点的中国人精神性的转型路径。

二、儒家伦理精神性的家族文化内涵

(一) 个人精神性与文化精神性的实现

个人精神性的实现始于现代化对前现代社会单一文化模式的瓦解。个体得以超越外部规范，通过自我反思发现独特的“自主自我”。如马斯洛(Abraham Harold Maslow)所言，个体需先构建“可供实现的自我”，方能走向自我超越。^[11]即个体在独立自我的基础上，自主探索多元价值观，通过实践持续验证并深化自我认知，最终构建内在独立的个人精神世界。该过程本质上是以自我觉醒驱动自身的价值选择，通过独立探索与自主承诺确立个性化生命意义。^[12-13]

与个人精神性的发展过程不同，文化精神性的实现受制于“文化模式”。著名人类学家露丝·本尼迪克特(Ruth Benedict)认为，“文化模式”是指某一文化圈所共享的价值观、信念以及规范的行为方式，它通过其成员统一的心理、行为以及价值观从而体现其共同的精神世界。^[14]

首先，文化模式塑造了个体的自我认知。处于前现代的个体缺乏独立性，其自我认知主要源于在家族、氏族等文化圈中所承担的角色与责任，由此形成共享的集体取向的价值结构，即文化模式塑造了个体的集体自我或大我取向。同时，个体基于文化模式形成的心理、行为及价值取向往往是同质的、集体的、共享的。其次，个体对于角色的实践也生成其终极人生意义。文化模式不仅塑造了个人对于自我的认知，还通过设定一组社会规则以塑造人们对于特定社会角色的期望。个体通过对于这些社会规则以及社会角色期望的察觉及体验，建立了群体内的情感联结，并从中获得归属感与情感支持。同时在这种人际情感互动与依赖中，对自身所担任角色有着更加深刻的理解，并获得角色规范背后的终极意义。

由此可见,相较于个人精神性的内在驱动性,文化精神性的实现机制是外部文化规范的内化过程。它通过同质化的价值结构主导个体认知与行为,使表现为共享的信仰体系、情感模式与行为准则的集体意识取代个体意志成为社会整合的核心动力,最终塑造出高度均质的文化精神性。

综上所述,前现代社会中个体精神性的实现往往以文化模式为基础,是无自主自我的“文化精神性”。所谓文化精神性,是来自外部的文化模式而非内在的自我,为处于此文化圈的所有个体构建的一个同质的、外在的精神世界。具体而言,指个体接受来自其文化圈所规定的价值取向,以所属文化圈中的角色定义来认识自我。在依照特定的角色规范、期望而行动的过程中,理解并获得角色规范背后的终极意义。

(二) 儒家文化模式的“差序格局”特点

要研究中国人的精神性,儒家文化是难以避开的。梁漱溟认为,传统中国人的精神性存在于儒家文化之中,“西方之路开于基督,中国之路来于周孔”,可见剖析儒家家族主义的文化模式不失为一条分析传统中国人精神性特点的有效路径。

儒家文化是一种以家族伦理为核心的泛家族主义模式。在传统中国社会中,家庭及其家族是经济与社会生活的主体,个人只是其功能成分或部件,其存在意义或人生目标是实现家族的延续、繁荣与富强。为了实现这些目标,就必须建成一个上下有序、内外有别的家族组织。这就是儒家伦理文化的差序格局内涵。

费孝通提出的“差序格局”理论揭示了儒家伦理文化模式的核心结构。“差序格局”的本质是以“己”为中心,然后根据伦理关系的“亲疏远近”构建的动态社会关系网络。这一格局并非平面化的单一维度,而是通过水平差序、垂直等级与伦理互动三个维度共同作用,形成复杂的传统社会模式。

首先,儒家的家族文化模式强调一种水平差序,体现为以自我为中心、按亲疏关系层层扩展的社会网络,其中亲情关系居于优先地位,其大小并非一成不变,而是随家族兴衰而扩张与缩小的。其次,差序格局不仅如同水波一般存在亲疏远近之别,更是通过尊卑等级规定,形成了一种纵向的权力关系,简称为“五伦”。“五伦”包括君臣、父子、夫妇、兄弟以及朋友五种关系。孟子为处理五伦关系提供了指导原则:“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信。”^[15]五伦关系并不是同等的,而是一种单向的尊卑服从关系,表现出不同角色情境下地位之间的差异。^[16]再次,儒家伦理还规范了五伦情感关系表达与互动的行为规范,其中最具基础性与本质性的便是以孝顺为纲领的互动模式。作为“子”的角色必须孝顺父母。本来子女善事父母的态度与行为,是基于亲子之间的血缘联系以及共同生活中所产生的一种对于父母的信任、感激、依恋之情。但在传统儒家社会,这种孝顺之情是上升为礼法规范实现的。具体表现为以下方面:(1)有着严格的上下关系,晚辈完全顺从长辈;(2)成年的子女要向长辈提供经济与情感的支持;(3)以延续家族的血脉为天职。以上的孝道规范概括起来,即尊卑有序、孝顺双亲以及家族延续。

可见,儒家伦理规范强调角色意识及其相应的等级、义务以及行为规范,这使得传统中国社会中个人的情感表达往往以牺牲下位者的个人独立性为代价。个人的独立性受到儒家伦理价值观的压抑而发展迟缓,中国人的精神性具有前现代社会的文化精神性的特点,更多地由外在的儒家伦理文化模式而非内在自我所决定,形成了一种以差序格局为基础,以家族利益为导向的“大我”人格。

(三) 儒家文化模式的社会化取向特点

儒家家族伦理文化模式塑造了中国人对于自我、他人、世界及其关系的认识,个体由此形成了基于家族伦理文化模式的共同价值取向,即个体目标往往从属于家族目标,个体的重要性体现在维护家族和谐、繁荣与延续上。更具体地说,传统中国人并不觉得自己有多么重要,重要的是通过伦理生活维护家族和谐、富足、强大,从而光宗耀祖,这是一种强调家族集体而忽视个人自我的价值取向,是一种儒家的集体主

义而非一种普遍的集体主义。^[17]

在传统中国社会中，“关系”尤其是“家族关系”起着核心作用，由此形成的文化特征被称为“关系本位”或者“关系取向”。^[18]中国人对于自我的认知与界定往往来源于人与人之间的角色关系，即“我是某某的儿子”“我是某某的学生”，其实质是根据社会角色定义自身。事实上，儒家伦理以“五伦”为规范，将人际关系及其交往制度化了，要求个体在不同情境中必须履行相应角色义务，例如，在父子及长幼关系的交往过程中，均要遵循“父慈子孝”原则。

在人际互动中，除了需要重视不同角色关系的亲疏远近以及相应的交往规范外，个人还需要重视不同角色之间的上下等级关系。中国人特别强调这种上下关系，个人对于地位、年龄或职位尊于自己者需要表现出尊敬，并且被要求服从或顺从，若个人在未经了解彼此的地位尊卑情况下贸然与他人平起平坐，往往会被认为是一种“不知尊卑”“没大没小”的表现。这种对于权威的过分重视最终发展成为对于权威的崇拜与依赖，这种心理和行为倾向被称为权威取向。

所以，生活于儒家伦理文化中的中国人，其社会化取向有三个突出的特点，即家族取向、关系取向、权威取向。

（四）儒家家族文化模式的精神性特点

在儒家家族文化模式中，个体通过承担角色伦理义务来理解自我的生命意义。具体可从儒家伦理精神性的知情意维度进行分析。

首先，个体要认识自己在家族生活中的位置与角色，并理解个人孝悌行为背后的终极意义，即维护家族的安全、声誉与繁荣；其次，个体在融入家族生活时也获得了情感的满足与归宿，如晋代李密的《陈情表》反映的相依为命的祖孙深情；再次，个体自我的短暂生命通过生育儿孙以传宗接代而不断延续，通过教育儿孙以出人头地而分享家族荣光。由此，个体的生命价值与家族的发扬光大密不可分，荣辱与共。

个体的生命是有限的，家族的事业是永恒的，家族事业的永恒性超越了个体生命的有限性，“不孝有三，无后为大”的观念便反映了上述家族主义文化下的人生价值与意义。这样，自我就在个体有限的生命之外获得了一种家族传承的神圣使命和超越意义，获得了一种宗教般的精神性价值。值得注意的是，在儒家文化圈中，个体的生命意义并没有止步于家族的延续使命，而是进一步提高到天人合一的追求。宋明理学将家族伦理升华为宇宙论，提出“民胞物与”和“万物一体”的思想，使儒家的伦理生活不仅仅是一种家庭责任与使命，同时还是一场回归天地境界的生命修行。

总之，与“自主自我”为核心的个人精神性相比，儒家伦理精神性无疑是一种“无自主自我”的文化精神性。个体的独立性被以血缘关系为核心的大我人格所压抑，自我并没有发展的空间。心理人类学的创始人许烺光也发现，中国人的“生命包”往往由其亲族成员所构成并据此实现个人的心理均衡，在这种情况下，个体没有必要向内探索自身的无意识。因此，也就难以倾听自我内心的声音，个人难以发现自我，便难以形成自主自我。^[19]

三、社会转型背景下儒家伦理精神性的嬗变

传统儒家伦理以家族本位和差序格局为核心，依托于农耕社会的经济基础与宗法制度。但是，随着社会现代化的推进，城市化社会、原子化家庭与个人化自我，以及契约关系成为主导，传统伦理的家族主义土壤逐渐消失。在文化变迁与社会转型的背景下，儒家伦理精神性正从“稳态与主导”经“解体与觉醒”向“混融与冲突”的阶段嬗变，面临着艰难的创造性转换的挑战与机会。

（一）稳态与主导——“差序格局”下的儒家伦理精神性

文化心理学认为，文化通过塑造文化模式——一套内化的、用于组织知识、指导行为与解释经验的认

知框架——来深刻影响个体。文化模式决定了个体的人格与行为,形成了社会的所谓“多数人格”,即涂尔干所称的“集体意识”。

中国社会自近代以来经历的漫长转型,从根本上动摇了儒家伦理的主导地位。这一阶段呈现出传统集体意识式微与现代自我意识觉醒的双重特征:在社会层面,以小农经济为基础的社会结构逐步瓦解;在心理层面,个体的自我构念经历着从“关系本位”向“个体本位”的深刻转变。这一嬗变过程不仅改变了中国人的价值观念和行为方式,更重塑了个体与社会的连接方式。

费孝通的“乡土中国”理论精辟地指出,传统中国是一个建立在农耕文明与宗法制度之上的“差序格局”社会。在此模式下,儒家伦理并非外在于个体的价值规范,而是通过礼俗、教育与日常生活,内化为一套支配性的文化模式,为个体提供了从“父子有亲”到“朋友有信”的行为指南。个体对自我的认识高度依附于家族角色与社会关系,呈现出典型的“互依型自我”特征。此阶段的社会整合形式,正如同涂尔干所描述的“机械团结”,社会依靠高度同质化的“集体意识”,即儒家伦理价值来维系。

(二) 解体与觉醒——儒家集体意识的式微

随着鸦片战争的爆发,经过洋务运动、戊戌变法、五四运动,直到新中国的“文革”结束,改革开放,古老的中国被迫开启了现代化的转型之路,逐渐从涂尔干称为的“前现代社会”向“现代社会”转型。涂尔干认为,在这种社会转型的背景下,源于传统文化的集体意识的来源会不断地受到质疑。在此过程中,儒家伦理的权威理所当然地受到民主、科学与新文化运动的冲击,当代社会正在经历着儒家“集体意识”衰落的文化变迁过程。

首先,小农经济的瓦解使个体不再与土地和宗族紧密绑定,获得了更多自主空间。其次,在小农经济瓦解的背景下,家庭结构也由宗族共同体转向以夫妻为主轴的核心家庭,个人获得了更大独立性。

上述经济与社会结构的剧变,深刻触动了中国人的内在心理图景,直接表现为传统文化模式的失效。当儒家伦理所提供的认知与行为框架难以适应新的生活环境时,便催化了个体自我构念的根本性转变——从以“差序关系本位”为特征的“互依型自我”,向强调个人独特性与自主性的“独立型自我”偏移。人们不再仅仅通过“我是某某的儿子”即关系我来定义自身,而是开始通过“我喜欢什么、我的职业成就如何”即个体我来建构自我认同。这种自我构念的变迁,在本土心理学研究中得到了印证。

杨国枢研究发现,如尊重权威、孝亲敬祖、安分守成以及宿命自保等传统成分由于与独立自主与乐观进取的现代成分相冲突,会随着社会的现代化变迁有所减弱。^[20]随着传统儒家文化的削弱以及社会的现代转型,促进当代中国人开始形成“独立自我”,即更加强调自我体验与存在,即更加勇于承认自己的需要、喜好、意愿以及自我的追求与价值。

这一心理层面的转型,是“集体意识式微”的内在动因,也直接解释了儒家伦理价值的嬗变:部分难以适应现代社会的规范走向衰败,而另一部分则被重构,例如,以往单向服从的“顺从式孝”转向更符合平等个体间情感的“孝而不顺”。

(三) 混融与冲突——多元自我的出现与共存

当代中国社会正处于多元文化图式并存与内在张力凸显的阶段。这一时期的典型特征是形成了“混融型自我”——传统儒家的“关系我”、社会主义的“集体我”与西方个人主义的“个体我”在个体心理中共存。这种多元文化图式的并存,既体现了传统与现代的复杂交织,也引发了深刻的内在冲突,构成了当代精神性困境的核心。

虽然中国传统儒家伦理的权威性大为衰弱,但是并没有完全被取代。杨国枢关于传统性与现代性的研究发现,虽然部分传统心理成分与现代心理成分有强烈冲突,但是如“孝亲敬祖”与“宿命自保”等部分传统心理成分与现代心理成分冲突较小甚至并无冲突,因此传统心理成分不会被完全取代,而是两者长

期共存。

与自我相关的研究表明,处于三种文化影响下的中国人形成了三种文化自我,即中国马克思主义文化影响下所形成的集体我、传统儒家文化影响下所形成的关系我以及西方个人主义文化影响下所形成的个体我,这三种自我的关系并不是非此即彼的关系,而是共存的、混融的,从而形成了当代中国人的自我系统。^[21]由此可见,当代中国人的自我及其精神性并没有被中国马克思主义文化、儒家传统文化以及西方个人主义文化等某一个文化完全取代,于是出现了多种文化自我的混融。

这一“混融自我”格局的形成与深化,其核心驱动力在于两个方面:一方面,是市场经济与全球化带来的经济自主性与文化多样性,为多元文化图式的输入与并存提供了外部条件;另一方面,则是个体在物质需求基本满足后,对归属感、自主性、意义感进行有机整合的深层心理需求。当前阶段的张力,正源于这种内在整合需求与外部多元图式难以协调之间的矛盾。值得注意的是,多元自我的混融,在实践中必然表现为个体在不同文化图式间的频繁切换与内在价值冲突。

虽然中国人的“自主自我”在自我结构中的地位逐渐凸显,但源于儒家伦理规范的“关系我”即共同意识还占据重要地位,个体越来越难以应对多元自我之间的矛盾,使得自我的系统发展停滞在某个阶段。^[22]例如,受到现代文化的影响,那些更加强调人与人之间平等、个人自我实现的个体,其“个体我”在自我结构中占有重要的地位。但在儒家传统家族文化模式的影响下,作为家庭的一分子,他们同样面临着“传宗接代”“光宗耀祖”的文化与社会压力。

这种自我冲突会降低个体自我概念的清晰性以及自我的整合感,而自我概念清晰性的降低又引发深层的生命意义感危机。根据生命意义理论,清晰的自我概念能帮助个体组织日常经验,从中整合出生活的意义。而当自我处于分裂和冲突状态时,个体便难以从生活经历中建构出连贯的生命意义,这已成为“空心病”等当代心理问题激增的重要根源。涂尔干所警示的“失范”状态,已从社会层面深化为个体精神层面的普遍困境。

综上所述,儒家伦理精神性的嬗变轨迹清晰地呈现为:从费孝通所论的“乡土”稳态开始,经历涂尔干所言的“集体意识”式微,最终步入杨国枢实证的“多元混融”阶段,并在个体内心演化为深刻的意义冲突。这一理论框架不仅为理解当代精神性困境提供了深刻的历史与心理视角,更凸显了对儒家伦理进行创造性转化以帮助现代国人安顿身心、重建意义世界的紧迫性。

四、儒家伦理精神性的现代转型路径

(一) 强化家庭的情感关系

在缺乏统一宗教信仰和社会团体的中国,家庭依然是个体归属与情感支持的重要场域。儒家文化视家庭为最基本的社会单位,强调家族成员间的紧密联系和相互支持。儒家文化依然是中国社会的重要组成部分,因此家庭仍然是当代中国人情感交流和寄托的主要场所,亲情仍然是为个体提供情感价值以及归属感的核心关系。个人在亲缘网络中,往往会感到更加亲密与信赖,以“仁爱”为基础的家族文化在当代中国社会仍有重要意义。

根据社会资本理论,这种强烈的家庭纽带使个体更倾向于在家庭内部寻求情感支持和信任。田野研究也表明,绝大多数中国个体将父母子女视为最值得信赖的人,家人是他们分享快乐、分担忧虑的首要对象。^[23]因此,探讨现代家庭关系中如何实现个体的精神性发展,是中国文化心理学研究的重要任务。

儒家伦理精神性的核心是“仁爱”,无论是父慈子孝,夫唱妇随,还是兄友弟恭,其实质都是一种强调亲情本位的爱。但是,传统儒家伦理精神性的实现方式往往基于血缘与礼法的农业社会,为了维持家族秩序、统治关系的上下等级划分而形成的差序礼法文化,反而成了抑制人与人之间亲密关系的阻碍。^[24]

因此,我們應當去粗取精,重新構建新時代的家庭與家族倫理親情關係。

隨著中國現代化進程的不斷加深,中國人的家庭關係也從傳統的“經濟合作社模式”為主轉向情感滿足模式為主。閻雲翔對鄉村年輕人婚戀經歷的研究發現,中國人的家庭關係逐漸從只關注經濟生產活動向重視家人之間的情感紐帶轉變,年輕人愈加重視情感紐帶對於“婚姻”的意義,同時他們能夠更多地且更有效地使用語言表达自己的情感,父母也同樣希望與子女有更多的情感交流。^[25]

家庭職能的情感轉向為重塑儒家倫理精神性的實現方式提供了條件,意味著為了維持家庭倫理的差序格局規範已不再適用於當前的家庭關係。奧地利社會歷史學家邁克爾·米特羅爾(Mitterauer)認為,家庭職能的轉移過程表現為從以嚴格的等級結構維持家庭效率的經濟共同體向家庭成員間以平等的、伙伴关系組成的情感共同體轉變,家庭成員不再完全受制於共同意識而有着更多的自由空間。^[26]艾華(Harriet Evans)通過訪問北京中年母親群體發現,相較於建立一種不平等的父母—子女關係,即要求子女完全服從於父母的權威,這些中年媽媽更傾向於與子女建立一種平等的、相互尊重、相互信任的關係。^[27]同樣,閻雲翔對於下岬村的調查研究發現,現代社會中父母與子女兩者從壓迫的、服從的關係中解放出來,取而代之的是一種相對更加平等的、更加強調兩者之間親密情感交換的關係,即所謂的“孝而不順”。^[28]

除代際關係即父母—子女的關係外,隨著家庭職能的情感化、家庭結構的核心化等現代化特徵的出現,夫妻關係在現代中國家庭中的地位也越來越重要。經典家庭現代化理論認為,家庭結構的現代化會導致家庭關係的現代化,即夫妻關係成為核心家庭中的主軸。有研究發現,隨著家庭結構的變遷,夫妻關係的重要性逐漸上升,而代際關係的重要性會逐漸下降。^[29]夫妻關係的變化主要表現為兩個方面,一方面是女性地位的变化,現代家庭中女性擁有相比以往更高的權力地位,兩性關係在家庭中更加趨於平等;另一方面是個人越來越重視兩性關係中的親密程度,現代個人更加看重與配偶之間的情感聯繫,更加重視在兩性關係中的自我表達,兩者之間有着更強的情感依賴。

(二) 回歸倫理的情感本位

雖然以“仁愛”為核心的家族倫理對於現代個人精神性的實現仍然有着重要的意義,但在現代社會中,個人的獨立、自由同樣有着重要的意義。親情聯繫必須建立在相互尊重、地位平等、和諧互動的基礎上,以往下位者從屬、依附並絕對服從於上位者的差序格局關係應當被淘汰,“重禮輕仁”甚至“以禮壓仁”的傳統倫理問題必須被改變,這是構建新時代儒家倫理精神性的重要前提。

首先,以家族繁榮昌盛為主要目標的傳統觀念要向個人獨立、人人平等以及全體生活美好幸福轉變,這種家庭目標的轉變同樣也意味著家庭成員價值觀的轉向。在這種轉變下,不能只是看到家族的集體利益,同樣要看到每個家庭成員的權益與幸福。家庭成員不再只是作為集體的一個功能單位而存在,而是真正作為一個獨立平等的個體立足於其中。這種生活目標的轉向早在20世紀90年代便已經出現了端倪並被城市群體所接受。田野研究發現,個人對於“孝順”觀念表現了新的理解,即子女生活幸福,不令父母擔憂,這些都是個人“孝順”的方式之一,由此我們可以看到新時代孝道觀念從集體向個人生活的轉向。^[30]

其次,現代家庭成員越來越趨於平等和情感的伙伴关系,而當代中國社會的家庭同樣需要進一步往更加平等的家庭關係轉變。^[31]一方面,孝道觀念的轉變也意味著長輩逐漸喪失了要求子女無條件服從與尊重的特權,從而加速了親子平等關係的建立。這種長輩對於家庭權力的讓渡並非空穴來風。早在20世紀90年代,許多父母便已經能夠接受子女違背父母要求的事實,家庭中的青壯年甚至有着更大的話語權。^[32]在子女處理小家庭事務的過程中,當代父母往往是以建議者的身份參與決策,由此可見更加平等的親子關係已經逐漸取代原本存在的上下尊卑、絕對服從的關係。^[33]另一方面,隨著女性在勞動力市場以及家庭中不斷增加的平等權利,女性能夠更多地參與到家庭決策中,經濟更加獨立,這些方面的變化都表明了家庭中女性越來越受到尊重。^[34]由此可見,更加平等的、現代化的夫妻關係逐漸開始取代以

往“夫为妻纲”的传统父权下的不平等的夫妻关系。

最后,在相互平等的基础上建立更加亲密的家庭关系。在这种关系下,相较于传统儒家伦理观念“上下一服从”的关系,在代际关系中,长辈更能感受到晚辈的关心、亲情,同时晚辈也能感受到来自长辈的理解、支持以及尊重,两者都能够从亲子关系中获得更多的情感支持,体验真挚情感的终极性意义。而在夫妻关系中,相较于中国传统社会中的“包办婚姻”即由家长安排的婚姻,现代中国夫妻往往是基于两者之间的亲密情感而选择结婚,同时现代年轻人也更加重视夫妻之间的情感联系,在处理夫妻关系中更加注重自我的情感表达、情感的相互依存以及来自对方的情感温暖,即亲情更“纯”了。社会学家查尔斯·泰勒(Charles Taylor)指出,现代人越来越注重在家庭中的情感表达,家庭不再是单纯社会角色的集合,而是一个充满情感和互动支持的场所。^[35]

(三) 重视个体的自我实现

由于儒家伦理作为“共同意识”的逐渐嬗变,如今的个体再难以从大我的身份中获得个人的人生意义,社会的现代化步伐也要求每个成员作为一个独立个体而非集体的一个功能而存在。因此,个体必须转向基于“自主自我”的个体精神性的实现,即个人必须作为一个独立的“我”去寻找自己的人生目标,然后实现其人生意义。

虽然人天生就拥有自我实现、自我超越的需要,但是,儒家文化模式下的中国人往往在父母、师长与社会期待中定义自我。例如,父母希望成年子女成家生子、传宗接代的期望,往往表现为催婚、催生等现象。正如马斯洛所描述的那般:“我们绝大多数人,并非倾听自己的声音,而是倾听妈妈爸爸的声音,倾听权力机构的声音,倾听老人的、权威的或者是传统的声音。”^[36]个体的自我就如同与自身隔着一层厚厚的帷幕,自我无法控制、体验自身,却由各种期待、需要的丝线控制着。^[37]存在心理学家罗洛梅对于这种情况做出了更为形象的描述:“仅仅把自己当作自我的观察者,像对待一个物体一样来对待自我,就是使自己成为自我的局外人”^[38]。在如此境况下,身体的体验与“我”相隔离,自身的意愿都遭到掩盖,个体何谈自我实现呢?马斯洛、霍妮等心理学家都认为,我们需要发现自我。^[39]

那么如何发现自我呢?个体需要倾听自己内心的声音,即了解“我喜欢什么,我想要做什么,我想要成为什么”。由此可见,“倾听内心的声音”是自我实现前的关键一步。但是,正如上文所提到,个体往往为父母的期待、权威的声音以及传统的规范所左右,它们甚至掩盖了个体内心的真正愿望。个体应该在排除其他线索的前提下并充分体验后,再听从身体内的“最高法庭”的判决,到那时,也只有到那时,他们才会说出“我喜欢”或“我不喜欢”。这样所得出的结论不同于我们通常所沉溺的那种虚假。

在了解自身的意愿后,个体常常会发现这些发自内心的意愿往往会与社会规范、他人期待甚至是这些内化后的人格成分相冲突。这体现了“应然”(理想自我)与“实然”(现实环境)之间的张力,若一味服从外界,自我感到人生空洞;若完全沉溺理想,个人又与现实割裂。面对这些矛盾,马斯洛主张对立统一地看待两者,即在坚守自身愿望的同时,积极面对来自社会环境的冲突。他认为与其深陷于父母意见、权威期望与自身自由、实现独特自我的对立泥潭中不断地内耗,不如专注于当前的困境,积极面对现实,“在认识现实后,既不逃避、也不盲从,而是坚持自主选择的倾向,正是马斯洛所描述的‘自我实现者’的核心特征之一”^[40]。

个体在这个过程中,找到了自我的意愿,并且在了解到当前社会环境以及传统规范与个人自由的冲突后,能够勇敢地面对困难,以问题为导向,将各种对立相统一、整合,最终个体能够依托于社会实现自身的意愿,成为自我。与此同时,个体形成了一个内涵更加丰富并能够融入社会中实现价值的独特自我,个人最终从自我成长中获得人生目标与意义,并在社会化过程中实现人生目标,超越个体自我,完成自我的精神性发展。

参考文献

- [1] Tillich P. What is basic in human nature[J]. American Journal of Psychoanalysis, 1963, 14(1): 13-20.
- [2] Boscaglia N, Clarke D M, Jobling T W, et al. The contribution of spirituality and spiritual coping to anxiety and depression in women with a recent diagnosis of gynecological cancer[J]. International Journal of Gynecologic Cancer, 2005, 15(5): 755-761.
- [3] de Jager Meezenbroek E, Garssen B, van den Berg M, et al. Measuring spirituality as a universal human experience: a review of spirituality questionnaires[J]. Journal of Religion and Health, 2012, 51: 336-354.
- [4] Underwood L G, Teresi J A. The daily spiritual experience scale: development, theoretical description, reliability, exploratory factor analysis, and preliminary construct validity using health-related data[J]. Annals of Behavioral Medicine, 2002, 24(1): 22-33.
- [5] [8] 郭斯萍, 柳林. 试论儒家伦理的精神性内涵及其心理健康价值[J]. 宗教心理学, 2018(0): 33-49.
- [6] Durkheim E. De la division du travail social[J]. History of Economic Thought Books, 2013, 30(10): 297-301.
- [7] 郭斯萍. 仁者何以不忧? ——试论儒家伦理与心身健康[J]. 南京师大学报(社会科学版), 2018(3): 111-119.
- [9] 冯友兰. 中国哲学史[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2010: 3-5.
- [10] 张岱年. 中国哲学大纲[M]. 北京: 中华书局, 2016: 23-36.
- [11] 马斯洛. 存在心理学[M]. 冯艺腾, 译. 南京: 江苏人民出版社, 1964.
- [12] 埃里克森. 同一性青少年与危机[M]. 杭州: 浙江教育出版社, 1998: 90-96.
- [13] Marcia J E. Development and validation of ego identity status[J]. Journal of Personality and Social Psychology, 1966, 3(5): 551-558.
- [14] 本尼迪克特. 文化模式[M]. 何锡章, 译. 北京: 华夏出版社, 1987: 16-34.
- [15] 杨伯峻. 孟子译注[M]. 北京: 中华书局, 2010: 133-134.
- [16] 唐凯麟, 陈仁仁. 成人之道: 儒家伦理文化[M]. 济南: 山东教育出版社, 2011: 98-99.
- [17] Schwartz S. Individualism-collectivism critique and proposed refinements[J]. Journal of Cross-Cultural Psychology, 1990, 21: 139-157.
- [18] 杨国枢. 中国人的心理与行为: 本土化研究[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2004: 95-105.
- [19] 尚会鹏. 心理文化学要义: 大规模文明社会比较研究的理论与方法[M]. 北京: 北京大学出版社, 2013: 71-74.
- [20] 杨国枢. 华人本土心理学[M]. 重庆: 重庆大学出版社, 2008: 703-709.
- [21] 王进, 李强. 当代中国人的三重自我及“混融自我”[J]. 西南民族大学学报: 人文社会科学版, 2019, 40(5): 215-221.
- [22] Campbell J D, Trapnell P D, Heine S J, et al. Self-concept clarity: measurement, personality correlates, and cultural boundaries[J]. Journal of Personality and Social Psychology, 1996, 70(1): 141-156.
- [23] 詹姆斯. 社会理论的基础[M]. 邓方, 译. 北京: 社会科学文献出版社, 2008: 300-321.
- [24] Myron L C. House united, house divided: the Chinese family in Taiwan[M]. New York: Columbia University Press, 1976.
- [25] [29] [32] Yan Y X. Private life under socialism: love, intimacy, and family change in a Chinese village, 1949-1999[M]. Stanford: Stanford University Press, 2003: 127-180.
- [26] Mitterauer M, Sieder R. 欧洲家庭史: 中世纪至今的父权制到伙伴关系[M]. 赵世玲, 译. 北京: 华夏出版社, 1987: 50-54.
- [27] Harriet E. The gender of communication: changing expectations of mothers and daughters in urban China[J]. The China Quarterly, 2010, 204: 980-1000.
- [29] 阎云翔. 社会自我主义: 中国式亲密关系——中国北方农村的代际亲密关系与下行式家庭主义[J]. 探索与争鸣, 2017(7): 12.

- [30] 杨菊华,何绍华.社会转型过程中家庭的变迁与延续[J].人口研究,2014,38(2):36-51.
- [31] 贝克.风险社会[M].何博闻,译.南京:译林出版社,2004:147-153.
- [33] 钟晓慧,何式凝.协商式亲密关系:独生子女父母对家庭关系和孝道的期待[J].开放时代,2014(1):155-175.
- [34] 陈柏峰.代际关系变动与老年人自杀——对湖北京山农村的实证研究[J].社会学研究,2009,24(4):157-176.
- [35] 泰勒.自我的根源[M].王成兵,译.南京:译林出版社,2008:509-527.
- [36] 马斯洛.人性能达到的境界[M].吴佳琪,译.北京:文化发展出版社,2021:44-48.
- [37] 马斯洛.存在心理学探索[M].李文滢,译.昆明:云南人民出版社,1962.
- [38][39] May R.Man's search for himself[M].New York:The New American Library,1953:32-57,32-57.
- [40] Maslow A H.Toward a psychology of being[J].Philosophy & Phenomenological Research,1964,25(2):21-44.

[责任编辑:杨雅婕]

How are the Chinese Relational Self and Individual Self Reconciled? The Evolution and Transformation of Confucian Ethical Spirituality

GUO Si-ping HUO Yu-shan

(School of Education, Guangzhou University, Guangzhou Guangdong 510006, China)

Abstract: The increasing incidence of psychological disorders stemming from a sense of meaninglessness in modern Chinese society is, in essence, an issue of spiritual deficiency. It is noteworthy that Western research on spirituality often presupposes an individual as an “I” with space for free development, constructing an inner world centered on the “autonomous self”. In traditional Confucian culture, however, individual independence is subsumed under the collective personality, leaving little room for the development of an “autonomous self” in traditional Chinese society. Numerous anthropological studies indicate that culture is a key variable in shaping the collective spirituality of pre-modern societies. Similarly, the realization of spirituality for both traditional and modern Chinese is intimately tied to Confucian ethical culture. This article first expounds on the connotations of and distinctions between personal spirituality and cultural spirituality. It then reveals the defining characteristics of Confucian ethical spirituality from a cultural perspective, and discusses its evolution, the concurrent rise of modern personal spirituality, and the ensuing conflict between the two during China's modernization. Finally, it proposes practical pathways for this modern transformation in response to the conflict.

Key words: spirituality; personal spirituality; cultural spirituality; Confucian ethical spirituality