

儒学“心性”概念的哲学本质 及其当代转化

——蒙培元“中国心性论”述评

□ 黄玉顺

内容提要 蒙培元在20世纪80年代提出的“中国心性论”，将中国传统哲学的儒家、道家、佛家等都归入“心性论”，这是一个独创的观点，既归纳了各家心性论的共性，又特别强调了儒家心性论的特性。“中国心性论”是当代哲学“情理学派”的产物，涉及“新理学”、“情感儒学”、“生活儒学”，以及“自由儒学”“心灵儒学”等。但是，对于蒙培元的情感儒学来说，“中国心性论”其实只是其早期的一个过渡性的观念。传统心性论其实并非所有儒家学派的思想，更非孔孟儒学的思想，而是宋明理学的一种哲学建构；它的哲学本质属于传统本体论的主体性哲学，因而必须接受当代哲学前沿思想的反思，即接受“主体性何以可能”的追问。因此，心性论的当代转化意味着解构旧的心性论，回溯到前主体性的生活情境，从而重建主体性及其心性，尤其是现代性的个体主体性。

关键词 中国心性论 儒学 心性 哲学本质

作者黄玉顺，山东大学儒学高等研究院教授。（济南 250100）

DOI:10.14167/j.zjss.2023.06.010

心性论在传统儒学中占有极为重要的位置，然而唯其如此，它理当接受当代哲学前沿思想的反思。谈到“心性论”，笔者立即想起蒙培元先生的著作《中国心性论》。这本书对于研究心性论来说具有重要的价值，然而它是1990年在台湾出版的，大陆学者很少看到。^①所以，笔者想在这里介绍一下这本书，并加以评析，由此讨论传统儒学“心性”概念的哲学本质及其当代转化问题。

一、“中国心性论”与儒家哲学

蒙先生所说的“中国心性论”，所指的不只是儒家哲学，而是整个中国传统哲学。《中国心性论》开篇就断言：“‘心性论’是中国哲学的核心问题。它贯穿于中国古代哲学的始终，充分体现了中国

传统哲学的特点。”^②把中国传统哲学的儒家、道家、墨家、杂家、佛家等各家各派都归入“心性论”，这是蒙先生的一个独创的观点。

（一）中国心性论的共性

既然将中国传统哲学的各家都纳入“心性论”，即意味着他们之间存在着一些基本的共性。中国佛学主要是心性论的，这应该没有疑问，“佛教哲学经过‘格义’和‘般若学’之后，也很快以心性为中心课题”^③。但是，道家等其他各家都是心性论吗？这当然是可以讨论的问题。例如道家，蒙先生说：“儒家提倡道德主体论，道家则建立了与之相对的‘自然’人性论”；“道家所谓‘自然’，并不是作为认识物件的自然界，而是作为人的本体论根源或终极目的而存在的。因此它归根到底是要解

决人的问题,而不是什么自然哲学或宇宙论、认识论之类”。^④在这个意义上,道家哲学也是一种“心性论”。

但值得注意的是,蒙先生说“理学真正完成了中国古代心性论”^⑤,言下之意,理学之前的中国哲学各派,其心性论都是尚未完成的,即并不全是心性论;尽管如此,他们都具有心性论的特征。蒙先生概括了各家心性论之间的四个共性:

一、与神本主义相对立的人本思想。它不仅以人为中心,而且以确立人的本体存在为根本任务。二、与认知理性相对立的实践理性(特别是道德理性主义)。表现为直觉、体验等存在认知以及对感性的超越和压抑。三、以突出“心”的能动作用为特征的主体思想,强调自我完成、自我实现和自我超越。四、以实现人和自然界的和谐统一为目的的整体思想。其最高理想是“天人合一”的精神境界。^⑥

显然,蒙先生所说的“心性论”,主要是指的人本主义,“它是以人为本位的人本主义哲学,而不是以认识自然界为目的的纯粹思辩理性哲学,也不是以追求绝对超越的彼岸世界为目标的宗教哲学”^⑦(这里关于中国哲学的超越观念的看法,可以商榷,详后)^⑧。

(二)儒家心性论的特性

尽管讨论了上述共性,但蒙先生也强调了儒家心性论的特性。蒙先生认为:

儒、道、佛三家各有自己的心性学说,也各自有其特点。简单地说,前期儒家有道德主体论和理智论、经验论两大流派,以前者居主导地位;但是他们都强调社会伦理意识及其价值。^⑨

孔子的仁学思想,是中国心性论的真正开端。……几千年来,如何完成道德人格,实现理想境界,便成为儒家心性论的中心课题。直到理学阶段,仁不仅是人之所以为人的内在本性,而且被提升为自然界的根本法则,是天地“生生之道”。人性也就是天道。这就充分肯定了人的道德价值,确立了人的本体存在。^⑩

简言之,蒙先生认为,儒家心性论的本质特征是道德人本主义;而且这里的“人本主义”不同于西方的“humanism”,这里的“人本”是说“以人为本”,意谓以人的心性为宇宙的本体。当然,这其实

主要是宋明儒学的观念(详后)。^⑪

二、“中国心性论”与情理学派

蒙先生的“中国心性论”是当代哲学“情理学派”的思想产物。所谓“情理学派”是指这样一个传承发展的哲学思想谱系:冯友兰先生的“新理学”、蒙先生的“情感儒学”和笔者本人的“生活儒学”,以及更进一步发展出来的“自由儒学”“心灵儒学”等。^⑫

如果说,熊牟一系或可称之为“心性派”(熊多言心、牟多言性),那么,冯蒙一系则可称之为“情理派”(冯重理而亦论情、蒙重情而亦论理)。换句话说,冯蒙一系思想关怀的核心所在是存在—情感—境界问题,而情感(仁爱)则是其间的枢纽所在。所谓“情理”,含有两层意味:一是“情与理”,冯先生更注意这一层,主张以理性来“应付情感,以有情无我为核心”;二是“情之理”,蒙先生更注意这一层,指出“人是情感的存在”,并为此辩明冯先生的真实观点……^⑬

有学者说,情理学派的思想主要表现在这四个方面:“一、儒家情感哲学的新探索。在分析并批判先秦儒学、宋明儒学‘情感’观念的基础上,提出建构新型儒家情感哲学。二、儒家伦理学与政治哲学的新推进。基于儒家政治哲学的基本原理,即‘仁→义→礼’结构,来阐发一套以仁爱情感为本源、以个体观念为核心的现代价值观念体系,进而建构一套适应于当下现代性生活方式的社会规范及其制度。三、儒家功夫论与境界论的新概括。‘情理学派’前三代学人所建构的‘情理境界观’不仅呈现了儒家境界观、功夫论的现代转型历程,同时也表明这种转型在实质上乃是一种‘情感论转向’。四、关于儒家经典诠释传统现代转型的新建构。在考察中国经典诠释观念的基础上建构新的诠释学理论,推动中国经典诠释传统的现代转型乃至‘中国诠释学’的建立。”^⑭这样的概括,当然也是可以讨论的。

(一)“中国心性论”与“新理学”

蒙先生的“中国心性论”,是“接着讲”他的导师冯友兰先生的“新理学”^⑮。这种“接着讲”,是蒙先生经过“中国心性论”的过渡而进入“情感哲学”建构的过程。

说到冯先生的“新理学”,人们往往只注意到

“理”，而忽略了“情”。其实，冯先生也关注情感。例如，曾有学者指出：“在冯友兰看来，哲学的特点就在于说不可说……‘说’大致可以有如下几种形式，即描述(description)、表达(expression)、规定(prescription)。……表达是‘说’主体内在情感、期望、意愿等等的方式……”^⑩更有学者指出：“在冯友兰对中国哲学的了解中，情感的来源和对待情感的方法是一个相当重要的问题。他对这个问题的了解，既是他把握中国哲学精神的重要进路，也影响了他的哲学思想的建构。”^⑪

冯先生不仅关注情感问题，甚至可以说更重视情感，对此，已有学者进行了透彻的分析：“冯友兰所开创的其实并非‘理性’的进路，而是‘情理’（情感—理性）的进路”；“新理学之‘情感’与‘理性’的关系亦可分为两个层次：在‘有我之情’的层面，冯友兰是主张‘以理化情’的”；“而在‘天地境界’即‘有情无我’层面，此时‘情’恰恰是理性的完成与实现”；因此，冯先生的“‘负的方法’实质是以情感体验、生活体验为中心的方法”。^⑫

(二)“中国心性论”与“情感儒学”

事实上，“中国心性论”这个概念，蒙先生早在1986年就提出了，见其论文《浅论中国心性论的特点》^⑬。当时，蒙先生的主攻方向是宋明理学，这项研究始于1980年发表的论文《论王夫之的真理观》^⑭，1984年出版了专著《理学的演变》^⑮，1989年出版了至今仍有广泛影响的专著《理学范畴系统》^⑯。紧接着，蒙先生1990年就出版了专著《中国心性论》，这表明“中国心性论”是在研究宋明理学的过程中酝酿出来的。

而值得注意的是：蒙先生的“情感哲学”概念也是在此期间提出的，初见于1987年发表的论文《论理学范畴“乐”及其发展》^⑰；同年发表的论文《论理学范畴系统》^⑱，更是明确地提出了“儒家哲学就是情感哲学，其道德人性论是建立在情感之上的”判断；同年还发表了论文《李退溪的情感哲学》^⑲；1994年发表了论文《论中国传统的情感哲学》^⑳；2002年出版了总结性的专著《情感与理性》^㉑。

显而易见，对于蒙先生的情感儒学来说，“中国心性论”其实只是他早期的一个过渡性的观念：在“中国心性论”之前，是他的比较传统的宋明理学研究；在“中国心性论”之后，是他的独创的“情感哲学”或“情感儒学”^㉒。

(三)“中国心性论”与“生活儒学”

如果说蒙先生的“情感儒学”是接着讲冯友兰先生的“新理学”，那么，我的“生活儒学”就是接着讲蒙先生的“情感儒学”。因此，在“生活儒学”中，传统儒学的心性论是必须加以处理的一个重要问题。

笔者最初对传统心性论的检讨，见于2003年发表的论文《重建第一实体》：

思孟学派创立的心学，经宋明新儒家（尤其是王阳明）……将人自身的心性设定为绝对自明的“原初所予”。但是正是这种类似于现象学的“还原”(reduction)蕴涵着内在的张力，那就是“道心”与“人心”、或“天理”与“人欲”的对立设置导致的自我悖逆：可以通过“经验直观”达到的人心人欲是个体性的，而只能通过“本质直观”才能达到的天理道心是非个体性的；但是这种本质直观活动本身，又只能通过个体行为来体证。这一点在宋明理学中的体现，那就是“本体”与“功夫”的紧张：本体作为非个体性的存在，作为性、作为理，只能通过本质直观才能领悟；但是这种领悟本身，却又必须通过个体经验性的功夫才能完成。这就存在着一个很大的问题：总是非个体性的本体，怎么可能通过总是个体性的功夫来达致？这非常类似胡塞尔对笛卡儿的质疑：个体经验的“我思”怎么可能到达本质的“存在”？这是不论西方还是中国的先验哲学都存在的一个理论困境。^㉓

显然，这里对儒家的传统心性论的反思，与对胡塞尔(Edmund Husserl)的意识现象学的反思是一致的。胡塞尔说：“个别的或经验的直观的所予物是一个个别的现象，本质直观的所予物是一种纯粹本质。”^㉔然而这里的紧张在于：那个进行着本质直观的直观者，毕竟是一个经验性的个体。怎样的个体竟然如此狂妄，宣称唯有“我”的经验是本质直观？

不仅如此，这个个体是一个存在者，因此，在当代思想前沿的视域下，这个存在者必须接受这样的追问：存在者何以可能？这个经验性的存在者何以竟然具有这样一种先验性的“心性”或“心灵”？对此，传统儒学的回答是“天命之谓性”^㉕。然而问题在于：“天命”或“天”仍然是一种存在者，因而也

就仍然必须接受这样的追问:存在者何以可能?

超凡性的“天”是绝对存在者、绝对主体,经验性的个体是相对存在者、相对主体。正如胡塞尔的“‘一切原则的原则’要求绝对主体性作为哲学之事情”^②,传统儒学的“心性”,包括阳明所谓“心灵”,也是一种绝对主体性。这样的主体性何以可能?

心灵的观念来自儒家心学的心性观念,它在今天被理解为一种先验的前设。……但是无论如何,心灵的实质是对人的主体性的设定。这就正如海德格尔在谈到传统的形而上学哲学的观念时所说:“什么是哲学研究的事情呢?……这个事情就是意识的主体性”;“作为形而上学的哲学之事情乃是存在者之存在,乃是以实体性和主体性为形态的存在者之在场状态”。^③所以,海德格尔曾经这样评论康德哲学:“对形而上学本质的探讨就是对人的‘心灵’诸基本能力之统一性的探讨。”^④……但是,根据当代哲学的观念,心灵、人的主体性这样的东西并非原初的或者源始的东西,而是一种形而上学的设定,它实际上有其来源。因此,我们可以对之发问:心灵本身何以可能?人的主体性何以可能?换句话说,心灵、人的主体性这样的东西本身还是尚待奠基的。^⑤

通过对胡塞尔意识现象学的反思与批判,自然就走进了海德格尔(Martin Heidegger)的生存现象学:

胡塞尔现象学将会面临这样的两难:假如“生活世界”本来就是内在的纯粹先验意识的建构,那么这个世界如何可能发生危机?而如果“生活世界”本来是外在超越的实在,那么又如何可能根据内在意识去重建这个外在世界?这不是同样陷入了认识论困境吗?同样,儒家心学也将面临类似的问题:假如外在的“物”只是内在的“心”的建构,而且“心”本来是至善的,那么“物”的恶如何可能?而假如“物”本来是外在的实在,那么又如何可能根据内在的“良知”去“格物”?这也是“认识论困境”问题:在实在问题上,内在意识如何可能“确证”外在实在的客观存在?在真理问题上,作为主体的内在意识如何可能“切中”作为客

体的外在实在?我所谓儒家的“伦理学困境”则是:在存在论基础上,内在的心如何可能确证外在的物的存在?在伦理学问题上,内在的心性良知如何可能格除外在的物的恶?先验哲学中所存在的这些根本问题,究其根源在于:良心、良知、良能、纯粹先验主体意识之类的先验前设缺乏某种基础,它们仍然是需要被奠基的。于是,海德格尔为传统存在论奠基的工作进入我们的眼帘。^⑥

但是,在笔者看来,海德格尔的现象学也是不彻底的。刚才讨论的经验性的个体性的人,在他这里就是所谓“此在”(Dasein)。所以,笔者也曾对海德格尔现象学进行了批判:

海德格尔在这个基本问题上其实是自相矛盾的:一方面,存在是先行于任何存在者的,“存在与存在的结构超出一切存在者之外,超出存在者的一切存在者状态上的可能规定性之外”^⑦,那么,存在当然也是先行于此在(Dasein)的,因为“此在是一种存在者”^⑧;但另一方面,探索存在却必须通过此在这种特殊存在者,即唯有“通过对某种存在者即此在特加阐释这样一条途径突入存在概念”,“我们在此在中将能赢获领会存在和可能解释存在的视野”^⑨。如果这仅仅是在区分“存在概念的普遍性”和我们“探索”“领会”“解释”存在概念的“特殊性”^⑩,那还谈不上自相矛盾;但当他说道“存在总是某种存在者的存在”^⑪,那就是十足的自相矛盾了,因为此时存在已不再是先行于任何存在者的了。^⑫

通过对德国现象学的批判,同时通过对儒家传统心性论的反思,自然就走进了“生活儒学”:必须回溯到“前存在者”和“前主体性”的存在——生活、生活情境、生活感悟、生活情感,才能回答“存在者何以可能”“主体性何以可能”的问题。

三、“中国心性论”与当代哲学

行文至此,可以对儒家“心性”概念加以定性了。这里所说的“当代哲学”,不限于中国哲学,更不限于儒家哲学,而是世界范围的当代哲学思想前沿。

(一)传统心性论的本质

这里对儒家“心性”概念的定性,意指对它进

行历时性的历史定位和共时性的观念层级定位，以此揭示传统心性论的哲学本质。

1. “心性”概念的历史定位

汉语“心性”这个词语，魏晋时期已经出现，例如葛洪说：“今先生所交必清澄其行业，所厚必沙汰其心性。”^{④3}不过，六朝以来，谈“心性”最多的其实是佛学。例如禅宗说：“心性不异，即心即性。”^{④4}宋儒谈“心性”，其实是受此影响。余英时指出：“新儒家（程朱理学——引者注）的出现，其与南北朝隋唐以来旧儒家的最大不同之处则在于心性论的出现。”^{④5}这就是说，诸如“儒家心性论”“中国心性论”这样的说法，未必就是对孔孟以来的全部儒家哲学的事实陈述；它其实只是宋儒对儒家哲学的一种认知。孔子只有一次提到“性”，即“性相近也，习相远也”^{④6}；而且并没有把“性”与“心”直接联系起来。孟子亦然，他虽然既谈“心”也谈“性”，但未必是宋儒所理解和解释的意思。

且以孟子而论，他所说的“心”，可以指情感，例如“中心悦而诚服也”^{④7}、“人皆有不忍人之心”^{④8}；可以指意欲，例如“丈夫生而愿为之有室，女子生而愿为之有家，父母之心，人皆有之”^{④9}；可以指思维，例如“心之官则思”^{⑤0}、“权，然后知轻重；度，然后知长短。物皆然，心为甚”^{⑤1}。尤其是情感性的“心”，他说：“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。……凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然、泉之始达。”^{⑤2}这里的“心”不仅不是“性”，而是“情”，诚如朱熹所说：“恻隐、羞恶、辞让、是非，情也。仁、义、礼、智，性也。心，统性情者也。”^{⑤3}而且，这种“情”并非所谓“性之所发”，倒是“性”的发端、本源。^{⑤4}

与此问题相关，“心性论”有一种英译，是“mind-nature theory”。这里的“mind”其实并不确切，因为这个英文词的基本含义是头脑、大脑；思维、思考能力；思维方式。这就是说，“mind”的基本含义侧重于认知，特别是理性思维，而缺乏汉语“心”所具有的情感、意欲的意义。与汉语“心”相对应的英文词，应该是“heart”，它涵盖了情感、意欲、认知、理性等。

不仅如此，孟子其实也并没有将“情”与“性”截然划分、对立起来。例如，他说：“牛山之木尝美矣，以其郊于大国也，斧斤伐之，可以为美乎？……

人见其濯濯也，以为未尝有材焉，此岂山之性也哉！虽存乎人者，岂无仁义之心哉？其所以放其良心者，亦犹斧斤之于木也，旦旦而伐之，可以为美乎？……人见其禽兽也，而以为未尝有才焉者，是岂人之情也哉！”^{⑤5}这里的“岂山之性也哉”与“岂人之情也哉”是相互对应的：“情”兼指“性”以及“情实”（实情、事情的本质）。^{⑤6}

但是，到了宋明理学，却有了一个关于“心性”的基本命题，叫作“心统性情”^{⑤7}。这个命题大致是说：心具有性和情两个层面，未发为性，已发为情。这是宋明理学的一个基本的观念架构，就是“性—情”架构，其基本含义是“性本情末”“性体情用”，甚至“性善情恶”。我们知道，蒙先生的情感儒学颠覆了这种架构，将情感置于更加本源的地位。^{⑤8}这且不论。按宋明儒学，性与情统属于心。鉴于情有善恶，逻辑上必须讲心有善恶，于是就有所谓“道心”与“人心”之分，“道心”对应于“性”，“人心”对应于“情”。这里再次强调：这并不是孔孟的“性”“情”观念。

2. “心性”概念的观念层级定位

这就涉及当代哲学的一个根本观念问题。“心”总是人之心，这就是说，“心性”是一个典型的主体性观念。这正如上文所引的海德格尔对传统哲学的判定，传统本体论哲学的核心观念就是主体性观念：要么是形而下的人的相对主体性，要么是形而上的本体的绝对主体性。蒙先生也指出：中国心性论“以揭示主体精神、主体意识为特征”^{⑤9}。但是，主体是一种存在者，即主体性的存在者，而不是先于存在者、给出存在者的存在。因此，今天，传统“心性”观念必须面对当代哲学前沿思想的根本性的追问：存在者何以可能？主体性何以可能？心性何以可能？

宋明儒学所谓“心”不仅是人心，而且是宇宙万物之心，即是本体；换言之，就“心”之“性”而论，宋明理学的“心性”概念既是相对主体性概念，又是绝对主体性概念。尽管程朱以“性”为本体，陆王以“心”为本体，两者有所区别，但无论如何，这样的本体仍然是一个存在者、主体性的观念，即仍然要面对“存在者何以可能”“主体性何以可能”的追问。

所以，笔者看来，在今天的哲学思想前沿的视域下，“心性”绝非原初的具有终极奠基意义的观

念,而是一个有待奠基的观念。这正如海德格尔对康德哲学的质疑:康德“对形而上学本质的探讨就是对人的‘心灵’诸基本能力之统一性的探讨”^④;“在他那里没有以此在为专题的存在论,用康德的口气说,就是没有先行对主体之主体性进行存在论分析”^⑤。传统心性论与康德哲学一样,“没有先行对主体之主体性进行存在论分析”,即没有追问“主体性何以可能”,亦即没有追溯到“前主体性”的本源存在。

(二)心性论的当代转化

“中国心性论”只是蒙先生早期思想中的一个过渡性的概念。蒙先生对传统心性论是有所警惕的,他当时就指出:古代心性论“反映了中国封建社会以农业自然经济为基础,以家族血缘关系为纽带的社会结构的特点”;“它片面地发展了人的伦理道德属性”。^⑥这是蒙先生对传统心性论的一种反思和批判,旨在促使其发生现代性的转化。

1. 解构:旧心性论的前现代性

关于蒙先生对宋明理学心性论的反思,且看下面这段论述:

这种学说,无非是把封建社会以尊卑贵贱等级秩序为核心的伦理关系扩大到整个宇宙,以作本体论的论证。就其现实性而言,它是“爱有差等”的,是以绝对服从为支撑点的。所谓真正的“爱人”,只能是一种空想或理想。但它从心性论上确认,仁是人的本质所在,是一种最高的权力和义务,也是人的尊严和价值之所在。……不是神,而是人,才是自然界的主人;是宇宙的中心,是社会的主体。正因为如此,在中国一直没有发生像西方那样的宗教运动;但是也没有出现西方那样在上帝面前人人平等的思想。^⑦

这样的反思,可谓相当深刻,涉及这样两个重大问题:

一是心性论的时代性问题。蒙先生说,传统心性论“无非是把封建社会以尊卑贵贱等级秩序为核心的伦理关系扩大到整个宇宙,以作本体论的论证”,这就是说,作为形上学的传统心性论,本质上是形而下的前现代社会生活的反映。那么,当我们今天“走向现代性”、趋向现代生活方式的时候,这种旧的心性论显然已经不适宜;我们必须以现代性的生活方式作为大本大源,重建心性论,即

建构一种新型的心性论。

二是心性论的超越性问题。这里所说的“超越”(transcendence)是宗教与哲学中的一个重要概念,近年受到特别关注^⑧,它涉及内在心性的超验性(transcendental)和外在本体的超凡性(transcendent)及其关系。^⑨蒙先生说,传统心性论使得“中国一直没有发生像西方那样的宗教运动;但是也没有出现西方那样在上帝面前人人平等的思想”,这实际上直接触及了宋明理学的一个核心问题,即用人的心性的超验性取代了天的超凡性,用“人本主义”取代了孔孟儒学的“天本主义”,亦即“以人僭天”。^⑩这种所谓“内在超越”的思想进路,带来了若干严重的问题。^⑪蒙先生的反思,实际上揭示了形而上的超凡存在者(“天”“帝”)与形而下的人的现代“平等”价值之间的必然联系。为此,笔者才呼吁外在超凡性的“天”的“重建”。^⑫

2. 还原:前主体性的生活情境

上述“重建”的前提,乃是“还原”,即回溯到前主体性的生活情境——“回到生活本身”。^⑬对于我们来说,这种生活情境就是现代性的生活方式;与此相对的,则是前现代的生活方式。

蒙先生所说的传统心性论“把封建社会以尊卑贵贱等级秩序为核心的伦理关系扩大到整个宇宙,以作本体论的论证”,意味着:传统心性本体论那种形上学的建构,实际上是前现代的形而下的生活方式的一种观念产物,所以必须加以“解构”,进而加以“还原”,回到我们的当下生活。

3. 建构:新心性论的个体精神

上述“还原”的目的,乃是“建构”;对于旧的心性论来说,这是心性论的“重建”,即重建主体性,亦即重建主体的“心性”。

在这个问题上,蒙先生特别强调个体精神。他指出:“明中期以后,出现了以重视个体的感性存在为特征的批判思潮;但是未能发展出近代意义上的心性思想。”^⑭这里的“近代”即“现代”,两者其实是同一个词“modern”的汉译。显然,在蒙先生看来,现代意义的“心性”观念,就是“重视个体的感性存在”。

在蒙先生看来,传统心性论中其实也有一些个体精神的观念。例如,“道家则提倡以个人为本位的自我发展、自我解脱的本体论”,“有深刻的批判精神”。^⑮蒙先生指出,儒家传统中也有个体精神

的存在,但是并不充分:

这种自主自律的思想,虽然包含着个性发展的思想萌芽(特别在王阳明后学中,表现得比较突出),但它并不是真正提倡个性或个体人格的独立发展,它仍然被笼罩在伦理主义的帷幕之中。因为它所说的主体,是被固定在一定的社会伦理关系中的社会主体,其主体意识,只能是社会的群体意识或整体意识。其主体作用,即在于完成伦理型的道德人格以维护社会的整体和谐。这种思想,一方面强调人的社会责任感,提倡人的主动精神;另一方面,又把入束缚在固定不变的社会等级关系之内,限制了个体的独立性和创造性的发展。就其现实性而言,只能是对现存的伦理等级关系的绝对服从,并把这种服从变成自觉的行动。它缺乏个体的、感性的、活生生的内在动力。从这个意义上说,它的主体思想有严重局限性。^②

不得不说,蒙先生对传统心性论的反思是十分深刻的。不仅如此,这种反思抓住了问题的根本要害:确实,现代性的核心价值正是个体性。据此,我们可以说:蒙先生为儒家心性论的现代重建指明了方向。

注释:

①蒙培元先生的这部《中国心性论》,目前已收录为《蒙培元全集》第四卷,四川人民出版社2021年版。

②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒蒙培元:《中国心性论》,台湾学生书局1990年版,第1、5、47、2、2、3、2、3、1、3~5、6、2、4、12~13页。

⑲⑳黄玉顺:《中国哲学“内在超越”的两个教条——关于人本主义的反思》,《学术界》2020年第2期。

㉑㉒黄玉顺:《“事天”还是“僭天”——儒家超越观念的两种范式》,《南京大学学报》(哲学·人文科学·社会科学)2021年第5期。

㉓㉔胡骄键:《儒学现代转型的情理进路——以冯友兰、蒙培元、黄玉顺为中心》,《学习与实践》2019年第4期;张小星:《当代中国哲学情理学派的新开展——“情理哲学运动”述评》,《当代儒学》2021年第2期;崔罡、郭萍主编:《当代中国哲学的情理学派》,山东大学出版社2021年版。

㉕黄玉顺:《存在·情感·境界——对蒙培元思想的解读》,《泉州师范学院学报》2008年第1期。

㉖张小星:《当代中国哲学情理学派的新开展——“情理哲学运动”述评》,《当代儒学》2021年第2期。

㉗黄玉顺:《研究冯友兰新理学的意义——冯友兰新理学研讨会致辞》,《当代儒学》第20辑,四川人民出版社2021年版,第3~7页。

㉘杨国荣:《存在与境界》,《中国社会科学》1995年第5期。

㉙陈来:《有情与无情——冯友兰论情感》,载于《现代中国哲学的追寻》,人民出版社2001年版。

㉚胡骄键:《儒学现代转型的情理进路——以冯友兰、蒙培元、黄玉顺为中心》,《学习与实践》2019年第4期。

㉛蒙培元:《浅论中国心性论的特点》,《孔子研究》1987年第4期。原稿注明:1986年2月3日稿,1987年6月14日略作修改。

㉜蒙培元:《试论王夫之的真理观》,载《中国哲学史论文集》第二辑,山东人民出版社1980年版,第384~404页。

㉝蒙培元:《理学的演变——从朱熹到王夫之戴震》,福建人民出版社1984年版。

㉞蒙培元:《理学范畴系统》,人民出版社1989年版。

㉟蒙培元:《论理学范畴“乐”及其发展》,《浙江学刊》1987年第4期。

㊱蒙培元:《论理学范畴系统》,《哲学研究》1987年第11期。

㊲蒙培元:《李退溪的情感哲学》,韩国退溪学研究院《退溪学报》1988年第58卷;另见《浙江学刊》1992年第5期。这是1987年1月在香港中文大学召开的第九届退溪学国际学术会议的论文。

㊳蒙培元:《论中国传统的情感哲学》,《哲学研究》1994年第1期。

㊴蒙培元:《情感与理性》,中国社会科学出版社2002年版。

㊵黄玉顺:《情感儒学:当代哲学家蒙培元的情感哲学》,《孔子研究》2020年第4期;《蒙培元“情感哲学”略谈——蒙培元哲学思想研讨会暨〈蒙培元全集〉出版发布会致辞》,《当代儒学》第22辑,四川人民出版社2022年版,第3~6页。

㊶黄玉顺:《重建第一实体——在中西比较视野下的中国文化的历时解读》,《泉州师范学院学报》2003年第3期。

㊷胡塞尔:《纯粹现象学通论》,李幼蒸译,商务印书馆1992年版,第52页。

㊸《礼记正义·中庸》,《十三经注疏》,中华书局1980年版,第1625页。

㊹㊺海德格尔:《面向思的事情》,陈小文、孙周兴译,商务印书馆1999年版,第77、76页。

㊻㊼海德格尔:《康德和形而上学问题》,邓晓芒译,见《海德格尔选集》,孙周兴选编,三联书店1996年版,第97页。

(下转第127页)

③⑦康有为:《万木草堂口说》,《康有为全集》第2集,中国人民大学出版社2007年版,第182~183、182~183页。

③⑧千春松:《康有为政治哲学的人性论基础——以〈孟子微〉为中心》,《人文杂志》2017年第4期。

③⑨赵岐、孙奭:《孟子注疏》,北京大学出版社1999年版,第353页。

④⑩朱熹:《四书章句集注》,中华书局1983年版,第350页。

④⑪陆九渊:《陆九渊集》,中华书局1980年版,第455页。

④⑫⑬⑭冯友兰:《中国哲学史》(第一编),中华书局1961年版,第164、165、165页。

④⑮⑯李景林:《孟子通释》,上海古籍出版社2021年版,第260、260页。

④⑰杨泽波:《孟子达成的只是伦理之善——从孔孟心性之学分歧的视角重新审视孟子学理的性质》,《复旦学报》2021年第2期。

④⑱叶树勋:《道德自我与行动意志——孟子哲学中“万

物皆备于我”的义旨新探》,《哲学研究》2020年第10期。

④⑲⑳㉑章太炎:《说我》,《章太炎全集·演讲集上》,上海人民出版社2015年版,第415、414、415页。

④㉒章太炎:《蕤汉昌言经言二》,《章太炎全集》,上海人民出版社2015年版,第90页。

④㉓④章太炎:《蕤汉微言》,《章太炎全集》,上海人民出版社2015年版,第39、39页。

④㉔参见张天杰:《章太炎“新四书”的建构及其晚年的国学观》,《杭州师范大学学报》(哲学社会科学版)2018年第4期。

④㉕④章太炎:《太炎文录补编》,《章太炎全集》,上海人民出版社2017年版,第35、36页。

④㉖谭嗣同:《致唐才常二》,《谭嗣同全集》下册,中华书局1980年版,第529页。

责任编辑 戴道昆

(上接第112页)

③⑵黄玉顺:《唐君毅思想的现象学奠基问题——〈生命存在与心灵境界〉再探讨》,载《思想家》第一辑,巴蜀书社2005年版,第32~37页。

③⑶黄玉顺:《儒家心学的奠基问题》,《湖南社会科学》2004年第1期。

③⑷③⑸④⑥①海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,生活·读书·新知三联书店1999年版,第44、14、46、46、11、28页。

④⑲黄玉顺:《生活儒学关键词之诠释与翻译》,《现代哲学》2012年第1期。

④⑳葛洪:《抱朴子·交际》,杨明照:《抱朴子外篇校笺》卷十六,中华书局1991年版,第428页。

④㉑裴休:《黄檗山断际禅师传心法要》,见《大正新修大藏经》第48册,佛陀教育基金会1990年版,第380页。

④㉒余英时:《士与中国文化》,上海人民出版社1987年版,第482页。

④㉓《论语·阳货》,《十三经注疏》,中华书局1980年版,第2524页。

④㉔④⑵《孟子·公孙丑上》,《十三经注疏》,中华书局1980年版,第2689、2690、2691页。

④⑲《孟子·滕文公下》,《十三经注疏》,第2711页。

④⑳⑳《孟子·告子上》,《十三经注疏》,第2753页。

④㉑①《孟子·梁惠王上》,《十三经注疏》,第2670~2671页。

④㉒朱熹:《四书章句集注·孟子·公孙丑上》,中华书局1983年版,第238页。

④㉓黄玉顺:《爱与思——生活儒学的观念》(增补本),四川人民出版社2017年版,第51~72页。

④㉔黄玉顺:《儒家的情感观念》,《江西社会科学》2014年第5期。

④㉕张载:《性理拾遗》,《张载集》,章锡琛点校,中华书局1978年版,第374页;朱熹:《朱子语类》卷五,黎靖德编,中华书局1986年版,第93页。

④㉖黄玉顺:《情感儒学:当代哲学家蒙培元的情感哲学》,《孔子研究》2020年第4期;《“情感超越”对“内在超越”的超越——论情感儒学的超越观念》,《哲学动态》2020年第10期。

④㉗黄玉顺:《唯天为大——生活儒学的超越本体论》,河北人民出版社2022年版。

④㉘黄玉顺:《“超验”还是“超凡”——儒家超越观念省思》,《探索与争鸣》2021年第5期。

④㉙黄玉顺:《生活儒学的内在转向——神圣外在超越的重建》,《东岳论丛》2020年第3期;《重建外在超越的神圣之境——科技价值危机引起的儒家反省》,《当代儒学》第17辑,四川人民出版社2020年版,第25~30页;《神圣超越的哲学重建——〈周易〉与现象学的启示》,《周易研究》2020年第2期。

④㉚黄玉顺:《如何获得新生?——再论“前主体性”概念》,《吉林师范大学学报》(人文社会科学版)2021年第2期。

责任编辑 戴道昆

Chinese-style Education Modernization: Connotation, Problems and Pathways (90)Ji Chengjun¹, Mo Xiaolan², Zhu Yixuan³, Zhou Haiyun⁴(1&3. *China Educational Modernization Institute*, 2. *Jing Hengyi School of Education, Hangzhou Normal University, Hangzhou 310018*; 4. *College of Further Education, Zhejiang Gongshang University, Hangzhou 310012*)

Abstract: Chinese-style education modernization is a natural extension and inevitable demand of Chinese-style modernization in the field of education. It is a comprehensive transformation movement and a dynamic development process for Chinese education to approach the advanced level worldwide. In addition to referring to internationally recognized evaluation indicators, the evaluation standards of Chinese-style education modernization should also be based on the specificity of Chinese education. It focuses on the “people-oriented” perspective and emphasizes the satisfaction and sense of gain of the masses. There are outstanding problems in the modernization of education in China, such as large class sizes, lower years of education per capita, lower proportion of people with higher education than other developed countries, insufficient and unbalanced development of education, and lack of tailored education for disadvantaged groups. In promoting the modernization of Chinese-style education, it is necessary to adhere to the methodological paths of independence and openness, cooperation and shared prosperity, monitoring and evaluation.

Key words: Chinese-style modernization; education modernization; Chinese-style education modernization

An Empirical Study on the Implementation and Effectiveness of “Strengthening Basic Disciplines Plan” —From the Perspectives of Policy Innovation and Implementation (98)

Zhao Teng, Su Qiang

(Zhejiang Academy of Higher Education, Hangzhou Dianzi University, Hangzhou 310018)

Abstract: From the perspectives of policy innovation and implementation, using the government’s policy document of Strengthening Basic Disciplines Plan (SBDP), college admission documents and admission scores, this study adopted a mixed analysis method including both qualitative and quantitative methods to systematically evaluate the implementation of the SBDP. The results showed that the discretion was the key variable in differentiating the cognition and action of the SBDP among different colleges and universities, which was embodied in the differences between the policy expectation and actual effect, as well as the differences among different executive bodies. Compared with the previous Independent Enrollment Policy, the SBDP has distinctive characteristics in the aspect of selection and cultivation, especially in its characteristic, high-end, international, and compound cultivation modes. Different provinces had differences in the minimum admission scores between the SBDP and the College Entrance Examination, and it may be unlikely to accurately judge the quality of SBDP students. In the long run, the SBDP needs to be optimized in terms of policy innovation, policy implementation and policy evaluation, clarifies the functional boundaries and responsibilities of the government and universities, and improves the admission ways, assessments content and forms, to enhance the pertinence and effectiveness of the policy.

Key words: SBDP; policy evaluation; content analysis; policy innovation; policy implementation

Philosophical Essence of “Heart-Nature” in Traditional Confucianism: A Review of Meng Peiyuan’s “Chinese Theory of Heart Nature” (106)

Huang Yushun

(Advanced Institute for Confucian Studies, Shandong University, Jinan 250100)

Abstract: In the 1980s, Meng Peiyuan proposed the “Chinese Theory of Heart Nature”, which classified Confucianism, Taoism, and Buddhism in traditional Chinese philosophy as “the theory of heart nature”. This is an original perspective, which not only summarizes the commonalities of the heart nature theories of various schools, but also emphasizes the characteristics of heart nature theories of Confucianism. “The Chinese Theory of Heart Nature” is the product of the “Emotional Reason School” in contemporary philosophy, involving Feng Youlan’s “New Confucianism”, Meng Peiyuan’s “Emotional Confucianism”, Huang Yushun’s “Life Confucianism”, and “Free Confucianism”, “Spirit Confucianism” and so on. However, for Meng Peiyuan’s emotional Confucianism, the “Chinese Theory of Heart Nature” is actually just an early transitional concept. The traditional theory of heart nature is not the thought of all Confucian schools, let alone Confucianism of Confucius and Mencius, but rather a philosophical construction of Neo-Confucianism in the Song and Ming dynasties. Its philosophical essence belongs to the subjective philosophy of traditional ontology, so it is nec-

ABSTRACTS

essary to accept the reflection of the forefront of contemporary philosophical thought, namely, to accept the inquiry of “why subjectivity is possible”. Therefore, the contemporary transformation of the heart nature theory means deconstructing the old theory of heart nature, tracing back to the life situation of pre subjectivity, and thus reconstructing subjectivity and its heart nature, especially the individual subjectivity of modernity.

Key words: Chinese theory of heart nature; heart nature; Confucianism; philosophical essence

Cheng Yi’s Comments on Cheng Hao: The only Inheritor of Confucian Doctrine after Confucius and Mencius (113)

He Jing

(Center for Philosophy and Chinese Studies, Ningbo University, Ningbo 315211)

Abstract: In the viewpoint of Cheng Yi (philosopher), despite of Han Yu’s proposal of Confucian orthodoxy, the Confucian doctrine he expounded still stayed at the physical level, which was insufficient to compete with the metaphysical speculation level of Buddhism and Taoism. Zhou Dunyi, Shao Yong, and Zhang Zai all learned from the speculation in Buddhism and Taoism to reshape Confucian ethics, but Zhou’s Theory of Sincerity was just a Value ontology, which had not yet risen to the ontology of the Universe. Shao Yong and Zhang Zai regarded Confucian morality as the attribute of Tao noumenon or Qi noumenon respectively, but not the noumenon itself. Considering the Confucian doctrine had been thereby patronized, philosophers like Han Yu, Zhou Dunyi, Shao Yong and Zhang Zai were incapable of being real inheritors of Confucian orthodoxy in a complete sense. On the contrary, based on Confucianism, Cheng Hao borrowed the speculation in Buddhism and Taoism and insisted on regarding Confucian ethics as the ontology of the Universe. In favour of Li ontology and Mind ontology, Cheng discussed Taoism with Heavenly Principles, which had epoch-making significance in the history of Confucian orthodoxy and the development history of Chinese philosophy. He also advocated benevolence, the integration of all things, inner sageliness and outer kingliness, and initially completed his historical mission of fighting against Buddhism and Taoism and reviving the Confucianism doctrine. Therefore, he was deemed as the only inheritor of the Confucian doctrine after Mencius by contemporaries like Cheng Yi.

Key words: Cheng Yi; Cheng Hao; Confucian orthodoxy; the only inheritor

Academia and Politics: Zhang Taiyan’s View on Mencius’ Philosophy from A Dual Perspective (119)

Wang Xiaojie

(Shaanxi Academy of Social Sciences, Xi’an 710065)

Abstract: In modern China, against the background of the trend of Western learning, how to reorganize traditional cultural resources to resist the invasion of Western learning was a common problem faced by intellectuals. To prioritize Xunzi and downplay Mencius is Zhang Taiyan’s overall stance in studying pre-Qin Zi Xue, which highlights his practical concerns for the world. Constrained by the social reality of poverty and weakness in modern China, Zhang Taiyan believes that Mencius’ approach of using morality to intervene in real politics is too idealistic to effectively address the problems of real politics, while Xunzi’s political governance ideas are realistic, rational, and effective. So compared to other scholars, Zhang Taiyan’s research on Mencius’ philosophy is comparatively weak. Nevertheless, Zhang Taiyan interprets Mencius’ theory of human nature through Buddhism and explains the Mencius’ proposition “All Are for Myself” through the Buddhist heretical concept of “Shen Wo”, which vividly demonstrates his unique research approaches and academic characteristics among modern scholars. As a representative figure of modern intellectuals with dual identities, Zhang Taiyan’s perspectives on academic and political issues are always intertwined, resulting in a certain degree of contradictions between his words.

Key words: academia and politics; Zhang Taiyan; interpreting Mencius’ philosophy through Buddhism; view of Mencius’ philosophy.

On the Characteristics of Scientific Thinking of Yangming’s Mind-heart Theory (128)

Wang Yu

(Zhejiang Academy of Social Sciences, Hangzhou 310007)

Abstract: Due to Wang Yangming’s advocacy of ‘Li outside the mind’, it is generally believed that he lacks interest in knowledge of the objective world. In fact, the ultimate concern of Yangming’s mind-heart theory still lies in understanding the objective world and human society, and a correct understanding of the