

引论：“第三代新儒家”的兴起

“第三代新儒家”是目前我国大陆学界通行的说法，意指 20 世纪 70 年代末、80 年代初以来即开始活跃于国际学术舞台的新一代儒家学者。他们在总体方向上承续了第一、二代新儒家如梁漱溟、熊十力、方东美、唐君毅、牟宗三、徐复观等的思想旨趣，继续以阐扬儒学为职志，但又与时推移，在一定程度上突破了前辈的思想视野，有了深厚的西学学养和相当的开放度，积极参与与世界其他宗教、伦理、哲学的对话，使当代儒学发展呈现出了新的特点。

一 “第三代新儒家”兴起的时代背景

当代新儒家学发端于 20 世纪 20 年代初。众所周知，近百年来，儒学遭到了空前的危机与挫折。在五四新文化运动中，反儒学运动达到一个高峰。但正是在“打倒孔家店”的呼声日益高涨的时候，新儒学却出乎意料地产生了。梁漱溟先生是第一个站出

来为孔子及其学说辩护的人，他对儒学的自尊感和维护感往往又是和民族主义的情绪交织在一起的。熊十力先生也是一位反时代潮流的孤傲独行之士，他钻研“唯识学”而又回返儒学，深契大“易”生生之旨与刚健进取精神。20 世纪的三四十年代，是中华民族遭受大劫难、民族危机十分深重的时代，但同样亦是中国哲学昌盛、新儒家纷纷创立学说的时期，不少新儒家学者在这个时期都有重大的理论收获。1949 年新中国成立之后，新儒家的中心转移到港、台。唐君毅、方东美、牟宗三、徐复观等先生以“天涯流浪儿”的心态，重振中华文化精神。他们克服了重重困难，汲汲于著述、讲学，为新儒学开辟了一片新天地。

相对于第一、二代新儒家，第三代新儒家则生活在比较稳定与安宁的社会空间中，物质生活日益富庶，社会纷争相对减少，但他们并未因环境的改善而丧失研究与弘扬儒学的热情，而是在吸收、消化前辈新儒家思想学说的基础之上，将儒学研究推向深入。也就是说，这个时期的新儒学依旧在向前发展，并且逐渐受到全球学界的注目。个中缘由，笔者同意方克立先生的看法，即“第三代新儒家”的崛起，“不仅是由于师承相传的自然年龄的换代或接棒的需要，而且也是时代给予的发展机缘所造成的”。^①也就是说，它除了学术上的自然传承（即第二代新儒家以其学问及人格魅力感召了一批弟子），少数学者对儒学有特殊兴趣并有理论创发能力之外，还有社会历史环境的变迁及时代思潮所引发出来的机缘。笔者试从以下几方面略加剖析。

方克立：《现代新儒学与中国现代化》，天津人民出版社，1997年，第62页。

（一）马克斯·韦伯、列文森观点之检讨

德国社会学大师马克斯·韦伯曾在《新教伦理与资本主义精神》等书中探讨了西欧资本主义产生的原因，认为理性主义在各个领域中的兴起，是西方工业资本主义产生的原因，而基督新教伦理则是促成资本主义发生的精神因素，特别是加尔文教派，为攻击教会而提出来了“预选说”，这有助于激励信徒努力工作，因为信徒要增强成为上帝的“选民”的自信，就必须要在上帝的“召唤”之下，不停地勤奋工作。^① 韦伯又剖析了 19 世纪之前中国未能兴起资本主义的原因，他在《儒教与道教》一书中考察了中国传统的社会组织及结构以及儒教、道教的思想。他的结论是：儒家思想有碍于资本主义的发展。^② 韦伯的观点对西方汉学界影响很大，在 20 世纪 70 年代以前，不少汉学家都吸纳了韦伯的观点。

20 世纪 60 年代，列文森关于孔子思想已被“博物馆化”了的观点在美国风靡一时。列文森写了《儒教中国及其现代命运》一书，他在该书中运用“博物馆”的比喻，借以说明儒家传统的死亡。他认为，作为博物馆收藏物的孔子，虽也能受到一定的保护，但却被驱逐于现实的文化之外。^③ 可以说，列文森是沿着韦

^① 参见马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》之“导论”及第四章（于晓、陈维纲等译），北京三联书店，1987 年。

^② 参见马克斯·韦伯：《儒教与道教》之第八章（洪天富译）江苏人民出版社，1997 年。

参见列文森：《儒教中国及其现代命运》（郑大华、任菁译），中国社会科学出版社，2000 年，第 337~343 页。

伯否定儒学的观点作了进一步的推论。

在这种情况下，华裔学者自然要对此作出回应。如杜维明先生较早就在思考：儒家的文化是否将会没落下去？持续了两千多年的中国传统文化是否真的将会被取而代之？答案显然是否定的。杜先生后来提到了文化认同问题，认为儒家文化的认同并非如国粹派毫无保留地全盘接受传统，而是建立在知识分子自觉的、群体的批判与反思的基础之上。也就是说，发扬文化认同的精神，必须彻底批判封建遗毒。他主张对儒学的理解和把握不应仅仅将其当成一种历史现象，它同时也是一种生命形态、一种精神方向、一种哲学的人学。儒学根本上是一种“为己之学”或“身心性命之学”。杜先生坚信儒学在 21 世纪仍有它的生命力。他进而提出了儒学第三期发展的课题。^①刘述先先生也否定了列文森关于儒学已被“博物馆化”的观点，认为儒学自有其不可弃处在，孔孟及程朱陆王等先贤所倡导的超越的精神理想，仍可发挥其对当代社会的规约功能。民间儒家在东亚社会也还有它存在的较广泛的社会基础，只是在不同地区有不同的表现而已。

20 世纪 60 年代末至 70 年代以来，日本及东亚“四小龙”创造了令全球瞩目的经济奇迹，而这些国家和地区均系儒家文化圈，受儒家文化影响较深，这使得“儒家与东亚经济发展”的议题成为学术界讨论的焦点之一，学者们也开始重新反思韦伯的学说。虽然这是一个充满争议性的问题，儒家思想却因此受到世界各地学者们的注意。在这场讨论之中，大致上形成了两种说法，

^① 参见杜维明：《儒家传统的现代转化》一文，《儒家自我意识的反思》，台北联经出版事业公司，1990 年。

一种说法是所谓的“制度论派”，即强调外在的政治因素、经济制度的突出作用，这种观点在一定程度上否定了儒学与东亚经济发展之间有何关联。另外一派的观点是所谓的“文化论派”，即是主张一定的制度与政策只有在特定的文化环境中才能发挥有效作用，也就是认为儒家传统伦理是东亚经济发展的动因。当然，此派观点也不否认经济发展也需要有其他的助缘。较早以儒家伦理解释东亚经济奇迹的是西方学者，他们认为东亚国家之所以获得经济上的成功，主要是因为她们大多受过儒家思想熏陶，而具有一些共同的文化特质，促进了经济发展。

东亚经济奇迹的出现是有利于第三代新儒家的，这至少为他们弘扬儒学提供了一些现实上的佐证，或者说，提供了进一步反思儒学的题材。杜维明先生曾撰文，认为工业东亚是不同于美国西欧及原苏联、东欧的现代化类型的另外一种工业文明。这些国家和地区有一些突出特点：教育占有重要地位；家族观念、乡土观念表现明显；群体主义、集体主义色彩浓厚；重储蓄，等等。当然，杜先生否定那种认为“没有东亚的发展，就没有儒学的复兴”的观点。^① 笔者也不认为东亚经济奇迹和儒学之间有什么必然的关联，但笔者以为，东亚经济奇迹对第三代新儒家崛起有一定外在的助缘作用。

20世纪90年代末期，亚洲发生了较大规模的金融风暴。有学者因此而质疑东亚经济模式，并进而对亚洲现代性中的传统因素等文化诠释模式提出质疑。但杜维明先生认为，引起亚洲金融危机的原因比较复杂，它涉及货币制度本身某种急速变化的机制

^① 参见杜维明：《工业东亚与儒家精神》一文，同上。

问题。因此，杜先生认为，亚洲金融风暴还没有完全涉及与儒家有关的东亚模式，危机的产生不是东亚模式所必然导致，现在还不能说东亚模式本身已经崩溃。^①

（二）后现代主义思潮的风靡

“后现代主义”是20世纪中叶以来时兴的一个名词，它在当代不少学术领域里均有所反映，但它又极具歧义性。一般来讲，“后现代主义”是指对现代的一种检讨与反思，是对现代化的重新评估，也可以说是对现代的一种反动，以消解现代化过程中所产生的种种流弊。

“现代化”是指西方社会从工业革命以来所形成的现代社会的形态。它以理性化作为其基本的取向，特别凸显了工具理性，它主张效益优先、讲求齐一，注重秩序，相信有一套合法化的知识，以知识、科学取代幻想、神话，这样一来，自然界及人类社会中的许多事物都被抽象化、数量化。此种情形一方面使得西方国家在科技方面突飞猛进、生产力水平急速上升；但另一方面也产生了种种弊端 即在“人定胜天”、“制天役物”的思想指导下，西方国家几乎是无限制地掘发自然资源，使得生态、能源、环保问题日渐突出。而且，现代人由于过分世俗化、功利化，人生意义与价值不能够得到彰显，人际关系日趋冷漠。总之，现代化运动导致了人与自然、人与人之间的疏离与紧张。

参见杜维明：《从亚洲危机论工业东亚模式》一文，《十年机缘待儒学》，牛津大学出版社，1999年1版。

在这种情况下，“后现代主义”便应运而生。依“后现代主义”影响最大的人物李奥泰（Jean - Francois Lyotard）的观点，自 20 世纪 50 年代西欧重建完成后，或所谓后工业社会，消费者社会等年代，都可以说是后现代社会的来临。李氏认为后现代是对所谓“后设陈述”的全盘否定，不再接受科学或任何权威性的真理标准，亦不接受所谓“共识”的理论，却让一切不同文化并存发展。他由此而提出了“并行不悖学”的观点，即在任何自称评判一切的“后设陈述”崩溃后，各种理论或语言游戏均可以并行不悖。^①

中国传统哲学与西方后现代主义运动有相互契合之处。中国儒家与道家都讲天人合一，注重人与自然的和谐相处。中国传统亦未发展出西方那样鲜明的主客二分的思想架构，也没有特别突出工具理性的地位，这虽然不利于实证科学的发展，有其弊端，但却与西方后现代主义思潮极为吻合。中国传统的人文主义也不像西方启蒙时代那样片面地强调人的主体意志，它是包含有丰富的内容，在它背后有着生生不息的天道思想的根源，不是单纯地讲“斟天役物”。

刘述先在其著作中多次探讨了“后现代”的问题。他曾撰写《有关“现代与后现代”的省思》一文，他认为，就目前的中国而言，现代化的目标当然是我们努力的大方向，因此，科学与民主是我们亟需要争取的价值，但它并不是解决人类所有问题的万灵药。由现代到后现代，它们已显示出严重的局限性。故须重视

此论点转自梁燕城：《西方后现代主义与中国儒家哲学》一文，《社会科学战线》，1994年第 2 期。

中国传统留给我们的慧识。他认为，儒家“仁与生生”的超越理想，可以成为我们的终极关怀，以对抗现代生命空虚、价值迷失的问题。^①

成中英先生也对后现代主义理论作出回应。他建构了一套本体诠释学的体系。本体诠释学代表了一种哲学理论与方法。他认为本体与方法、知识与价值之间虽有各自的相对独立性，但更有其内在的统一性。^②这种本体诠释学使人的理解不再陷入“主—客”对立的架构中，它是一个永远开放和无限丰富化的过程，使任何不同思想和文化均得到“并行不悖”的各自独立性和多元性。

（三）中西文化与哲学进一步融合的大趋势

自鸦片战争以来，西方文化和哲学便开始涌入中国。士大夫惯用的“天朝心态”逐渐崩溃，他们不得不开始接触、吸收西方的思想，以应对西方强势文化的挑战。就新儒家而言，第一代的梁漱溟、熊十力虽然也获得了关于西方哲学的讯息，但尚缺乏对西方哲学深入的了解，更说不上是完整全面。第二代新儒家如唐君毅、牟宗三等先生，在吸纳西方哲学方面远远超过了上辈人物，他们均以其半生之力专志于西方的理解及诠释工作。唐先生深谙黑格尔唯心论思想，牟先生精研康德。但他们的不足之处在

参见刘述先：《大陆与海外—传统的反省与转化》，台北允晨文化实业公司，1989年 第225~233页。

^② 参见成中英：《何为本体诠释学》一文，《本体与诠释》（成中英主编）北京三联书店，2000年。

于，他们在一定程度上仍系传统的护教者，与西方之间仍然缺乏完整的沟通与往返。

而第三代新儒家却有了完全不同的视阈，由于信息的发达及各国交往的日益频繁，全球化浪潮席卷各个领域，哲学也不例外。中西哲学交流的机会逐渐增多。诚如成中英所讲：“第三代的中国哲学家超越前辈，得以陶冶浸润于西方哲学思考中。他们主动与当代西方哲学产生的问题觐面，同时已实际参与解决问题的历程。”^①以成先生为例，他自台大毕业后赴美留学，后在极负盛名的奎因等教授的指导下，取得了哈佛大学博士学位。他目前已完全融入西方哲学思考的格局之中，能够较为准确地理解西方哲学的意旨并实际参与解决西方哲学中的理论难题。同时，他借助西方哲学那种严密的语言和逻辑分析方法，对易经哲学、宋明理学、因明学说从本体论到方法论作了全面的重新诠释与构建。刘先生年青时期主攻方向即为现代西方哲学，受到了较好的方法论训练，为日后疏解中国传统哲学奠定了基础。杜维明先生在哈佛进修博士学位期间，虽主攻中国思想史，但同时又从艾克逊教授（E. H. Erikson）学习人格心理学，从柏森思教授（T. Parsons）学习社会理论，并从史密斯教授（C. Smith）学习宗教思想，掌握了各种研究方法而加以推广运用。

西方近几十年来对中国哲学的研究逐渐深入，如墨子刻（Thomas A. Metzger）、郝大维（David Hall）、安乐哲（Roger Ames）等对中国儒家哲学的研究都有一些独特的视阈。另外，

^①成中英：《中国哲学的现代化与世界化》，台北联经出版事业公司，1985年，第14页。

华裔学者林毓生、张灏等从自由主义立场发表对儒学的看法。这些观点与第三代新儒家的论旨不尽相合，但却能够促使“第三代新儒家”进行对儒学的自我反思，这将会促进新儒家向更健康、更开放的方向发展。

中西哲学进一步融合的大趋势，使得“第三代新儒家”开始关注具有全球意义的问题。比如女权运动、环保运动、人权问题以及多元文化和多元宗教的运动。近年来，世界伦理问题也是学术界的一个热门话题。这个运动的积极推动者是孔汉思（Hans kung）他曾起草《世界伦理宣言》，于1993年的世界宗教会上通过。后联合国教科文组织召开数次会议，讨论世界伦理的有关问题。刘述先先生即积极参与其中，他认为完全可以由儒家的观点对世界伦理问题作出积极的回应。

二 “第三代新儒家”的主要代表人物

关于当代新儒家人物的界定以及分期问题，一直存在争议，难以定论。笔者基本上沿袭了将当代新儒学分为三个发展阶段、新儒家迄今为止已有三代的说法。^①第一阶段是从20世纪20年代初到1949年为止，代表人物是梁漱溟、熊十力等先生，这一阶段主要是为儒学争取低限度的生存空间，同时回应西方文化的挑战，具有开创之功，但未臻圆满。第二阶段是从1949年到20

方克立先生在《现代新儒学的发展历程》一文中对此有详细论述，该文原载《南开学报》1990年第4.5.6期，后收入其《现代新儒学与中国现代化》一书中。

世纪 70 年代末期，代表人物是唐君毅、牟宗三、徐复观、方东美等先生，他们漂泊海外，在孤苦的境遇中为延续儒学道统而艰苦奋斗。他们无论是在疏解中国儒、释、道三教义理方面，还是在融会西方哲学方面都超过了前辈。第三阶段则是从 20 世纪 70 年代末到现在，代表人物主要有刘述先、杜维明、成中英、蔡仁厚及台湾“鹅湖系”部分成员等。新一代的新儒家学者是在极为宽松、开放的环境中发展起来的。他们视阈开阔、思想活跃，与西方哲学界有更多的对话与沟通，使儒学逐渐迈向了国际学术舞坛。

杜维明先生一直关心儒家思想现代化、世界化问题，他立志做儒学精神的传承者和见证人，以儒学研究为终身志业，常年奔走于世界各地，为儒学发展而不懈陈词，提出了“儒学第三期发展”的预见，他已成为当代儒学界的一位重要发言人。刘述先先生虽然从不自奉为新儒家，但亦不反对别人称他为新儒家。他年轻时虽主要致力于现代西方哲学的消化、吸收，但从未与中国传统哲学有过隔膜，在他内心深处一直认同儒家哲学的精神理想，他坦言自己的终极关怀即在儒学，从不掩饰对儒家生命情调的钟爱。成中英先生也是使中国哲学走向世界强有力的推动者。他是英文版的《中国哲学季刊》及“国际中国哲学会”的创立者。他所构建的“本体诠释学”是当代新儒家哲学的一项重要成果。蔡仁厚先生是牟宗三先生的亲炙弟子，他对现代西方哲学涉猎虽相对较少，但在第三代新儒家阵营中，他是对传统儒学及当代新儒学诠释最多的人物。他坚信儒家的常道常理具有普遍而永恒的意义和价值，是“人之所以为人”、“中国文化之所以为中国文化”的本质所在，今人宜将其发扬光大。

以台湾《鹅湖月刊》社为中心而形成的“鹅湖系”，在当代新儒学发展中也产生了非同小可的影响。1975年，台湾师大国文系和辅仁大学哲学系的一群师友出于维护中国文化的使命感，成立了鹅湖学社，创办了《鹅湖月刊》，在它周围逐渐形成了一支学术团队。不但如此，它还是“师友以良知相遇的空间，是彼此人格成长的空间（曾昭旭先生语）”。“鹅湖系”代表人物主要有王邦雄、曾昭旭、杨祖汉、林安梧、李明辉等先生。当然，其内部见解也各有不同。大体上，“鹅湖”所代表的新儒家的活动，是以继承往圣先哲慧命为己任，以“究天人之际”的天道性命问题、“通古今之变”的传统和现代化问题来“成一家之言”为学术研究的终极理想。该社举办了一系列的学术活动，20世纪80年代初期即开始自筹经费，举办年度“鹅湖学术论文研讨会”，开台湾人文学界学术会议之先河。从90年代起，该社又决定每两年举办一届“当代新儒学国际会议”，到目前为止，已经连续举办了五届，备受海内外同行关注。鹅湖学社作为一个纯民间的学术机构，在没有任何官方资助的情况下，竟已延续了二十六年之久，且在弘扬儒学方面做得如此有声有色，实属难能可贵。在今日大师逝去的年代里，该社不仅未有衰敝之气象，反倒是愈来愈能发挥其影响力。^①

^① 参见拙文：《台湾当代新儒学研究概述》，《求是学刊》，2001年第2期。

三 “第三代新儒家”的致思趋向

(一) 多元化倾向

以复兴儒学为己任的第一、二代现代新儒家虽经历种种政治革命、文化运动但在一定程度上仍未能完全破除传统儒学那种一元正统意识的心态。他们虽也主张吸纳西方的科学、民主及知性的架构但却将此数方面统摄于儒家的道德主体之下以儒家的心性之学为本位坚持儒家的道统必须占据原有的中心地位。

稍年轻的新儒家学者由于受到西方现代思潮的影响，逐渐放弃了具有宰制性的一元意理，而代之以多元主义，以开放的心态重新为儒学作出定位。这种多元的倾向一是表现在他们不再把儒学定于一尊，而是寻求儒学与其他文化传统的对话、沟通，将儒学视为多元思想资源中的一元，儒学并非要凌驾于其他思想传统之上，而是与其他传统一道为未来世界可能面临的问题提供解救之方。儒学的未来发展也必须是在多元背景之下的发展。关于此一点，当代不少儒者均已形成共识。比如，刘述先就曾说：“很明显，上一代浸润在传统内部更深，信念也更强……也可以说，如果上一代更着力于传统的卫护，那么，我们这一代更用心于传统的转化之上……我们都主张道德和道统的担负不必那么重，应该更进一步开放，吸纳西方多元化的方式。”^①杜维明也强调，

^① 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，第26~27页。

儒学要得到进一步的传播和深化，绝不可能是“一枝独秀”。

二是表现在当代儒者在研究面相上的多元化。以鹅湖学社为例，其在成立之初，大体是以牟宗三先生的哲学为精神支柱，但随着时代的发展及牟先生的去世，它也面临着分化与重组的问题。林安梧先生尝言：“当代新儒学的后起一辈并不以前辈先生的路数自限，而在师承方面，也不像以前那样的直接简单，大体说来已然十分复杂，因此，在独立思考的鼓励之下，当代新儒学一系年轻一辈，倡导开拓新视野，以新感受、新观念、新方向而开启一新的研究之路。”^①《鹅湖月刊》创办人之一的王邦雄先生其学术立场即是在儒道之间，认为当代新儒家与当代新道家可以相互补充，他主张以道家虚无的空灵智慧，来成全儒家实有的道德生命。因为儒家支持我们肯定人生正面的价值，道家让我们避免人生负面的伤害。若无道家的涵养，人生诸多的美好，可能会在人世间的行程中变质沉沦。因此，他认为，中国人的人生智慧，即在儒道之间。林安梧先生近年来提出“后新儒家哲学（或批判的新儒学）”的发展思路，即着力于对中国传统“气学”重新诠释，并注重西方历史哲学、社会哲学乃至现象学、解释学之发展，回溯当代新儒学之起源，重新注释熊十力，对牟宗三哲学采取既批判又继承的方式。不过，林先生的哲学主张目前尚处于草创阶段，未能充分展开。他的一些提法也遭致学者们的质疑与批驳。比如，他关于“批判的新儒学”与“护教的新儒学”的区分就引起了李明辉先生极大的不满。另外，鹅湖学社创立人之一的杨祖汉先生

林安梧：《生活世界的重新发现及其阵痛下的哲学发展——一九九一年台湾地区哲学思潮述评》，《鹅湖月刊》第17卷11期，总第203号。

在牟宗三先生的基础上，进一步深化对康德哲学与宋明理学的比较研究，同时开始探讨牟先生较少涉足的韩国儒学。

（二）方法论的自觉

20世纪以来的现代西方哲学更迭较快，各种新思潮不断涌现。这为反应快捷、思想活跃的当代新儒家学者提供了众多的方法论资源。它可在一定程度上弥补传统儒学只重体证而忽略高层次方法论反省工夫的缺陷。对西方哲学方法论的吸收、借鉴，实有利于抉发中国传统儒家哲学的现代意蕴，或者说，藉一定的方法方可将传统哲学的深微义理以现代方式表达出来。刘述先先生在第三届当代新儒学国际会议主题演讲中曾说：“20世纪的西方哲学是一个方法的世纪，新颖的方法层出不穷，如应用得当的话，都可以为我们取资。譬如说，分析方法可以有助于概念澄清，存在主义可以加深存在的体验，现象学可以展示能所相应的意识架构，解释学可以促进视阈的理解与交融，沟通理论可以改变传达的套式，解构的方法可以摧廓独断的体系殿堂……这些方法要是用得恰到好处，都可以获得成果。”^①刘先生本人则吸收、消化了卡西尔所提出的“功能统一”的方法，他近年来颇着力于发挥的“理一分殊”学说即汲取了卡西尔的慧识，而他对儒家宗教意蕴的揭示则融会了蒂利希关于“终极关怀”的睿智。

杜维明先生从张光直先生对中国文明起源的新看法、德国哲学家雅斯贝尔斯所提出的“轴心时代”文化的多样性、并存性等

^① 刘述先：《当代中国哲学论问题篇》第257页。

方面获得启示，指出了儒学研究应有的新动向，即采取多学科（包括人类学、考古学、神话学、民族学、古文字学）研究中国文明起源的丰富多样内容，这对了解儒家传统形成的最终形态是具有深远的；其次，须由对“轴心时代”文化的多样性、包容性，认识原始儒家所关注的问题，才能跳出 20 世纪初欧洲中心主义的藩篱，使儒学的精义如实地呈现，而不是被恶意地扭曲或自卫式地美化。

台北的李明辉先生曾赴德国专研康德哲学，回到台湾后，亦如当代大儒牟宗三先生一样，从事康德哲学与儒家哲学、伦理学的比较与融通的工作，并将之推向深入。他同时借鉴波兰义 (Michael Polanyi) 的方法论来诠释中国传统哲学，亦颇见新意。新儒家阵营里的另外一位颇有功力的袁保新先生则一直企图通过海德格尔哲学诠释儒家哲学，以对比于以康德哲学为诠释参考的鹅湖学风，为当代儒学研究提供了新的视野。

(三) 批判性与现实性

毋康讳言，第一、二代新儒家在中华文化存亡继绝之时，不免有护教的心态。因此，他们的著作常常会流露出对中国传统文化与哲学的溢美之辞，有时甚至过分褒扬，而对五四时期激烈反传统思想极具鄙夷之情，他们可以说与五四人物的观点、立场势不两立。但到了“第三代新儒家”，情形就有了一些变化。相当一部分的海内外学者及社会民众放弃了五四时期“打倒孔家店”的偏激观点，对中国传统文化作出了应有的肯定。在这种情况下，“第三代新儒家”无须再像第一、二代新儒家那样为了保存

儒学火种而故意袒护儒学，他们已完全具备条件来对儒学作出公允、平情的评价，以理性的态度对儒学的功过是非做出恰当的定位。

杜维明先生和刘述先先生对五四精神都作了较为充分的肯定。杜先生曾指出，五四时代“中国第一流的知识分子形成联合阵线，对儒学进行猛烈的批判，有极健康的意义”。^①当然，他同时主张要超越五四的反儒情结。五四时代的全盘西化思想，完全丧失自信的媚外思想如同狭隘的民族主义、种族主义一样，是缺乏思想性、知识性的情绪化的浪潮。他认为，摆脱封建遗毒与发扬文化认同的精神是有内在关联的两面。他近年来极力发挥的“知识分子的自觉的群体批判意识”也就是号召公众知识分子能够对传统及现代工业文明保持一种审慎的批判认同的态度。

刘述先先生曾指出 1958 年由唐君毅等人起草、签署的“宣言”有过于美化传统的弊病，反而不利于当代文化建设。因此，刘先生本人常常强调传统的资源与负担乃是一根而发的。成中英先生也有类似的想法。他指出，中国哲学的重建有赖于对中国传统的严肃批判，而此批判不应被视为破坏性的消极做法。批判是以反省经验及思考为基础的理性活动。它要求以理性论理，就事论事，以事实断是非。如此，才有可能使中国哲学全面复兴而形成一贯思考巨流。^②

我以为，当代社会既已消除了“学而优则仕”的可能性，也不能再寄望于成圣成贤，那么，儒者能够发挥的社会功能便是站

杜维明：《儒家自我意识的反思》，第 168 页。

参见成中英：《中国哲学之再生与挑战》及《中国哲学的现代化与世界化》两文，均收入《中国哲学的现代化与世界化》。