

· 理论与史 ·

人心是何？现代新儒家的心理观

李抗¹ 汪凤炎^{*1,2}

(¹ 南京师范大学心理学院, 南京, 210097) (² 南京师范大学道德教育研究所, 南京, 210097)

摘要 随着文化心理学的兴起, 如何深化中国文化与心理学的联系, 促进其对心理学的贡献成为重要主题。在这方面, 以梁漱溟、熊十力和冯友兰为代表的现代新儒家进行了开拓性研究。他们在批判性接纳科学心理观的基础上, 主张心理是多层次的存在, 强调了心理的自觉性、能动性、生成性、道德性等内涵。新儒家的心理观既能启发本土学者解决中国文化与心理的关系, 又能推动建立一种既关注大脑生理机制与心理机制又蕴含本土内涵的综合心理观。

关键词 心理观 人心 本土心理学 文化心理学 现代新儒家

1 引言

“心理观”(views of the mind)是指对“人类心理是何”的系统回答。近年来, 随着文化心理学的兴起, 批评者认为当前的心理学除在方法上有较多问题外, 在心理观上还存在一定的理论盲点。即多数人把心理作为一种生理的、生物的、信息的等客观实在看待, 在研究目的上试图揭示一般性因果机制或规律, 缺少对其内涵的多样性思考, 忽略了文化因素, 忽略了人是语言诠释、意义建构与未来取向的能动者(Bandura, 2006; Ellis & Stam, 2015; Hong, Morris, Chiu, & Benet-Martínez, 2000; Valsiner, 2014a)。因此, 一些心理学者积极主张变革对心理的认识, 强调心理的规范与生成性质, 提出心理研究不应局限于因果机制的发现, 而还是一种建构人类心理、自我与社会, 提升人类生活质量的活动(Brinkmann, 2015; Harré, 2014; Kashim, 2016; Kim, Park, & Park, 2000; Valsiner, 2014b; Wang, 2016)。在科学心理观变革的背景下, 中国儒家思想与心理学的对话成为可能。在国际上, 有学者认为存在一种儒家文化心理学, 它来源于对儒家心理思想的重建, 它的加入能对心理学做出重要的贡献(Shi & Feng, 2012; Wen & Wang, 2013)。在国内, 对传统文化与心理学的关系已有不少反思及争论。学者们主张, 中国心理学的发展应植根于传统文化获取动力(葛

鲁嘉, 2005); 中国心理学不能因为引进了西方的“psychology”, 接受了“mind”, 而丢掉了“心”(申荷永, 2001); 当代心理学存在的问题可以在中国思想中找到弥补之道, 从而整合中国的“心”与西方的“脑”(李美枝, 2014; 钟年, 2014)。而追溯历史, 可发现较早并系统地关注心理与中国文化关系的是现代新儒家。基于此, 彭彦琴(2007)称现代新儒学(new confucianism)是一支重要的心理学流派。她在背景、基本主张、对象与方法等方面对之作宏观分析。她的研究虽涉及到“心理观”, 但未细述。因此, 整理新儒家的心理观成为了后续研究的一项必要工作。由于在现代新儒家群体中, 梁漱溟、熊十力、冯友兰影响较大, 并且其心理学思想较为显著, 本文以之为代表展开论述。

2 现代新儒家心理观的背景及内容

2.1 现代新儒家心理观形成的背景

三位学者对心理学的关注受到了时代思潮的影响。在20世纪初期, 中国知识界爆发了科玄论战(1922-1924), 参与论战者除了文化界的名人, 也有一批心理学者, 如陈大齐、唐钺、陆志韦等。他们的关注焦点是, 科学与玄学何者能说明和解决人生问题。科学派主张一切人生心理现象受因果律支配, 科学可以解决人生问题(张君勱, 丁文江,

* 通讯作者: 汪凤炎。E-mail: fywangjx8069@163.com

DOI: 10.16719/j.cnki.1671-6981.20180634

1997)。而玄学派则认为人生观是主观的、直觉的等，“故科学无论如何发达，而人生观问题之解决，绝非科学所能为力”（张君勱，丁文江，1997）。从心理学的视角看，论战者论及的问题是：人类心理是由因果关系决定的还是自由的？梁启超评价说“这个问题是宇宙间最大的问题，这种论战是我国未曾有过的”（张君勱，丁文江，1997）。科玄论战持续了两年左右，现代新儒家身处其中，有过直接的参与（冯友兰，2001d, p. 3; 蒙培元，2001），并在该活动之后，继续深入反思该问题，融会科玄两派思想，形成了新儒家的心理观。

2.2 梁漱溟的心理观：人心的三层次架构

2.2.1 心理的结构

梁漱溟(1879~1985)被称为“一代儒宗”(黄克剑，2000)，是“一位本土心理学研究的先行者”(李抗，2017)，他比其他新儒家更早地思考“人类心理是何”的问题。他批评心理学家的失败在于自居于科学，而传统思想家的失败在于不善资取于科学(梁漱溟，2005a)。所以，他要从中西整合的立场来讲明“人类的心理”。

梁漱溟早期主张一种现量(感觉)、比量(理智)与非量(直觉)三层次的心理架构(梁漱溟，1999)。其中，直觉处于核心位置。“孔子总任他的直觉”(梁漱溟，1999)。在直觉生活中，人不能以理智做主，要摆脱习惯的影响。即使人人所赞的好习惯也是一种形式(梁漱溟，1999)。但经历与他人多次思想碰撞，他认为全凭直觉是不足的，需要理智来调理辅助(梁漱溟，1999)。而最后，梁漱溟提出理性概念，建立了一种新的三层次心理架构，即“本能、理智、理性”的一体共存。其中，理性占有核心的位置。而在此之前，他认为本能是核心，儒家的道德良知等同于克鲁泡特金(pyotr kropotkin)所谓的互助本能。而在新架构中，“直觉”不见了，本能体现为人与禽兽相同的动物属性，而理智和理性是高于本能的存在。他认为理智原初是服务于本能的，但进化却使人心持续解放，跳出了本能的框架，能够静以观物，产生计划和思想，进一步产生理性这一无私的人类情感(梁漱溟，2005a)。具体来讲，“理智者，人心之妙用；理性者，人心之美德”(梁漱溟，2005a)。“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；二者相连不离。譬如计算数目，计算之心属理智，而求正确之心便属理性”

(梁漱溟，2005a)。理性高于本能和理智，“只有理性是主人；理智、本能、习惯皆工具”(梁漱溟，2005b)。不仅如此，他还主张理性是“人类行为的方向、人的本质、生命奋斗的目标”(郭齐勇，龚建平，2011)。

2.2.2 心理的功能

人心的三层架构具有鲜明的、独特的功能，这些功能可归纳成以下几个方面：(1)人心具有自觉自明性。“自觉是随在人心任何一点活动中莫不同时而具有的……外人不知，而自己知之甚明”(梁漱溟，2005a)。(2)人心具有主动性。“人心的主动性，则是其发展扩大炽然可见的。曰努力、争取、运用，总是后力加于前力，新新不已”(梁漱溟，2005a)。(3)人心具有计划性。“计划下是人们在行其行事之前，却不即行动，而就其所要解决的问题……假定出一方案或蓝图”(梁漱溟，2005a)。人心因具有计划性，而充实其向上发展性。“人心之向上发展性即所谓人生向上的生活，就是要求生活的合理性也”(梁漱溟，2005b)。(4)人心具有主体间性。“所谓人对人的问题，其实就是心对心的问题，彼此互相感召之间，全靠至诚能动”(梁漱溟，2005b)。而这与现象学家舍勒(Max Scheler)的思想有相似处，“主体间性即是指人们之间的连接性以及彼此的感知能力，也称为‘伙伴情感(fellow feeling)’，是人作为人之身份的根本一面”(Dant, 2015)。

2.3 熊十力的心理观：本习合一

熊十力(1885~1968)回归儒家原典，指出“人心”实乃是指“人类的仁心”(熊十力，2001)，并在“体用不二”的视角下诠释其内涵。他指出科学心理学研究的是神经系统及诸官能，可称之为“根”。而“根是心之发用之机括，只是心的利用之工具”(熊十力，2011)。后来又指出科学心理学“专以神经系统的活动或脑的作用与客观世界的反应来阐明心理，将心理说成了物理，这样，心的本性将无从明了”(熊十力，2001)。由此，“熊十力提出了所谓的‘科学的心理学’与‘哲学的心理学’的区别”(郭齐勇，2011)，主张由哲学的心理学来统御整合科学的心理学，才能说明人类的精神现象。所以，他提倡在人类生活中践行人心，提出本心与习心的合一。

2.3.1 本心

熊十力主张一种现象学特征的心物关系。“心物只是以相对立名。无物则心之名不成立，无心则

物之名不成立。心物乃是本体变动而成功用”（熊十力, 2001）。“虽不许有离心独存的境（物），却不谓境无，只以境与识不可分为两片而已”（熊十力, 2011）。有人问他：“先生说道近来心理学上之所谓心，非是本心。然则心有二种吗？”他回答道：“原来只有本心，何曾于本心之外，另有一种心耶？心理学所谓‘心’只是与物交物处认取，及于习气之储存为本能者认取……本来并没有两种心，却不得不假说有两种”（熊十力, 2006）。可知，科学心理学与他研究的同是“心”，只是他认为科学心理学研究的是习心、生理心，只能揭示出人类心理的部分内涵。所以，他以“本心”为人类心理的核心，阐明了其诸多内涵：

（1）本心是宇宙生命发展的最高形态。“宇宙发展，自无生物而生物，驯至人类，层层改造物质，使生机体之组织日益精利，然后生命解缚，而心灵独耀”（熊十力, 2011）。（2）本心具有主宰性或主动性，不为形所役，不被机械的规律限制。“心能宰物而非从物生”（熊十力, 2011）。“心对物具有宰制和主动作用”（熊十力, 2001）。“心统御乎物，能转化物而归合为一”（熊十力, 2008）。（3）本心具有灵活守定的虚寂性与离暗无惑的明觉性。“此心是虚寂的，无形无相故说为虚，性离扰乱故说为寂。此心是明觉的，离暗之谓明，无惑之谓觉”（熊十力, 2011）。（4）本心具有朝向未来的创造性。“心灵常流注于未来，不宿过去，不住现在，常为未来做开导因，奔赴无尽未来，进而无息”（熊十力, 2008）。

2.3.2 习心

熊十力的“习心论”与科学心理学存在直接的对话。习心在他那里有两个方面的含义：一方面，习心是本心的发用，表现为诸多形式化的心理过程。“习之现起，投入意识，参加心的活动，为习心”（熊十力, 2001）。习心是本心与万物交感而产生的，其内容包含了理智、思维、决策、人格等内容（熊十力, 2011）。另一方面，习心是本心的习惯或余势，表现为诸多机械的、向外的心理状态。因此，习心是散殊的，以本心为主习心才能达其效力。

习心论虽然与科学心理观内容上较为一致，但存在差异。他认为科学心理学把习心作为客体看待，习心虽有其客观性，但其本质却是本心显发的结果。习心是用，本心是体，二者以“摄体归用”的关系在流动中“合一”存在。因此，他主张一种生成性

质的净习流（熊十力, 2011），并认为“吾人本来生命，必藉善习后谓净习，为其显发之资具……故吾人必以精进力，创起净习，以随顺乎固有之性而令显发”（熊十力, 2011）。心理学家詹姆斯（William James）曾提出意识流、主我与客我等概念，对心理学的发展影响深远。而熊十力的本习合一的“心流”内涵也很丰富、深刻，但在心理学界却没有得到相应的关注。

2.4 冯友兰的心理观：双重心理及超越

“现代新儒学的重镇”（黄克剑, 2000）冯友兰（1895~1990）批判梁漱溟以直觉为核心的心理观，提出理智是心理的核心（冯友兰, 2001d）。冯友兰在部分肯定科学心理观的基础上讲到，“心理学虽然研究心性，但其所研究者，只是事实上的心，生物学上的性……研究心理学者，专就其研究心理学说，并没有所说的高一层的觉解。他所研究的虽是心，但其研究仍是在不觉中行之”（冯友兰, 2001a）。基于此，冯友兰认为人心应分为“真际”与“实际”两个部分，科学心理学关注的只是“实际的心”，却忽略了“真际的心”。“真际的心”大于并包含“实际的心”。而儒者的“尽心”活动就是由“实际的心”到“真际的心”之层层超越活动。

2.4.1 “实际的心”与“真际的心”

“实际的心”是一种生理与心理性质的心。“即我们经验所知者，并无神秘。此实际的心，是知觉灵明的”（冯友兰, 2001a）。“真际的心”，是一种以概念、假设与命题形式存在的理念世界。“真际的心”可经思维和语言活动通达，转变为人的精神世界。“一个人所有的概念就是他的精神境界。一个人所有的概念的高低，就分别出他的精神境界高低”（冯友兰, 2001b）。“真际的心”所具有的符号内容和意义内涵，与心理学家所主张的“心理是一种符号或语言的存在”（Glăveanu & Wagoner, 2015）含义具有相通性。从二者的关系来看，“真际的心”是“实际的心”所依据的理。“‘实际的心’因其是知觉灵明的，我们知其依照知觉灵明之理”（冯友兰, 2001a）。这知觉灵明之理，即是新儒家所言之义理之性，即“真际的心”（冯友兰, 2001b）。

2.4.2 尽心论

他认为科学心理学研究人脑与认知之理，但是并不研究理念与意义世界，科学心理学没有进入到“真际的心”之疆域。“人心虽然是脑子的活动，但人心高于脑子的活动。因为脑子仅是生理作用，

人心具有心理特征，就是觉解。人的心的存在靠人的脑子的活动；但我们不能说，人的心不过是人的脑子的活动”（冯友兰，2001a）。“觉解”是“实际的心”通向“真实际的心”之主要方法，是新儒家“尽心”的功夫之一。“自觉和了解，简言可称之为觉解”（冯友兰，2001c）。觉解依赖于语言概念，又高于语言概念。通过“觉解”的途径，人就可以从实际抵达真实际，从现象抵达理念，并自觉其自觉。人的觉解而尽心活动即是意义世界变化的活动。“觉解有高低之分，意义也有多少之别。意义生于觉解。人的觉解不同，意义则各有异。这种不同的意义，构成了各人的境界”（冯友兰，2001c）。同时改变了宇宙的存在性质。“没有人的宇宙，即是没有觉解的宇宙。有觉解的宇宙与没有觉解的宇宙大不相同”（冯友兰，2001a）。觉解有四个层次，人生意义及其状态就出现四个境界，即自然境界、功利境界、道德境界和天地境界。这种由内省而觉解的活动是探究与周遭世界的关联性，并创造性的把自我与外界连为体的心理活动（安乐哲，华军，王海英，2015）。

冯友兰的思想除了受儒学的影响外，可能还有他的老师杜威的影响。“杜威曾表达过，当我们谈到心理，其实我们谈的就是人类对意义的反应能力，而不仅是谈物理刺激”（Brinkmann, 2016）。在觉解的最高状态中，能觉解到其在觉解，洞悉宇宙的最高奥秘，则尽心活动达到最高的状态，实现天地境界。天地境界中的人就成为了“转识成智”的圣人。这即是抵达了儒家经典《中庸》中所言的“极高明而道中庸”的状态。“圣人有最高的觉解，而其所行之事，则既是日常的事”（冯友兰，2001a）。

3 现代新儒家心理观评价

总体看，现代新儒家“并不是专门意义上的心理学家，但是他们确实研究讨论过心理学方面的问题，留下了不少我们今天还应该重新面对的成果。他们不同程度接受到西方的心理学知识……自觉不自觉地将两种学术传统结合起来，发展出一些融会中西的心理学思想”（钟年，2014）。他们的观点在立场、内容上有相当多的共同之处，形成了一种现代新儒家的心理观，即主张人类心理由不同层面相资组成：一层是人类共有的一般心理，受到身体、大脑、行为等制约，具有相对固着的客观属性；另一层是理性心、本心与实际的心，它们含义相近，

具有自觉性、能动性、生成性、道德性等。

由于人生际遇和知识旨趣不同，他们的心理观表现出一些差异。梁漱溟的人心观具有主体间的情理合一（heart-mind）内涵。他的思想援入了佛学观点，“理性心”与“慈悲心”含义相近。熊十力主张回到先秦儒家的“体用同源，显微无间”思想，他强调在当下动态生活中实现本心习心的合一发展。梁漱溟、熊十力忽视了心理的语言性质，相比之下，冯友兰受到罗素（Bertrand Russell）和维特根斯坦（Ludwig Wittgenstein）等为代表的新实在论（Neorealism）的影响，主张人心的语言性质。现代新儒家对人心的认识也有某些不足：（1）新儒家的心理观植根于儒学中，涉及到儒、释、道、心理学等的概念，像心理、人心、仁心、本心、习心、实际的心、实际的心等并未明确界定和澄清；（2）他们的理论由思辨或直觉获得，忽视了循证的（evidence-based）、实证的研究，容易走向绝对的、内向的、神秘主义的道路；（3）人心是自然与文化交互作用的结果（汪凤炎，郑红，2015）。新儒家虽能整合科学心理学与中国文化，但在视野上缺少对全球文化多样性的关注。

现代新儒家的思想如钱穆所言，“中国人言学多主其和合会通处……中国人之心理学，即宗教，即科学，而吾道一以贯之矣”（钱穆，2011）。这种心理观能补充科学心理观的不足，推动建立一种多维层面的既关注大脑的生理机制与一般性心理机制又蕴含本土人心内涵的综合心理观。在心理学面临多元范式重建（黄光国，2014）和多元方法共济（叶浩生，2011）的背景下，新儒家的心理观可以贡献于文化心理学，完善对人类心理的理解。

参考文献

- 安乐哲，华军，王海英. (2015). 心：内在自我与外在世界在语言全息视角下的重构. *社会科学战线*, 2, 1-8.
- 冯友兰. (2001a). 三松堂全集第4卷. 郑州：河南人民出版社.
- 冯友兰. (2001b). 三松堂全集第10卷. 郑州：河南人民出版社.
- 冯友兰. (2001c). 三松堂全集第11卷. 郑州：河南人民出版社.
- 冯友兰. (2001d). 三松堂全集第2卷. 郑州：河南人民出版社.
- 葛鲁嘉. (2005). 新心性心理学的理论建构——中国本土心理学理论创新的一种新世纪的选择. *吉林大学社会科学学报*, 45(5), 140-149.
- 郭齐勇，龚建平. (2011). *梁漱溟哲学思想*. 北京：北京大学出版社.
- 郭齐勇. (2011). *熊十力哲学研究*. 北京：人民出版社.
- 黄光国. (2014). 迎接心理学发展的第三波. *心理学探新*, 34(1), 7-10.
- 黄克剑. (2000). *百年新儒林：当代新儒学八大家论略*. 北京：中国青年出版社.
- 李抗. (2017). 生命心理学：梁漱溟的心理学范式取向. *心理学探新*, 37(4),

- 296-300.
- 李美枝. (2014). 兩種心理學傳統的比較與互補. *本土心理學研究*, 41, 93-100.
- 梁漱溟. (1999). *东西文化及其哲学*. 北京: 商务印书馆.
- 梁漱溟. (2005a). *人心与人生*. 上海: 上海人民出版社.
- 梁漱溟. (2005b). *中国文化要义*. 上海: 上海人民出版社.
- 蒙培元. (2001). 20世纪中国哲学的回顾与展望. *泉州师范学院学报*, 19(3), 1-10.
- 彭彦琴. (2007). 另一种声音: 现代新儒学与中国人文主义心理学. *心理学报*, 39(4), 754-760.
- 钱穆. (2011). *现代中国学术论衡*. 北京: 九州出版社.
- 申荷永. (2001). *中国文化心理学心要*. 北京: 人民出版社.
- 汪凤炎, 郑红. (2015). *中国文化心理学*. 广州: 暨南大学出版社.
- 熊十力. (2001). *熊十力全集 第7卷*. 武汉: 湖北教育出版社.
- 熊十力. (2006). *读经示要*. 北京: 中国人民大学出版社.
- 熊十力. (2008). *乾坤衍*. 上海: 上海书店出版社.
- 熊十力. (2011). *新唯识论*. 上海: 上海人民出版社.
- 叶浩生. (2011). 当代心理学的分裂与学科的多元化整合. *社会科学*, 7, 130-137.
- 张君勱, 丁文江. (1997). *科学与人生观*. 济南: 山东人民出版社.
- 钟年. (2014). 能否跳出「心理学」的魔咒? - 評翟學偉〈中國與西方: 兩種不同的心理學傳統〉. *本土心理學研究*, 41, 61-72.
- Bandura, A. (2006). Toward a psychology of human agency. *Perspectives on Psychological Science*, 1(2), 164-180.
- Brinkmann, S. (2015). Imagining cultural psychology. *Culture and Psychology*, 21(2), 243-250.
- Brinkmann, S. (2016). Cultural psychology and its values. *Culture and Psychology*, 22(3), 376-386.
- Dant, T. (2015). In two minds: Theory of mind, intersubjectivity, and autism. *Theory and Psychology*, 25(1), 45-62.
- Ellis, B. D., & Stam, H. J. (2015). Crisis? What crisis? Cross-cultural psychology's appropriation of cultural psychology. *Culture and Psychology*, 21(3), 293-317.
- Glăveanu, V., & Wagoner, B. (2015). Culture & psychology: The first two decades and beyond. *Culture and Psychology*, 21(4), 429-438.
- Harré, R. (2014). Affordances, mereology, positions, and the possibility of a cultural psychology. In B. Wagoner, N. Chaudhary, & P. Hviid (Eds.), *Cultural psychology and its future: Complementarity in a new key* (pp. 61-73). Charlotte, NC: Information Age Publishers.
- Hong, Y., Morris, M., Chiu, C., & Benet-Martínez, V. (2000). Multicultural minds: A dynamic constructivist approach to culture and cognition. *American Psychologist*, 55(7), 709-720.
- Kashima, Y. (2016). Culture and psychology in the 21st century: Conceptions of culture and person for psychology revisited. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 47(1), 4-20.
- Kim, U., Park, S. Y., & Park, D. (2000). The challenge of cross-cultural psychology: The role of the Indigenous psychologies. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 31(1), 63-75.
- Shi, X., & Feng, B. (2012). Contemporary Chinese communication made understandable: A cultural psychological perspective. *Culture and Psychology*, 19(1), 3-19.
- Valsiner, J. (2014a). Functional reality of the quasi-real: Gegenstandstheorie and cultural psychology today. *Culture and Psychology*, 20(3), 285-307.
- Valsiner, J. (2014b). What cultural psychologies need: Generalizing theories! *Culture and Psychology*, 20(2), 147-159.
- Wang, Q. (2016). Why should we all be cultural psychologists? Lessons from the study of social cognition. *Perspectives on Psychological Science*, 11(5), 583-596.
- Wen, H. M., & Wang, H. (2013). Confucian cultural psychology and its contextually creative intentionality. *Culture and Psychology*, 19(2), 184-202.

What is the Human Mind? Views of the Mind of the New Confucians

Li Kang¹, Wang Fengyan^{1,2}

(¹School of Psychology, Nanjing Normal University, Nanjing, 210097)

(²Institute of Moral Education Research, Nanjing Normal University, Nanjing, 210097)

Abstract With the development of cultural psychology in the twenty-first century, the connotations of the mind in contemporary psychology have been changed tremendously. It is necessary and urgent to analyze views of the mind (xin, 心) in Chinese traditional culture, which can provide an integral understanding on human mind, and can enrich basic psychological theories and benefit indigenous psychology studies. Therefore, this paper analyzes views of the mind from three New Confucians: Liang Shuming, Xiong Shili and Feng Youlan, and draws the following conclusions.

Liang Shuming (1879~1985), a famous figure of New Confucianism movement and a pioneer of Chinese indigenous psychology, put forward the point of view on the mind and laid the foundation of Confucian ethics. There were two stages in his view of the mind. First, he regarded intuition as the core element of human mind. During that period, he was mainly influenced by two Western philosophers, Pyotr Kropotkin and Henri Bergson. Second, Liang modified the original theory and argued that mind was constructed by three basic factors: instinct, reason and rationality (li xing, 理性). Among them, rationality which meant a mixture of reason and emotion, was the core element. In addition, he also discussed specific multi-level connotation of the mind in the Confucian culture.

Xiong Shili (1885-1968) who was widely regarded as the founder of New Confucianism, discussed compositions and connotations of the mind from a metaphysical perspective. He criticized scientific psychology for treating mind as nervous system activities or brain reactions to the objective world, and presented that the human mind was distinguished by the original mind (benxin, 本心) and the habituated mind (xixin, 习心). The two kinds of mind were not actually two separate entities, but a whole. The original mind was the substance (ti, 体), and the habituated mind was the function (yong, 用). He used the metaphor of the ocean and the waves to illustrate this point. Feng Youlan (1895~1990), another important figure of New Confucianism, expressed his connotations of the mind from the neorealism perspective. He argued that the mind consisted of two parts: true mind (zhen ji de xin, 真际的心) and actual mind (shi ji de xin, 实际的心). The meaning of life could be changed by realizing mental state from the actual mind to the true mind. In addition, his philosophy of mind was similar with Western constructivism in some aspects.

In the third part of the paper, the similarities, differences and deficiencies among the three scholars' views of the mind were discussed. We found that the mind of the New Confucianism is a multi-layered entity, whose awareness, dynamic, changing and value-laden part or level is intentionally focused. It is different from views of traditional scientific psychology and humanistic psychology. Views of the mind from the new Confucians can not only enrich theories of cultural psychology and indigenous psychology, but also help researchers to draw historical lessons and to get a new understanding on the human mind.

Key words views of the mind, mind, indigenous psychology, cultural psychology, new confucianism