

# 综论现当代新儒学思潮、人物及其问题意识与学术贡献

## ——兼谈我的开放的儒学观

郭 齐 勇

On the Outline and Significance of New-Confucianism  
in Modern China

GUO qiyong

Contemporary New and Neo-Confucianism is a part of cultural conservatism. It was born under the crisis of meaning in modern China. The development and its process of Confucianism can be divided into the following four periods: (1) the May Fourth Movement period; (2) the Second Sino-Japanese War period; (3) Hong Kong and Taiwan period that is after the Chinese Confucian philosophers left mainland China under the control of Mao Zedong and the Communist Party of China; (4) overseas period-after the extension of both economic reform and open-door policy, Confucianism developed at overseas is reimported to mainland China.

Three generations and 14 people, such as Liang Shuming, Xiong Shili, Ma Yifu, Zhang Junmai, Feng Youlan, Mou Zongsan, Du Weiming, etc. represent Confucianism formed from the modern period until the present. This paper deals with a compendium of information on their philosophies, and also talks about my view of the Confucian philosophy.

Keywords : 儒学, 现当代新儒学, 文化守成主义, 价值理性、内在超越,  
文明对话, 全球伦理

现当代新儒学思潮<sup>1)</sup> 是从中国文化自身的大传统中生长出来的、面对强势的西方文化的挑战应运而生

1) “新儒家”(Neo-Confucianism), 用以指宋元明时期的道学或理学, 最初是冯友兰先生为方便西方汉学界而使用的名词, 卜德(Derk Bodde)译冯先生《中国哲学史》使之成为英译宋明道学或理学的专门用语, 张君劢、陈荣捷、狄百瑞(Wm. Theodore de Bary)等专家都使用之, 这一术语后又返输中土。自20世纪70年代中期以降, 台湾与旅居美国的华人学者又用“新儒家(学)”指五四新文化运动以后旨在复兴精神性的儒家或儒学的思潮、流派与学者。为区别于宋明理学, 后来一般又以“现代新儒学(家)”或“当代新儒学(家)”指代后者。1976年, 张灏的英文论文《新儒家与当代中国的思想危机》在美国正式发表。1982年8月1月, 台北《中国论坛》杂志社在台召开“当代新儒家与中国现代化”座谈会, 会议由李亦园、韦政通主持, 余英时、刘述先、张灏、林毓生、金耀基等发言, 对现当代新儒家的定义、范围、意义等作了广泛的讨论。一般以这一会议作为从学术上研究现当代新儒学思潮的滥觞。刘述先先生又区分前面说的一般的“现代新儒学”(Contemporary New Confucianism)与“当代新儒家”(Contemporary

的、20世纪中国最具有根源性的思想文化的流派，是在现代中国反思与批判片面的现代性（包括全盘西化或俄化）的思想流派，也是在现代中国积极吸纳西学、与西学对话，又重建传统并与传统对话的最有建设性与前瞻性的思想流派。这一思潮是非官方、非主流的。其代表人物都是在野的公共知识份子，故深具批判性与反思性，又是专家、学者兼教师，在哲学、史学与教育界等领域有着卓尔不群的建树。这一思潮发扬中国传统的人文精神，既有终极性的信念信仰，又不与自然或科学相对立，坚持社会文化理想与具体理性，扬弃工具理性，开启了21世纪中国重释、重建传统与批判现代性弊症的文化走向，又延续至今，在中国思想文化界继续发挥着积极健康的作用。一百年来，在西化思潮席卷全球、包举宇内的时代，国人把儒学弃之如敝屣，洋人视儒学为博物馆、图书馆，当此情势下，有现当代新儒家兴焉，正视儒学为活的生命，真正能继承、解读、弘扬儒学的真精神，创造性地转化包括儒家、道家、佛教等思想资源在内的传统文化，把中华文明的精华贡献给全人类，积极参与世界与中国现代文明的建构，其功甚伟！所以，这一学派虽然很小，影响力有限，在台湾也是寂寞的<sup>2)</sup>，但因思想深刻，不随波逐流，值得人们珍视。

应本刊主编的邀请，在本人近30年对现代新儒学思潮作研究的基础上，综合旧作，宏观、整体地把这一思潮的来龙去脉、主要内涵予以逻辑与历史相结合地评述与重构，以期读者从总体上了解与把握。用一篇文章来讲一个相当复杂的思潮，难免挂一漏万，不当之处，敬请读者赐教。<sup>3)</sup>

## 一、本思潮形成、发展的诸阶段与诸人物

现当代新儒学思潮形成于1915—1927年发生的东西文化问题论战与1923至1924年发生的“科学与人生观”论战期间。最早的代表人物是梁漱溟、张君劢、熊十力、马一浮等。以上也可以视为本思潮发展的第一阶段。以后的三个阶段，时空转移，颇有意思。第二阶段发生在抗战时期与胜利之后的中国大陆，第三阶段发生在1950至1970年代的中国台湾与香港地区，第四阶段发生在1970至1990年代的海外（主要是美国），改革开放后又由一些华人学者带回中国大陆。第一阶段可以简称为五四以后的新儒学（家），第二阶段可以简称为抗战时期的新儒学（家），第三阶段可以简称为港台新儒学（家），第四阶段可以简称为海外新儒学（家），改革开放后返输中国大陆。

1986年始的十多年间，方克立、李锦全二教授领导了国内三十多位学者参加的一个“现代新儒家思潮

---

Neo-Confucianism），后者指熊十力至刘述先一系强调心性之学的学者。我在本文中持广义的现代新儒学观，没有这种细分。详见：罗义俊编著《评新儒家》，上海人民出版社，1989年；景海峰编：《当代新儒家》，北京：三联书店，1989年；刘述先：《论儒家哲学的三个大时代》，香港：中文大学出版社，2008年。

2) 详见牟宗三、唐君毅等著：《寂寞的新儒家》，台北：鹅湖出版社，1992年初版，1996年再版。

3) 中国大陆学者全面性地评述、研究这一思潮的著作有：郑家栋：《现代新儒学概论》，南宁：广西人民出版社，1990年；宋志明：《现代新儒家研究》，北京：中国人民大学出版社，1991年；方克立：《现代新儒学与中国现代化》，天津人民出版社，1997年；郑家栋：《当代新儒学史论》，南宁：广西教育出版社，1997年；颜炳罡：《当代新儒学引论》，北京：北京图书馆出版社，1998年；郭齐勇：《郭齐勇自选集》，桂林：广西师范大学出版社，1999年；黄克剑：《百年新儒林——当代新儒学八大家论略》，北京：中国青年出版社，2000年；陈来：《现代中国哲学的追寻——新理学与新心学》，北京：人民出版社，2001年；景海峰：《新儒学与二十世纪中国思想》，郑州：中州古籍出版社，2005年；李翔海：《民族性与时代性——现代新儒学与后现代主义比较研究》，北京：人民出版社，2005年；罗义俊：《生命存在与文化意识：当代新儒家史论》，上海：学林出版社，2009年。请读者详参。

研究”课题组，从整理、汇编资料与学案等工作开始，直至专人、专题研究，产生了一大批学术成果。我个人也有幸参与其事。这个课题组选择的研究对象的名单，逐步完善，最后做了“现代新儒学辑要丛书”或专人研究系列丛书的，包括三代十五人：第一代：梁漱溟、张君劢、熊十力、马一浮、冯友兰、贺麟、钱穆、方东美；第二代：唐君毅、牟宗三、徐复观；第三代：余英时、杜维明、刘述先、成中英。<sup>4)</sup>

近年，刘述先综合诸家，提出了三代四群（十五人）的架构：

第一代第一群：梁漱溟（1893—1988）、熊十力（1885—1968）、马一浮（1883—1976）、张君劢（1887—1969）。

第一代第二群：冯友兰（1895—1990）、贺麟（1902—1992）、钱穆（1895—1990）、方东美（1899—1977）。

第二代第三群：唐君毅（1909—1978）、牟宗三（1909—1995）、徐复观（1903—1982）。

第三代第四群：余英时（1930—）、刘述先（1934—）、成中英（1935—）、杜维明（1940—）。

刘先生说：“把这个架构与现代新儒家思潮的四波发展配合起来看，就可以大体把握到这一思潮的脉动。”<sup>5)</sup> 我认为在第三代第四群中还是应增加蔡仁厚（1930—），故本文重点介绍以上十六人。蔡先生继承牟先生的思想，亦有自己的创获。实际上，现代新儒家阵营中，我认为至少还应包括如下人物，即1949年以后在美国的陈荣捷（1901—1994），在台湾的陈大齐（1886—1983）、谢幼伟（1905—1976）、张其昀（1900—1985）、胡秋原（1910—2004）等先生。他们也有非常了不起的，甚至不亚于本文重点介绍之人物的贡献，但因我未展开研究，故本文未及讨论。至于第三代第四群的其他人物及其继起者，本节之末亦会涉及。

这一思潮在五四之后的兴起，前节已经说明。以下我们讲第二阶段：本思潮在贞下起元、民族复兴的抗战期间获得了长足的发展。在此期间，出现了大量的融会中西印思想文化精华的、富有民族特色的史学著作和哲学著作。其中包括熊十力富有原创性的《新唯识论》（语体文本）、《读经示要》；冯友兰的《新理学》等“贞元六书”；贺麟的《近代唯心论简释》；钱穆的《国史大纲》；马一浮的《泰和宜山会语》、《复性书院讲录》；唐君毅的《道德自我之建立》等。抗战胜利之后，还有梁漱溟的《中国文化要义》、贺麟的《文化与人生》等。这些著作表明，这一时期的中国知识分子，能够以比较健全的心态认识和理解东西文化及其哲学，既不满足于转手稗贩，又不沉溺于盲目陶醉；对于传统文化的认同，有了比较清醒的理性的依据，对于现代世界必然之势的认同，则增加了情感的强度；在对古今中外文化精髓有了深切了解的前提下，综合熔铸，试图创造出新的文化系统。

这一时期本思潮代表人物的活动主要有：1939—1940年间，马一浮、梁漱溟、张君劢分别在乐山、北碚和大理创办了旨在弘扬并复兴中华文化的复性书院、勉仁书院和民族文化书院。1941年，《思想与时代》杂志<sup>6)</sup>创刊号上刊载的贺麟的《儒家思想的新开展》的论文，被台港和海外学者普遍看作是“现代新儒学”或

4) 详见方克立：《现代新儒学与中国现代化》，天津人民出版社，1997年。中国大陆地区学者们有关现代新儒学的资料整理、个案与整体研究的情况，请详见郭齐勇：《近20年中国内地学人有关当代新儒学研究之述评》，载《人文论丛》2001年卷，武汉大学出版社2002年10月；胡治洪：《近20年我国大陆现代新儒家研究的回顾与展望》，载徐洪兴主编：《鉴往瞻来——儒学文化研究的回顾与展望》，上海：复旦大学出版社，2006年。

5) 刘述先：《论儒家哲学的三个大时代》，香港：中文大学出版社，2008年，第192页。

6) 《思想与时代》杂志，由迁徙到遵义的浙江大学张荫麟等发起创办，主事者还有张晓峰（其昀）、谢幼伟等。张荫麟1942年10月去世后，该刊由谢幼伟主编，先后在贵阳印行了40期，复员后于1946年12月在杭州复刊。这一刊物经常发表熊十力、钱穆、冯友兰、贺麟、贺昌群、朱光潜、洪谦、周一良、韩德培、缪钺、唐君毅等人的文章。

“现代新儒家”的宣言。该文明确提出了“以儒家思想或民族精神为主体去儒化或华化西洋文化”，否则，“中国将失掉文化上的自主权，而陷于文化上的殖民地”；认为民族文化的复兴主要是儒家文化的复兴，“假如儒家思想没有新的前途、新的开展，则中华民族以及民族文化也就不会有新的前途、新的开展”。贺麟认为，五四时代的新文化运动是促进儒家思想新开展的一大转机，因为它“破坏和扫除了儒家的僵化部分的躯壳的形式末节，及束缚个性的传统腐化部分。它并没有打倒孔孟的真精神、真意思、真学术，反而因其洗刷扫除的工夫，使得孔孟程朱的真面目更是显露出来”<sup>7)</sup>。

抗战时期在大后方与《思想与时代》相类似的还有唐君毅与周辅成合办的《理想与文化》，以及《中国文化》（四川壁山，1945年创刊），《图书集刊》（四川省立图书馆，1942年创刊）等。1947年，牟宗三和徐复观在南京分别创办了《历史与文化》和《学原》，其中尤其是《学原》，成为现代新儒家的重要阵地。

然后我们看第三阶段。1949年，钱穆、唐君毅、张丕介在香港创办“新亚书院”；徐复观在香港创办《民主评论》；1951年，王道在香港创办《人生》杂志。大陆易手之后，现代新儒家以此为基地，在中国文化“花果漂零”之际，于艰难困苦中“再植灵根”，弘扬儒学。

移居港台的文化保守主义者，昔年在大陆，尔后在台港的著述，是五四以后我国文化宝库的一个重要部分。如钱穆先生的《先秦诸子系年》、《中国近三百年学术史》、《中国学术思想史论丛》、《朱子新学案》等，徐复观先生的《两汉思想史》、《中国人性论史》、《中国艺术精神》等，唐君毅先生的巨著《中国哲学原论》等，牟宗三先生的《才性与玄理》、《佛性与般若》、《心体与性体》等，方东美先生的《原始儒家道家哲学》、《中国大乘佛学》、《华严宗哲学》、《新儒家哲学十八讲》等，在中国文化和中国哲学的研究方面，作出了巨大的贡献。

港台新儒学运动中最著名的事件，是1958年1月张君劢、唐君毅、牟宗三、徐复观联名发表的《中国文化与世界——我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》的宣言。《宣言》主要是针对西方人对中国文化的误解而发的，但反映了流寓海外的华人知识分子发自肺腑的“忧患意识”。《宣言》认为，“中国文化问题，有其世界的重要性”；中国文化不是“死物”“国故”，乃是“活的生命之存在”，“今日还有真实存在于此历史文化大流之中的有血有肉的人”，正在努力使人类和中华民族的“客观精神生命的表现”，继续发展下去。中国文化虽有多根，且不断与外来文化融合，但它的根本特点乃在于“一本性”，即在本原上是一个体系，并有一脉相承之统绪。中国文化的伦理道德思想及实践，不仅仅是一种外在规范，以维持社会秩序，而且是一种内在精神生活的根据，包含有宗教性的超越感情。由孔孟而宋明理学的心性之学“是中国文化之神髓所在”，是人之内在的精神生活的形上学。“我们不能只以一外在的标准，来衡量中国文化之价值，指导中国文化之前途。”将哲学、道德和宗教结合为一的心性之学认为，人的生命涵有一生不已的仁心，由这一点仁心的体证不断扩充，可以由内在接通超越，由有限体证无限，解决人的终极托付的问题，使人达到安心立命的境界。“中国文化依其本身之要求，应当伸展出之文化理想，是要使中国人不仅由其心性之学，以自觉其自我之为一‘道德实践的主体’，同时当求在政治上，能自觉为一‘政治的主体’，在自然界、知识界成为‘认识的主体’及‘实用技术的活动之主体’。这亦就是说中国需要真正的民主建国，亦需要科学与实用技术，中国文化中须接受西方或世界之文化”<sup>8)</sup>。

7) 贺麟：《文化与人生》，商务印书馆1947年版，第2～5页。

8) 由唐君毅起草，四先生讨论并联署的《中国文化与世界宣言》，见《民主评论》和《再生》杂志1958年元旦号，又见唐

第一代新儒家中梁漱溟、张君劢、熊十力等反复讨论了中国文化何以未能产生科学与民主的问题，第二代新儒家唐君毅、牟宗三、徐复观等，则提出了以民主政治或民主建国作为“新外王”的第一要务，以科学知识系统作为“新外王”的材质条件，充实中华文化生命的内容，以使中国人的人格有更高的完成，中国民族之客观的精神生命有更高的发展。

他们承认中国文化历史中缺乏西方近代民主制度及科学技术，致使中国未能实现现代化工业化，按照他们的理想方案，实现现代化必须以儒家的道德理想主义为科学与民主立根，以西方的知性和政道补正、扩充和发展儒家内圣之学。他们观照中西文化，认为“综合的尽理精神”的中国文化过分重视道德理性（即“仁心”）的“运用表现”和“内容表现”，缺少了“分解的尽理精神”的西方文化的“架构表现”的环节，“外延表现”不足，只有道统而无学统（无科学的知识系统），只有治道而无政道（民主政治），这是中国文化的弱点和不足。有鉴于此；牟宗三提出了“三统”之说：道统必须继续，即以内圣心性之学为立国之本；学统必须开出，即吸纳、融摄西方传统，由道德主体转化出知性主体和实用技术活动之主体；政统必须认识，即肯定民主政治发展的必然性，由道德主体转化出政治的主体<sup>9</sup>。

工业文明、现代化确实给人类带来了许多新的问题，人类的特性及其全面发展的问题，人的生命存在和生活意义的问题，人类产生的种种疏离和困惑的问题，乃至环境污染、生态平衡的问题等等。以“天人合一”模式，“圆而神”的智慧和儒家伦理转出或融摄西方的科学与民主，然后补西方文化之偏弊，救西方文化之自毁，为全人类各民族文化提示一新的方向和模式，这是半个世纪台港文化保守主义者的主要看法。

1960年代在台湾，也发生了好几起自由主义与保守主义的论战。例如1961年底徐复观与胡适的论战，以及由此引发的胡秋原与李敖的官司等等。但总的来说，自由主义与保守主义相互渗透，这两大派的第二代著名代表殷海光和徐复观于1960年代中期化敌为友，握手言和。殷氏在临终前认同传统文化的价值，徐氏则被公认为是“以自由主义论政，以传统主义卫道”的人杰。

现当代新儒家所创制的哲学思想体系在本世纪人文哲学体系中占有一定的地位。他们大多数都是文化哲学家，是文化意识宇宙的巨人。他们大多有很高的悟性，是实践型、体验型的哲人。例如熊十力以《易经》形上学和船山、阳明二王之学与唯识、天台、华严、禅宗思想相渗透的理论体系，高扬了人的主体性和人文生命健动不息的特点。方东美的《生生之德》、《人生哲学》体系，探讨了人的文化生命的情调、美感、悲剧与诗的问题，以宽广的文化视野，研究人的终极关切、人与自然的关系、人的困惑和疏离的问题。唐君毅的《人文精神之重建》、《文化意识与道德理性》、《生命存在与心灵境界》等巨构，从人的生命存在这一最可靠最真实的前提出发，认识人在天、地、人、我之中的存在，理解世界和人生。他的文化哲学体系以为体，以文为用，以道德理性为核心。他认为，人重于文，如果离开了人而言文（如宗教、如科学），则可能导致反人文或视人如非人；如果离开人之“精神上自作主宰”言自由人权，离开“道德意识”“人格平等”而言民主，则并不能有助于人之学术文化上的创造与独立的人格的形成，或使民主政治化为“分权力”或“分赃”之政治。针对现代社会使人有意或无意忘却、泯失了自己的具体存在，使人成为四分五裂的抽象的人、单面的人（即被异化、物化、外在化了的人），他们凭着对生命存在的体验，及对人的内在的

---

君毅《中华人文与当今世界》（台北学生书局1975年版）等。其英文版有好几种本子，在海外有较大影响。

9) 参见牟宗三：《历史哲学》、《道德的理想主义》、《政道与治道》等20世纪50年代的所谓新外王三书，分别为台北学生书局和广文书局出版。

道德自觉、价值自觉、文化自觉的阐扬，打开了一条探寻价值的新路，超越了狭义的民族主义，而具有世界的价值和意义。本世纪哲学的重要问题是人与文化的问题。他们的著作可以与雅斯贝斯、海德格尔、萨特和法兰克福学派的一些巨匠的作品媲美。现当代新儒家学者建构的哲学人类学，在人类存在这一永恒课题的研究上所作出的世界意义的贡献，将逐步被人们所体悟。因为，不论现代化如何推进，人的终极托付，“内在的安心立命始终是一个不可替代的问题，它不能靠对于一个超越外在的上帝的信仰来解决。”<sup>10)</sup>

第四阶段。1949年以后，钱、方、唐、牟、徐先生等在香港、台湾地区执教，培养了一大批中国文化的人才。他们的学生中如蜚声海内外的余英时、杜维明、刘述先、成中英、蔡仁厚等学者是现当代新儒家的第三代表人物。他们在美籍学者或台港地区的知名大学或学术机构执教，思想更加开放，反省现代性与全球化，思考传统与现代、人文与科技、东方与西方、全球化与本土化之间的诸多问题，积极参与文明对话与全球伦理的建构。

受唐、牟、徐的影响，香港新亚书院、台北鹅湖杂志社的同人，成为在台港地区弘扬中华文化与儒家价值的重要力量。继承牟宗三、唐君毅、徐复观的台湾鹅湖学派，老一代中有蔡仁厚、王邦雄、曾昭旭等，新一代中有杨祖汉、李瑞全、李明辉、林安梧等。唐君毅的弟子霍韬晦先生及其法住文化书院致力于在香港及东南亚的民间与企业中推广中华传统文化价值。

台湾、香港的文化保守主义，主要是新儒家，通过与欧美、大洋洲和东南亚各地学者的广泛交往，在国际学术界已成为不可忽视的流派，在美籍华裔学者和台港学者中已有了第三代表人物，有了很多国际性的学会和一些同人刊物。台湾《鹅湖》学派、香港法住文化书院等召开了许多国际会议。美籍学者吴森说：“当代儒家思想可能是大陆中国之外最有影响和传播最广的思潮，除了它拥有众多的倡导者和拥护者外，它还通过台湾的教育制度，以及在某种范围内，通过香港一些学校的课程设置，保持着它显赫的声望和很高的地位。”对新儒家持批判态度的台湾学者韦政通说：“民国以后的学术思想史，新儒家虽然是一个保守的立场，但往长远看，这个新传统，尤其在哲学方面，会占一个重要地位。”<sup>11)</sup>

按西方学者库恩的范式理论格之，现当代新儒家当然是一个大的学术共同体，其中的学者虽所同不甚其异，但就反思现代化，强调中国文化的主体性，肯定儒学的深层价值及其现代意义来说，不失为一种思想范式。其中，梁、熊、马是一个小的共同体，他们三人的弟子相互流动，并尊梁、熊、马为三圣。熊的弟子唐、牟、徐及其弟子又是一个小的共同体，关系密切。钱先生与余英时也可以视为一个小的共同体。他们与唐牟及其学生的哲学观念论、观念史的路数不同，走的是历史的或思想史的路数。方东美与唐、牟虽同为哲学家，路数也不同。新儒家学者的关切也有所区别。杜维明、刘述先关心儒、回、耶教的对话。杜维明重视的是儒学作为世界文化的一种精神资源对于现代人生活和西方、全球之可能发生的影响。刘述先认为，当代新儒家由道统的承担转移到学统的开拓、政统的关怀。成中英强调，应当以批判的理性而不是内在的体验为方法，在客观性的基础上建立知识而不是在主体体验的基础上印证价值，应以知识探讨为价值判断、选择或重建之基础，而不是先肯定价值，再寻求知识手段以实现价值理想。

当代新儒家阵营正在分化、重组的过程中。十多年来有“新儒家”与“新儒学”之辨，有“知识”与

10) 刘述先：《当代新儒家的探索》，《知识分子》（纽约），1985年秋季号。

11) 吴森：《中国大陆之外的中国哲学》，《中国哲学史研究》1986年第2期；韦政通：《面对各种冲刷的历史思想使命》，台北《中国论坛》第15卷第1期，1982年10月。

“价值”的二分，也有“后牟宗三”“后新儒学”的崛起。海峡两岸的儒家学者在互动中彼此靠拢、位移的事也多所发生。林安梧的“儒学革命”和“后新儒学”，强调重视“气”论，重视客观面，回到船山学，多少受到大陆学者的影响。<sup>12)</sup> 大陆研究者中也在发生分化，亦不乏由同情的理解到对新儒学之价值更加认同者。大陆学者的研究也形成一定的气候。<sup>13)</sup> 港台第四代新儒家、中国大陆儒学新生代很复杂，本文略而不讲。<sup>14)</sup>

## 二、本思潮主要代表人物的学术形貌、特征、建树与思想资源

前两节我主要谈了这一思潮所处的时代氛围与学术生态。以下我对十六位学者的学术思想作简约述介，试图方便读者大致理解这些人物的思想形貌与特色。以下评语很可能是我主观的判断，故能否达此目的，亦未可知也。特别要注意的是，他们虽属同一思潮或文化共同体，但作为独立思想家，不同学者的学养、经历、思想资源、人格风范、致思倾向的个体性、多样性则是不容忽视的。由于每一位人物的思想总是处在其生命的过程中不断发生变迁的，我只能说其主要的归属。

首先，说说第一代第一群的梁漱溟、熊十力、马一浮、张君劢。

梁漱溟先生是中国现代著名的社会活动家，又是不断努力将自己思考的结论付诸生命实践的哲学家、思想家。

他为了民族文化和精神的出路而学问、思考、生活、奋斗。他顶着西化大潮而上，立志为孔子、释迦牟尼讨回一个公道，在朦胧的中西印文明比较中，表明了一个立场：中国现代化不能沿着西方走过的路亦步亦趋，不能将几千年的文化经验付之一炬，而要在现代化过程中“批评”地重新拿出自己的老传统。梁先生有其独到的文化哲学观、中国文化观、儒学思想、乡村建设理论、人生哲学。他“援西学入儒”，力图“洗出二千年前孔子的真面目”，将孔子、儒家的学说，视为活生生的生命的智慧，提醒我们在现代化的过程中要保持道德精神的超越性、相对独立性。他以柏格森生命哲学作为参照，重探儒家生命哲学的意蕴，发明儒学，特别是王阳明及其后学的意义。梁先生将“理性”界定为道德本心，同时又涵盖了人的社会存在的丰富性和完满性，具有融合中西的特点；他为重建儒家生命精神、心性修养与终极关怀作出了巨大的努力，维护了中华文化的基本精神，指出了方向；他虽然出入诸家，点评、比较中、西、印文化，但其最根本的方法却是直觉体验式的反身而诚的探求，而这正是理解其文化哲学的一把钥匙。

抗战胜利后，他代表第三党参与最高政治；1950年代初期，他曾与毛泽东“廷争面折”；1974年，他公然抗拒“批孔运动”。在历史的脉动和社会思想的复杂冲突中，还原梁先生近一个世纪的心路历程，我们认为

12) 参见林安梧《儒学革命论——后新儒家哲学的问题向度》，台北：学生书局，1998年。

13) 2005年9月9至12日，由我与同仁发起、筹办并主持的“第七届当代新儒学国际学术会议”在敝校武汉大学举行，出席会议的有来自六个国家及我国两岸三地的140位学者，盛况空前。当代新儒家的第三代著名代表人物蔡仁厚、杜维明、刘述先、成中英等同时到场，实属罕见。会议由武汉大学与台湾鹅湖杂志社等单位共同主办。会议论文集即《人文论丛》2006年卷，由我与胡治洪教授任执行主编，于2007年6月由武汉大学出版社出版，全书134万字。

14) 澳洲学者 John Makeham（梅约翰）2008年在美国哈佛大学出版英文专著 *Lost Soul — “Confucianism” in Contemporary Chinese Academic Discourse*，讨论了近30年海外与大陆新儒学，其中有一节：“郭齐勇：作为儒学的复兴主义者”。

为，梁先生尝试过的教育改革、乡村建设、民主建国、退而闭门著述的过程，曲折而繁复，他以全幅生命开启了儒学现代化之门，最终并未如人所说皈依了佛门。<sup>15)</sup>

熊十力先生是哲学家。他面对西学的冲击，在传统价值系统崩坏的时代，重建本体论，重建人的道德自我，重建中国文化的主体性。

熊十力一生重复得最多的话是：“吾学贵在见体”。“体”是什么？如何去“见”？或者说，什么是人的生命存在的本体、宇宙万物之本根及其生生不息的源头活水？如何以自己的真实的生命去透悟、契合和回应它？这便是中国哲学的本体学和方法学的问题。熊十力正是从这两方面去建构他的哲学体系的。前者叫做“境论”，后者叫做“量论”。熊先生《新唯识论》之“境论”就是他的形上学与本体一宇宙论，是针对着“存在危机”与“形上迷失”而创发的哲学体系。熊十力的终极关怀，即在于为人类寻找回失落了的根源与根据。科技理性的膨胀，人文价值的丧失，道德意识的危机，生命本性的困惑，促使他以探寻宇宙人生的大本大源为己任。因此，“重立大本”是熊氏“境论”的要旨。为了“重立大本”，又必须“重开大用”，由此而展开了“体用不二”的哲学体系。

在熊十力看来，法相唯识之学、汉学考据、实证主义、科学主义，如此等等，根本的缺陷在于它们关注的不过是短钉枝节，从而肢解、掩蔽了对于“宇宙之基源”、“人生之根蒂”的考察和体悟。因此，重新思考人的类存在的危机和人的类本质的发展，重新反省生命的意义和人生的价值，重新寻找“人生本质”和“宇宙本体”，并明了二者的关系，就成为哲学家的首要任务。他所谓出入于佛学，实是借助批评佛教唯识学来批评西学，以他所理解的孔子与《周易》的精神，及王阳明、王船山二王之学相结合，建立以“本心”为本体，即用即体，即体即用，“体用不二”的哲学系统，并开出知识论与外王学。而他的机体主义的宇宙论又与怀特海相暗合。他的生命哲学与柏格森不可同日而语。

他重建儒学的努力却从未懈怠过，他又有三位优秀的弟子——唐君毅、牟宗三、徐复观，故他在现当代儒学史上的地位是无法动摇的。<sup>16)</sup>

马一浮先生是国学大师、诗人、书法家，梁漱溟称为“千年国粹，一代儒宗”。其学术特点是深通经学、理学与佛学，经史互通，儒佛道三教互释，程朱与陆王调和，圆融会通，了无滞碍。

马先生以“一心开二门”的架构方式建构其思想系统。在这两层结构中，核心是本体——心性论，这是根源和根据，是形而上的基础；工夫论和六艺论是本体之用（展示、表现、功用），是形而下的层面。马先生以本体言心，此心即性、亦即天、亦即命、亦即理、亦即性德或德性。性德开出两支，一是道德活动，包括修养、实践、行为，二是文化活动，包括文化现象、系统或文化建制。上层（体）是下层（用）的既内在又超越的根据，是本体；同时又是创生出道德活动和文化系统的主体。六艺不仅指《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》，同时涵盖了今天的自然科学、社会科学、人文学、社会组织与社会文化活动、政治、经济、法律、宗教、哲学、文学、艺术等等。所有这些，都统摄于“性德”即心性本体，它们只是这一本

15) 参见郭齐勇：《梁漱溟的文化比较模式析论》，《武汉大学学报》，1988年第2期；郭齐勇、龚建平：《梁漱溟哲学思想》，武汉：湖北人民出版社，1996年。有关梁漱溟的著作，见中国文化书院主编：《梁漱溟全集》共八卷，济南：山东人民出版社，1989—1993年陆续出版。

16) 参见郭齐勇：《熊十力思想研究》，天津：天津人民出版社，1993年；郭齐勇：《天地间一个读书人：熊十力传》，上海：上海文艺出版社，1994年。有关熊十力的著作，见萧萐父主编、郭齐勇副主编，郭齐勇、景海峰、王守常等整理：《熊十力全集》共九卷十册，武汉：湖北教育出版社，2001年。

体的展开和表现的形态。本心即性德之体主宰、保证了文化活动、道德活动既具有理想，又具有理性。

马先生以“一心开二门”来诠释张载“心统性情”之说，以即用即体、即体即用的方式，扬弃了朱子的理气二元和心性情三分；又以心、性、理的层次分疏，批评了王阳明的直接等同论。性理是体，情气是用；性是心真如门，情是心生灭门。心统性情，兼该体用。人需要修养践形，使得全气是理，全理是气。他还提出了“性修不二”论，即“全性起修，全修在性”之说。

总之，马先生把儒家易学中的“三易说”（不易、变易、简易）和佛家哲学中的“一心二门”“一体二相”“体大、用大、相大”等等框架融会统一起来，架构其本体论，从而奠定了现代新儒学的本体——宇宙论、本体——道德论、本体——文化论、本体——知识论的范式。<sup>17)</sup>

张君劢先生是法学家、社会政治活动家、哲学家，中华民国宪法的起草人，被誉为中国的“宪政之父”，一生主张并推动“政治民主化”“军队国家化”，徘徊于政治与学术之间。

他早年游学并讲学于德国，中年去过印度，晚年生活在美国，通晓中、西、印哲学与文化，从事中西印文化与哲学的比较研究。在西方文化方面，特重古希腊哲学、德国近现代哲学、现代欧洲文明比较研究的成果。在中国文化方面，重点研究儒学，特别是先秦与宋明儒学。他主张协调科学与人文、知识与价值，博采西方学说之长，以儒学思想为主沟通东西文化，复兴中国思想。

他认为，儒家思想的特质是：强调知识与道德并重，重历史的延续性和社会的和谐性，重悟性与理解的相应性和全面性。又说，儒家哲学的特性有四方面：一是道德价值学说；二是以形下为基，进而达于形上，形上形下相通；三是对心灵的调节；四是身体力行。他阐发儒家“万物之有”的多元宇宙观与“致知之心”的修养与认知方法。他认为，先秦儒家与古希腊政治思想可谓出于同根，都认为政治的善恶不离于道德，都主张以德治为政治的基础；儒家思想中不乏民主的种子，如推崇汤武革命、重视民意、选贤任能、言论自由、反对天下为私而主张天下为公等；宋明时代儒家倡导的乡约，符合西方的公民教育和地方自治。

张先生认为，中国思想史上与欧洲文艺复兴相媲美的是宋代的文化。宋初学者勇于疑古、创新；宋代文体多样，诗词、通俗语体文、理学家语录、平话、通俗小说等适合于平民化；各种学术与思想发达，理学与经、史、考据、金石学有很高成就；对美术有浓厚兴趣；活字排印法促使了文化繁荣；尤其是新儒学的兴起，对佛教的抗争，强调理性自主的精神，与欧洲新教与旧教的斗争相类似。张先生认为，宋明新儒学的思想体系可分为四类：宇宙论；自我反省（性、心、思、知）；书院教育；政制。他主张，社会进步、民族复兴的要件是儒学的复兴，儒学复兴则是孔孟以来及宋儒的基本精神的复兴，中华民族精神气节的重建，此乃中国现代化的基础。在政治法律方面，他参照西方宪政与中国实践，谋求中国现代治道与治式，以国家民族为本位，推动民主政治建设及相应的经济、法制、文化、教育与信仰的配置。<sup>18)</sup>

17) 参见郭齐勇：《侧身天地更怀古 独立苍茫自咏诗——论马一浮的人格境界与哲理诗》，《中国文化》1994年2月总第9期；林安梧：《马一浮心性论初探》，载氏著《现代儒学论衡》，台北：业强出版社1987年。有关马一浮的著作，见《马一浮集》共三卷，杭州：浙江古籍出版社、浙江教育出版社，1997年；《马一浮先生遗稿续编》，台北：广文书局，1998年；《马一浮先生遗稿三编》，台北：广文书局，2002年。

18) 参见郑大华：《民国思想家论》，北京：中华书局，2006年。该书收有作者讨论张君劢思想的四篇论文。又请见郑大华：《张君劢学术思想评传》，北京图书馆出版社，1999年。有关张君劢的著作，台北学生书局、弘文馆等于1980年代出版数种。中国人民大学出版社于2006年出版张君劢儒学著作集一套五种，清华大学出版社2008年出版的汉语法学文丛中有张著两种。

其次，说说第一代第二群的冯友兰、贺麟、钱穆、方东美。

冯友兰先生是哲学家。冯先生不仅中学的底子厚实，而且曾留学美国，获哥伦比亚大学哲学博士学位。

他认为，中国传统哲学的形上学，是好的、真正的形上学，它看起来不切实用，然而它却能提高人的境界，指导人生，给人以安身立命、乐天知命之根据，使人受用无穷。经过现代哲学的洗礼，传统形上学完全可以发扬光大。

冯友兰哲学的中心范畴是“理”、“气”、“道体”、“大全”，学术路数，大体上是《易》《庸》——程朱的路数。他的特点是以柏拉图、新实在论哲学，以西方的逻辑分析方法来重建程朱理学，凸显了逻辑先在的理世界的主宰性。虽然同是重建道德的形上学，却与熊十力恰恰构成对立互补的两极，熊是“仁的本体论”而冯是“理的本体论”。冯先生认为，反思的思想是以人生为对象的，在人生中思想人生的思想，是反思的思想。反思到极至，当然必须超越逻辑、超越经验。但是哲学家必须有系统地表达人类精神的反思，又必须使用逻辑分析方法。正的分析方法与负的体悟方法并不矛盾，倒是相辅相成的。

他把人生境界划分为四个等级：自然境界，功利境界，道德境界，天地境界；哲学的任务是帮助人达到道德境界和超道德的天地境界。他的《新理学》等“贞元六书”的创制，经过了1937年至1946年的历史跨度，晚出之《新原人》与《新原道》无疑是“贞元六书”中最有价值的两部著作。这两部书与冯先生的多种《中国哲学史》，饱含真正体悟人生意境、抉发中国哲学精神的精采绝伦之论。他的两卷本《中国哲学史》经卜德翻译（在翻译过程中冯先生曾指导卜德糅进了《新原道》的一些内容），半个多世纪了，仍是英语世界不可多得的最好的《中国哲学史》教材。冯先生对中国文化与哲学不仅有深切的理解，而且最善于深入浅出地表达出来，培养。影响了数代中国哲学的研究者。

在文革后期批孔运动中，冯先生违心地撰文参与批孔，此乃政治大气候造成的，他晚年曾真诚地作了自我反省与检讨。<sup>19)</sup>

贺麟先生是哲学家、翻译家。贺先生早年留学西方。他的哲学是中学西学、心学理学两面之调解的“理想唯心论”，是道德的理想主义和理性主义统一的形上学。

贺麟认为，作为宇宙人生之真理、万事万物之准则和真善美永恒价值的“道”，即是本体，而精神则是主体。若从体用的观点来说，精神是以道为体而以自然和文化为用的意识活动。他希望中国人能够真正彻底、原原本本地了解、把握、吸收、转化、利用、陶熔西洋文化以形成新的儒家思想、新的民族文化。他反对将儒学或民族文化褊狭化、浅薄化、孤隘化，主张吸收西洋艺术、基督教精华和正宗哲学（苏格拉底、柏拉图、亚里士多德、康德、黑格尔），使儒学艺术化、宗教化、哲学化，更加发挥其指导人生、提高精神生活和道德价值的特殊功用。他建议在哲学上建立“仁的宇宙观”和“仁的本体论”及“诚的宇宙观”和“诚的本体论”。

贺先生的理路，是融合陆王、程朱，而以康德批判哲学、黑格尔精神哲学加以提扬和重释。他的哲学不离开生活，在政治方面注重研究决定整个民族命运的命脉与精神，在道德论上持尽性主义或自我实现主义，在人生论上持理想主义。贺麟哲学讨论了心物问题与知行问题。在心物问题上由心物平行说发展到心

19) 参见郭齐勇：《熊冯金贺合论》，《哲学研究》，1991年第2期；郭齐勇：《形式抽象的哲学与人生意境的哲学——论冯友兰哲学及其方法论的内在张力》，《中州学刊》1998年第3期。有关冯友兰的著作，见《三松堂全集》正文十四卷，附录一卷《年谱》，郑州：河南人民出版社，2000年。

体物用论，把自然之物和文化之物都看成精神的表现。在知行问题上，他强调了知行之间的动态整合，并据行为心理学、意识现象学和近代哲学的身心学说重新诠释宋儒和孙中心的知行关系学说。在本体方法学上，他在胡塞尔现象学的启发下，提出直觉理智两端互补的学说。他认为，哲学方法是由“前理智的直觉”到“理智的分析”到“后理智的直觉”，由“感性直观”到“知性直观”到“理性直观”。他受新黑格尔主义的影响，认为直觉不仅是思维方法，同时是一种生活态度，是精神修养达到的最高境界；直觉也不仅是道德的敏感，而且同时又是超道德的、艺术的、宗教的、哲学的洞见和神契。

他大有功于中国之西方哲学的教学与研究事业，培养、影响了两代西方哲学的研究与翻译人才。<sup>20)</sup>

钱穆先生是国学大师、历史学家，博通经史子集。钱先生在中国文化和中国历史的通论方面，多有创获，尤其在先秦学术史、秦汉史、两汉经学、宋明理学、近代思想史等领域，造诣甚深。

他把经学的基本精神归结为：以人文主义精神为中心，肯定人的价值及其意义；注重历史的精神，肯定经学与史学的一致；天人合一精神，此人文精神不反对自然和宗教，相反总是融摄宗教，并使人文措施与自然规律相融和；融合精神，经学本身把文学、史学、宗教、哲学融合在一起；通经致用及重视教育的精神。他能通贯诸子，并以史学观点研治诸子学。他从总体上把握诸子师授渊源，以儒墨两家为轴心疏理诸子，从动态把握诸子之统一。

钱先生治理学尤其重视朱熹，建立了庞大的朱子学，用理气一体浑成的道理解决了学者对理气二元或一元的争论，也用心性一体两分的道理，打破了门户之见。他对理学研究的另一个重点是王阳明。钱先生对清代学术思想的研究集中在清代学术与宋明学术之间的关系，以及清代学术的发展与流变上。他认为只有中国历史文化的精神，才能孕育出世界上最悠久最伟大的中国民族，民族精神是族类生活的灵魂和核心。

钱先生是一代通儒，他的学问宗主在儒。其儒学观的要点是：(1) 肯定儒学在中国历史文化中的主干地位，发挥周公、孔子以来的人文主义；(2) 定义儒的广泛性，指出儒家在社会政治、教育师道、经史博古、文章子集之学各方面有全面的发展；肯定心性学说是中国学术的“大宗纲”，治平事业是中国学术的“大厚本”；(3) 阐扬儒学的最高信仰和终极理想，阐释儒家中心思想——“天人合一”“性道合一”的精义；(4) 以开放的心态，破除门户，打破今古文经学、汉学宋学、程朱理学与陆王心学的界限，对儒学史作出了别开生面的建构，提出了儒学史与社会文化史相辅相成、相交相融的儒学发展阶段论；(5) 回应本世纪诸思潮对儒学的批评，指出儒学是一个不断与时俱进的活传统，是中国现代化的重要精神资源和现代人安身立命的根据。<sup>21)</sup>

方东美先生是哲学家。方先生兼通中西印、儒释道，早年曾留学美国，中年以后从研究西方哲学回到研究中国哲学，不满西方人对中国哲学的翻译介绍，用英文写了大量论著，阐发中国哲学精义，并从事比较哲学研究，参与国际学术对话并讲学。

他是有诗人气质的开放型的学者，对儒家“道统”说、“独尊”论与宋明儒的狭隘门户观等，有着深切

20) 参见：郭齐勇：《贺麟前期的中西文化观与理想唯心论试探》，《天津社会科学》1988年第1期；郭齐勇：《论贺麟的中国哲学史研究》，《哲学杂志》（山东），1993年第1期。有关贺麟的著作，有《文化与人生》、《哲学与哲学史论文集》及译著多种由商务印书馆或其他出版社出版，其全集，闻张祥龙教授等正在编辑之中，将由商务印书馆出版。

21) 参见：郭齐勇：《论钱穆的儒学思想》，《学人》第八辑，南京：江苏文艺出版社，1995年；郭齐勇、汪学群：《钱穆评传》，南昌：百花洲文艺出版社，1995年；郭齐勇、汪学群：《钱穆学术思想探讨》，《学术月刊》1997年第2期。有关钱穆的著作，见钱宾四先生全集编辑委员会编：《钱宾四先生全集》共三大编54巨册，台北：联经出版事业公司，1998年。

的批评，对道家、佛家倍加赞誉，发扬原始儒家、原始道家、大乘佛学、宋明清新儒学等四大思想传统与资源的真精神，肯定中国哲学的旁通统贯性，并尊儒家的皇极中道与三才之道、道家的超脱解放之道、佛家的菩提道等。

方先生强调《尚书》《周易》是儒家乃至中国文化的根源，揭示儒家具有广大悉备的创造性的生命精神，直透宇宙大化流衍的创造力，把个人的生命当作中心，再贯彻到宇宙的一切神奇奥妙中，由此形成儒家的“天地之心”也就臻于情、意、理三者，充量和谐。他指出，儒家哲学的特色在于：肯定天道之创造力，充塞宇宙，流衍变化，万物由之而出；强调人性之内在价值，翕含辟弘，发扬光大，妙与宇宙秩序，合德无间。他称儒家是“时际人”，即宇宙、人生真相在时间的历程中展现开来，此为创造的过程。他发挥《周易》“生生”精神<sup>22)</sup>，创建了生命本体论的哲学体系，以“普遍生命”为万物创化的无穷源头，肯定人类生命的超升即从自然人到道德人的转化，即人可以变化气质，超凡入圣，转识成智，达至“全人”的境界。他比较希腊、欧洲、印度、中国之智慧型态，欣赏生生不已、物我融贯与普遍和谐的智慧，强调真、善、美统合与超越的理境。

方先生与其他的现当代新儒家的儒学观有不一致的地方，但亦有其深刻的一致性。正如有的专家所说，方先生“肯定了儒家思想乃中国精神文化的主流之一……强调对于中国政治思想来说儒家思想始终是主要的……认为儒家思想对于指导中国人的生活来说是第一位的……认为儒家人格乃中国人纯正的代表……强调恢复儒家精神与复兴中国传统的一致性……坚决反对科学主义，具有强烈的人文主义情怀……真诚地认同儒家学说的精神价值，明确地承认儒家学说的现代意义……坚决主张以儒家价值取向来拯救当代的文化意义危机和道德危机，以儒家的价值取向作为未来社会之主导的价值取向。”<sup>23)</sup>

再次，说说第二代第三群的唐君毅、牟宗三、徐复观<sup>24)</sup>。

唐君毅先生是哲学家。他是仁者型的人物，具有悲悯意识与宗教情怀，在东方与西方、传统与现代剧烈冲突与交流互动的背景下，用整个生命和全部心血护持着人类和族类的文化理想、道德理性，他充分肯定人类各大文明的原创性，充分尊重世界各民族文化与宗教精神的合理内核，希冀包容不同的价值理念。

他会通中西，融贯三教，创造性地建构了“性”“道”一元、“体”“用”“相”多面撑开的文化哲学系统。这一系统，以“道德自我”为中心。但道德的主体性与文化活动，精神理想与人文世界是有密切关系的。“心之本体”客观化、外在化为人类文化活动的各侧面、各层次、各系统，包括家庭、社会、经济、政治、哲学、科学、文学、艺术、宗教、体育、军事、法律、教育等等，包括东西方文化史和思想史上各方面的成就。

唐先生晚年在肯定“道德自我”的主导性的同时，将它扩大为“生命存在”，涵盖精神生命不同的内容和不同的活动方面，肯定因此而相应地具有的不同的心灵境界。他从不同类型的人的生命存在与心灵活动的广阔内涵出发，架构了弘大而辟的“三向九境”系统。在中西印哲学文化对比研究的基础上，唐先生特

22) 关于现代新儒家学者对《周易》的借鉴与阐释，请参见郭齐勇：《现代新儒家的易学思想论纲》，《周易研究》，2004年第4期。

23) 蒋国保、余秉颐：《方东美思想研究》，天津：天津人民出版社，2004年，第29页。有关方东美的著作，由方东美先生全集编纂委员会整理，台北黎明文化事业股份有限公司于1970年代末到1980年代出版了中文书十多种、英文书三种，各种书均冠以“（方）东美全集”的字样。

24) 参见郭齐勇：《唐牟徐合论》，《学人》第五辑，南京：江苏文艺出版社，1994年。

重中国哲学史的解读与重构，阐发其不同于西方、印度的特殊性。他指出，今天最圆满的人文主义，必须是中西会通的人文主义，以解除现代世界中的文化的偏蔽。他对东方宗教的兼容性，对儒学的宗教性与超越性，对中国哲学“内在超越”特色的发挥，尤有价值。

唐先生“心本体论”的中心贯穿在人文精神论、宗教观、道德哲学、人生论的各方面，在文化之体、用、相关系上，在“即人生以言人心”与“本人心以论人生”的关系上，尤其在精神安立、本体理境之追寻的思考或体悟方式上，我们都可以见到德国观念论，尤其是黑格尔思想的影响。但唐君毅先生的“心”又与黑格尔绝对精神不同。

他努力从事文教事业，曾与友人创办杂志，创办新亚书院，参与校政，教书育人，提携后学。他又关心社会，参与社会活动，批评当下，面向未来的公共知识分子的一员。<sup>25)</sup>

牟宗三先生是哲学家。他是智者型的人物。牟先生对古希腊柏拉图、亚里士多德等直至莱布尼兹、罗素、怀特海、维特根斯坦、海德格尔等哲学家均有深度的理解，尤其对康德、黑格尔哲学下了很大的功夫。我们甚至可以说，他几乎是以毕生的精力会通中西哲学，特别是透过康德来重建儒学。

牟先生哲学以“智的直觉如何可能”作为突破口。依康德的思路，道德以及道德的形上学之可能与否，关键在于智的直觉是否可能。在西方哲学传统中，智的直觉没有彰显出来，而在中国哲学中却有充分的显现。中国儒释道三家都肯定智的直觉。牟先生指出，人现实上当然是有限的存在，但可以因此无限性的超越者以为体而显其创造性，因而得有一无限性。这正是理想主义之本质，也正是中国儒释道三教之本质。由于有了智的直觉这一主体机能，有限的人生取得了无限的价值和意义。

“道德的形上学”在牟宗三看来并不同于“道德底形上学”。前者指的是由道德的进路来接近形上学，或者说形上学是由道德的进路来证成；后者的重点在说明道德之先验本性。前者必须兼顾本体与工夫两面，甚至首先注意工夫问题，然后在自觉的道德实践中反省澈至本心性体；后者并不涉及工夫论，而只是把这套学问当作纯哲学问题，不知它同时亦是实践问题。牟先生建构了两层存有论：本体界的存有论（无执的存有论）和现象界的存有论（执的存有论）。本体界的存有论与现象界的存有论相配合，完成一圆实的“道德的形上学”。这两层存有论，是在成圣成贤的实践中所开展出来的。

牟先生晚年诠释圆教与圆善，译注康德的第三批判，论证“真善美的分别说与合一说”。牟先生使儒家圆教与康德圆善相会通。康德三大批判分别讲“真”“善”“美”，但对于“即真、即美、即善”的合一境界却没有透悟，而在这一方面，中国智慧却能达到相当高的境界。

牟先生的工作表明，中西哲学的互释与会通是中国哲学转型的重要途径之一。他彰显了中国哲学的自主性，提出了诸多有价值的论域与思路，启迪后学融会中西，创造出新的哲学系统。<sup>26)</sup>

25) 参见郭齐勇：《论唐君毅的文化哲学》，《求是学刊》，1993年第4期。另请参见单波：《心通九境——唐君毅哲学的精神空间》，北京：人民出版社，2001年。有关唐君毅的著作，由台北学生书局于1980至1990年代出版了唐君毅全集校订本，共二十余卷。

26) 参见郭齐勇：《牟宗三先生会通中西重建哲学系统的意义》，《人文论丛》2006年卷，武汉：武汉大学出版社，2007年；郭齐勇：《牟宗三先生以“自律道德”的理论诠释儒学之蠡测》，《哲学研究》，2005年第12期；郭齐勇：《论牟宗三“两层存有论”的道德形上学》，《天津社会科学》，1993年第5期；郭齐勇：《简论牟宗三的中西文化比较模式》，《现代新儒学研究论集》（一），北京：中国社会科学出版社，1989年。有关牟宗三的著作与译著，见牟宗三先生全集编纂委员会整理之《牟宗三先生全集》二十余卷，由台北联经出版事业公司于2003年出版。

徐复观先生是思想家与思想史家。他是勇者型的人物，早年从政，晚年治学。他与唐、牟为同道，共同弘扬中国传统文化精神。与唐、牟不同的是：他不是从哲学的路子出发的；对传统与现实的负面，特别是专制主义政治有很多批判；有庶民情结，是集学者与社会批评家于一身的人物。

“忧患意识”一说即来自徐氏，指表现在“敬”“敬德”“明德”观念中人的精神集中，对事的谨慎、认真的心理状态，由信神而转为人的自觉，乃殷周之际从原始宗教挣脱出来的中国人文精神之跃动。由此凸显的是主体的积极性与理性，自觉反省，对自己行为负责。这种人文精神自始即带有道德的性格。

他特重发掘中国历代知识份子对于治道与民生的关切、介入，以天下为己任和以德抗位、道尊于势的传统。他对先秦人性论史、两汉思想史、中国艺术精神与艺术史有深入的研究与独到的见解，其中指导性的乃是一道德史观或心性史观，认为中国文化是由上向下落，由外向内收的“心的文化”，人心是价值之源与生命的导向。他认为孟子性善论是一伟大的发现，每一个人即在他的性、心的自觉中，得到无待于外、圆满自足的安顿。性善证实了人格的尊严，同时即是建立了人与人的相互信赖的基础，也提供了人类向前向上的发展以无穷希望的根据。孟子的王政，即是以人民为主的政治。徐复观先生比较重视经学与经学史，创造性地诠释礼乐文明。他通过对周秦汉，特别是汉代社会政治结构的探讨，徐先生深刻揭露、鞭笞了专制政治。他特别重视知识分子问题，不仅考察了“史”的原始职务，与祝、卜、巫的关系，尤其论述了史职由宗教向人文的演进，宗教精神与人文精神的交融。他对汉代优秀知识分子以理想指导、批判现实政治的研究，多所弘扬。

徐先生肯定中国知识分子的使命感、入世关怀、政治参与和不绝如缕的牺牲精神。他身上即体现了知识分子，特别是人文知识分子，以价值理念指导、提升社会政治的品格。徐先生治学严谨扎实，有考据的功夫，把考据、义理与辞章三者结合得很好。<sup>27)</sup>

最后，说说第三代第四群的杜维明、刘述先、成中英。

杜维明先生是思想家、哲学家与人文学家。杜维明艰苦卓绝地在北美“传道、授业、解惑”，而且风尘仆仆，席不暇暖，代表儒家与各宗教、思想传统交流对话，开拓了西方儒学论说空间。

现代西方思潮与学者对他的影响较大，他与外域学者们不断地对话，受到他们提出的诸多问题的“问题性”或“问题意识”的启发。他始终抓住儒家身心性命之学及其核心价值，不断阐发、挖掘。这不仅是由于具体语境造成的，而且是针对着活生生的提问者背后潜藏的“问题意识”的。

杜先生的解释理路及论说之创新要点，大体上有这样一些：1、人与天道、自然的“存有的连续”。2、身体的重要性与“践形”和“体知”。3、儒家的“自我”——多重关系网络的中心及其不断扩充与转化。4、道、学、政等向度的展开。5、仁与礼之间的创造张力。6、儒学的宗教性。7、“启蒙反思”。8、“文化中国”。9、“文明对话”。儒家伦理能够为全球文明对话提供资源，而资源发掘工作要靠公众知识分子。10、“全球伦理”。他认为，中国的“第二序反思”是儒家所代表的对人本身的反思。这一反思包括具体活生生的个人、自我，个人与群体，人与自然，人与天的关系等四层面。儒学的宗教性就是要在凡俗的

27) 参见郭齐勇：《论徐复观的思想史观》，《江汉论坛》，1993年第6期；郭齐勇：《徐复观〈两汉思想史〉导读》，《好书》，2002年第2期；郭齐勇：《徐复观论礼乐》，《江西社会科学》，2004年第8期。有关徐复观的著作，见台湾学生书局、台湾商务印书馆、台湾中研院文哲所出版之各版本。简体字版有上海三联、上海书店、华东师范大学出版社出版的数种，及李维武编《徐复观文集》五卷本，武汉：湖北人民出版社，2002年。

世界里体现其神圣性，把它的限制转化成个人乃至群体超升的助源。儒家有它独特的终极关怀，并与社会实践紧密结合，这是一个体现宗教性的特殊形式。

以上十点，核心是“儒学创新”，内容包括：一、个人自我之中身体、心知、灵觉与神明四层次的有机整合；二、个人与社群乃至社群与社群之间的健康互动；三、人类与自然的持久和谐；四、人心与天道的相辅相成。

杜认为，对西方现代文明所提出的挑战作出创建性的响应，正是儒学第三期发展的起点。杜先生在“人文精神”、“文明对话”、“文化中国”、“启蒙反思”、“全球伦理”、“东亚价值”等论域中的讨论，关于儒学的宗教性及儒佛、儒耶的对话，关于儒家与自由主义、女性主义的对话和对环境生态伦理的参与问题，关于儒家的“自我”、“内在经验与体知”、“身、心、意、知、物”之关系的创造诠释，关于文化认同与创新、从特殊到普世性的考量，关于现代性、全球化的反思，都与现代和未来的中国与世界有着密切的关联。<sup>28)</sup>

刘述先先生是哲学家。他的专长是西方文化哲学、宗教哲学与中国儒学，尤其是宋明理学，以及中西比较哲学、比较宗教学。他是讲堂教授与书斋学者，做纯学术研究，但他也以极大的热诚反省现代化与“全球化”带来的诸多问题，积极参与并推动全球伦理的建设，代表儒家参与世界各宗教间的对话，贡献华夏民族独特的智慧、理念与精神。

刘先生注重现代神学的成果及面对现代化的儒耶沟通。他取基督教神学家田立克（Paul Tillich）的见解，把宗教信仰重新定义为人对终极的关怀。他指出孔子从未怀疑过超越的天的存在，从未把人事隔绝于天。但孔子强调天道之默运，实现天道有赖于人的努力，人事与天道有不可分割的关系。人自觉承担起弘道的责任，在天人之际扮演了一个枢纽性的角色。但这与西方无神论不同，没有与宗教信仰完全决裂。他强调儒家仁心与生生精神可以作为现代人的宗教信念与终极关怀，通过对传统与现代的多维批判，肯定儒家思想的宗教意涵有着极高的价值与现代的意义。他着力论证、开拓、辩护、推进了“超越内在”说。他对“理一分殊”作出新解：第一、避免执着于具体时空条件下的分殊，陷入教条僵化。第二、鼓励超越理想的落实，接通传统与现代。第三、肯定儒家传统智慧、中心理念与未来世界的相干性。第四、培养哈贝马斯（J.Habermas）所说的交往理性，求同存异，向往一个真正全球性的社团，同时要反对相对主义，肯定无形的理一是指导我们行为的超越规约原则。

刘先生通过“两行之理”“理一分殊”的新释，注入了新的信息，使之更有现代性和现实性，肯定超越与内在、理想与现实、传统与现代、科技与人文的有张力的统一。他的研究，不单是哲学思想史的，尤其是哲学性的，是以现代哲学的问题意识与方法论去解读、诠释古代哲学大家的思想遗产，发挥出了一些新的看法。

近些年来，刘先生的工作重点是用英文把有关先秦儒学、宋明儒学和当代儒学的智慧、哲思及学术，通过自己的研究介绍给西方，这些英文专著都已在西方出版。总之，刘先生重视宗教对话，阐发了儒学的宗教意涵，推进并丰富了“内在——超越”学说，创造性地诠释“理一分殊”，积极倡导“两行之理”，发

28) 参见郭齐勇：《论杜维明学术思想》，《中国哲学史》，2002年第4期。另请参见胡治洪：《全球语境中的儒家论说：杜维明新儒学思想研究》，北京：三联书店，2004年。有关杜维明的论著，见郭齐勇、郑文龙编：《杜维明文集》共5卷，武汉：武汉出版社，2002年。

挥发展了儒学“仁”、“生生”与“理”之旨。<sup>29)</sup>

成中英先生是哲学家，国际中国哲学、儒学、易学研究的著名专家与组织者。

成先生中西兼通，他的创造性成就主要在以下几个方面：第一，全面把握中西哲学精神，通过对中西哲学的深入比较，探讨了中国哲学的基本特点，并把这些研究成果迅速地与西方哲学界交流对话，促进了中西哲学界的互动。第二，创造性地建构了本体诠释学，融摄了中国传统哲学的洞见，尤其在本体——宇宙论、本体——方法论上继承、转化、发展了中国哲学。第三，以现代视域，特别是以分析的理路在哲学各领域及哲学与其它学科交叉的领域作出了深入而精到的研究，在知识论（包括思维方式论）、伦理学（包括道德哲学、价值论）、美学、管理哲学（特别是把《周易》的哲学原理运用于管理科学）等四个方面都有建树与拓展。简言之，成教授在中西哲学比较、本体诠释学及真（知论）、善（仁论）、美、管理诸层面都有卓越的建树。

成先生创建“本体诠释学”无疑受到海德格尔、伽达默尔的影响，但更重要的源自中国哲学的主流传统，特别是“道”的本体——宇宙论及有关“道”的体悟、把握的方法学。成教授认为，《周易》乃是一个基于综合的创造的“观”的思想系统，是与宇宙真实的整体化的过程与过程化的整体密切相应的。今天，人类的知识与价值、自由与必然、知与行、天与人、个人与群体等矛盾关系，都在相生相成的发展中，这恰恰需要中国智慧的再发现。

成先生倡导中国哲学的现代化与世界化，并为之奋斗了半个世纪。他力图使中国哲学取得理性的语言与形式，使它能够为人类作出普遍化的贡献，即可以把中国哲学的优长（如关于人与自然的及整体的真实关系的深切认知，如深厚的人生与人生的经验与体验）发扬出来，此正是世界哲学现代发展之所需。他认为，中国哲学的世界化是以综合的创造为其基础，以创造的综合为其实现的。他对儒学发展史上的主要代表人物孔、孟、程、朱、王阳明、黄宗羲、戴震及现代新儒家有精湛的研究，对儒学与现代新儒学的主要论域与基本理论特质，如儒学与宗教，儒学与知识论，心性哲学，道德哲学，生态哲学，儒学与康德哲学的比较等发表了创新见解，对儒学的当代意义与未来走向，特别儒学的现代化与世界化有深刻反思。<sup>30)</sup>

以上我们对三代四波十六位不同风格、不同学养的学者作了简要评介。我们取多样性的看法，没有把这一思潮狭隘化。

### 三、本思潮的问题意识、若干新的论域及其意义与局限

近代以来，中国遭受西方列强的侵略，处于被动挨打的局面。有些人把失败的最终原因归结为中国文

29) 郭齐勇：《刘述先先生的学术思想与学术贡献》，《儒学、文化与宗教—刘述先先生七秩寿庆论文集》，台湾学生书局，2006年。另请参见：姚才刚：《终极信仰与多元价值的融通——刘述先新儒学思想研究》，成都：巴蜀书社，2003年。刘述先的著作有：刘述先：《理想与现实的纠结》，台北：学生书局，1993年；刘述先：《朱子哲学思想的发展与完成》，台北：学生书局，1995年；刘述先《当代中国哲学论：问题篇》，美国：八方文化企业公司，1996年；刘述先：《儒家思想意涵之现代阐释论集》，台北：中研院中国文哲研究所筹备处，2000年；刘述先：《全球伦理与宗教对话》，台北：立绪文化公司，2001年；刘述先：《现代新儒学之省察论集》，台北：中研院中国文哲研究所，2004年。

30) 郭齐勇：《成中英先生的学术贡献》，载潘德荣主编《本体与诠释》第5辑，上海：上海社会科学院出版社，2005年。有关成中英的论著，见李翔海、邓克武编：《成中英文集》共四卷，武汉：湖北人民出版社，2006年。

化落后、尤其是儒学落后。这种思潮，在甲午战争之后就产生了，并愈演愈烈，到了五四发展到了一个高峰，形成了一些诸如“打到孔家店”、全盘西化等等极端思想。把前现代文明与现代化绝对对立起来，把中国失败的责任归咎于文化传统是简单粗暴的做法。当时的主流派的思想家如胡适、陈独秀等，把西方科学、民主的价值与制度的引进与中国本土的文化思想、制度文明绝对对立起来，把孔孟仁义的价值，把前现代文明中的宗教、伦理、政治、艺术、文学，与西洋思想，视为水火冰炭，绝对两样，断然不能相容。一直到今天，仍然有不少学者把民主、自由、科学的现实诉求与传统文化资源、道德资源打成两橛。西化思潮曾经长期处于强势。近两百来，中国人遭遇的是从社会结构到意义结构全方位的坍塌、解体，现当代新儒家面对的困境是空前的。儒学从对社会渗透的无所不在，变成海外汉学家列文森（Joseph R. Levenson）在《儒家中国及其现代命运》中所谓博物馆、图书馆或古玩。中国文化的自信力完全坍塌。在这种形势下，现当代新儒家的思考给我们的启示是多方面的。

现当代新儒家反思现代性，反思唯科学主义，重视人类与中华民族的长久的人文精神与价值理性，其论域、问题意识或思想贡献有：

## 1. 跳出传统文化与现代化二元对峙的模式，并由此反省现代性，重新思考东亚精神文明与东亚现代化的关系问题

东亚现代化不仅仅是对西方冲击的被动反应，传统与现代不仅仅是单线递进的关系。东亚诸国的现代化有自身的内发性，是在世界与东亚、世界与中国互动背景下自身的调适与发展的历程。东亚现代化有自身的精神、制度、人才资源。当代新儒家提出了现代性中的传统、现代性的多元倾向和从民族自身资源中开发出自己的现代性的问题。

杜维明指出：“不能只把现代化当作一个全球化的过程，也不能把现代化当作一个同质化的过程，更不能把全球化当作一个西化的过程。正是全球化的意识，使得根源性意识越来越强。也正是这一原因，我们……特别突出现代性中的传统。”<sup>31)</sup> 现代性在西方诸国有不同的内涵和特质，其在东亚及世界其它地区也应当有不同的形式、内容与精神。当代新儒家充分重视协调世界思潮与民族精神，整合世界性与根源感、现代性与民族本性。全球化问题在我国大规模地讨论之先，当代新儒家思潮已经提供了不同于启蒙理性的新的思路，率先体认到现代化不等于西化，不同地域的文明都蕴藏着现代的、普遍的价值，可以进行创造性转化。

全球化绝不意味着某一种话语霸权的进一步扩张。在东亚诸国家和地区的现代化过程中，其地域与民族的文化大传统和小传统已经并将继续起着巨大的多重作用，在一定层次或程度上创造并丰富着现代化、现代性的新模式。

## 2. “文明对话”与“文化中国”

梁漱溟在新文化运动末期已经开始了跨文化比较与对话的工作，虽不免粗疏，却代表了一种思路。唐君毅起草的，唐君毅、牟宗三、徐复观、张君劢联署的1958年《中国文化与世界宣言》<sup>32)</sup>，虽因强调一本性

31) 杜维明：《人文精神与全球伦理》，《人文论丛》，武汉：武汉大学出版社，1999年，第29页。

32) 唐君毅：《中华人文与当今世界》，台北：学生书局，1975年。

而遭到不少批评，但平心而论，他们的《宣言》和其他丰富的有高度学术水准的论著、讲学，具有深刻的意义。现代新儒家为跨文化比较、对话和融合做了大量的工作。文明冲突在历史上和现时代已屡见不鲜，唯其如此，文明对话与沟通才尤显重要。

文明对话与沟通如何可能呢？首先是民族文化精神的自觉自识。如果某种非西方文明或所有的非西方文明失掉了本已性，成为强势文明的附庸，恰恰使文明对话成为不可能之事。第三代新儒家更强调开放性。杜维明指出：“文化与文化的交流，不是零和游戏，不必采取你争我夺的方式，越交流双方的资源就越多。如果以发扬传统精致文化为基础，和西方深刻的价值进行沟通，我们应向两方面开放，要向当代西方而不是狭隘意义上的工具理性和只突出富强价值的西方，而是当代西方之所以成为西方的精神源头充分开放。要了解基督教、犹太教、回教在西方文艺复兴时所起的积极作用，了解古希腊的哲学智慧，了解中世纪的发展对西方的影响。”<sup>33)</sup>

“文化中国”的问题虽然并非当代新儒家首倡，海内外各方面学者均有论述，但近年来以杜先生阐释最多。事实上，除了地理中国、政治中国、经济中国、军事中国之外，确实有受中国文化不同程度浸润或影响的地域与人群，谓之为“文化中国”未尝不可。这些地域与人群的现代生存样态、价值意识、思维方式、心理结构，的确与多元性的中国文化有千丝万缕的联系，对整个世界未来的多元、良性发展起着积极的作用。

### 3. 儒家价值与全球伦理、环境伦理、生命伦理

二十世纪九十年代以来，世界宗教、文化学者非常关注世界伦理的问题。这显然必须调动世界各宗教、文化、伦理的资源。

鉴于当代纷争的世界需要取得伦理共识与普遍和谐的相处之道，1993年，天主教背景的孔汉斯（Hans Kung）教授起草的《世界伦理宣言》为一百二十位不同宗教的代表所签署。该宣言把包括孔子在内的、世界上各文明、各宗教的原创性的思想家提出的“己所不欲，勿施于人”的原则放到了重要的地位。孔子的这一思想有助于国家间、宗教间、民族间、社群间、个体间的相互尊重，彼此理解与沟通。《世界伦理宣言》能否为联合国所通过，那是另一个问题，但有关此问题的热烈讨论，实属客观需要、大势所趋、理所当然。

当代新儒家学者努力参与了全球伦理的建构。刘述先在这一背景下阐扬儒家的“为己之学”及“仁义礼智信”等核心价值观的现代意义。他尤以宋儒“理一分殊”的睿识，来解决既尊重差别又平等互待的问题，并接通传统与现代、一元与多元。<sup>34)</sup> 调动儒家资源来参与新的环境伦理、生命伦理的建构亦已成为热点。《中庸》中天、地、人、物各尽其性的原则为历代儒家所重视，这的确是生态与生命伦理的一个重要的生长点。“尽己性、人性、物性即是让天地万物各遂其性，各适其情，即是参赞天道，反之，参赞天道即在于能使自己、他人和天地万物都得到充分的生长发展，得以各尽其性分。”<sup>35)</sup> 儒家主张“仁者与天地万物为一体”，儒学中的自律、仁爱、不伤害、公义原则等，均有重大的价值和世界意义。

33) 杜维明、袁伟时：《关于文化中国若干问题的对话》，《现代与传统》，1995年第4期。

34) 刘述先：《儒家思想意涵之现代阐释论集》，台北：中研院文哲所，2000年，第225-249页。

35) 李瑞全：《儒家生命伦理学》，台北：鹅湖出版社，1999年，第65页。

#### 4. 儒学与现代民主、与自由主义的关系

现代新儒家的三代表人物都重视接纳西方近世以降的自由、民主、法治、人权的价值，多有创获。

他们在政治诉求上并不保守，在民主政治的理念与制度建设（例如宪政）上，在以德抗位，批评权威方面绝不亚于自由主义者（例如胡适）。梁漱溟、张君劢、徐复观就是其中的佼佼者，熊十力、唐君毅、牟宗三在理论上也有不少建树。<sup>36)</sup>

自孔孟以来，儒家的政治主张与道德原则相配合，其中可以作为现代民主政治之资源的颇为不少。对政治化的儒学也不必一概否定，而需要做具体的历史的分析。儒学的经世原则，对社会政治的参与与批评，民贵君轻思想，及历史上与之相应的结构、制度，均不能一言以蔽之，咒曰“肮脏的马厩”。对民间社会、自治组织、言论空间，道统、学统、政统、治统的相对制衡，新儒家多有发挥。

关于本土政治、法律资源的开发，关于“儒家自由主义”的概念，学术界有多方面的讨论，亦成为当代新儒学的又一向度。我以为，就自由主义者必须具有的独立的批评能力和精神，必须具有的道德勇气、担当精神而言，就自由、理性、正义、友爱、宽容、人格独立与尊严等自由主义的基本价值而言，就民主政治所需要的公共空间、道德社群而言，就消极自由层面的分权、制衡、监督机制和积极自由层面的道德主体性而言，儒家社会与儒家学理都有可供转化和沟通的丰富资源。

#### 5. 儒学的宗教性与超越性及“内在超越”

这是第二、三代当代新儒家的理论创识。当代新儒家学者不是从制度仪轨的层面而是从精神信念、存在体验的层面肯定儒学具有宗教性的。性与天道的思想亦即儒家的宗教哲学。安身立命的“为己之学”具有伦理宗教的意义。儒家的“天”与“天道”既是超越的，又流行于世间，并未把超越与内在打成两橛。<sup>37)</sup>

关于当代新儒家的“超越内在”说，海内外学者都有不少批评，以为“超越”不能同时是“内在”的。但现当代新儒家与传统儒家在基本品格上是一致的，他们更为关心的不是认识论，而是价值论、本体论问题。这样，“超越”一词也不是在认识论上讲的，而是从本体一境界论上去讲的。所谓的“超越性”指的是神性、宗教性，又可以表示现实性与理想性或者有限性与无限性之间的张力<sup>38)</sup>。依据“天人合一”这样一种理念，高高在上的天道与人的“良知”、“本心”是相通不隔的，如果“天道”、“天”具有神性，那么，说人之“良知”、“本心”也因此获得神性，应是能够成立的。

为何在儒家看来，“宇宙心灵”和“个体心灵”可以浑化为一，原来，所谓“天”，是具有神性意义的天和义理之天，并不是指的外在于人的自在之物，而“天”也是一个本体一价值论的概念，其认识论意味是十分淡薄的。如果从认识论角度来看“尽心、知性、知天”，又把天看成外在的客观存在，便显得难以理解，像“心外无物”这样的说法就只能是疯话了。超越性与宗教性虽不是完全相同的概念，但是在现当代新儒家的心目中，二者是相通的。因为，超越的“天”完全没有认识论意味，而只是价值之源。如果超越性被理解为神性、宗教性，而天人又是相通不隔的，那么，以“内在超越”来解释传统儒家的思想便不是

36) 参见李明辉：《儒家视野下的政治思想》，台北：台湾大学出版中心，2005年；何信全：《儒学与现代民主——当代新儒家政治哲学研究》，台北：中研院文哲所，1996年。

37) 参见郭齐勇：《当代新儒家对儒学宗教性问题的反思》，《中国哲学史》，1999年第1期。

38) 李明辉：《当代儒学之自我转化》，台北：中研院文哲所，1994年，第146页。又请参见郭齐勇、龚建平：《儒家、儒教，宗教性、超越性》，《中国学术》总第9辑，北京：商务印书馆，2002年。

不可理解了。换句话说，超越的价值理想追求，可以通过人的修身增德而在充满人间烟火的红尘中实现。

这样一种超越，的确与西学中的超越有所不同。它不需要也很难得到认识论意义上的、实证主义方式的“证实”，而需要的是儒者的身体力行，自证自信。

当然，勿庸讳言，现当代新儒学思潮，特别是唐牟等有不少局限。我们认为，儒家价值系统在现代化中仍然有它的价值和意义，但需要重新定位。中国原有的价值系统早已处在不能不解体、转型、重组的境地，所谓保持“道统”作为“国本”显然是一种空想。历史和现实昭示我们，儒家道德理想主义的某些合理因素保留在新的统一交融的文化体系之中，甚至超越国界保留在全人类的新的文化之中，都是可能的，但其“内圣外王”的基本结构原封不动地保存下来，却是绝对不可能的。

现代生活非常复杂，现实的挑战使我们重建民族文化的主体性与借助、调动儒家道德资源参与当下的合理化建设是甚为繁复的，我们更应走向生活世界，走向民间。正如景海峰教授所指出的，牟宗三先生“系统架构得越精巧，就越有可能远离现实”，这对我们提出了“深刻反省儒家道德理想主义的现实境遇问题”。<sup>39)</sup>

#### 四、开放的新儒学与我的儒学观

我深知今天儒学仍在边缘，即使是主张中国文化的学者中，仍有不少人对经学、儒学莫名其妙地深恶痛绝。我主张儒家学者要在体制内外利用一切机缘在中国大陆再植灵根、重建儒学，要主动地与主流派的中国马克思主义，与自由主义等西化派，与当代西方，与各文明传统，与基督教、天主教、道家与道教、佛教、伊斯兰教等对话、互动。<sup>40)</sup>

我个人持一种开放的儒学的观点，我不认为有什么铁板一块的中国文化或一成不变的儒学。孔子是“圣之时者”，儒家是“时间的人”，与时偕行，不舍昼夜。在今天这个时代，儒学、儒家或儒教当然是具有今天的时代精神的儒学、儒家、儒教。我提倡开放的儒学或开放的“新儒学”，主张儒学与马克思主义、西方学术、诸子百家之学的相互拥抱、互补兼容。

中国文化或国学，包罗至广，丰富多彩。我不同意把中国文化、国学简单地化约为儒学（当然儒学是其中的重要内容）。儒学与除儒家之外的诸子百家之学，与道教、佛教，与地域文化或民间文化并非绝对对立。历史上，儒家与上述诸家大体上是处在合理的冲撞与相互补充的文化生态之中的。我们今天更没有必要持门户之见，以为诸家相互抵触，绝对排斥。从人格境界的追求或文化修养来说，儒道释一直是相辅相成的，正如杜甫（诗圣）、李白（诗仙）、王维（诗禅）在唐诗中相得益彰一样。

中、西、马，诸子百家，儒、释、道，耶教、回教、印度教等，各著精彩，各有其长，都是人类走上现代化的重要思想与文化资源，都可以作创造性转化与综合，取长补短，交流互动，以为当今中国和世界之用。而以当代开放的儒家的立场视之，以他者的视域，更能发现自我的精粹与缺弱，故儒家欢迎各种批评，并善于借镜各家的成败得失。

我所谓开放的新儒学或新儒家，不仅要做自身修养，著书立说，更重要的是做事，是参与现代社会的

39) 景海峰：《新儒学与二十世纪中国思想》，郑州：中州古籍出版社，2005年，第280页。

40) 参见郭齐勇：《中国儒学之精神》，上海：复旦大学出版社，2009年。这是我近年最重要的著作。

生活，参与政治社会及各方面的活动，在做人中做事，在做事中做人。真正的儒学从来都是生活的儒学，实践的儒学。我不同意蒋庆先生的心性儒学与政治儒学的划分。儒学史上从未有过只讲心性修养而不参与社会事务的儒家。儒家是平实的、生活化的。儒家从来都讲经世致用，按钱穆先生的讲法，从来都是在社会政事、教育师道、经史博古、文章子集之学上全面发展的。古往今来真正的儒家，多数是修身律己，有境界追求的人，宵衣旰食、脚踏实地服务大众，有奉献精神，有行政能力与才干，有胸量，有事业，上能美政，下能美俗，能风化、影响周围的人。这就是内圣与外王的一致。对于像我这样从事教师这一职业的人来说，对学生多投入一些时间与精力，教书育人，提携青年，参与社会活动，比著书立说更为重要。我还是同意所谓“三不朽”中立德、立功、立言的次序。

与大多数中国人一样，我生活的社会与家庭背景是儒家式的。我个人的生活方式也是儒家式的，我的学业、专攻，也主要在儒学。故我对儒学有研究的偏重，又有深厚的情感。但这不妨碍我对马克思主义、西方学术、耶教、回教、印度教、诸子百家（特别是道、释）的尊重与学习，也不妨碍我对儒学的批评与更化。儒家是“为己之学”，儒家教会、增强我们自我修养、自我学习、自我反思、自我超越的能力，并有一系列的方法，如博学、审问、慎思、明辨、笃行等等。读儒书，使儒家中人或新时代的儒者更加关心国事民瘼，更加关爱劳苦大众及其子女，更加敬业地投身教育、学术、文化等事业，更加积极地服务于社会，更加谦虚、慷慨、包容，也更有平常心和实践精神，此即所谓“极高明而道中庸”。

我认为，以儒家文化作为切入点和主要视域，来研究民族精神与时代精神的融贯，可深化这一主题；但我绝不排斥，相反非常希望其他学者以道家（教）、佛教，各时段的地域、民族、民间文化等为支点或领域来研究民族精神与时代精神的融贯。毋宁说，这适成一种学术生态的互补关系。

有人说儒家是所谓“泛道德主义者”，这也是因为对儒家知之甚少所致。孟子曾说：“徒善不足以为政，徒法不能以自行。”（《孟子·离娄上》）儒家的范围甚广，很难归结为道德的或泛道德的，政治的或泛政治的。就儒家与政治的关系而论，历史上真正的儒家从不阿附权贵，不是历代权威政治的附庸。虽然历史上不乏曲学阿世的陋儒，但这不是儒学的主流，儒家有以“天”或“德”抗位的传统和批判的精神，乃至“闻诛一夫纣矣，未闻弑君也”。儒家在观念、制度及化民成俗的三层次中，有许多因素成为改善传统政治的良性的东西，这里有不少可以转化为现代法治社会、民主政治建设与陶冶公共知识分子的重要资产。儒家的某些理念曾转化为传统社会的一些制度，有一些制度其实是值得我们反刍的，其中的价值常常被我们忽视。儒家有极为丰富的公共意识与公德心，其对公与私、公德与私德、公利与私利的看法，也绝非流俗所言，它当然也不可以归结为所谓的“个人主义”、“集体主义”云云。

儒学不是博物馆或图书馆，也不是什么“孤魂”、“游魂”、“野鬼”。海外的一些汉学家、中国学家，对现代中国社会非常隔膜。他们不知道，儒学是生活，儒学有草根性。即使是在农业社会之后，即使清末民初以来基本社会架构与生活方式发生了翻天覆地的变化，儒学、儒家仍活在民间，就在老百姓的生活——当下的生活之中，在社会大群人生的伦常之间，在日用而不知之间。我们当然希望把日用不知提升为自觉自识。我们在孔繁森、吴天祥、桂希恩、周又山、白芳礼等当代楷模的身上，乃至在民间，如信义兄弟身上都可以找到大量的儒学因素的积淀<sup>41)</sup>。我个人即是出身于生长于武昌巡司河畔的平民家庭，又在农村与

41) 孔繁森、吴天祥都是大家熟知的全国道德模范。武汉市武昌区原副区长（现为调研员）吴天祥数十年如一日扶弱济困。

桂希恩是武汉大学中南医院教授、全国防治艾滋病的专家，很有爱心，关爱农村病友。武汉市蔡甸区镇宁堡村委会副

工厂等最下层民众中生活了十数年，至今还有平民朋友，深知民间家庭、社群、人性、人心之主流，老百姓的生活信念与工作伦理还是儒家式的，主要价值理念仍然是以“仁爱”为中心的仁、义、礼、智、信等“五常”（内涵当然也与时迁移，有新的时代精神渗入）。现在一些健康的民间宗教、企业中，吸纳了大量的儒家核心价值。中国特色的社会主义核心价值观一定要以“仁爱”为主要德目。

儒学与现代化并不是绝对对立的，它是参与现代化的积极力量，而且不仅仅只具有克服现代病、治疗现当代顽疾的作用，也不仅仅只具有心理慰藉的作用。儒学的主要精神与价值理念，仍然是人之所以为人，中国人之所以为中国人的安身立命之道，是当代中华法治社会的民族文化认同与伦理共识之基础。人们常常身在宝山不识宝，儒学丰富的内在宝藏还有待我们一代代人去发掘、发现与转化。

儒学其实是教养，是文明。当今的社会，尤其需要提升民众、国民的教养水平，尤其需要强调文明的程度。健康的现代市民社会需要“温良恭俭让”和有所敬畏的公民。公民社会是凸显个体教养与社会公德公信的社会，故现代性的诗书礼乐之教养，不仅对君子，而且对每一个公民都是必要的，它毋宁是现代公民社会的必需，是构建当代文明社会的基础。文化修养的形成，需要环境、氛围的熏陶，长时间的、几代人的积累。儒家教育是性情教育。真正的儒家式的人、家庭与社会的幸福指数很高，幸福感最强。

这并不是说，儒家、儒学中都是珍宝，没有糟粕，可以全盘照搬，全面复古。儒学作为前现代文明中的一种，当然有其时代的附着物，这是我们必须扬弃的。儒学的本质是变动不居、趋时更新的。时代的限制可以随着时代而代谢、扬弃。我特别要说的是，不要苛求儒家、儒学、儒教。大家都不苛求基督教、印度教、伊斯兰教、佛教、道家道教，为什么一定要苛求儒学，一定要它给予我们现成的科学、民主、自由、人权等现代价值呢？不给予这些现成的东西就没有价值吗？其实，儒学与基督教等一样，不能直接地开出科学、民主、自由、人权等，但通过我们的批判继承、创造转化，它可以更好地转化并吸纳现当代价值，更好地使现代价值健康地植根于既有的文化土壤。每一个时代的人都有特定时代的责任，我们不能推卸自己的责任，我们也不能把责任都推给古人，让古人承担一切。对儒学采取简单抛弃、一味排斥、不讲道理的态度，轻率肢解，信口开河，或视之如寇仇的方式，是最容易做到的，但那是思想懒汉的做法。这种人没有担当意识。对于我们的有志气有智慧的青年人来说，一定要肯下功夫去切磋琢磨自家的文化基因、文化土壤。这里面有很多不简单的东西。例如“礼”、“三礼”中就有大量宝贝，有很多复杂的面相与深刻的内涵，绝不是所谓“吃人”、“杀人”就可以盖棺论定而弃之如敝屣的。那就把洗澡水与婴儿一道泼掉了。其实，换一个角度看，无论哪一种成文或不成文的文化制度都有吃人、杀人的一面，今天的消费文化、大众文化、网络文化、色情文化、官场文化，不吃人不杀人吗？

现在是开放与对话的时代，我作为新时代的儒者，一直勉励自己以开放的胸怀，接纳、促进新时代的诸子百家，促进古与今、东与西、中西马、文史哲、儒释道、诸子百家间的对话，以及广义的儒教徒、基督教徒、伊斯兰教徒、印度教徒、佛教徒之间的对话，在文明对话的过程中，把自己的珍宝承传下来并努力地输送出去，让全人类共享！儒家有丰富的资源与马克思主义、自由主义、社群主义、女性主义等等思

---

主任周又山忠厚仁孝，在2008年初抗雪灾中舍身救人，英勇牺牲。信义兄弟是武汉市黄陂区李集街孙水林、孙东林兄弟，工程承包商，有仁爱忠信之心。2010年春节前夕，孙水林为赶在年前把工钱发到农民工手上，在返乡途中遭遇车祸，一家五口身亡；在天津的弟弟孙东林为完成哥哥的遗愿，来不及料理兄嫂侄女的后事，在老母亲支持下四处筹款，并赶在腊月十九返乡，将33.6万元工钱送到60余位农民工手中。此事在湖北有很大反响。还有天津蹬三轮车捐助贫苦学生的白芳礼等。

潮对话，在对话中彼此理解、沟通、融会、丰富。一方面，以上这些主义不是绝对对立的。儒家有很多思想、价值可以与民主政治相连接或作铺垫。我个人在政治上是一位自由主义者，在经济上是一位社会主义者，这并不妨碍我在文化上的守成主义立场。这里所说的文化守成主义不是政治上的保守主义，也不是文化上的抱残守阙，而是守先待后，创造转化。另一方面，与前所说，我们都需要以他者的视域来观照自身，也只有以他者的视域，在文明的比较之中，才能看清自己的缺弱和优长。当然，用庄子的说法，在以物观之、以俗观之、以差观之、以功观之、以趋观之的基础上，还要上升到以道观之的意境。

现在又是思考或反思的时代，思考或反思流俗，反思启蒙，反思习以为常，反思思维定势，反思一百多年来时髦人士对中国文化的理解，反思成见，反思科技文明，反思商业化，反思现代性，反思全球化，反思文化工业或大众文化或官场文化，反思功利时代，反思金钱与权力拜物教，反思人类中心主义，反思今天的评价体系，反思对根源性、对神圣性、对敬畏之心、对终极价值与安身立命之道的解构或消解，反思对列祖列宗创造并传承下来的文明遗产和中华文化精神不抱敬意的态度，重建崇高，重建信念与信仰。我们尤其要反思教条主义，反思全盘西化，当然要誓死捍卫各色人等说话的权利。这就是文化的生态平衡即“和而不同”。

现在还是文化自觉的时代，是中华民族文化复兴与重建的时代。我对开放的儒家、儒学、儒教，充满了信心。我们中华文化当然要有自己的立足之地，要自立于世界民族之林，当然要有自己的文化主体意识而不能是无本无根的，不能只沉溺于拾人牙慧。我们中华民族文化当然不可能以外来文化为其“体”。但传统或文化（心性的或价值的或观念的文化、制度的文化、器物的文化）总是流动的、变异的。今天的中华文化已是以传统中华文化为主特别是以其中的儒家型社会文化为主，而不断融合、消化外来文化的新文化。这一新文化体用如一，即体即用。但它的内核与主干，当然是固有的精粹，否则，我们拿什么去与人家对话？拿人家的余唾去与人家对话吗？我们只是“抛却自家无尽藏，沿门托钵效贫儿”的精神弃儿吗？总之，我们要以健康的心态面对传统与现代间、东方与西方间的种种切切，一定要有定力，有主心骨。

在构建和谐社会，迎接民富国强之际，千万不要忘记发挥儒家资源的积极作用！儒家不怕被误会被批评，儒家丰富的思想资源还有待年轻一辈人及一代一代人去研读、开发与创造性地转化并代代相传！儒家教育一定要从娃娃抓起，一定要进入国民教育体系。儒家中人有所为，有所守，同时要到中小学、社区、民间组织、企业、媒体及各部门中去，从蒙学读物讲起，从《四书》讲起，从基本的做人之道与公德讲起，努力地美政美俗。当代新儒学是中国健康的现代化的重要的建设性的辅助性的力量。

附识：2012年底，华东师大出版社出版了沪京青年学者对谈记录的一书，曾亦与郭晓东教授主编的《何谓普世？谁之价值？》。2013年4月24日上午在新书发布会暨中国当代儒家学者上海论坛上，我的发言涉及对现代新儒家的评价问题，现把这一节录于下：

第四点意见是如何评价现代新儒家？我个人认为这本书里面有好多话反映出少壮派的儒家学者对现代新儒家有一点不屑一顾。现代新儒家大概有三代四群，包括冯友兰先生、贺麟先生、钱穆先生、方东美先生，更不用说有梁漱溟、熊十力、马一浮先生等等三代四群的十五六位学者，也包括张君劢、唐君毅、牟宗三、徐复观，杜维明、成中英、刘述先教授等，我们怎么评价现代新儒家的三代四群的贡献，是不是他们只是说西方有的，我们也有，那么民主，自由是西方有的，他们说我们中国传统也有，宗教是西方有的，

我们也有，是不是只是这样的贡献？

其实还不止。也就是在全盘西化的思潮中，从五四时期起，现代新儒家崛起，后来像1958年宣言，包括广义的现代新儒家这些人物对于儒家价值的提炼，整合，而且能够真正把握中国文化精神的方向，把它在现代存在的价值都提出了。当然不可避免，他们以西方文化为参照，说西方有科学，西方有民主、西方有宗教，我们也有。1958年宣言他们特别强调宗教，这是西方文化的根本，我们也应该有这些东西，如宋明心性之学，就相当于宗教，因此他们提出这些辨疏。还有从学理上他们有多少缺失，昨天朱高正教授也讲到了牟先生有一些理论上的缺失。这些东西都存在，但是不管怎么样，它作为一个过程中的环节，我们作为当代的中国儒家学者对于前辈，我觉得还是要更加体验他们的处境与贡献。

比方说，唐文明教授讲到儒家价值以人伦为核心，这个当然很好，但是现代新儒家的思潮，很多专家，他们对于儒家价值系统，理念的东西，仁义礼智信等及其现代性，他们在这个方面的开展很丰富，值得肯定。像钱穆先生讲的一个是大厚本，一个是大宗纲，大宗纲是心性之学，道德文明，内圣学，大厚本是他的社会基础，他的外王事功，治平事业。这一点讲得非常好。他们有很多的贡献，恐怕不一定就只是按照西方来讲，他们不得已要讲这一层，但是不只是这一些。比方说曾亦教授第10页关于公羊家讲夷夏之辨，把没有受到文明教育的都当作夷狄排斥，其实这个讲法恐怕也是有问题的。现当代新儒家讲到“天下一家，中国一人”这个理念的时候，这个讲法更接近儒家原典，有利于民族和亲与和谐世界建设，恐怕是讲得更好一点。关于孔子诛少正卯，我看徐复观、唐君毅讲得比曾亦好。

牟宗三先生爱极端地讲，其实他的哲学智慧与贡献很了不起。还有从熊十力、梁漱溟到杜维明、刘述先、成中英等的文化比较、现代化不等于西化、工业东亚、文化中国、文明对话、启蒙反思、全球伦理、生态环保等论域的展开，及其与各宗教文明的对话，对中国文化的主体性及中国文化中的、儒家文化中的普世价值的提炼，都讲得很深刻。所以我觉得对于现代新儒家的评价上面，是不是要更加公允一点，更加客观一点，还是要肯定这些前辈的贡献，要继承而弘大。