

「大丈夫」理想人格及其當代實踐— 中華文化視域下的人格三元模型建構

邱志淳*

摘要

「大丈夫」為傳統中華文化重要的理想人格典範。至於本文所探討之「人格」，係指中華文化思想傳統中理想人格的哲學理解與生命實踐，並非心理學意義下對當代國民人格特質的實證描述。回顧既有研究多聚焦於《孟子》，或分別探討儒、釋、道三家人格思想，較少從整體視角比較其理論內涵與當代意義。基此，本文以「大丈夫」為研究切入點，採文獻分析、思想史研究、經典詮釋、比較研究及理論建構等方法，探討儒家仁義人格、佛家悲智人格與道家自然人格。

研究發現，儒家以仁義奠定人格的道德根基，使人格有所「立」；佛家以悲智深化生命關懷，使人格有所「深」；道家以自然提供精神安頓，使人格有所「安」。三者雖具有不同的哲學基礎與修養進路，卻共同關懷人格的形成、完善與生命提升。據此，本文提出「人格三元模型」，以仁義、悲智與自然作為中華文化理想人格的三個核心面向，並初步建構人格生成理論。此一模型並非折衷三家思想，而是在尊重其分殊的前提下呈現彼此互補關係，並為人格教育、生命教育、領導倫理及傳統思想的當代詮釋提供理論參考。

關鍵詞：大丈夫、中華文化、儒釋道、人格三元模型、人格生成

* 作者為世新大學公共關係暨廣告學系專任客座教授，信箱：jcchiu@mail.shu.edu.tw
本論文經兩位雙向匿名審查通過。收件：2026/7/30。同意刊登：2026/8/20。

壹、緒論

一、研究背景與問題意識

「人格」是人類文明共同關注的重要課題，也是哲學、倫理學、宗教學及教育學長期探討的核心命題。不同文明雖具有不同的歷史背景與思想傳統，卻皆試圖回答：應當成為什麼樣的人？人格如何形成？如何實現生命價值？因此，理想人格的建構，不僅反映一個民族對生命意義的理解，也體現其文化精神與文明追求。

西方哲學自古希臘以來，即將人格與德性、倫理及生命實踐密切結合。亞里斯多德認為，德性並非天生，而是在反覆實踐中逐漸養成，人格亦在習慣與德行中不斷完成（Aristotle, 2009, pp. 23-24）；康德從理性自主與道德法則出發，強調人格尊嚴建立在理性意志與道德自律之上，使人格成為倫理學的重要基礎（Kant, 2012, pp. 40-42）。近代人格心理學則從人格特質、人格發展與人格成熟等層面，探討個體人格形成的歷程及其差異。由此可見，不同研究取向皆關注人格如何形成、完善與實踐。

相較之下，中華文化思想傳統雖未形成近代意義上的人格理論體系，卻在兩千餘年的發展中，建構出豐富的理想人格傳統。儒家的君子、聖人、大丈夫，佛家的調御丈夫、菩薩，道家的真人、至人、神人等人格典範，皆展現中華文化對人格修養、生命境界及天下關懷的深刻思考。勞思光指出，傳統哲學雖學派紛呈，其重要關懷之一在於人格修養、生命境界與自我完成（勞思光，1988，頁 43-56）。文崇一從社會規範與文化制約角度，剖析傳統「修己」工夫在現代社會的轉化（文崇一，1989，頁 85-120）。楊國樞從傳統性與現代性的心理面向，論及「修養」作為傳統性格中的核心自我歷程（楊國樞，1989，頁 35-78）。黃光國則將「修養」置於「人情／面子」的互動模型中，論述道德境界如何在具體人際網絡中落實（黃光國，1988，頁 150-210）。

在中華文化的人格修養傳統中，「大丈夫」尤其具有特殊地位。《孟子》提出「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫」，不僅奠定儒家理想人格的重要典範，更深刻影響後世對人格精神、道德勇氣與公共責任的理解。然而，若從中華文化思想傳統的整體發展觀之，「大丈夫」所象徵的人格自主、生命提升與精神超越，並非只能侷限於儒家經典。佛家的調御丈夫與菩薩人格，道

家的真人、至人與神人，雖具有不同的哲學基礎與修養工夫，卻同樣關注人格如何修養、超越與安頓等核心課題。因此，「大丈夫」不僅是儒家理想人格的重要概念，亦可作為重新理解中華文化理想人格的重要思想入口。

隨著傳統哲學、思想史、比較哲學及生命教育研究的拓展，理想人格已成為跨學科研究的重要議題。然而，既有研究多偏重個別思想傳統的經典詮釋，或分別討論儒、釋、道三家人格思想，較少從中華文化人格思想的整體視角，系統分析三家人格理論的相互關聯與互補可能。尤其「大丈夫」多被限定於《孟子》義理的討論，儒家仁義人格、佛家悲智人格與道家自然人格之間是否具有更深層的人格哲學關聯，仍有進一步探究與建構的空間。

另一方面，當代社會正面臨人工智慧快速發展、全球化、多元文化及價值重構等挑戰。科技可以提升知識獲取與行政效率，卻無法取代道德判斷、生命關懷與價值選擇；制度可以規範行為，卻無法完全塑造人格。因此，重新發掘中華文化傳統人格思想的當代價值，建構兼具文化深度與時代意義的人格理論，不僅具有思想史研究的學術價值，也能為人格教育、生命教育與領導倫理提供實踐啟示。

基於上述問題意識，本文採取「三家會通」的研究取向。此一會通並非消弭儒、釋、道三家思想差異，亦非建立折衷性的綜合理論，而是在尊重各家思想傳統與歷史脈絡的前提下，以「人格」作為共同分析對象，以「大丈夫」作為理論切入點，考察三家在人格形成、人格修養、人格境界與人格實踐等層面的共同關懷、相互關聯與互補可能。據此，本文將「大丈夫」由儒家人格研究的終點轉化為重新理解中華文化理想人格的起點，進而建構「人格三元模型」，闡釋中華文化對「人」及其理想人格的理解，並初步提出中華文化視域下的人格生成理論。

二、研究問題與研究目的

承上所述，本文不僅關注儒、釋、道三家對理想人格的不同詮釋，更試圖從中華文化對理想人格的整體理解出發，考察三家如何以不同的理論基礎與修養路徑，回應人格形成、生命完善與精神安頓等問題。據此，本文提出下列四項研究問題：

- (一)「大丈夫」概念如何形成與發展？在中華文化理想人格傳統中具有何種理論意涵？

(二) 儒家仁義人格、佛家悲智人格及道家自然人格，分別具有何種理論基礎、修養工夫、生命境界與實踐方式？三家人格思想具有哪些共同性、差異性及互補關係？

(三) 如何在尊重三家思想差異與歷史脈絡的前提下，建立共同的人格分析架構，據以建構以仁義、悲智與自然為核心的「人格三元模型」？

(四) 此一模型對人格教育、生命教育、領導倫理及人工智慧時代的人文價值重建，具有何種理論意義與實踐價值？

為回應上述問題，本文之研究目的如下：

(一) 梳理「大丈夫」概念的形成與發展，並闡釋其在中華文化理想人格傳統中的理論意涵。

(二) 分析儒家仁義人格、佛家悲智人格及道家自然人格的理論內涵，析辨三者的共同性、差異性及互補關係。

(三) 建立三家人格思想的共同分析架構，據以提出以仁義、悲智與自然為核心的「人格三元模型」，說明中華文化理想人格的生成結構。

(四) 闡明「人格三元模型」在人格教育、生命教育、領導倫理及人工智慧時代人文價值重建中的當代意義。

三、研究價值與重要性

本文以「大丈夫」為研究入口，透過儒、釋、道三家人格思想的比較與會通，嘗試建構中華文化視域下的「人格三元模型」。其研究價值主要體現在思想史、比較哲學、理論建構及當代實踐四個層面。

首先，在思想史方面，本文重新檢視「大丈夫」的人格意涵。「大丈夫」雖源於《孟子》，然其所象徵的人格自主、道德勇氣、生命提升與精神超越，實具有超越單一思想傳統的文化意義。將其置於中華文化理想人格傳統的整體脈絡中考察，有助於拓展既有研究以儒家義理為主的解釋範圍。

其次，在比較哲學方面，本文建立儒、釋、道三家人格思想的共同分析架構。過去三家比較多著重概念異同，本文則以人格形成、人格修養、人格境界及人格實踐為共同問題，考察三家各具特色而又可相互參照的理論回應。此一問題導向

的比較方式，有助於使三家思想由平行並列走向理論對話。

再次，在理論建構方面，本文提出以仁義、悲智與自然為核心的「人格三元模型」。仁義奠定人格的道德根基，悲智深化人格的生命關懷，自然提供人格的精神安頓。三者並非彼此競逐的人格類型，而是人格完善的不同面向。此一模型既保留三家思想的分殊，也呈現其相互參照與彼此補充的可能，可作為理解中華文化理想人格的開放性分析架構。

最後，在當代實踐方面，本文嘗試以傳統人格思想回應人格教育、生命教育、領導倫理及公共治理等課題。人工智慧與數位科技日益改變知識、生產與治理方式，更凸顯道德判斷、生命關懷與精神安頓對維繫人的主體性之重要。仁義、悲智與自然，可為當代人格培育與領導倫理提供具有中華文化底蘊的思想資源。

整體而言，本文並非止於三家人格思想的異同比較，亦不僅是對《孟子》「大丈夫」的重新詮釋，而是在人格問題的引導下，探尋儒、釋、道三家共同關切的人文課題。此一研究既尊重三家的思想分殊與歷史脈絡，又嘗試從跨傳統比較推進至人格生成理論的初步建構，以深化中華文化對「人」及其理想人格的理解。

貳、相關研究與理論基礎

一、「大丈夫」概念研究的發展與轉向

《孟子》以「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」揭示人格自主、道德堅持與生命擔當，使「大丈夫」成為中華文化中極具代表性的理想人格典範。其所呈現者，不僅是一種人格境界，更是奠基於仁義、道德勇氣與生命信念的人格完成歷程。

當代學者對此各有闡發。徐復觀從「中國歷史夾縫中的知識分子」出發，將「大丈夫」理解為身處政治壓迫與功利環境中，仍能保持獨立人格與批判精神的典型；他並以司馬遷及《史記》中的悲劇人物為例，指出大丈夫氣概正是在「貧賤不能移，威武不能屈」的現實試煉中顯現（徐復觀，1991，頁 133-142）。牟宗三以「自作主宰」與「先立乎其大者」詮釋大丈夫精神，強調人格不依傍外在權勢與物質條件，並將其提升至道德形上學的層次（牟宗三，2003，頁 1-8）。唐君

毅將「大丈夫」置於中華文化生命精神的整體發展中理解，認為其兼具修己、安人與文化承擔等意義，並能為實現心之所欲而超越自然生命形軀之存亡(唐君毅，1968，頁 78–82)。他進一步指出，「大丈夫」側重氣概的剛大與擔當，「士君子」側重德性的涵養與文雅，二者應相互結合，以體現傳統人文精神中「狂狷」與「中行」的辯證統一(唐君毅，1974a，頁 461–476)。

若從中華文化思想傳統的整體發展觀之，「大丈夫」所象徵的人格自主、生命提升與精神超越，亦可與其他思想傳統相互參照。佛家所倡導的自我調伏、悲智雙運與菩薩行願，道家所追求的返璞歸真、道法自然與精神自在，同樣回應人格修養、生命超越與精神安頓等根本課題。勞思光論「大丈夫」與「浩然之氣」，指出「養浩然之氣」並非氣功，而是生命境界的客觀呈現；「大丈夫」建立在性善的主體自覺之上，其修養的最高成就則是「萬物皆備於我」的宇宙性境界(勞思光，1988，頁 218–228)。

(一) 研究起點：從經典義理到理想人格

「大丈夫」的思想淵源可追溯至先秦典籍，而以《孟子》的論述最具代表性。《孟子·滕文公下》提出：「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道」，使「大丈夫」由一般人格稱謂提升為兼具道德理想、政治責任與生命境界的文化典範。

早期相關研究主要建立在經學詮釋傳統之上，焦點集中於《孟子》文本及仁義思想、浩然之氣與德性修養等核心命題。宋明以來，朱熹《孟子集註》、焦循《孟子正義》等重要註釋，多從義理層面說明「大丈夫」的人格精神，強調其以仁義之道與道德操守為根基，而較少置於中華文化理想人格的整體發展脈絡中考察。此一階段旨在闡明經典義理並確立「大丈夫」作為儒家理想人格的地位，尚未形成以人格哲學為核心的分析取向。

若進一步從歷史發展觀察，「大丈夫」精神並非停留於《孟子》的經典義理，而是在不同時代中持續被重新詮釋。先秦時期以道義自主與人格操守為核心，強調個體面對富貴、貧賤與威武仍能堅守其志；漢唐以降，隨著士人政治參與及經世意識的發展，其精神逐漸與匡時濟世及天下擔當相結合。宋明時期，儒學復興與理學發展，使此一理想進一步融入心性修養與家國責任，范仲淹「先天下之憂而憂」、張載「為天地立心」等思想，皆展現士人由個人修養走向天下承擔

的人格精神。至明清之交及近代，在政治變局與時代危機之下，大丈夫精神又更多體現為氣節、經世與責任擔當。

由此可見，「大丈夫」並非固定不變的人格類型，而是在不同歷史情境中持續轉化，由道義自主開展出經世、擔當與氣節等多重意涵，形成中華文化理想人格具有歷史延續性的精神傳統。

（二）發展歷程：從經典詮釋走向人格哲學

二十世紀以來，隨著現代新儒家的興起，「大丈夫」由經典概念逐漸發展為探討中華文化人格精神的重要課題。

徐復觀從中國人性論的發展脈絡考察孟子思想，重視孟子由「心」建立道德主體的思想意義，認為中國文化的人文精神奠基於人的生命自覺與道德實踐，人格完成始終是中國思想的重要關懷（徐復觀，1969，頁 1-15、30-42）。依此觀之，「大丈夫」所彰顯的人格自主與道德堅持，可置於孟子心性論及道德主體形成的脈絡中理解（徐復觀，1969，頁 161-197）。牟宗三從心性哲學與道德形上學出發，將人格完成理解為道德主體自我實現的歷程，並認為「大丈夫」乃良知良能與道德本心持續開顯的人格境界（牟宗三，1968，頁 40-60、80-95；1970，頁 1-8）。唐君毅則從中華文化生命精神的整體脈絡理解理想人格，強調人格完成不僅在於個人德性的成就，更須由修己推展至治人，承擔文化使命，最終實現內聖外王的理想（唐君毅，1974b，頁 150-180）。

以上三者雖皆將「大丈夫」提升至人格哲學層次，理論關懷則各有側重：徐復觀著重人格精神的歷史形成，牟宗三強調道德主體的形上根據，唐君毅則凸顯人格的文化承擔。此一發展使「大丈夫」研究逐步突破經典訓詁與義理闡釋，進入人格主體、文化精神與生命實踐的討論。

（三）研究轉向：從儒家人格走向中華文化人格思想比較研究

當代中華文化思想研究呈現多元發展取向，其中，跨文化、跨傳統與跨學科的比較研究，已成為值得重視的研究路徑。儘管「大丈夫」主要見於儒家經典，佛家的「調御丈夫」與菩薩人格，以及道家的真人、至人與神人等理想人格，同樣涉及人格完善、生命提升與精神自由等議題。因此，將其置於跨思想傳統的比較脈絡中，有助於拓展「大丈夫」的人格哲學意涵。

此一研究取向使討論焦點從思想流派的分別考察，進一步轉向理想人格的共同問題。儒家重視仁義人格，佛家強調悲智人格，道家追求自然人格；三者雖具有不同的哲學基礎、修養工夫與生命境界，卻皆以人格完善與生命圓滿為重要關懷（Tu, 1985, pp. 15–22；成中英，1989，頁 1–20、135–180）。惟現有研究多採並列式比較，對人格形成、人格修養、人格境界與人格實踐等共同問題，尚缺乏系統性的分析架構。

（四）研究評析：研究成果、理論貢獻與研究限制

前述研究顯示，學界對「大丈夫」的討論，已從傳統經典詮釋拓展至人格哲學、文化哲學及比較思想等領域。《孟子》人格思想、德性修養、浩然之氣與道德主體等議題，均已累積相當成果；佛家菩薩人格、道家生命人格及三家人格比較研究，也進一步豐富了中華文化理想人格研究的內涵。然而，仍有三項問題有待深化。

第一，多數研究仍以儒、釋、道三家個別思想傳統為範圍，較少將「人格」作為共同分析核心，亦鮮少考察「大丈夫」在中華文化理想人格比較研究中的理論意義。

第二，既有研究多偏重經典詮釋、思想史分析或概念異同，較少從人格形成、人格修養、人格境界與人格實踐等層面建立共同架構，因而尚未充分形成三家人格思想相互對話的理論平台（Taylor, 1989, pp. 3–24；MacIntyre, 1984, pp. 216–225）。

第三，現有研究雖已關注人格教育、生命教育、公民倫理及文化傳承等當代議題，但多著重理念引介與價值論述，尚未形成兼具理論整合力與分析解釋力的人格生成理論。

整體而言，既有成果已為「大丈夫」及三家人格思想研究奠定重要基礎，但在人格生成機制、跨傳統分析架構及理論整合模式等方面，仍有進一步探究的空間。

（五）本文定位：從人格思想比較走向人格生成理論建構

基於前述研究缺口，本文不將「大丈夫」侷限於儒家經典義理的脈絡，而嘗試以其作為儒、釋、道三家理想人格比較研究的理論切入點。研究重點並非將三家並列陳述，而是考察其如何從不同的思想基礎與實踐路徑，回應人格完善、生

命安頓與精神超越等共同問題。

本文據此以「人格生成」為分析核心，從人格形成、人格修養、人格境界與人格實踐四個層次，比較儒家仁義人格、佛家悲智人格與道家自然人格的共同性、差異性及互補可能，進而提出「中華文化人格三元模型」，作為初步建構中華文化人格生成理論的具體形式。

此一定位從思想傳統的分別研究推進至人格問題的跨傳統對話，並為中華文化理想人格思想的當代詮釋與實踐提供可供持續檢證及發展的分析架構。

二、人格的道德根基—儒家「大丈夫」研究述評

（一）研究起點：孟子「大丈夫」的人格典範

儒家「大丈夫」思想以《孟子》為主要典據。孟子以「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道」說明人格應立基於仁義之道，又以「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」彰顯不受外在利害與權勢左右的人格自主，使「大丈夫」成為儒家理想人格的重要典範。

早期研究主要著重經典義理的詮釋，探討「大丈夫」與仁義、浩然之氣及德性修養的關聯，其目的在於闡明此一人格典範的思想內涵，然尚未深入分析人格形成與發展的內在機制。

（二）發展歷程：從德性倫理走向人格哲學

現代新儒家興起後，「大丈夫」研究逐步從經典義理拓展至人格哲學。徐復觀著重其超越外在利害與權勢誘惑、堅守仁義之道的主體精神（徐復觀，1969，頁 170-210）；牟宗三從道德形上學出發，將大丈夫人格理解為良知良能與道德本心持續實現的生命歷程（牟宗三，1968，頁 47-58；1969，頁 1-30）；唐君毅則從中華文化生命精神加以闡釋，強調理想人格兼具修己、安人、治世與文化承擔等向度，並以「內聖外王」為其實踐理想（唐君毅，1974b，頁 180-225）。

在此基礎上，勞思光進一步指出，儒家人格思想以人格完成為核心，透過持續修養，使道德價值內化為生命人格（勞思光，1988，頁 43-56、162-170）。杜維明則從「儒家人文精神」出發，將人格理解為持續自我超越與自我完成的歷程，其意義不僅體現在個人德性，也展現在文化參與與公共關懷之中（杜維明，1997，頁 1-18、135-165）。

上述研究分別從道德主體、形上根據、文化使命、修養工夫與公共關懷等層面，深化儒家人格思想的理論內涵，也使「大丈夫」從經典中的人格典範，發展為理解儒家人格精神的重要哲學範疇。

（三）研究轉向：從儒家人格走向當代人格教育

儒家「大丈夫」人格所蘊含的仁義精神、道德勇氣與公共責任，已逐步被引入人格教育、公民教育、生命教育及領導倫理等領域，使其意義從思想史與經典詮釋延伸至當代人格培育及倫理重建。然而，此類討論多以儒家思想為範圍，對仁義人格如何與其他思想傳統展開對話，仍較少深入論及。

（四）研究評析：儒家人格研究的成就與限制

前述研究已就仁義人格、浩然之氣、道德主體及德性修養等議題累積豐富成果，並透過現代新儒家的闡發，使《孟子》「大丈夫」從經典概念發展為理解中華文化人格精神的重要理論範疇。

惟現有研究仍有三方面可待深化：第一，多以儒家思想為主要範圍，較少考察「大丈夫」與佛、道二家人格典範之間的理論關聯；第二，研究重心多在仁義思想與德性修養，對人格形成、人格境界與人格實踐之間的生成關係，尚缺乏完整說明；第三，儒家人格的當代意義雖已受到關注，但如何置於跨思想傳統的分析架構中加以理解，仍有進一步探究的空間。

就理論貢獻而言，儒家人格思想已揭示人格何以有所「立」；至於人格如何有所「深」與有所「安」，則有待與佛家悲智人格及道家自然人格相互參照。

（五）本文定位：從仁義人格走向中華文化人格哲學

據此，本文將仁義人格理解為中華文化人格生成的重要價值基礎。其所回答者，不僅是人應具備何種德性，更是人格如何確立價值方向，並在不同境遇中維持道德自主。本文以「立」概括此一理論功能，並將其與佛家悲智所開展的生命深化、道家自然所提供的精神安頓相互參照，以考察三者的人格生成中的不同意義。

三、人格的生命超越—佛家理想人格研究述評

佛教傳入中土後，不僅豐富了既有思想傳統，也開展出具有獨特意義的生命

人格思想。相較於儒家著重人格的道德確立，佛家更關注生命覺悟、慈悲實踐與自我超越，形成以佛陀、調御丈夫、菩薩人格及悲智雙運為核心的理想人格論述。

（一）研究起點：從佛陀人格到「調御丈夫」

佛家人格思想主要呈現於佛陀、菩薩及「調御丈夫」等人格典範之中。佛典所稱「調御丈夫」（梵文 *puruṣa-dāmya-sārathi*）為佛陀十號之一，是能像高明的馬車夫（御者）一般，運用智慧與慈悲來調伏、引導一切可度化之有情眾生，使其離開惡道、走向清淨涅槃正道的無上導師，與儒家「大丈夫」偏向世間公共、政治擔當之內涵不同。「調御丈夫」不僅表徵佛陀自覺覺他的生命境界，也體現佛教對理想人格的基本理解。

早期佛學研究多著重佛教義理、經典詮釋與宗教修行，人格思想則散見於佛陀論、菩薩論及修行論之中，尚未形成獨立的人格哲學研究。不同於儒家「大丈夫」所彰顯的道德自主，佛家「調御丈夫」更著重自我調伏、自覺解脫與覺他實踐，展現其以生命轉化為核心的人格特色。

（二）發展歷程：從宗教修行走向人格哲學

在當代佛教思想研究中，隨著人間佛教、生命教育與佛教哲學研究領域的拓展，佛家修行傳統所蘊含的人格思想，逐漸成為人格哲學的重要探討課題。

印順法師指出，大乘佛教的人格理想並非止於個人解脫，而是以發菩提心、行菩薩道為人格完成的核心歷程。菩薩人格兼具慈悲與智慧、自利與利他的雙重特質，其生命價值乃在利益眾生的實踐中逐步圓滿（印順，1994，頁 280–281）。傅偉勳則從生命哲學的角度詮釋佛教人格思想，認為其特色在於生命的不斷超越與自我轉化；人格完成並非逃避現實，而是在現實世界中實踐慈悲與智慧（傅偉勳，1990，頁 219–222）。

此外，《大丈夫論》提出「修福、修悲、修智」三項修養原則，分別指向善行實踐、慈悲願力與般若智慧；《十住毘婆沙論》則透過菩薩修行次第，說明人格如何在修福、修慧與自利利他的歷程中逐步成就。相關經論與當代詮釋共同揭示，佛家人格思想並非止於教義說明，而可進一步從人格形成、生命轉化與理想境界等層面加以理解。

（三）研究轉向：從宗教人格走向生命教育

佛家人格思想所蘊含的慈悲精神、自我觀照、悲智雙運與自利利他，已逐步受到生命教育、品格教育、心理諮商及關懷倫理等領域的重視。這些思想不僅具有宗教修行價值，也可為當代社會的焦慮、疏離、價值失落與生命困境提供反思資源。

此一研究取向使佛家人格思想從宗教修行的闡釋，進一步展現其生命教育與人文關懷的意義。然而，相關論述大多著眼於佛教思想自身，對悲智人格與中華文化其他理想人格傳統之間的關聯，仍較少展開系統分析。

（四）研究評析：佛家人格研究的成就與限制

前述研究已就佛陀人格、菩薩人格、調御丈夫、悲智雙運及自利利他等議題累積相當成果，並從教義與修行的探討與實踐，逐步開展佛家人格思想的哲學意涵。

惟現有研究仍有三方面可待深化：第一，多數研究偏重佛教教義與修行理論，較少從人格形成、人格修養、人格境界及人格實踐等層面，整合佛教理想人格的內在結構；第二，跨思想傳統的比較仍相對不足，佛家悲智人格與儒家仁義人格、道家自然人格之間的關聯尚待釐清；第三，「調御丈夫」與《孟子》「大丈夫」雖分屬不同思想脈絡，其在人格自主、生命轉化及利他實踐等方面可否相互參照，仍有深入探究的空間。

就其理論貢獻而言，佛家人格思想已深入說明人格如何經由自我覺察與悲智實踐超越自我；其在中華文化人格生成理論中所具有的生命深化意義，則有待進一步闡明。

（五）本文定位：從悲智人格走向生命深化

若儒家仁義人格所回答的是人格何以有所「立」，佛家悲智人格所開展的，則是人格何以有所「深」。悲智不僅是宗教修行的工夫，也體現生命理解與人格轉化的歷程：慈悲使人格超越自我中心、回應他者苦難；智慧使人格如實觀照生命，超越無明與執著。二者相互涵攝，共同構成人格生命深化的重要力量。

據此，本文以「深」概括悲智人格的理論功能，考察其如何透過自我覺察、悲智雙運與自利利他，使人格從道德自覺進一步走向生命轉化，並與儒家仁義人

格及道家自然人格相互參照，作為建構中華文化視域下的人格三元模型的生命向度。

四、人格的精神自由—道家生命人格研究述評

（一）研究起點：從真人思想理解生命人格

相較於儒家以仁義奠定人格的道德根基、佛家以悲智開展生命超越，道家則以「道」作為人格修養與生命安頓的根本依據，並透過真人、至人、神人及聖人等典範，呈現其獨具特色的理想人格。雖然《老子》《莊子》並未以「大丈夫」作為主要概念，但其所揭示的處厚居實、道法自然、返璞歸真與體道合真等思想，卻形塑了中華文化中另一種重要的理想人格形態。

早期道家人格思想研究，多以《老子》《莊子》的義理詮釋與思想史考察為主，集中於自然無為、虛靜柔弱及天人合一等哲學命題。人格思想通常涵攝於道家哲學或生命哲學的討論之中，尚未形成相對獨立的人格哲學分析架構。

（二）發展歷程：從自然哲學拓展至生命人格

在當代道家思想研究中，相關討論已從思想史逐步拓展至生命哲學與人格哲學，真人、至人與神人等人格典範所蘊含的生命意義，亦日益受到關注。陳鼓應指出，《老子》人格思想的核心並非消極避世，而是透過「道法自然」與「處厚居實」等生命智慧，使人擺脫外在造作與功利束縛，回歸生命本真，進而實現精神自由（陳鼓應，2000，頁 168–175、220–228）。《莊子》提出的真人、至人與神人，則彰顯人格超越外物拘限、與天地大道相契的生命境界。

劉笑敢將道家人格思想理解為生命境界的哲學，其核心不在否定倫理，而在超越有限自我，使人格從執著走向自在、由對立走向和諧（劉笑敢，1988，頁 256–265）。余敦康則著重人格與宇宙秩序的統一，指出道家理想人格並非遠離社會，而是在體認天地之道的基礎上，重新調整人與自我、他人及自然的關係（余敦康，2004，頁 390–405）。

三者的理論關懷各有側重：陳鼓應著重《老子》生命智慧的現代詮釋，劉笑敢側重《莊子》人格境界的哲學分析，余敦康則從思想史脈絡說明道家人格與中華文化精神的關聯。這些研究拓展了道家人格思想在生命哲學與人格哲學層面的討論。

（三）研究轉向：從生命智慧走向生命教育

道家所倡導的自然、柔弱、不爭與無為，已逐步被引入生命教育、環境倫理、心理調適及永續發展等領域。這些思想並非主張消極退讓，而是建立於對生命規律與自然秩序的體認；藉由減少人為造作與功利執著，使生命回歸本真，促進人與自我、他人及天地萬物之間的和諧（陳鼓應，1974，頁 70–85；劉笑敢，1988，頁 250–260）。

此一研究取向使道家人格思想超越傳統義理的討論，展現其回應當代生命困境與生態課題的人文意義。然而，現有論述仍主要著眼於道家思想自身，對自然人格與中華文化其他理想人格傳統之間的關聯，尚少系統性的分析。

（四）研究評析：道家人格研究的成就與限制

前述研究已就人格境界、生命智慧、精神自由及天人合一等議題累積相當成果，並逐步揭示道家思想在人格哲學層面的理論意涵，以及其回應當代生命困境與人—自然關係的可能價值（陳鼓應，1974，頁 52–68；劉笑敢，1988，頁 250–260）。

惟現有研究仍有三方面可待深化：第一，多偏重《老子》或《莊子》個別思想的詮釋，較少整合真人、至人與神人等典範所共同呈現的人格意涵；第二，多著重生命智慧、自然無為與精神境界，尚未充分說明人格形成、人格修養、人格境界與人格實踐之間的生成關係；第三，道家自然人格與儒家仁義人格、佛家悲智人格之間的系統比較仍相對不足，其在中華文化人格哲學中的理論意義尚待進一步闡明。

就其理論貢獻而言，道家人格思想深入揭示人如何超越外物牽引與內在執著，並在變動世界中獲得精神自由；此一思想對人格何以有所「安」的回答，正是其值得進一步開展之處。

（五）本文定位：從自然人格走向精神安頓

道家人格思想不宜僅被理解為自然哲學或處世智慧，亦可視為中華文化人格哲學的重要面向。此處所謂「自然」，並非放棄責任或逃避現實，而是透過返璞歸真與體道合真，減少外在功利與內在執著對生命的束縛，使人格在自我、他人與天地萬物之間獲得安頓。

若儒家仁義人格所回答的是人格何以有所「立」，佛家悲智人格所開展的是人格何以有所「深」，道家自然人格所關注的，則是人格何以有所「安」。此一「安」並非消極退守或靜止狀態，而是人在現實變動中仍能保持本真、從容與生命自主。

據此，本文以「安」概括自然人格的理論功能，並從人格形成、人格修養、人格境界與人格實踐四個層次，考察其如何從返本復真走向精神自由與和諧共生，再與儒家仁義人格及佛家悲智人格相互參照，作為建構中華文化人格三元模型的精神安頓向度。

五、人格哲學的比較與會通—儒、釋、道人格思想研究評述

（一）研究起點：從三家分論走向人格會通

中華文化視域下人格思想的研究，長期多依儒、釋、道三家分別展開。儒家以仁義奠定人格的道德根基，佛家以悲智開展生命覺悟與自我超越，道家則以自然追求精神自由與生命安頓。三家各具哲學基礎、修養工夫與理想境界，並已累積相當豐富的研究成果。

然而，從中華文化思想發展的整體脈絡觀之，儒、釋、道三家並非始終彼此孤立，而是在長期的交流、論辯與相互影響中，共同豐富中華文化對理想人格的理解。「大丈夫」雖源自《孟子》，其所涉及的人格修養、生命提升與精神超越等問題，亦可與佛、道的人格典範相互參照。如何在尊重三家思想分殊的前提下，從分別研究走向比較與對話，遂成為中華文化視域下人格哲學值得探究的課題。

（二）發展歷程：三家人格比較研究的主要成果

隨著比較哲學、三家會通與中華文化研究的發展，學界逐漸從跨思想傳統的角度考察儒、釋、道三家人格思想。相關研究顯示，三家雖具有不同的哲學基礎、修養路徑與生命境界，卻均涉及人格修養、生命完善與精神超越等問題（杜維明，1997，頁 135–155；成中英，1989，頁 150–170；傅偉勳，1986，頁 190–205）。此一研究取向使人格思想的討論，從個別學派的分別考察，進一步拓展至三家之間的關聯及其互補意義。

惟現有成果多著重思想交流、文化互動或三家會通歷程，對三家人格思想如何從不同面向回應共同的人格問題，尚缺乏具有理論整合力的分析架構。基於前述研究成果，本文將仁義、悲智與自然分別概括為三家人格思想的核心面向，作

為後續比較分析的基礎。

（三）研究轉向：從思想比較走向人格哲學

前述研究大致呈現三項值得注意的發展取向：其一，研究重點從思想源流與經典義理，拓展至人格形成、人格修養、人格境界及人格實踐等問題；其二，三家研究從概念異同的比較，逐漸轉向理想人格共同課題的對話；其三，相關討論從思想詮釋進一步朝向理論建構，並開始關注人格教育、生命教育、公民倫理與領導倫理等當代課題。

這些發展顯示，人格哲學不僅提供比較儒、釋、道三家的共同視角，也使「人如何成為更完整的人」成為貫通三家理想人格思想的重要問題。由此觀之，三家比較的意義不僅在辨析其異同，更在探究不同思想傳統如何共同提供人格生成與生命完善的思想資源。

（四）研究評析：研究成果與理論侷限

整體而言，儒、釋、道三家人格思想研究已在人格倫理、生命哲學、文化精神及比較思想等方面累積豐富成果，但仍有三項問題可待深化。

第一，既有研究多採並列式比較，偏重三家思想的異同，較少從共同的人格問題考察其相互關聯與互補可能。

第二，相關研究多聚焦思想內容、經典義理或文化交流，尚未普遍建立足以貫通人格形成、人格修養、人格境界與人格實踐的共同分析架構。

第三，三家人格思想的互補意義雖已受到注意，但仁義、悲智與自然之間具有何種理論關係，以及三者如何共同參與人格的生成與完善，仍缺乏系統性的說明。

就此而言，如何經由三家思想比較，進一步建立中華文化視域下人格哲學的共同分析架構，並探究不同人格向度之間的內在關聯，仍是相關研究值得推進的方向。

（五）本文定位：從三家比較走向人格生成理論

針對上述研究缺口，本文以「大丈夫」作為理論切入點，將儒、釋、道三家置於人格哲學的共同問題下加以考察。「大丈夫」在此並非一個可以直接套用於

佛、道二家思想的概念，亦非主張三家具有完全相同的人格理想，而是作為引導本文重新思考人格如何確立價值、深化生命與獲得安頓的思想起點。

儒家仁義人格著重價值確立與道德自主，佛家悲智人格關注生命覺察與自我超越，道家自然人格則開展精神自由與生命安頓。本文分別以「立」、「深」、「安」概括其主要理論功能，並考察三者的人格生成過程中的差異、關聯與互補可能。

據此，本文嘗試從三家人格思想的比較，推進至人格生成理論的初步建構，並以「中華文化視域下的人格三元模型」呈現仁義、悲智與自然三個人格向度。此一模型並非將三家折衷或合併為單一理論，亦非對特定群體實際人格特質所作的心理學或實證描述，而是立基於中華文化思想傳統所提出的規範性、哲學性人格分析架構，藉以說明三家理想人格思想如何相互參照，並提供跨傳統比較、理論對話及當代詮釋的可能。

參、研究方法與理論建構

一、研究方法與架構

本文以《孟子》「大丈夫」為研究起點，並以儒、釋、道三家理想人格思想為主要研究範圍，旨在探討不同思想傳統如何回應人格形成、人格完善與生命安頓等共同問題。由於研究內容涉及經典文本、思想發展、跨傳統比較與理論建構，本文主要採取文獻分析、思想史考察、經典詮釋與比較研究等方法，並在此基礎上進行理論歸納與建構。

文獻分析主要用以整理「大丈夫」及儒、釋、道三家人格思想之相關研究，掌握既有研究成果及其理論發展；思想史考察則將相關人格概念置於其歷史與文化脈絡中理解，避免脫離思想形成的具體情境。經典詮釋以《孟子》《老子》《莊子》及佛教重要經論為主要文本，分析仁義、悲智與自然所呈現的人格意涵；比較研究則不以三家概念異同的羅列為目的，而以共同的人格問題為中心，考察其理論差異、相互關聯與互補可能。

在分析架構上，本文將人格理解為持續生成與完善的生命歷程，而非既定或靜態的特質。綜合儒、釋、道三家有關人格修養與生命實踐的論述，本文以人格形成、人格修養、人格境界與人格實踐四個層次作為共同分析架構。

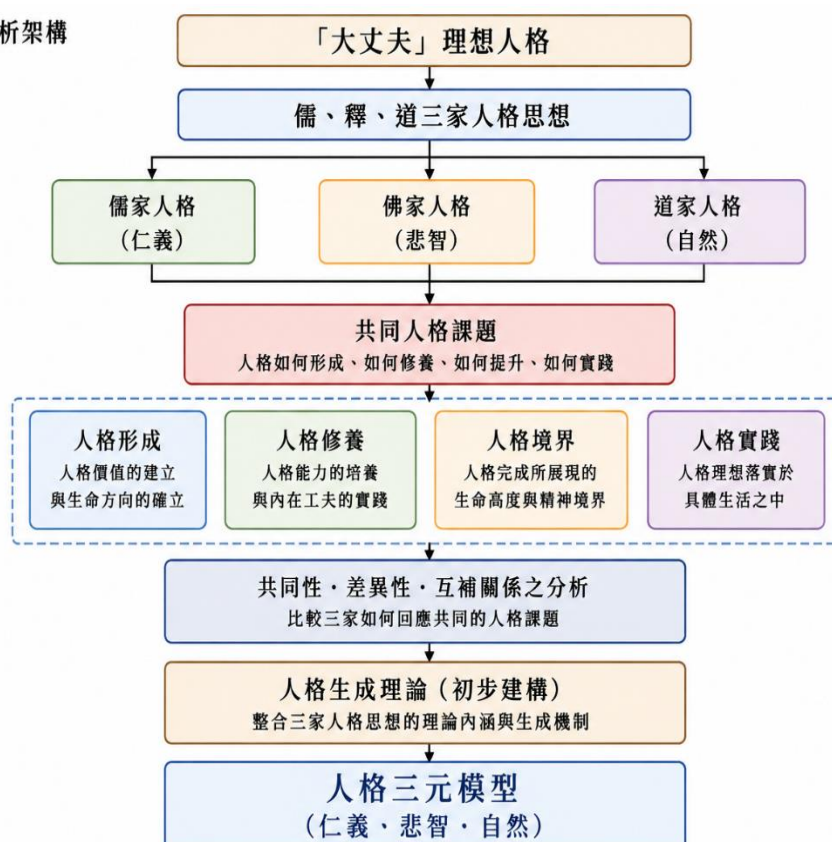
「人格形成」主要探討人格價值如何建立，以及生命方向如何確立；「人格

修養」著重不同思想傳統如何透過修養工夫，使價值與理念內化為穩定的生命品質；「人格境界」考察人格發展所追求的理想生命狀態及其精神高度；「人格實踐」則關注人格如何由內在修養走向他者、社會與世界，使人格理想落實於具體生命關係之中。

依此架構，儒、釋、道三家雖具有不同的哲學基礎與價值取向，仍可置於共同的人格問題下加以比較。儒家以仁義立身，著重道德自主與責任實踐；佛家以悲智雙運，強調生命覺察、自我超越與他者關懷；道家以自然為本，追求生命本真、精神自由與存在安頓。三家回答問題的方式不同，卻皆涉及「人如何成為更完整的人」此一根本課題。

因此，本文並非以儒、釋、道三家之思想分判作為分析終點，而是以人格生成的共同問題作為比較基礎，觀察不同思想傳統如何提出各具特色的理論回應。人格形成、人格修養、人格境界與人格實踐四個層次，遂構成本文進行跨傳統比較及後續理論建構的共同分析架構，其整體關係如圖 1 所示。

圖 1 分析架構



資料來源：本研究。

圖 1 所呈現者，旨在說明本文由「大丈夫」理想人格出發，經由儒、釋、道三家人格思想的比較，進入人格形成、人格修養、人格境界與人格實踐四個共同分析層次，進而辨析三家人格思想之共同性、差異性與互補關係，作為後續人格三元模型建構的理論基礎。

二、理論定位與建構

本文所探討的人格，並非現代人格心理學意義下特定國民、族群或社會群體的實際人格特質，亦非透過問卷、量表或統計分析所建立的實證人格模型，而是以中華文化思想傳統為主要脈絡，探討理想人格的哲學內涵及其生成問題。因此，本文所稱「人格」，主要屬於規範性與哲學性的理論概念，其核心關懷在於「人應成為何種人」以及「人格如何形成、修養、實踐並趨向完善」。

基於此一理論定位，本文並不主張儒、釋、道三家在人性論、世界觀與終極關懷上具有完全一致的理論立場，亦不將《孟子》「大丈夫」概念直接套用於佛、道二家。「大丈夫」在本文中首先是儒家理想人格的重要典範，同時也是開啟跨傳統人格比較的理論起點。本文所欲考察者，是三家不同人格典範如何從各自思想脈絡出發，回應人格形成、生命完善與精神安頓等共同問題，以及其間可能形成的相互參照與理論對話。

經由前述四個層次的比較分析，本文進一步將三家人格思想歸納為仁義、悲智與自然三個核心面向。儒家仁義著重價值確立與道德自主，為人格建立立身行事的根據，使人格有所「立」；佛家悲智著重生命覺察、自我超越與他者關懷，使人格有所「深」；道家自然則著重生命本真、精神自由與存在安頓，使人格有所「安」。

「立」、「深」、「安」並非三個依序發展的人格階段，仁義、悲智與自然亦非三種彼此競逐或相互排斥的人格類型。三者所代表的，是理想人格生成中不同而可以相互參照的理論向度：人格既需要價值方向與道德持守，也需要對生命與他者的深刻理解，同時需要在變動世界中獲得精神自由與生命安頓。三者在具體生命實踐中持續互動、彼此調節，共同參與人格的生成與完善。

據此，本文提出「中華文化視域下的人格三元模型」。此一模型並非將儒、釋、道三家加以折衷、混合或重新組成單一思想體系，而是在尊重各家思想分殊與歷史脈絡的前提下，以人格問題建立可供跨傳統比較與對話的分析架構。其理

論功能，在於將三家人格思想由概念異同的平行比較，進一步轉化為人格生成問題的理論對話。

因此，「中華文化視域下的人格三元模型」應理解為比較哲學與人格哲學意義下的一項初步理論建構，而非關於特定民族、國民或群體人格特質的經驗性命題。此一模型亦非對中華文化觀點下理想人格所作的封閉定論，而是一項具有開放性、可持續詮釋與檢證的分析架構。

整體而言，本文以人格形成、人格修養、人格境界與人格實踐四個分析層次為「經」，以仁義、悲智與自然三個人格面向為「緯」，藉此考察不同思想傳統對人格生成與完善的理論回應。由此，「大丈夫」不再只是研究所欲重新詮釋的單一儒家概念，而成為進一步探問中華文化視域下「人應如何成為更完整的人」之理論起點。

肆、「大丈夫」人格哲學之分析與建構

一、立其德——仁義人格的理論分析

（一）人格形成——仁義何以成其人格

人格的形成，首先涉及生命價值與行動方向的確立。儒家所謂「仁」與「義」，並非兩項彼此並列的倫理規範，而是人格得以成立的價值根據。仁使人從自我走向他者，開展關懷他人、成己成人的生命方向；義使人能夠辨別是非、權衡取捨，並在具體處境中持守應然之道。二者相互依存，使人格既有內在關懷，也有實踐原則。

《孟子》所揭示的「大丈夫」精神，其意義不僅在於描繪道德高尚之人，更在於說明人格如何超越利益、困境與權勢的支配。富貴、貧賤與威武代表人生所面臨的不同考驗，而大丈夫之所以不淫、不移、不屈，正在於其生命已具有明確而穩定的價值方向。因此，「大丈夫」不只是人格完成後的稱號，也象徵道德主體的確立。

由此而言，仁義所成就的並非若干外在德目的集合，而是使人能夠依仁由義、自主判斷與實踐的道德人格（moral personality）。儒家人格思想所回答的首要問題，正是人格何以成立，以及人如何在現實處境中確立立身行事的價值根據。

（二）人格修養—德性如何內化為人格

人格並非先天完成，而是在持續修養中逐漸生成。若人格形成所處理的是價值方向的確立，人格修養所關注的，則是仁義如何從價值認知轉化為穩定的生命品格。儒家人格思想的重要特色，即在於將道德原則落實為日用常行的生命工夫。

儒家修養並非知識的累積，而是持續反省、自我省察與躬行實踐的歷程。從「修身」、「正心」到「存心養性」、「反求諸己」，人不斷檢視自身的意念與行為，使原本作為外在要求的道德規範，逐漸轉化為內在自覺與行動準則。

因此，儒家修養所重視的，不是德目知識的增加，而是道德品格的養成與穩定。當仁義內化為生命準則，道德判斷便不再僅依賴外在約束，而能出於主體的價值自覺，使人格由「知善」進而「樂善」，形成持續自我完善的內在動力。修養不是人格形成之後的附加程序，而是價值方向不斷深化並落實於生命的生成機制；人格正是在反省、實踐與自我修正中逐步成熟。

（三）人格境界—人格何以立於天地

人格境界所呈現的，是仁義經由長期修養後所達到的生命高度。儒家所謂「大丈夫」，正是道德價值內化為人格力量的典型表現。從人格境界及其生成動力觀之，孟子所奠定的「大丈夫」典範，展現出高度的道德主體性。其所倡導的「浩然之氣」，必須透過「集義」以及「配義與道」的存養工夫，才能形成「至大至剛」的精神力量。勞思光將此解釋為德性自我對生命情意的統攝與轉化，亦即使生命情意逐漸趨於理性化，從而使個體得以在權勢與現實利害之前持守道德自主（勞思光，1988，頁 169–172）。然而，本文進一步認為，這種以道義為核心的剛健人格，仍須與涵容、沉潛及處境判斷相互調節；否則，在劇烈的政治震盪與歷史困境中，可能轉化為狂狷式的自我消耗，甚至形成道德理想與現實世界決絕對立的悲劇性格。

蘇軾在〈留侯論〉中將「大勇」詮釋為「卒然臨之而不驚，無故加之而不怒」，其深層哲學意義並非僅止於一種權變性的工具理性或處世策略，而是對張揚挺立之人格，進行了「柔韌涵容（陰柔之德）」的本體論互補。在時空結構的動態機制下，孟子的浩然之氣解決了理想人格的「空間廣度」（居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道），確立了道德主體（moral agency）在價值坐標上的剛性定位；而蘇軾的「能忍」與「不驚」，則解決了理想人格在歷史逆境中的「時間

韌度」。

此處的「能忍」，乃是儒家「睟然見於面，盎於背」之仁德在遭逢命運無常時的精神內化。它使「大丈夫」的本質由單向度的「外在抗爭（有所不屈）」，轉化為雙向度的「內在消化（有所能忍）」。剛使人格有所持守，維持其道德主體之完整性（Moral Integrity）；柔則使人格有所涵攝，賦予生命在動態變局中的精神彈性（Spiritual Resilience）（MacIntyre, 1984, pp. 203–204）。因此，真正的大丈夫人格並非純然的剛猛躁進，而是將孟子的挺立與蘇軾的沉著融攝為一體，使道德主體在面對客觀環境的巨大壓迫時，既具備抗擊現實的剛毅，亦擁有消化命運的寬廣胸襟。

蘇軾的詮釋，使孟子的大丈夫人格獲得更為豐富的生命內涵。孟子強調人在富貴、貧賤與威武面前仍能堅守仁義，呈現道德主體的剛健挺立；蘇軾則進一步指出，道德勇氣不僅表現為不向外在權勢屈服，也表現為對內在情緒與自我衝動的節制。前者著重人格「有所不屈」，後者則凸顯人格「有所能忍」；不屈使人守住道義，能忍使人不為一時意氣破壞長遠志業。二者並非相互衝突，而是共同構成大丈夫人格剛健而深厚的內在力量。

（四）人格實踐——從修己走向公共關懷

人格若止於個人修養，仍不足以展現儒家人格思想的全部意義。儒家由修身推展至家國天下，所揭示的是人格必須在人倫關係與公共生活中接受實踐的檢驗。因此，人格實踐不只是個人德性的外在表現，也是內在修養轉化為社會責任與公共關懷的過程。

仁義人格本具鮮明的公共性。仁使人能夠關懷他者、成己成人；義則使人勇於承擔責任、維護公義。人格的成就因而不只屬於個人的生命完善，也表現在其對共同生活的參與和承擔。修己與成人、個體完善與公共實踐，遂在責任與關懷中彼此貫通。

蘇軾所揭示的「大勇」，亦具有重要的公共意義。公共行動經常涉及利益衝突、政治壓力與突發變局，若行動者僅憑一時意氣，不僅難以成就長遠志業，也可能使公共判斷受到個人情緒支配。因此，公共人格所需要的勇氣，不只是敢於發言與反抗強權，也包括面對壓力時保持沉著、受到誤解時克制怨憤，以及在逆境中仍能持守長遠的公共志向。蘇軾以「不驚」「不怒」說明大勇，使儒家大丈

夫精神由道德堅持進一步開展為兼具勇氣、節制與遠見的實踐人格。

就當代公共治理而言，公共領導者所需要的，不僅是專業能力與治理技術，也包括道德判斷、公共責任及價值持守。「大丈夫」人格所彰顯的道德勇氣與天下擔當，因而可為公共領導與治理倫理提供重要的思想資源。

（五）小結—仁義：中華文化視域下人格三元模型的第一核心面向

儒家「大丈夫」人格以仁義為根本：仁義確立生命的價值方向，修養使道德原則內化為穩定品格，大丈夫境界彰顯道德自主，而公共實踐則使內在德性轉化為對他人與天下的責任。四個層次相互貫通，呈現仁義人格從價值確立、工夫實踐至生命境界與公共承擔的生成脈絡。

從孟子到蘇軾，大丈夫精神亦呈現由道德挺立走向生命成熟的發展。孟子以「不淫、不移、不屈」確立人格不可動搖的仁義根基；蘇軾則以「不驚、不怒」說明人在變故與屈辱之中所應具有的內在定力。前者彰顯價值持守，後者凸顯情緒節制與長遠志向，共同說明真正的人格力量既能堅守其所當守，也能承受其所當忍。

就中華文化視域下人格三元模型而言，仁義的理論貢獻，在於為理想人格提供不可或缺的道德根基，使人具備價值判斷、道德自主與實踐擔當。本文以「立」概括此一人格功能：立其價值、立其主體，也立其面對現實世界的道德勇氣。此一「立」既表現為孟子式的不屈其志，也表現為蘇軾的不失其定，使仁義人格在剛健與涵容之間獲得更完整的生命形態。

然而，道德挺立並未窮盡人格完善的全部內涵。人除須確立價值方向，尚須深化對生命與他者的理解，並在變動世界中獲得精神安頓。此後兩個面向，將分別由佛家悲智人格與道家自然人格加以開展。

二、深其心—悲智人格的理論分析

人格不僅需要價值方向，也需要對生命、苦難與他者的深刻理解。若仁義主要回答人格何以有所「立」，悲智所開展的，則是人格何以有所「深」。人在確立價值方向的同時，仍須面對生命無常、苦難經驗、自我執著及他者關係等課題。佛家人格思想的特殊意義，即在於透過生命覺察與自我轉化，使人超越封閉的自我中心，開展更為深廣的生命關懷。

然而，在引入佛家悲智人格以深化「大丈夫」人格的生命向度時，必須正視儒、佛兩家在實踐倫理上的不同進路。儒家之「仁」以家庭親情與具體人倫關係為實踐起點，並循著「親親、仁民、愛物」的次序，由近及遠地推展其道德關懷。這種關懷並非抽象而無差別的愛，而是具有倫理內容、角色責任與實踐次序的關係性仁愛（《孟子·盡心上》）。相對地，佛家之「悲」則奠基於緣起性空的本體覺悟，追求的是破除一切世間名相與主客對立的「無緣大慈、同體大悲」（印順，1994，頁 125、260–262、350–361）。在此張力結構下，悲智人格的介入並非旨在消解儒家建構於「孝悌」之上的世間價值方向，而是扮演一種「超越教條束縛、直指生命本體」的深化與調節機制。

具體而言，儒家仁義人格不僅為生命提供「義者，宜也」的秩序原則，也使個人承擔植基於身分、角色與人倫關係的社會責任。黃光國的人情與面子模型顯示，華人社會的互動規範會隨情感性、混合性與工具性關係而有所不同，並分別受到需求、人情與公平等法則的調節（黃光國，1988，頁 7–35）。

佛家悲智人格的引入，其「智慧（般若）」向度能如實觀照生命的無常與空性，從而解構主體對於特定社會角色或名利的過度執著（我執與法執）（傅偉動，1990，頁 247–248）；其「慈悲（*karuṇā*）」向度則將對他者的關懷，從有限的血緣人倫，擴展至對一切受苦生命體的普世共感。

在本文所提出的人格生成模型中，仁義與悲智願力形成一種既具張力又能相互成全的辯證關係。杜維明將儒家自我理解為不斷創造與轉化的動態歷程；這一歷程不是脫離人倫社會的孤立內省，而是從自我修養出發，逐步開展至家庭、社群、自然與天地萬物，並在具體關係中實現人的道德價值（Tu, 1985, pp. 35–80, 93–147）。循此觀點，本文進一步認為，仁義能使悲智願力不致流於逃避現實責任的空疏修行，將出世的精神高度重新導回世間的倫理參與；悲智則能使仁義超越宗族、階級與既定制度的封閉限制，將道德自覺提升為對一切受苦生命的終極關懷。

這種會通使理想人格在實踐「宜於世間」的倫理責任時，同時保有「超然於世」的精神視域。Taylor 指出，自我認同必須在某種道德空間中獲得方向，人不僅依循外在規範行動，更會透過「強評價」區分較高與較低的欲望、生活方式及生命之善；因此，成熟人格不能完全受制於既定角色、現實利益或社會評價，而須依據更高層次的善重新理解其生命方向（Taylor, 1989, pp. 25–52, 62–75）。本

文所謂「超然於世」，正是指人格不被現實名位與既定體制完全限定，並非否定或逃離世間責任。

（一）人格形成—從自我覺察開始

佛家人格的形成，始於對自身生命狀態的如實覺察。人的生命困境並非僅源於能力不足或外在條件，也與貪、瞋、癡及種種執著有關。因此，佛家強調的第一步，是觀照自身的欲望、情緒與意念，認識無明與執著如何形成生命的束縛，進而開啟自我調伏與轉化的可能。

「調御丈夫」所呈現的人格意義正在於此。「調御」並非僅指外在行為的節制，更包含對內在欲望、情緒與執著的觀照與轉化。相較於儒家以仁義確立人格的價值方向，佛家進一步將人格問題引向內在生命，使人格生成始於對自身處境的覺察，並由此走向生命轉化。

（二）人格修養—從自利走向利他

人格的深化並非遠離世界，而是在與他人及眾生的關係中實現。大乘佛教所彰顯的菩薩精神，將個人的生命覺悟推展為對眾生的慈悲實踐，使人格修養不止於自我解脫，而朝向自利與利他的相互成就。

在此歷程中，「悲」與「智」構成不可分離的修養工夫。悲使人感受他者苦難，突破自我中心的局限；智使人觀照生命實相，不為情緒、成見與執著所蔽。慈悲使智慧不致流於冷漠，智慧則使慈悲超越一時的情感衝動，二者相互涵攝，使關懷建立於清明的生命理解之上。

因此，佛家人格修養的核心，在於藉由持續觀照與利他實踐，使悲智從修行原則轉化為穩定的生命品質，進而形成兼具生命智慧與他者關懷的人格。

（三）人格境界—從覺悟走向自在

佛家人格的理想境界，不在於追求特殊能力或外在成就，而在於超越我執與煩惱，使生命獲得內在自在。此種自在並非逃離現實，而是在體認無常、苦與生命實相之後，不再受執著所支配，仍能以慈悲回應他人，以智慧觀照自身與世界。

佛家所追求的超越，因而不是離開現實生命，而是在如實觀照中轉化自身與世界的關係。若儒家「大丈夫」著重人在外在權勢與利害面前仍能堅守仁義、不

屈其志，佛家人格則進一步著重對內在我執、欲望與煩惱的覺察與超越。前者彰顯人格的道德挺立，後者則展現生命從執著走向自在的內在深度。

（四）人格實踐—從悲智走向共生

人格若止於個人解脫，仍不足以完整呈現大乘佛教理想人格的意義。菩薩之所以成為重要的人格典範，正在於將內在覺悟轉化為利益眾生的行動，使生命智慧落實於對他者與世界的關懷。

自利與利他在此並非截然分離：個人的覺悟使人更能理解他者，而利他實踐也持續拓展自身的生命境界。人格的實踐不僅關乎「我如何成為更好的人」，也涉及「我如何與他人共同走向生命的完善」。悲智人格由此展現其關係性與實踐性，使內在覺悟轉化為自他共成的生命實踐。

（五）小結—悲智：中華文化視域下人格三元模型的第二核心面向

佛家理想人格從生命覺察開始，經由自我調伏與悲智雙運，逐步超越我執與煩惱，並將覺悟落實為自利利他的實踐。人格形成、人格修養、人格境界與人格實踐四個層次相互貫通，呈現悲智人格從觀照自身、理解生命至關懷眾生的生成脈絡。

就中華文化視域下人格三元模型而言，「悲智」的理論貢獻在為理想人格開展生命理解與他者關懷的深度。本文以「深」概括此一功能：深化對自身處境的覺察，深化對苦難與生命實相的理解，亦深化與他人及眾生之間的關係。

然而，生命的深化仍須面對精神安頓的問題。如何減少造作與執著，在變動世界中保持本真、從容與自在，則是道家自然人格所開展的另一重要面向。

三、安其命—自然人格的理論分析

人格不僅需要價值方向與生命深度，也需要精神安頓。若仁義回答人格何以有所「立」，悲智回答人格何以有所「深」，自然所開展的，則是人格何以有所「安」。人即使具有堅定的價值信念與深厚的生命關懷，仍可能受到名利、得失與成見的牽引。道家人格思想的特殊意義，正在於使人重新審視自身與外物的關係，在天地萬物之間尋求生命的從容與自由。

為了確保道家自然人格不被誤解為消極的虛無主義，必須回到老子「後其身

而身先，外其身而身存」及莊子「虛室生白，吉祥止止」的思想脈絡。老子所謂「後其身」「外其身」，並非否定生命與現實行動，而是超越以自我利益為中心的計較；其「自然」與「無為」也不是靜止不動或消極不作為，而是順應事物自身的條理，不以主觀意志強制干預，亦即「不妄為」（陳鼓應，2000，頁 100–103、212–214）。

大丈夫人格在經歷儒家的「挺立」與佛家的「深化」之後，可能累積強烈的道德熱情與救世願力；然而，若缺乏適度調節，在面對不可逆的歷史困境時，也可能走向激進抗爭或內在精神的耗竭。此時，道家自然人格的引入，可以提供一種關鍵的「去自我中心化」機制。此一概念雖非劉笑敢的原有用語，但可由其對莊子心齋、坐忘與虛靜工夫的分析獲得理論啟發：主體透過消解成心、物欲與自我執著，使心靈恢復空明虛靜，從而取得無牽無掛而又能順物應世的精神自由（《莊子·人間世》；劉笑敢，1988，頁 118–135，尤見頁 129）。

透過「為道日損」的減損工夫，自然人格所解除的是過度功利計較、名利追逐及主觀成見帶來的精神負累，而不是對公共責任的否定（《老子》第四十八章；陳鼓應，2000，頁 228–231）。它使主體在積極行仁義、施慈悲的世間實踐中，同時保有一種不為成敗得失所困的超然定力，從而為本文的「人格三元模型」提供穩固的精神安頓基礎。

（一）人格形成—從返本確立生命根基

道家認為，欲望、名利與成見往往遮蔽生命本真，使人受制於外在評價與既定規範。老子倡導「見素抱樸」，莊子則以真人、至人等人格典範，呈現擺脫外物束縛、復歸真實生命的理想。

道家人格的形成，不在增加外在規範，而在解除對生命的遮蔽；不是塑造符合外在期待的自我，而是重新發現生命本真。此一歷程具有「返」的意義：從逐物返回自身，由人為造作復歸自然。這種返本並非否定社會生活，而是使人在參與現實生活的同時，不致因外在追求而喪失其生命根基。

（二）人格修養—從順道走向自在

道家人格修養著重順應生命與天地運行之道。「無為」並非不作為，而是不以私欲與成見強制生命；「自然」也不是任意而為，而是減少不必要的人為干預，

使生命依其本性與情勢適切展開。

因此，道家修養所強調的，與其說是增益，不如說是「減損」。人在逐步放下過度欲求、僵化成見與功利計較的過程中，得以從執著走向自在，由對立走向和諧。相較於儒家著重德性涵養、佛家重視內在觀照，道家更凸顯減少生命負累的工夫。其目的不是削弱人格的積極性，而是使人的行動免於私欲支配，保有更大的開放性與從容。

（三）人格境界——從體道走向精神自由

真人、至人與神人，代表道家對理想生命境界的不同表述。其共同精神，在於不受名利、成敗與毀譽所役，使個體生命能夠超越狹隘自我，與天地萬物相應。

道家所追求的精神自由並非離開現實世界，而是在現實中保持生命自主。真正的自由不在占有更多，而在不為外物所役；不在征服世界，而在體認生命的限度與天地的運行。人因而能在承擔現實生活時，不使自身完全受制於得失成敗，並在變動中保持從容、在有限中開展自在。此即自然人格所彰顯的生命境界。

（四）人格實踐——從自然走向和諧共生

道家人格的實踐，不以控制、競逐與占有作為人與世界相處的基本方式，而是透過柔弱、不爭與包容，重新調整人與他人、社會及自然的關係。此種態度並非消極避世，而是避免以一己欲望支配他者與萬物。

自然人格不只是個人的生命智慧，也蘊含和諧共生的實踐意義。當內在的自在轉化為尊重差異、減少競逐與順應萬物的生命態度，精神安頓便不再只是個人的內在境界，而能落實於具體關係之中。道家人格由此從個體生命的安頓，進一步開展為人與世界和諧共處的可能。

（五）小結——自然：中華文化視域下人格三元模型的第三核心面向

道家自然人格以「返本」為人格形成的起點，以「順道」與「減損」為修養工夫，以精神自由為生命境界，並以和諧共生展現其實踐意義。四個層次相互貫通，呈現人格由重新發現生命本真、解除內外束縛，進而走向自在與共生的生成脈絡。

就中華文化視域下人格三元模型而言，「自然」的理論貢獻，在於為理想

人格開展精神安頓的向度。本文以「安」概括此一人格功能：使人在紛擾中不失本真，在變動中保持從容，並在自我、他人與天地萬物之間建立和諧的生命關係。

仁義使人格確立價值方向，悲智深化對生命與他者的理解，自然則使人格獲得內在平衡與精神自由。三者雖各有思想根源與修養路徑，卻分別從道德根基、生命深化與精神安頓三個面向，呈現中華文化對理想人格的多元理解，並共同構成本文人格三元模型的理論基礎。

四、人格如何完成—人格生成理論之比較分析

經由前述分析可知，儒、釋、道三家人格思想雖具有不同的思想淵源、哲學基礎與修養工夫，卻皆關注人格如何超越自身限制，趨向生命的完善。若從人格生成的角度加以比較，三家所呈現的並非彼此競逐的人格類型，而是針對人格完善所涉及的不同問題，分別提出具有特色的理論回應。

首先，就「價值確立」而言，儒家以仁義奠定人格的道德根基，使人具備辨別是非、持守原則與承擔責任的價值方向。人格之所以能夠成立，不僅有賴能力、知識或社會地位，更在於生命具有穩定的價值依據。仁義所回答的，正是人格「何以能立」的道德問題。

其次，就「生命深化」而言，佛家以悲智引導人格由自我中心走向生命覺察與他者關懷。人格若僅具有道德原則，尚不足以回應苦難、無常、自我執著與眾生關係等課題；悲智雙運使人得以如實觀照生命、體察他者苦難，並在自利利他的實踐中深化人格。悲智所回答的，是人格「何以能深」的生命問題。

再次，就「精神安頓」而言，道家以自然開展人格獲得內在自由的可能。人即使具有道德理想與生命關懷，仍可能受到名利、得失、成見與過度造作的束縛。道家透過返本、順道與體道，使人重新調整自身與外物的關係，在現實變動中保持本真與從容。自然所回答的，是人格「何以能安」的存在問題。

基此，仁義、悲智與自然並非三種相互排斥的人格類型，而是分別從價值確立、生命深化與精神安頓三個面向，揭示人格生成與完善的多重內涵。仁義使人格有所「立」，悲智使人格有所「深」，自然使人格有所「安」；三者雖各具理論功能，卻非固定的先後階段，而是在生命歷程中相互作用、彼此補充。

因此，本文所理解的人格完善，不是單一價值的擴張，也不是由「立」依序

走向「深」與「安」的線性歷程，而是仁義、悲智與自然三個面向在不同生命情境中的持續互動與相互生成。人格既須確立價值而有所持守，也須深化生命理解而拓展關懷，更須安頓身心而保持從容。三者生命歷程中彼此調節、相互補充，使人格不是一種完成後的固定狀態，而是不斷「成為」與持續完善的生命歷程。基於此一比較分析，本文進一步將仁義、悲智與自然所呈現的「立—深—安」三個人格向度加以統整，作為建構中華文化視域下人格三元模型及闡釋人格生成理論的基礎。

五、人格的生成—中華文化視域下人格三元模型之理論建構

前述比較顯示，儒、釋、道三家雖具有不同的哲學基礎與修養工夫，卻分別從價值確立、生命深化與精神安頓等面向，回應人格如何生成與完善的問題。據此，本文提出「中華文化視域下人格三元模型」，以呈現三家人格思想之間可能具有的理論關聯，並作為理解中華文化視域下理想人格的分析架構。

此一模型以仁義、悲智與自然作為人格生成的三個核心面向：仁義確立人格的價值方向，使人格有所「立」；悲智深化人格的生命理解，使人格有所「深」；自然開展人格的精神安頓，使人格有所「安」。三者各具思想根源與理論功能，並共同呈現人格完善所包含的道德、生命與精神面向。

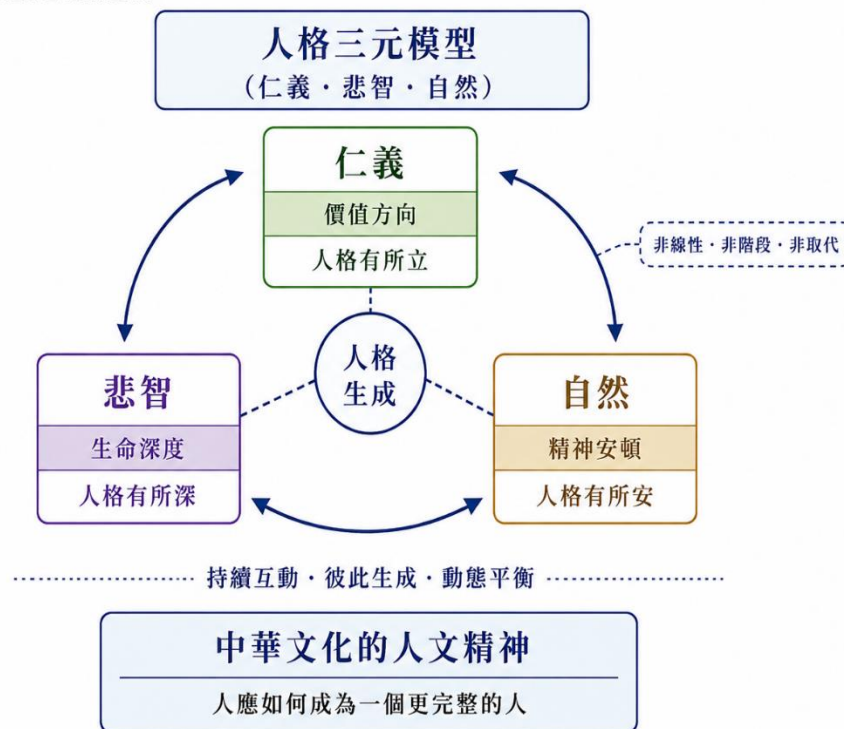
「立」、「深」、「安」並非先後相續的發展階段，也不構成固定不變的線性次序，而是在生命歷程中持續互動、彼此生成。仁義實踐可以深化對他者的慈悲與理解，悲智觀照也可能使人重新省察其價值選擇；自然所開展的精神自由，則能使道德實踐與生命關懷免於功利執著與過度造作。人格生成因而是在不同生命情境中，透過三個面向的相互作用，不斷調整、轉化與完善的歷程。

由此而言，人格完善並非單一價值的擴張，而是價值方向、生命深度與精神安頓之間的動態平衡。人格既須以仁義確立立身行事的根據，也須以悲智理解自身、他者與生命處境，並以自然保持面對變動世界的從容與自由。三者相互涵攝，使人格既能有所持守，又能開放關懷，並獲得內在安頓。

「中華文化視域下的人格三元模型」既是比較儒、釋、道三家人格思想的分析架構，也是本文對中華文化視域下人格生成理論的初步建構。其目的不在消弭三家的思想差異，亦非建立一套凌駕於三家之上的哲學體系，而是在尊重各自思想分殊與歷史脈絡的前提下，說明仁義、悲智與自然如何從不同面向回應「人如

何成為更完整的人」此一根本問題。因此，此一模型所指涉者並非特定族群的實證人格特質，而是立基於中華文化思想傳統所建構的理想人格分析模型。上述三個面向及其生成關係，如圖 2 所示。

圖 2 人格三元模型之理論建構



資料來源：本研究。

圖 2 呈現者，並非人格發展的流程或階段，而是三個相互關聯的人格向度。仁義使人格有所「立」，悲智使人格有所「深」，自然使人格有所「安」；三者並非彼此取代或依序發展，而是在生命實踐中相互作用、彼此成全，共同構成人格生成的整體結構，並彰顯中華文化對「人應如何成為更完整的人」及其生命完善的持續關懷。

伍、結論—中華文化的人文精神與人格生成

一、研究發現

本文以《孟子》「大丈夫」為研究起點，透過文獻分析、思想史考察、經典詮釋與比較研究，探討儒、釋、道三家對理想人格的不同理解。研究發現，三家雖具有不同的哲學基礎、修養工夫與生命境界，卻皆關注人格如何超越自身限制，並在生命實踐中趨向完善。

儒家以仁義確立價值方向，使人格有所「立」；佛家以悲智深化生命理解，使人格有所「深」；道家以自然開展精神自由，使人格有所「安」。仁義、悲智與自然分別從道德根基、生命深化與精神安頓三個面向，呈現中華文化對理想人格的多元理解。

三家人格思想的共同意義，不在於描述人格所具備的固定特質，而在於揭示人格持續生成的生命歷程。人格並非既定完成的狀態，而是在修養、反省與實踐中不斷轉化與完善。據此，「大丈夫」不僅是儒家理想人格的重要概念，亦可成為重新探討中華文化如何理解理想人格及其生成的理論起點。例如，明代，王陽明重塑大丈夫精神，是一種「動靜不二」的最高境界：內心是禪宗，空靈寂靜、不染一塵；行動是儒家，勇猛精進、義無反顧。他向世人證明，真正的大丈夫不需要逃離世俗才能得到解脫，亦不需要死守教條才能成就道德。只要「此心光明」，戰場、官場、乃至生死的邊緣，皆是成就正氣與見證本體的無上道場。

二、中華文化視域下人格三元模型與人格生成理論

基於上述，本文提出中華文化視域下人格三元模型，並據以初步建構中華文化視域下的人格生成理論。此一模型以仁義、悲智與自然為三個核心面向，分別對應價值確立、生命深化與精神安頓，共同呈現人格生成的多重內涵。

以上三個面向並非彼此競逐的人格類型，也不是依序發展的固定階段，而是在具體生命情境中相互作用、彼此調節。「仁義」使人格有所持守；「悲智」使價值實踐具有生命理解與他者關懷；「自然」則使道德理想與生命關懷免於功利執著與過度造作。人格的完善，因而不是單一價值的擴張，而是三個面向持續互動、相互生成的動態歷程。

本文所稱「生成」，並非一般技術意義的 *generation*，而是哲學意義上持續「成為」(*becoming*) 的生命歷程。人格不是完成之後的固定狀態，而是在不同生命情境中，透過價值實踐、生命反省與精神調適，不斷轉化並完善自身。

「中華文化視域下人格三元模型」的理論意義，在於將以思想流派為中心的異同比較，轉化為以人格問題為核心的跨傳統對話，使儒、釋、道三家在保持思想分殊的同時，共同回應人格如何形成、如何發展及如何趨向完善的根本問題。此一模型所指涉者，並非特定族群的實證人格特質，而是立基於中華文化思想傳統所建構的理想人格分析架構。

三、中華文化的人文精神

從人格生成的角度重新理解儒、釋、道三家，可以發現中華文化長期關懷的，不只是「人是什麼」，更是「人應當成為什麼樣的人」以及「人如何成為更完整的人」。儒家的君子與大丈夫、佛家的菩薩與調御丈夫、道家的真人與至人，雖具有不同的哲學意涵，卻皆將人的自我修養、生命轉化與人格完善置於重要位置。

由此觀之，中華文化視域下的「人」，並非一個封閉而既定的存在（being），而是在生命實踐中持續生成的主體（becoming）。仁義使人確立立身行事的價值根據，悲智使人深化對自身、苦難與他者的理解，自然使人在變動世界中保持本真、從容與自由。三者共同揭示：人格既需要有所持守，也需要開放關懷，更需要安頓生命。

人格因此不只是傳統思想中的一項概念，而是理解中華文化人文精神的重要線索。此一人文精神所關懷的，正在於人如何透過修養與實踐，不斷超越既有的自己，並在成己、成人以及與天地萬物的關係中，開展更為完整的生命。

四、理想人格的當代轉化與未來開展

本文從《孟子》「大丈夫」概念出發，卻未止於重新詮釋儒家人格典範，而是將其轉化為探討中華文化視域下理想人格的理論起點。透過儒、釋、道三家人格思想的比較，本文所提出的核心命題是：人格因仁義而有所立，因悲智而有所深，因自然而有所安。

「大丈夫」之所以仍具有當代意義，不只因其象徵不屈於富貴、貧賤與威武的道德勇氣，更因其開啟了一項跨越古今的根本追問：人在變動而有限的世界中，如何確立價值、理解生命、關懷他者，並安頓自身？此一問題不僅關乎傳統思想的當代詮釋，也關乎人工智慧時代人格教育、生命教育與領導倫理的人文根基。

因此，「中華文化視域下人格三元模型」並非研究的終點，也不是對理想人格所作的封閉定論，而是一項有待持續檢證、修正與開展的理論嘗試。未來，此一規範性哲學模型亦可與華人本土心理學、人格教育及生命教育等領域展開跨學科對話，進一步探討仁義、悲智與自然如何由哲學理念轉化為可理解、可觀察的人格實踐面向，以拓展傳統人格思想的當代詮釋與應用。

然而，無論未來採取何種研究途徑，本文所關注的根本問題始終在於：人應

如何成為一個更完整的人。理想人格不是一種已然完成的典範，而是在生命實踐中持續生成與自我超越的歷程；亦即一條不斷立其德、深其心、安其命的成人之道。

參考文獻

- 文崇一（1989）。中國人的價值觀。東大圖書。
- 印順（1994）。成佛之道。正聞出版社。
- 成中英（1989）。中國哲學的現代化與世界化。聯經。
- 牟宗三（1968）。心體與性體（第一冊）。正中書局。
- 牟宗三（1970）。生命的學問。三民書局。
- 牟宗三（2003）。牟宗三先生全集第 27 冊。聯經。
- 余敦康（2004）。魏晉玄學史。北京大學出版社。
- 杜維明（1997）。儒家思想新論。江蘇人民出版社。
- 唐君毅（1968）。中國文化之精神價值。學生書局。
- 唐君毅（1974a）。中國人文精神之發展。學生書局。
- 唐君毅（1974b）。中國哲學原論。新亞研究所。
- 徐復觀（1969）。中國人性論史（先秦篇）。商務印書館。
- 徐復觀（1991）。徐復觀文存。學生書局。
- 陳鼓應（1974）。莊子今註今譯。臺灣商務印書館。
- 陳鼓應（2000）。老子今註今譯及評介（三次修訂版）。台灣商務印書館。
- 傅偉勳（1986）。從西方哲學到禪佛教—哲學與宗教一集。東大圖書。
- 傅偉勳（1990）。從創造的詮釋學到大乘佛學—哲學與宗教四集。東大圖書。
- 勞思光（1988）。新編中國哲學史（第一卷）。三民書局。
- 黃光國（1988）。人情與面子：中國人的權力遊戲。桂冠。
- 楊國樞（1989）。中國人的心理與行為。桂冠。
- 劉笑敢（1988）。莊子哲學及其演變。中國社會科學出版社。
- Aristotle. (2009). *The Nicomachean ethics* (D. Ross, Trans.; L. Brown, Rev., Intro. & Notes). Oxford University Press.
- Kant, I. (2012). *Groundwork of the metaphysics of morals* (M. Gregor, Trans.; J. Timmermann, Rev.). Cambridge University Press.
- MacIntyre, A. (1984). *After virtue: A study in moral theory* (2nd ed.). University of

Notre Dame Press.

Taylor, C. (1989). *Sources of the self: The making of the modern identity*. Harvard University Press.

Tu, W. (1985). *Confucian thought: Selfhood as creative transformation*. State University of New York Press.

The Ideal Personality of the Da Zhangfu and Its Contemporary Significance: Toward a Triadic Model of Chinese Personality Thought

Chih-Chun Chiu**

Abstract

The “Great Man” (da zhangfu) represents an important ideal of personhood in Chinese culture. Existing studies have largely focused on the Mencius or examined Confucian, Buddhist, and Daoist conceptions of personhood separately, with limited attention to their comparative and integrative significance. Taking the “Great Man” as its point of departure, this study employs textual analysis, intellectual history, classical interpretation, comparative analysis, and theoretical construction to examine Confucian personhood grounded in benevolence and righteousness (renyi), Buddhist personhood characterized by compassion and wisdom (beizhi), and Daoist personhood rooted in naturalness (ziran).

The findings indicate that Confucianism establishes the moral foundation of personhood through benevolence and righteousness; Buddhism deepens its existential dimension through compassion and wisdom; and Daoism provides spiritual grounding through naturalness. Despite their different philosophical foundations and paths of self-cultivation, the three traditions share a concern with the cultivation and fulfillment of personhood. Accordingly, this study proposes a Triadic Model of Chinese Personhood, comprising renyi, beizhi, and ziran as three interrelated dimensions of ideal personhood: moral grounding, existential depth, and spiritual centeredness.

This study argues that the “Great Man” may be understood not only as a Confucian ideal but also as a theoretical perspective for interpreting a shared archetype of ideal personhood in Chinese culture. The proposed model provides an analytical framework for Chinese personhood studies and offers theoretical implications for character education, life education, leadership ethics, and the contemporary interpretation of traditional Chinese thought.

Keywords: Da Zhangfu; Confucianism, Buddhism, and Daoism; Triadic Model of Chinese Personality Thought; Character Education; Leadership Ethics.

** The author is a Full-time Visiting Professor in the Department of Public Relations and Advertising at Shih Hsin University. Email: jcchiu@mail.shu.edu.tw
The paper was published under two double-blind reviews. Received: July 30, 2026. Accepted: August 20, 2026.