

中国哲学现代性转型中的情感论进路及其发展逻辑

李海超

(南京大学马克思主义学院, 江苏南京, 210046)

摘要: 在中国哲学现代性转型的过程中存在着一种情感主义的发展进路, 此种哲学进路的发展大体经历了三个阶段: 明代中期到清代的萌芽阶段, 民国时期的转型过渡阶段, 20世纪末以来的蓬勃发展阶段。三个发展阶段的核心论问题与表现形态是: 以情欲为本的“理欲之辨”(天理、人欲之辨), 从“理欲之辨”到“情理之辨”(情感、理智或理性之辨)的过渡, “情理之辨”作为理论基础的确立。与此相应, 其现代性文化诉求和主张亦明显地表现为激进突破、生硬嫁接和贯通发展三个阶段。中国哲学情感论进路的未来开展, 应在交叉学科的视野下, 进一步深化“情理之辨”, 并更多地关照中国和人类的生存与发展问题。

关键词: 中国哲学; 情感论; 理欲之辨; 情理之辨; 现代性

中图分类号: B26

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2022)04-0009-09

在中国哲学现代性开展^①的多元路向中, 有一种情感主义的路向。此种情感主义的中国哲学, 重视人的情感存在, 崇尚充满积极和愉悦情感的生活方式, 主张以人的情感(如自然情欲、日常生活情感、道德情感、情感感动、理性化情感、本真情感感受等)为本, 重新诠释中国哲学传统和观念, 从而建构崭新的中国哲学义理^②。此情感主义的中国哲学开展路向, 与宋明理学以“性理”“天理”为本的哲学路向相对, 因此又可称为中国哲学现代性转型中的情感论转向。中国哲学的情感论转向孕育于明中期以后儒学“理欲之辨”(天理、人欲之辨)中对“人欲”之合理性的同情和肯定, 脱胎于以人欲、人的自然情感为本重新审视传统伦常观念、校正儒家义理的冲动和努力; 经过断断续续的发展, 在中西哲学的比较和自身反思下, 其核心问题又从“理欲之辨”转而为“情理之辨”(情感、理智或理性之辨); 20世纪晚期以来, 因循“情理之辨”的核心问题, 在蓬勃发展的道路上, 又产生了诸多有价值、有影

响的“情本”哲学理论。

一、明清时期: “理欲之辨”中对情欲的肯定与张扬

明清时期, 白沙、阳明、泰州学派的一些儒者(如王艮、焦循等人)的儒学研究促成了中国情本哲学的萌芽。明代中期, 白沙、阳明的学说可以看作是后世“情本”哲学开展的母体。白沙因主张修养工夫“以自然为宗”^{[1](192)}, 强调“率吾情盎然出之”^{[1](5)}, 被冯达文称为“明清之际创设主‘情’教的第一人”^{[2](196)}。不过, 白沙虽有重自然、率真情的倾向, 但总体来看, 其哲学仍以守静存理为主, 在根本上属于“理本体”的哲学。同样, 王阳明的心学对人们的日常情欲多有肯定, 其“以情表性”的倾向特别明显, 他说: “‘乐’是心之本体, 虽不同于七情之乐, 而亦不外于七情之乐。”^{[3](79)} “七情顺其自然之流行, 皆是良知之用, 不可分别善恶。”^{[3](126)}然而众所

收稿日期: 2021-11-17; 修回日期: 2022-04-14

基金项目: 国家社会科学基金青年项目“中国哲学现代转型中的情感转向研究”(18CZX035)

作者简介: 李海超, 男, 河北丰宁人, 哲学博士, 南京大学马克思主义学院副教授, 主要研究方向: 儒家心灵哲学、情感哲学, 联系邮箱: renyanjingshi@126.com

周知,“性本情用”的观念乃是阳明心学的主导性观念。所以,与前人相比,阳明虽对人的日常情欲有较多肯定,但他的哲学也不是“情本”的。尽管如此,白沙、阳明哲学注重不假修饰的“自然”工夫、主张“率情”、大胆“以情表性”的思想倾向,对后世“情本”哲学具有直接的“孕育”作用。

作为阳明后学的泰州学派率先实现了突破,经由王艮“身本”“乐学”“良知自然”“良知现成”学说的过渡,当泰州学派发展到罗近溪的“赤子之心”说和李贽“童心说”时,以人的自然情欲为本的哲学已经明确地诞生了,因为他们所讲的不假修饰的“赤子之心”“童心”,其实就是人的自然情欲。例如,罗近溪明确将“仁”诠释为赤子对母亲的爱恋。他说:“赤子出胎,最初啼叫一声,想其叫时,只是爱恋母亲怀抱,却指着这个爱根而名为仁,推充这个爱根以来做人,合而言之曰‘仁者人也’。”^{[4](764)}他认为这样的“赤子之心”便是圣贤为学的根本,“故圣贤之学,本之赤子之心以为根源,又证诸庶人之心以为日用”^{[4](771)}。李贽更是明确地肯定“情”的根本性地位,他说:“氤氲化物,天下亦只有一个情。”^{[5](102)}“故自然发于情性,则自然止乎礼义,非情性之外复有礼义可止也。”^{[6](123)}泰州学派的影响迅速波及文艺领域,汤显祖、冯梦龙、袁宏道兄弟等人的思想和作品,在明末清初的文艺领域掀起了影响巨大的“尚情”思潮^[7]。

泰州学派开始尝试以人的情欲为标准来评判和校准“理”,但我们不能说泰州学派的这些代表性人物的主张已经完全倒转了宋学“天理”和“人欲”的关系。因为依照他们的思想,天理蕴含在真情之中,故以真情的自然流露为本,其合理性的根据依然是“天理”。只不过由于“不假修饰”之“自然”工夫的截断作用,“真情”本身便成为“天理”,与“真情”相对的,不是“天理”,而是外在的“闻见道理”^{[6](92)}。泰州学派的重要工作,就是以人们日常生活中的自然情欲为本去破除外在的“闻见道理”。正是在此意义上,我们肯定泰州学派是“情本”的,而且他们实现“情本”的方式是认情欲为天理,将情欲与天理合而为一,而不是直接在天理、人欲之间

做了颠倒。

不过,认情欲为天理,而不对人的情欲加以适当的约束,则必然会在思想主张和实践方面表现得比较激进,比较离经叛道,或者说,泰州学派的学说有纵欲的风险。因此,黄宗羲引他人之言批评泰州学派的很多人“坐在利欲胶漆盆中”,并且将问题的根源追溯到泰州学派的学术本身:“非其聪明,正其学术也。”^{[4](703)}此论断是非常精准的。泰州学派所主张的“情”是个体自然的情欲,完全以个体自然的情欲为准则,能够掀翻外在的一切束缚,但无法为正常社会生活所需的秩序和规范提供支撑。因此,“情本”哲学要想获得人们的认可,并对社会发展发挥长远的影响,必须考虑对个体的情欲做恰当的约束,使其能够普遍化为可遵循的社会性准则,而这是泰州学派的思想所没有的。

对于自然情欲的普遍化问题,明清之际虽间有“以民之情为矩”^{[8](1401)}、“两欲相参,而后有非道不处之理”^{[9](468)}等主张,但提倡者皆未能建构起规模宏大、系统的情本哲学。直至清中期,戴震在情本的基础上,进一步融入“知”的因素,进而提出“以情絜情”^{[10](266)}的主张,才算实质性地推进了此问题的解决。戴震的哲学是以人生于血气自然的情、欲、知为基础的。他说:“人生而后有欲,有情,有知,三者,血气心知之自然也。”^{[10](308)}又说“惟有欲有情而又有知,然后欲得遂也,情得达也。天下之事,使欲之得遂,情之得达,斯已矣”^{[10](309)}。由于戴震肯定“知”在人心亦有其基础性的地位,关于他的哲学究竟是智识主义的还是情感主义的,学界有不同的观点。有学者专门研究了戴震哲学中“知”的意涵,发现戴震哲学中的“知”,主要是一种“感性判断力”^[11],而不是今天所谓理智的含义。戴震自己也讲:“辨于知者,美丑是非也,而因有好恶。”^{[10](309)}可见,“知”是一种判断美丑与道德是非的能力,在道德哲学上,接近于苏格兰启蒙运动时期休谟、斯密所讲的道德上的赞成(approbation)与不赞成(disapprobation)的情感^{[12](193,253)}。因此,至少在社会及伦理层面,戴震哲学应属于情感主义类型。梁启超曾评价戴震哲学说,戴震“不外欲以‘情感哲学’代‘理性

哲学’。就此点论之，乃与欧洲文艺复兴时代之思潮之本质绝相类。……戴震盖确有见于此，其志愿确欲为中国文化转一新方向。其哲学之立脚点，真可称二千年一大翻案”^{[13](41-42)}。本文十分赞成梁启超的观点。

戴震所讲“以情絜情”的目标，是使“情得其平”，这个“平”的标准也就是“理”。然而，“理”在戴震这里不是什么抽象的原则，其本质是孟子所说的“心之所同然”：“心之所同然始谓之理、谓之义；则未至于同然，存乎人之意见，非理也，非义也。凡一人以为然，天下万世皆曰‘是不可易也’，此之谓同然。”^{[10](267)}也就是说，“以情絜情”最终要达到的目标是所有人的共同赞成。所以，戴震哲学的重要意义，就在于他为解决在“情本”原则下个体自然情感如何才能够普遍化而产生公共性准则作出了解答。在戴震之后，焦循着力弘扬戴震之学，并以发挥“恕”道为重心。其所谓“恕道”，即主张推扩人之情欲，“以心所欲为矩法”^{[14](123)}，本质上即戴氏“以情絜情”之学也。在清末新政期间，何启、胡礼垣所著《新政真诠》一书，将孔孟思想的实质与新政之根本准则定为“情理”，认为外国之富强，根本在于其文化和政策合乎“情理”。他们说：“故外国之既富且强，为近乎情理以合乎孔孟之道之故。”^{[15](567)}此书比戴震哲学进步之处在于，它明确地提倡人们“自用其情理”，并且指出“情理必求其实际”，主张根据人们当世的情理去损益制度规范^{[15](565)}。不过，该书所讲的运用情理的具体方法，仍然是儒家的絜矩之道，同样未超出戴震“以情絜情”之说。

然而，戴震“以情絜情”的情感普遍化方法也留下了很多问题，比如“所有人的共同赞成”如何可能？按照孟子“圣人先得我心之所同然”的观点（戴震显然赞成孟子的观点），必须要搬出圣人来为世人的生活“立法”。可是，圣人不世出，谁又能做圣人的代言人呢？戴震当然不是要在当世寻个圣人的代言人，他的想法是，人们只要能够发挥本有的情、欲、知，通过“以情絜情”，就能够接近“理”，接近“圣人之道”。问题是，如果“知”只是一种“感性判断力”，只是一种美丑是非的好恶，它真能够做到由个体的情欲转

出普遍性的规则吗？真能够使“情得其平”吗？换句话说，没有真正意义上的理智的运用，情感的普遍化、社会化真的可能吗？这是“情本”哲学进一步发展需要解决的问题。但在中国哲学情感论进路发展的第一阶段，在“理欲之辨”的思想主题之下，“理智”的地位难以得到充分的肯定。对“理智”地位的轻视，乃是中国传统哲学自宋明以来普遍存在的问题。对中国哲学的情感论进路而言，此问题的真正开展，将意味着中国情本哲学理论核心问题的转型，即从“理欲之辨”转入“情理之辨”。

二、民国时期：从“理欲之辨”到“情理之辨”的过渡

重视“理智”本是中国“情本”哲学进一步发展的内在需要，然而，中国哲学对“理智”重要性的充分关注却与外来文化的介入有关。晚清以来，西方现代性文化伴随着帝国主义的入侵强势“东渐”，这给古老的中华文明以巨大的现代转型压力。而西方现代性文化的发展，很大程度上依赖于工具理性（即理智）的运用。韦伯在《新教伦理与资本主义精神》一书的开篇列举了西方近代各领域的突出成就，并认为一切进步都是“理性化”的结果^{[16](15)}。在此情形下，中国哲学欲实现现代性转型，就不得不面对和解决理智、理性的地位和作用问题。这是中国传统哲学的薄弱环节，受到外来的现代化压力不得不面对这一问题。但正如上文所指出的，关注情感与理智（或理性）的关系这一问题在理论发展的逻辑上并不完全是外来的，但外来的压力，确实在实际上开启和推动了这一问题的讨论。

民国时期“科玄论战”这一重要的文化史事件，激起了一系列情本思想和哲学理论的产生，这些思想和哲学理论对情感与理智的关系展开了一定的辨析。例如，梁启超的思想是重情的，在人生观问题上，他认为“理性只能叫人知道某件事该做、某件事该怎样做，却不能叫人去做事；能叫人去做事的，只有情感”^{[17](3968)}，并指出情感是“人类一切动作的原动力”^{[17](3921)}。这里，梁启超从根本上指出了情感是理性运行的动

力源泉,并由此肯定了情感在人的生活中的根本地位。不过,梁启超本人并未建立起体系化的情感哲学。在“科学化”“理智化”人生观的刺激下,朱谦之和袁家骅系统地论述了他们“唯情哲学”的主张,他们在各自的著作《一个唯情论者的宇宙观与人生观》^[18]、《唯情哲学》^[19]中都建构了一种情感本体论的哲学,认为情感是宇宙人生的终极存在和真理,人只能通过直觉的体验方式来把握它,并认为这是理智的分析、推理所不能抵达和把握的。他们在人生的修养上,主张“复情”或做个真正的“情人”,在政治、经济和日常生活中强调尊重人的情感体验。他们的学说,在一定程度上融入了西方现代心理学、哲学的成果,但在哲学形态上依然属于典型的形而上学本体论,明显借鉴了宋学特别是心学的理论架构,重在提倡情感的可贵,依然带有一定的“理欲之辨”色彩,且论证多有独断。加上朱谦之与袁家骅两人并非专门从事哲学研究的学者,之后并未对相关学说进行改进,因此他们理论的影响并不是很大。

民国时期影响最大、最成体系的情本哲学理论要以梁漱溟的哲学理论为代表。梁漱溟的情感哲学思想基本奠基于民国时期,虽然后来他也对之前的思想做了一定的损益,但没有根本的变化,因此我们在论述梁漱溟的情感哲学时,可以将其思想基本归于民国时代^③。梁漱溟的思想受柏格森哲学的影响很大,不过,从总体上来看,他是继承和发展了阳明心学特别是泰州学派先驱王艮的思想^{[20](1158-1159)}。他以意欲或情意所集中注意的方向为根本精神来诠释中、西、印不同的文化传统,并指出,世界文化进化发展的未来方向将从西方文化转为中国文化,并在久远的将来转为印度文化。

梁漱溟认为,在人的心灵功能中,意志、理智的活动在根本上由情感所驱动。在各种情感中,儒家所讲的“仁”乃是一种平静无私的情感,这种情感他早期以为就是人的本能,后期又对本能作了区分,认为“仁”不是与身体相关的欲望那样的本能,而是能够体现生命本质的情感,虽也是一种本能,但与欲望不同,而与罗素所讲心灵的“灵性”相近。此种体现生命本质的情感,

是人类在进化过程中,人的本能情欲与理智相互作用的结果,此平静无私的情感就是理性。他说:“盖理智必造乎无所为的冷静地步而后得尽其用,就从这里不期而开出了无所私的感情。——这便是罗素说的‘灵性’。而在我名之为‘理性’。理智、理性不妨说是人类心思作用之两面:知的一面曰理智;情的一面曰理性;二者密切相联不离。”^{[21](535)}理性居然是一种类型的情感,这种理性观念与西方理性主义哲学的“理性”观念有着巨大的差异。但这种观点被梁漱溟提出后,从下文还可以看到,它还被蒙培元、李泽厚等学者所支持。近年来,西方一些学者如迈克尔·斯洛特^{[22](199)}、安东尼奥·达马西奥^{[23](1)}等,从哲学和神经科学的视角出发,驳斥了纯粹智性的“实践理性”概念,论证了情感参与和支持实践理性运行的必要性。这为中国情本哲学带有情感属性的“理性”观念提供了有力的辩护。

梁漱溟认为,这种体现生命本质的无私情感——理性——是当今人类先天存在的至高无上的美德,从伦理关系上看,也可以称作情义,情义正是一切伦理关系的根本。他说:“伦理关系,即是情谊关系,亦即是其相互间的一种义务关系。所贵乎人者,在不失此情与义。‘人要不断地自觉地上实践他所看到的理’,大致不外是看到此情义,实践此情义。其间‘向上之心’,‘相与之情’,有不可分析言之者已。不断有所看到,不断地实践,则卒成所谓圣贤。”^{[24](136-137)}所谓“看到”与“有不可分析言之者”,即表明此无私情感(理性、情义)的先天存在。此情感先天存在且合理,这与泰州学派的情本哲学如出一辙。

梁漱溟情感哲学的重要贡献,是对人心的属性作了细致的分析,探讨了本能欲望、理智、情感、理性、意志之间的关系,肯定了情感特别是作为理性的情感,在人生和人类文化中的根本地位,并对人心、人生与人类文化之间的关系做了系统的说明。在梁漱溟这里,理性成为人心之本能、情欲与理智相互作用的产物,这似乎在人的心灵中将情感与理智看作了根本性的功能。但是,对当下的人而言,作为情感与理智相互作用之产物的理性又先天地作为德性而存在于人心之中。这不就是传统心学派的先天德性论吗?只

不过此德性不再是与“情”相对的高悬的天理，而是体现生命本质的情感。与泰州学派的不同之处在于，梁漱溟的这种蕴含先天德性的情感又不包含人们本真的、生而有之的日常情欲，可见，其哲学在某些方面，特别是他后期凸显人类心灵之“灵性”、先天美德等，颇有越出泰州学派而进一步向阳明心学回归的意味。其好处，是把人性从动物性中区分、提升出来，张扬了人性的可贵，但将理性作为人性的先天存在，这真的合乎人性的现实吗？同时，从泰州学派以来的情本哲学家所一直张扬的人的自然情欲的地位又如何保证？既然德性是先天存在的，且“有不可分析言之者”，那么理智在人的伦理生活中的作用又该如何发挥？他一方面肯定了情感与理智的相互作用是先天德性生成的根本，另一方面又将此相互作用归于历史的进化。那么，当今人类在经验层面应如何处理好情感与理智的关系？又如何在此基础上建构现代文化？此根本性问题不解决，必然会造成梁漱溟的内圣之学与其现代性外王诉求的断裂^{[25](133-134)}。这说明，梁漱溟的情感哲学，尚没有完全落实“情理之辨”的理论内核，而只是处于从“理欲之辨”向“情理之辨”转型的过渡阶段。纵观整个民国时期的情本哲学，其过渡的特征也是比较明显的。

三、20 世纪晚期以来：“情理之辨”作为理论核心的确立

20 世纪晚期以来，中国哲学的情感论转向获得了进一步的发展，产生了一系列重要成果，如蒙培元的“情感儒学”、李泽厚的“情本体”理论、黄玉顺的“生活儒学”、王庆节提出的以“道德感动”为基础的“儒家示范伦理学”、郭萍和赵广明的“自由儒学”，等等。这些学说虽然有些尚不成熟，但无不是明确以情感为理论基础的。这一时期，很多学者对中国哲学的情感论转向已有自觉，他们是自觉地在此传统中去建构和发展情感主义的哲学理论的。这一时期的情本哲学还有一个特点，就是情感与理智的关系已成为哲学的基础问题，“理欲之辨”已经不再作为此时期情本哲学理论的核心内容出现。这标志着中

国哲学的情感论进路，已经在理论内核上完成了从前现代到现代的过渡，进入自觉发展的阶段。

个体自然的情感本身如何社会化、普遍化且具有合理性？李泽厚赞成梁漱溟所讲的情感与理智相互作用的历史进化过程，他将此看作是是人类文化心理的“积淀”过程。李泽厚与梁漱溟的区别在于，李泽厚并未将此“积淀”的结果直接看作是现实个人心理的先天内容，而是将其看作是一种“文化心理结构”^{[25](118)}，也就是一个民族的文化发展到今天所积淀的社会心理学观念，其中最根本的部分是文化心理中的“情理结构”。这些观念当然会潜移默化地影响和渗入个体的心理，李泽厚认为，我们所要做的，从根本上看，就是根据今天的需要，去研究和改造我们社会文化心理中的“情理结构”，而要改造文化心理中的“情理结构”，当然就要充分运用个体的情感和理智了。情感和理智的相互作用究竟如何展开，有什么规律？按照李泽厚提倡的“实用理性”的观念，这当然要到具体的实践中去通过“度”的把握来具体地研究和积累^{[25](8)}。至于更为具体的个体生命中的情感与理智互动的理论和经验，李泽厚哲学并未能提供。但在人的情感心理基础上，李泽厚提出了“两德论”（社会性道德与宗教性道德）、“两个自然”（自然人化与人化自然）和“儒学四期”等学说，这都是其“情本体”理论重要的组成部分。

在道德情感或理性情感的先天性问题上，蒙培元和梁漱溟的观点是一致的，他们都认为这是人类进化的产物。不过，蒙培元认为，就自然人而言，此先天的道德情感能力是潜存的，必须要经过后天的“自觉”才能落实为真正意义上的道德情感。而道德情感的“自觉”，需要借助理智——“思”——的作用，他说：“道德情感通过‘思’而获得了理性的形式。”^{[26](20)}当然，理智在这里所起的作用只是澄清情感的理性形式，而不是赋予其理性形式。此外，在心灵哲学问题上，蒙培元指出，传统中国哲学需要进行一种“心灵转向”，使传统注重“整体性”“内在性”“情感性”的心灵观念“变成一个开放系统”。具体的做法，关键是要“由绝对的无限心分化为多样的相对心”，“发展自由理性，树立客观理性精神，使内

省式的心理定势转变成内外交流互动的形态”^{[27](16)}。在《人与自然》一书中,蒙培元强调,必须正确处理好“德性主体”与“认知主体”、“情感理性”与“科学理性”之间的关系,在人文精神的关怀下去开发自然^{[28](12)}。可见,在蒙培元这里,如何处理好情感与理智的关系,已成为其情感儒学的重要内容。

情感与理智的关系同样是黄玉顺“生活儒学”理论展开的核心。黄玉顺将人类一切观念划成本源、形而上、形而下三个层级,本源即是生活本身,而生活感悟或本源的情感感受乃是生活本身的显现。本源层级的观念是前主体性的,形而下的观念是主客对立的,形而上的观念是主客合一的。按照黄玉顺的观点,从本源层级的观念生成形而上、形而下的一切观念,根本上依赖的是理智,亦即“认识之思”的运用^{[29](113)}。于是本源观念与非本源观念之间的切转,在根本上就是情感与理智关系的问题了。在此基础上,黄玉顺建构了“中国正义论”体系和“国民政治儒学”理论,并对儒教问题、儒家的超越与境界问题发表了诸多富有创见的观点。

除了上文列举的李泽厚、蒙培元、黄玉顺,当代还有其他一些情本哲学理论家,限于篇幅,就不一一介绍了。从以上的论述可以看到,在当代情本哲学中,情感与理智的关系已成为哲学理论展开的核心或基础。这说明,中国哲学的情感论进路已经完成了从“理欲之辨”到“情理之辨”的转型,并迈开了自觉、多元的发展步伐。

四、中国哲学情感论进路的现代性文化主张

正如上文所言,本文所论述的情感哲学进路是中国哲学现代性转型中的一种表现,不可否认,有些情感哲学理论对于现代性文化的发展方向不是自觉、自知的,但在今天看来,其中确实蕴含着现代性意义,推进了现代性观念的发展。欲阐明此情感哲学进路的“现代性”意义,还必须在哲学的基础理论之外,对上述种种“情本”学说的具体伦理、政治和社会文化主张加以说明。

现代性文化可以从不同的层面进行说明,概言之,现代人的主体特征是个体主体性的张扬;落实到价值层面,就是自由、平等、人权等观念的提出;知识论上,是科学的发展;政治上,表现为民主政治和民族国家独立的诉求;经济上,是市场经济的扩张;社会文化和风俗上,于中国而言,就是包办婚姻、贞洁观念、家长威权等观念的淘汰,以及自由恋爱、讲公德等观念的提倡;等等。在这些方面,可以说,从泰州学派开始,相近的思想主张就已经不断出现了。例如,王艮以身为本的“明哲保身论”、罗近溪的“赤子之心”说、李贽的“童心说”,都为个体主体性的张扬奠定了理论基础。李贽有关男女自择良偶^{[30](719)}、“人本自治”、“人能自治”^{[31](372)}的主张,蕴含着个体自由的思想倾向。何心隐以朋友关系为人伦关系基础的“交尽于友”^{[32](28)}的呼吁,具有要求平等人伦关系的意味。戴震“血气心知”的人性论和反对“以理杀人”^{[10](188)}的伦理学,具有反伦常规约束的思想解放意义。待及近世,梁启超追随康有为进行的“维新变法”,本身就是要使中国从前现代的古老帝国变成一个强大的能够体现自由、平等、博爱精神的“君主立宪制”国家。在国民教育方面,梁启超的《新民说》一书,正是以塑造具有“独立之精神”^{[33](9)}的现代公民为目标。梁漱溟更是认为,西方的科学和民主“这两种精神完全是对的;只能为无条件的承认;……要‘全盘承受’”^{[34](532)}。李泽厚认为,在其“情本体”理论或“儒学四期”的开展中,“个人将第一次成为多元发展、充分实现自己的自由人”^{[25](155)}。黄玉顺提倡的“国民政治儒学”所要实现的,乃是培育“以个体性为优先”的公民和建设“国民所有,国民所治,国民所享”的现代政治^[35]。

当然,中国哲学现代性转型中的情本哲学不仅积极提倡、吸收和建构现代性的主体、价值和社会文化,而且对西方过于理智化的现代性文化保持着警惕和反思。例如,蒙培元指出西方理性主义传统“理智理性与情感的分离与对立”的特征,导致了其文化对“人本身更加疏远”,或者说具有“离人的倾向”^{[26](413)}。李泽厚认为,对人的生存世界和生活的审美化改造,有助于人类

走出 20 世纪的语言——权利统治^{[25](263)}。王庆节试图通过建立在道德感动基础上的示范伦理来弥补理性主义规范伦理的弊端(尽管他的“道德感动”说存在情感生成德性与见证德性的张力)^[36]。这实际上就是用情感本位的文化来修正西方现代性的理性主义文化。由于中国当代的情本哲学对西方现代性文化皆有所批评,因此其主张在某种程度上近于或者就是一种后现代主义文化。对于过度彰显个性和只解构不建构的西方后现代主义哲学,中国当代情本哲学也是有所批评的。比如,李泽厚就批评海德格尔哲学是“士兵的哲学”,其个性张扬有余,却不能合理地安顿和彰显日常生活的意义^{[37](80)}。黄玉顺也认为,此类“后现代主义者对于建构工作不感兴趣、贡献甚微”^[38]。总体来看,中国当代情本哲学所主张的现代生活方式和社会文化,是以中国传统文化为基础,批判地融合了西方现代主义和后现代主义文化的一种新型的现代性文化形态,其目标是探寻一种新型的现代性方案。这其实是中国哲学乃至中国文化当代开展的基本方向。

结合中国哲学情感论进路中的情感理论及其现代性价值和社会文化诉求,我们能够发现此情本哲学进路在现代性文化建构和发展方面的阶段性特征:第一个阶段,是激进突破阶段。泰州学派的情本哲学家们在“理欲之辨”的主题下肯定了日常情欲的合理性,大张旗鼓地以此为准则去批判传统的伦常道德和文化观念,并提出新的人性和人伦主张。但在当时的情况下,这些主张显得过于激进,加上其主张因未充分发挥“理智”的因素而生涩、不成系统,因而遭到了当时社会的强烈批评。例如,黄宗羲批评泰州学派“掀翻天地”,“非名教所能羁络”^{[4](703)};顾炎武说他们“背弃孔孟,非毁程朱”,甚至“荡轶规矩、扫灭是非廉耻”^{[39](661)}。可见泰州学派思想和行为的激进性。第二个阶段,生硬嫁接阶段。过渡时期的情本思想家和哲学家对于个体主体及自由、平等、民主、科学的理念都是非常赞成的,但这些文化主张与其情感理论之间存在较大的张力。也就是说,其杂糅“理欲之辨”与“情理之辨”的理论无法为现代性价值和社会文化提供充分的论证,导致其在哲学理论与现代“外王”

主张之间的嫁接显得过于生硬,不够顺畅。如李泽厚批判梁漱溟哲学之理论学说与乡村建设实践打成两截^{[25](133-134)}。到了第三个阶段,才是真正的贯通发展阶段。当情感与理智的关系成为情本哲学的真正理论内核以后,情本哲学的理论与其现代性文化主张之间的关系才真正贯通起来,中国的情本哲学才在真正意义上完成现代性转型,进入自觉发展阶段。

中国哲学的情感论进路完成了现代性转型,但这只是一个新的开始,一个新的发展阶段,既不是高潮,也不是终点。当代中国哲学中的情本哲学依然存在很多不足,比如,对于情感和理智的关系,西方心灵哲学、心理学、神经科学等相关学科近年来有了很多新的研究成果,这些前沿理论尚未被吸收到中国情本哲学的理论创造中;对于中国乃至全人类面临的一些根本性问题,如价值观冲突、高科技发展的伦理约束等,也缺乏有效的智慧贡献。中国情本哲学将如何走向未来尚不可知,可以肯定的是,进一步深化“情理之辨”,融入交叉学科的视野,为中国人和人类的生存和发展提供智慧,是未来的中国情本哲学必须关照的问题。

注释:

- ① 这里所说的“中国哲学的现代性开展”并不只是指通常历史分期中的“现代”阶段,而是包含在前现代历史时期就已发生的具有现代性理论意义和价值倾向的发展阶段。换句话说,本文赞成学界关于明清之际曾发生“早期启蒙”思潮和具备“内生现代性”的观点。
- ② 中国哲学现代性转型中的情感主义路向内部的理论派系不是一贯的,而是多元的,它们只是在以情感为本这一点上是一致的,其对情感及其地位的理解有很大的差别。有的学者所说的情感是主体心理情感,有的是超主客的情感本体,有的是前主客的情感本源;对于情感的根本性地位,有的是指心理活动的基础,有的是指形而上的本体,有的是指优先于一切形而上、形而下观念的本源感受。尽管如许多元,但这些理论在走出“理本体”的发展方向上具有一致性,它们共同构成了中国哲学的情感论转向。
- ③ 梁漱溟情感哲学思想的变化主要体现在《人心与人生》一书中,此书于 1975 年才完成,1984 年首次出版。该书修正了其在《东西文化及其哲学》中将孔子之“仁”或者说道德情感、理性简单地看作是本能的观点,但他

此观点的变化其实在《东西文化及其哲学》出版后便已发生,在其于1926年为《人心与人生》所写的第一篇《自序》中便有所体现,在1955—1957年写的第二篇《自序》中已有了成熟的表达。参见梁漱溟:《〈人性与人生〉自序》,《梁漱溟全集》第1卷,济南:山东人民出版社,2005年,第329页;《人心与人生》,《梁漱溟全集》第3卷,第524—525页。

参考文献:

- [1] 陈献章. 陈献章集[M]. 北京: 中华书局, 1987.
- [2] 冯达文. 宋明新儒学略论[M]. 广州: 广东人民出版社, 1997.
- [3] 王阳明. 王阳明全集[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2011.
- [4] 黄宗羲. 明儒学案[M]. 北京: 中华书局, 1985.
- [5] 萧笈父, 许苏民. 明清启蒙学术流变[M]. 北京: 人民出版社, 2013.
- [6] 李贽. 焚书[M]// 李贽文集: 第1卷. 北京: 社会科学文献出版社, 2000.
- [7] 潘运告. 从王阳明到曹雪芹[M]. 长沙: 湖南教育出版社, 2008.
- [8] 袁宏道. 袁宏道集笺校[M]. 钱伯城, 笺校. 上海: 上海古籍出版社, 2008.
- [9] 陈确. 陈确集[M]. 北京: 中华书局, 1979.
- [10] 戴震. 戴震集[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2009.
- [11] 谢遐龄. 戴震是理学家吗? ——论戴震哲学对理学的否定[J]. 南国学术, 2019(2): 245-251.
- [12] 亚当·斯密. 道德情操论[M]. 蒋自强, 钦北愚, 等译. 北京: 商务印书馆, 1997.
- [13] 梁启超. 清代学术概论[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1998.
- [14] 焦循. 雕菰集[M]. 上海: 商务印书馆, 1936.
- [15] 何启, 胡礼垣. 新政真诠[M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2015.
- [16] 马克思·韦伯. 新教伦理与资本主义精神[M]. 于晓, 陈维刚, 等译. 北京: 生活·读书·三联书店, 1987.
- [17] 梁启超. 梁启超全集[M]. 北京: 北京出版社, 1999.
- [18] 朱谦之. 一个唯情论者的宇宙观及人生观[M]. 上海: 上海泰东图书局, 1926.
- [19] 袁家骅. 唯情哲学[M]. 上海: 上海泰东图书局, 1924.
- [20] 梁漱溟. 答美国学者艾恺文先生访谈记录摘要[A]// 梁漱溟全集: 第8卷. 济南: 山东人民出版社, 2005.
- [21] 梁漱溟. 人心与人生[M]// 梁漱溟全集: 第3卷. 济南: 山东人民出版社, 2005.
- [22] 迈克尔·斯洛特. 阴阳的哲学[M]. 王江伟, 牛纪凤, 译. 北京: 商务印书馆, 2018.
- [23] 安东尼奥·达马西奥. 笛卡尔的错误: 情绪、推理和人脑[M]. 毛彩凤, 译. 北京: 教育科学出版社, 2007.
- [24] 梁漱溟. 中国文化要义[M]// 梁漱溟全集: 第2卷. 济南: 山东人民出版社, 2005.
- [25] 李泽厚. 历史本体论·己卯五说[M]. 北京: 生活·读书·三联书店, 2008.
- [26] 蒙培元. 情感与理性[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2002.
- [27] 蒙培元. 心灵超越与境界[M]. 北京: 人民出版社, 1998.
- [28] 蒙培元. 人与自然[M]. 北京: 人民出版社, 2004.
- [29] 黄玉顺. 爱与思——生活儒学的观念(增订本)[M]. 成都: 四川人民出版社, 2017.
- [30] 李贽. 藏书[M]// 李贽文集: 第3卷. 北京: 社会科学文献出版社, 2000.
- [31] 李贽. 道古录[M]// 李贽文集: 第7卷. 北京: 社会科学文献出版社, 2000.
- [32] 何心隐. 何心隐集[M]. 北京: 中华书局, 1960.
- [33] 梁启超. 新民说[M]. 北京: 商务印书馆, 2016.
- [34] 梁漱溟. 东西文化及其哲学[M]// 梁漱溟全集: 第1卷. 济南: 山东人民出版社, 2005.
- [35] 黄玉顺. 国民政治儒学——儒家政治哲学的现代转型[J]. 东岳论丛, 2015(11): 33-41.
- [36] 李海超. 情感如何既“生成”又“见证”德性? ——评王庆节的“道德感动”说[J]. 中南大学学报(社会科学版), 2018(4): 19-24.
- [37] 李泽厚. 实用理性与乐感文化[M]. 北京: 生活·读书·三联书店, 2008.
- [38] 黄玉顺. 从“西学东渐”到“中学西进”——当代中国哲学学者的历史使命[J]. 学术月刊, 2012(11): 41-47.
- [39] 顾炎武. 日知录集释[M]. 黄汝诚, 集释. 长沙: 岳麓书社, 1994.

Sentimentalist approach in the process of the modernization of Chinese philosophy and its development logic

LI Haichao

(School of Marxism, Nanjing University, Nanjing 210046, China)

Abstract: In the process of the modernization of Chinese philosophy, there is a kind of sentimentalist approach. And the development of this philosophical approach has generally gone through three stages: the embryonic and budding stage from the middle of the Ming Dynasty to the Qing Dynasty, the transitional stage of the Republic of China and the stage of conscious development since the end of the 20th century. The core theoretical issues and manifestations of the three development stages are: “the discussion about Li (理, the Heaven Law) and Yu (欲, human desires)” which treats emotion and desire as theoretical basis, transition from “the discussion about Li and Yu” to the “the discussion about Qing (情, emotion) and Li (理, reason)” and the establishment of “the discussion about Qing and Li” as the theoretical basis. Correspondingly, its modernistic cultural appeals and propositions are clearly manifested in the three stages of radical breakthrough, blunt grafting and thorough development. The future development of the sentimentalist approach of Chinese philosophy should further deepen the “the discussion about Qing and Li” from the perspective of interdisciplinary, and pay more attention to the survival and development of both China and the whole mankind.

Key Words: Chinese philosophy; sentimentalist theory; the discussion about Li (the Heaven Law) and Yu (human desires); the discussion about Qing (emotion) and Li (reason); modernity

[编辑：胡兴华]