

現代新儒家學案

方克立 李錦全 主編

B26
44

94190

DG25/01

現代新儒家學案

上 冊

方克立 李錦全 主編



中國社會科學出版社

(京)新登字 030 号

图书在版编目 (CIP) 数据

现代新儒家学案/方克立, 李锦全主编. -北京: 中国
社会科学出版社, 1995. 9

ISBN 7-5004-1264-9

I. 现… I. ①方… ②李… III. 儒家-现代-中国-研究
IV. B26

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (95) 第 13109 号

中国社会科学出版社出版发行

(北京鼓楼西大街甲 158 号)

北京兆成印刷厂印刷 新华书店经销

1995 年 9 月第 1 版 1995 年 9 月第 1 次印刷

开本: 850×1168 毫米 1/32 印张: 84.5 插页: 6

字数: 2160 千字 印数: 1—2000 册

定价: 130.00 元

DG25/01

內容提要

本書將為瞭解和研究現代新儒學的產生和發展，其主要代表人物的生平和學術思想，提供較完整而系統的資料，起到學術思想史和學術思想史料選編的雙重作用。立案的十一位代表人物，基本上屬於現代新儒家的第一代和第二代，均在中國現代新儒學思潮發展史上起過重大作用。人自一案，師承、家學、交游（學侶）、門人等隨案記述。每個學案的內容，均包括“評傳”、“資料選輯”、“論著編年”三個部分。本書在社會科學的廣泛領域，都具有很高的學術價值。

前 言

本書是“現代新儒家思潮研究”課題組在“七五”期間完成的一項主要工程。它採取我國傳統史學的“學案”體例，力圖為讀者了解和研究現代新儒學的產生和發展，其主要代表人物的生平和學術思想，提供一套比較完整而系統的資料。所選十一位案主，都是在中國現代新儒學思潮發展史上起過重大作用和有重要影響的人物，基本上屬於現代新儒家的第一代和第二代。至於他們的第三代傳人，學術規模尚未定型，為之立案還為時過早，只能俟諸續編。

每個學案的內容，均包括“評傳”、“新儒學思想資料選輯”、“論著編年目錄”三部份。

“評傳”既要聯係時代特點，扼要介紹案主的生平事迹和學術活動，又要運用馬克思主義的立場、觀點和方法，對其學術思想作出初步的實事求是的分析和評論。《明儒學案》的作者黃宗羲曾經說過：“大凡學有宗旨，是其人之得力處，亦是學者之入門處。”對於一個人的學術思想，最要緊的是把握其宗旨，“講學而無宗旨，即有嘉言，是無頭緒之亂絲也”。這是寫作學術思想評傳首先要解決的問題，它才能起到為讀者引領門徑的作用。對於那些在解放後已經改變學術立場（宗旨）的新儒家學者，評傳要介紹他們一生（或至今）的活動，但學術思想評析部份則只着重評介其前期的新儒學思想。

“新儒學思想資料選輯”是案主的重要著作或語錄的選編。它是在通讀案主的全部論著、把握其學術宗旨的基礎上，直接從原

著中纂要鉤玄、精心挑選和編排起來的，是幫助讀者真切地了解案主的學術思想的第一手資料。由於現代新儒學主要是一種哲學和文化思潮，所以選編資料的重點也放在古今、中西文化觀和哲學、宗教、倫理思想方面。對於那些活躍於“學術與政治之間”的新儒家代表人物，也適當地輯錄了一些反映其現代儒家政治思想的内容。

“論著編年目錄”收進了案主公開發表和出版的全部中、外文著作、論文、譯著、雜著和書信的篇目，按時代先後編年排列。欲對其思想進行全面、深入、徹底地研究的讀者，可以循此找到全部或主要資料的綫索。

我們想儘可能地把工作做得好一些，但是由於現代新儒學研究在國內起步較晚，基礎很差，資料收集整理有諸多困難，加之編撰者自身學術理論水平的限制，所以不盡人意之處在所難免，甚至包含有嚴重的錯誤和缺失，我們懇切地期望得到專家、讀者的批評和糾謬訂誤。

在本書完成付梓之際，我們衷心感謝全國哲學社會科學規劃領導小組把本課題列為國家“七五”規劃的重點項目之一，衷心感謝國家社會科學基金會給予大力資助。我們也要衷心感謝熱情地為課題組提供研究資料的各地圖書館的同志們、海內外的朋友們，衷心感謝全力支持本書出版的中國社會科學出版社總編輯和哲學編輯室的同志們。本書的編成和出版依靠了集體的力量，這個集體不只是課題組的幾十個人，而是包括了衆多關心中國學術發展和繁榮的人們，他們之功均不可沒。

代 序

現代新儒學的發展歷程

方 克 立

儒家文化傳統和現代生活能否協調？儒學對現代化是只能起消極阻礙作用，還是也能起到一定的積極作用，甚或認為它就是中國和東亞現代化的指導思想和理論基礎？傳統儒學經過“批判地繼承”和“創造地發展”，能否開出民主、科學的現代化事業來而獲得“第三期發展”之光明前景？這是70年來中國和海外華裔思想界一直關心和熱烈討論的問題。在這個討論中，有一批熱愛中國文化、執著地認為儒家思想包含着普遍的永恒的價值、在現代必能有新開展并能有大貢獻於世界未來文化的學者，和全盤否定中國文化傳統的西化論者進行了激烈的持久的論戰，他們被稱為“現代新儒家”和“當代新儒家”，形成為“五四”以來中國現代化思想史上足以和馬克思主義派、自由主義的西化派鼎足而三的一個重要的學術思想派別。70年來，這個學派已有三代人薪火相傳，在今天仍有一定的生命力和不可低估的現實影響。

關於現代新儒學的發展歷程，被公認是第三代新儒家領袖人物之一的杜維明曾多次談到：以儒學為基礎的哲學反省，在“五四”時代就已經開始了，到今天已包含了三代人的努力。“梁漱溟、馮友蘭、熊十力、張君勱、賀麟屬於第一代人。”“繼續着他們的事業的學者，有熊十力在海外的一些學生，像牟宗三、徐復觀、唐

君毅等。”“我們則屬於第三代人。”^①

這一發展輪廓的描述，我是基本贊同的。三代人的努力，也代表着現代新儒學發展的三個階段。如果從時間上來劃分，從“五四”到中華人民共和國成立，這30年是現代新儒學發展的第一階段；從50年代初到70年代末，以1978年唐君毅先生去世和延續幾個月的“悼唐風波”為其終結的標志，大約也是30年，是現代新儒學發展的第二階段；從80年代開始的第三階段，至今還只有10年，還在發展過程中。杜維明說：“我們現在繼續着前人的事業，這一工作怎樣推動？儒學能否很健康地發展？會發展成什麼形態？能產生什麼力量？這些都是未知數。”^②這不僅是就第三階段說，而且也是就整個現代新儒學的發展前景來說的。正因為是一個“未知數”，所以才有探討的必要，也引發了人們研究這一課題的興趣。

要解決這個問題，作一種歷史的回顧和發展規律性的探索似乎是有必要的。弄清現代新儒學產生的歷史背景、它所要解決的時代課題、針對中國和世界時局變化的因應及其目前的處境和發展趨勢，有助於預計它的未來前景和對它的歷史地位和作用進行全面的評價。本文所能做到的，只是極為粗略地概述現代新儒學之發展歷程，並對其中的一些問題提出自己的理解。

一九二〇——一九四九：現代新儒學 發展的第一階段

一般認為，現代新儒學產生於本世紀20年代初，也就是作為中國現代史之開端的“五四”時代。有的研究者把現代新儒學的

① 《創造的轉化——批判繼承儒家傳統的難題》，《中報月刊》1987年5、6、7、8、9號。

② 同注①。

發端追溯到上世紀末康有為的儒學改良運動，則似乎忽略了一些重要的時代和思想特徵的差異。康有為是企圖用資產階級思想來“改造”儒學，他站在今文經學家立場上對舊儒學所作的批判，適足構成了反傳統主義的一個邏輯環節。現代新儒家是在儒學遭到空前“厄運”（如杜維明所謂“儒門淡薄，收拾不住”）的情況下力圖“重建”和“復興”儒學，使之在現代生活和世界文化對話中仍保持一定的地位。康有為企圖通過“托古改制”把孔子近代化、資產階級化，現代新儒家則力圖保持孔子和儒家學說的真精神（“返本”）來接引現代科學民主（“開新”）。前者的努力可以說是徹底失敗了，而後者卻取得了一定程度的發展勢頭。

把現代新儒學看作是“五四”新文化運動的產物和這個運動的一個有機組成部分，在理論上和歷史事實上還得到這樣一個觀點的支持，即無論在西方，還是在中國，保守主義、自由主義、激進主義總是作為一個不可分離的整體而大致同時出現的。在18世紀末、19世紀初的歐洲，正是由於對法國大革命的不同態度而產生了這種一分為三的思想格局，至今已經持續兩個世紀。在中國，正是在“五四”新文化運動中才明顯地產生了類似的思想分野。投身到這個運動中的主要思想領袖們，胡適是資產階級自由派的代表，李大釗、陳獨秀等人成為馬克思主義者，梁啟超、梁漱溟等人則傾向於保守主義。這三派思想家都有救亡圖存的強烈的愛國主義激情，都力圖向西方尋找真理，來解決中國社會、經濟、政治、文化的現實出路問題，而又都想避免已經暴露出來的西方文明的弊端。可以說他們是“在許多共同觀念的同一架構里運作”^①，不過對同一問題的解決採取了不同的途徑和方式而已。他們之間的分歧和衝突推動了現代中國歷史的進程，這三派思想共同構成了“五四”時期文化啓蒙的真實內容。

① 史華慈：《論保守主義》，《近代中國思想人物論——保守主義》，臺灣時報文化出版公司1980年出版，第20頁。

“五四”時期的保守主義思潮並不是只有以梁漱溟、張君勱爲代表的現代新儒家。旅歐歸來代表《歐游心影錄》、鼓吹東方文化救世思想的梁啟超；積極參加東西文化論戰、主張折衷調和論的《東方雜誌》主編杜亞泉及其同調；以“昌明國粹，融化新知”爲宗旨的吳宓、梅光迪等“學衡派”人士，都在當時的文化反省中力圖用西方的學理來維護中國傳統的價值，互相唱和，同聲相應，但屬於互不統屬的各自系統。在20年代，以《學衡》雜誌爲陣地曾聚集了一批相當優秀的知識分子，頗有實力和影響，但該雜誌也維持十餘年就辦不下去了。在現代中國的保守主義思想派別中，能夠保持一貫的宗旨，70年傳承不絕，始終和馬克思主義、自由主義的西化派形成鼎足之勢的，唯有現代新儒家。所以說它當之無愧地可以被稱爲中國現代保守主義思潮的主流派。

梁漱溟首先標舉“新孔學” 梁漱溟之所以被看作是爲現代新儒家開創山林的人物，顯然是因爲他在“五四”後不久就出版了那本“震古鑠今之著作”^①《東西文化及其哲學》。在“五四”新文化運動以雷霆萬鈞之勢，批孔、批儒、反傳統，“打倒孔家店”的呼聲響徹雲霄的時候，他敢於挺身而出，公開維護和提倡孔子儒家的學說，特別是孔子的人生哲學和道德倫理學說，這確實是需要有大無畏的反潮流勇氣的。

《東西文化及其哲學》一書第一次把中國文化納入世界文化架構中來平等地加以討論，認爲中、西、印三大文化系統是根源於人類生存“意欲”之發用流行，而表現爲三種不同的生活態度，走了三條不同的路向。西方文化是以意欲向前要求爲其根本精神的，中國文化是以意欲自爲調合持中爲其根本精神的，印度文化是以意欲反身向後要求爲其根本精神的。在它們之間不能作高下優劣的比較，它們都對人類有自己獨特的貢獻。但是，梁漱溟認爲，根

① 蔣方震：《梁任公先生年譜長編初稿》。

據現實和世界文化發展的趨勢，可以確認哪一種文化於當前最合時宜。在他看來，印度人反身向後要求的路，那是遙遠的將來的事情，現在必須加以排斥。在今天，只有以孔子為代表的中國文化所表現的人生態度於現實最合理，它可以拯救西方人在功利競爭中的精神煩惱，因此是最可取的。於是他斷言“世界未來文化就是中國文化的復興”^①，西方人也正在改變向前逐求的人生態度而向中國調合持中的態度靠攏，他們也不得不走“中國的路，孔家的路”。梁漱溟在“自序”中申明他寫作該書的目的，就是要把中國人和西洋人都導向“至美至好的孔子路上來”。

在西學東漸、西風勁吹的形勢下，他肯定了中國文化和東方文化的價值，特別是肯定了孔子儒家學說的生命和智慧，這就確立了現代新儒家學派尊孔崇儒的精神方向。牟宗三在談到梁漱溟對現代新儒學的貢獻時曾說：“在新文化運動中反孔頂盛的時候，……他獨能生命化了孔子，使吾人可以與孔子的真實生命及智慧相照面，而孔子的生命與智慧亦重新活轉而披露於人間。同時，我們也可以說他開啓了宋明儒學復興之門，使吾人能接上宋明儒者之生命與智慧。”^②現代新儒家所要接引的源頭活水，正是要通過宋明儒學而遙契孔孟先秦儒學，梁漱溟自覺地開啓了這一方向，這對後來者是有重要意義的。就他所接引的宋明儒學來說，主要是王陽明心學和泰州學派王艮父子的學說，這種學說的唯意志論和主觀唯心主義的色彩是非常明顯的。

梁漱溟提出了“生命”、“意欲”、“直覺”等重要概念，來詮釋孔子儒家的學說，實際上他是吸取了西方哲學、特別是柏格森哲學的觀念和方法，正如馮友蘭所說：“他是用一種西方哲學的觀點對於中國舊文化作一同情的理解。”^③所以，他所提倡的孔學、儒

① 《東西文化及其哲學》，商務印書館 1992 年出版，第 199 頁。

② 《生命的學問》，臺灣三民書局 1970 年出版，第 112 頁。

③ 《四十年的回顧》，科學出版社 1959 年出版，第 81 頁。

學已經不是歷史上的原來面貌，而是用西方哲學改造過了的新孔學、新儒學。在現代新儒家的第一個重要代表人物那里，就鮮明地表現了“援西學入儒”、融合中西哲學的特點。

梁漱溟決不是一個封建復古主義者。他充分肯定西方科學、民主的價值，主張對西方文化要“全盤承受”，不過“對其態度要改一改”^①，認為中國今天要走的路應是：“以中國的態度走西方的路”。賀麟先生在40年代就提出：“他一面重新提出儒家的態度，而一面主張全盤接受西方科學和民主，亦未完全逃出‘中學為體，西學為用’的圈套。”^② 這個評價是中肯的。現代新儒家學派作為中國現代文化保守主義的主要代表，自然也屬於史華慈、艾愷等人所說的“全球性的保守反應”中的一部分，在觀念上很難擺脫“體”“用”二分、以本國的精神文明來消融外來的物質文明的思維模式，或謂“體用情結”。以這種或那種形式重蹈“中體西用”論的覆轍是不可避免的，作為現代新儒家的賀麟也不能例外。

張君勱與“科玄論戰” 發生在1923年的科學與人生觀論戰，在現代新儒學思潮形成和發展史上有十分重要的意義。它確立了現代新儒家學派的另一重要的精神方向，即不僅是對於“五四”反傳統主義的保守回應，而且是對於當時頗為盛行的科學主義的反抗；在哲學上不是以對客觀世界的科學認知，而是以對人生價值的體認、道德形上的追求為終極目標。

科學主義和人本主義是現代西方哲學的兩大潮流，本世紀也先後傳入中國。在“五四”新文化運動中，由於高揚民主與科學，“科學”一詞實具有無上尊嚴的地位，沒有人敢對它表示輕蔑的態度。隨之主張“科學救國”、“科學萬能”的輿論也甚為流行。1920年梁啟超旅歐歸來始有“歐洲人做了一場科學萬能的大夢，到如

① 《東西文化及其哲學》，第202頁。

② 《當代中國哲學》，勝利出版公司1947年出版，第12頁。

今卻叫起科學破產來”^①的驚人信息，科學方法的普遍適用性開始受到懷疑。接着由曾隨梁啟超訪歐的張君勱主動挑起了這場關於科學與人生觀問題的論戰。

張君勱曾從倭伊鐸學習哲學，與柏格森也討論過中西哲學比較問題。他是站在人本主義的立場上來反對科學萬能論的。在他看來，科學與人生觀有不同的特點：科學為客觀的，人生觀為主觀的；科學為論理的方法所支配，而人生觀則起於直覺；科學從分析方法下手，而人生觀則為綜合的；科學為因果律所支配，而人生觀則為自由意志的；科學起於對象之相同現象，而人生觀起於人格之單一性。於是得出結論：“故科學無論如何發達，而人生觀問題之解決，決非科學所能為力，惟賴諸人類自身而已。”^② 他的理論基礎是唯心主義的自由意志論，在哲學本體論上確認“心為實在”，在認識上提倡直覺主義，這種學說是西方唯心主義哲學和中國宋明理學唯心主義的結合。張君勱明確提出：“心性之發展，為形上的真理之啓示，故當提倡新宋學。”“誠欲求發聵振聵之藥，惟在新宋學之復活。”^③ 又說：“若夫心為實在這說，則賴宋明理學家而其說大昌。”“吾則以為柏氏、倭氏言有與理學足資發明者，此正東西人心之冥合。”^④ 在融合中西唯心主義哲學、復興儒家學說，特別是在提倡“新宋學”這一點上，張君勱和梁漱溟的思路是完全一致的，並且比梁提得更加明確。

由於張君勱提倡的玄學或“新宋學”在當時是站在否定現代科學文明、反對社會進步的方面，所以受到了以丁文江、胡適為代表的科學派和馬克思主義者陳獨秀、瞿秋白等人的批判，後者用唯物史觀科學地說明了社會現象的因果律以及必然與自由的關

① 《歐游心影錄》，《飲冰室合集》專集之23，上海中華書局1936年出版，第12頁。

② 《人生觀》，《科學與人生觀》，上海亞東圖書館1923年12月出版，第9頁。

③ 《再論人生觀與科學并答丁在君》，同上書，第97、94頁。

④ 同上書，第93、94頁。

係等問題，使玄學派理論上的錯誤暴露無餘，也就清掃和減少了它的影響。玄學派在這場論戰中雖然失敗了，但是不能否認他們提出的問題是有重要意義的。科學發展不能完全解決人的生存價值問題，“工具理性”不能代替“價值理性”，直到今天還是哲學家們關注探討的一大課題。無論在西方，還是在中國，人本主義與科學主義之爭並沒有結束。張君勱在科玄論戰中所提倡的哲學與科學分途，科學不能解決人生觀問題、只有心性哲學才能揭示形上真理的基本主張，為後來的新儒家學者所繼承和發揚，這個學派一直走着一條與科學的、實證哲學的道路相抗頤的人本的、道德形上學的道路。

熊十力和他的《新唯識論》 熊十力 1992 年冬開始在北大講唯識學，初印《唯識學講義》仍忠實於佛家本義，次年盡毀前稿，開始草創以儒家精神為根本義的“新唯識論”哲學體系，歷 10 年而成，於 1932 年出版《新唯識論》文言文本。又歷 12 年，至 1944 年才出版全本語體文本。

熊十力和梁漱溟、張君勱基本上是同時代人。與梁、張相比，他可說是大器晚成。熊的“新唯識論”體系成熟並發生影響已經到了抗戰前後，但他被公認是現代新儒家學派的一位更重要的人物，有人說是實際的精神領袖，有人說是“中心啓導人物”^①。這是因為梁、張雖然開啓了現代新儒學的精神方向，但是他們都沒有為這個學派建構起一套精致的哲學體系，他們都是不甘於純粹的哲學玄思而是更加熱衷於實際運動的人物。為現代新儒家構造一套博大謹嚴的哲學體系的任務，是由熊十力經過多年苦學精思、周察審慮而完成的。他是一位對儒家精神有獨特的生命體悟的哲學家，思想和著作極具感召力，對後繼者影響甚大。唐君毅、牟

^① 《當代新儒家與中國的現代化》座談會劉述先發言，《中國論壇》第 15 卷第 1 期，1982 年 10 月。

宗三等人在哲學上的建樹，都是以熊十力為起點的。

和梁漱溟主要是討論文化哲學不同，熊十力的目標是重建中國儒學本體論，他的興趣是討論心物、體用、性智量智一類純哲學問題。“體用不二”是熊十力哲學之綱宗。他所說的“體”（“本體”、“實體”），“非是離自心外在境界及非知識所行境界”^①，“吾心與萬物本體，無二無別”^②，這顯然是承接陸王心學而來。同時他又強調指出，這個“體”決非空寂虛無，它就是《大易》所說的生生不已的大化流行。流行即是主宰，即是本體，大化流行之外別無本體。譬如大海水，顯現為騰躍不已的衆漚，即衆漚外無大海水。他通過對本體的能動本性、“翕辟成變”、“體用不二”的反復圓融的論證，給這種哲學注入了積極、主動、活潑潑的辯證法精神。根據儒家哲學的一元本體論（即心本論），他還對佛教和西洋哲學中割裂本體與現象、本體與功用的種種“謬說”進行了尖銳的批評，有些是反對客觀唯心論和神道迷信，有些則是針對唯物主義的。

和他的本體論學說相聯係，熊十力在方法論上嚴格區分“性智”和“量智”。“量智”即一般人所謂的知識或“理智”，是以見聞之知為基礎的理性思維方法，為求得科學知識所必不可少者。“性智”是超越理性思維上的直覺體悟，是不待外求的“本心之自覺自證”，因此也可以說“性智是本心之異名，亦即是本體之異名”^③。本體非離心而外在，故非量智所能認識，只有靠性智即本心之自我發現。這完全是哲學範圍內的事，不能靠向外求知而只能靠內在的道德修養和覺悟。梁漱溟在評判中西文化優劣時，曾經提出過直覺為“體”、理智為“用”的觀點，熊十力也認為：“中學以發明心地為一大事（借用宗門語，心地謂性智），西學唯

① 《新唯識論》，中華書局1985年出版，第43頁。

② 同上書，第252頁。

③ 同上書，第676頁。

是量智的發展，如使兩方互相瞭解，而以涵養性智立天下之大本，則量智皆成性智之妙用。”^①他們都是強調理智（量智）不可廢，中學西學需互相結合，但觀念深處還是認為中學優於西學，應以中學（直覺、性智）為體，西學（理智、量智）為用。

在中國現代哲學上，《新唯識論》被視為一部“奇書”，得到不少學人的贊嘆和欣賞，也受到來自不同方面的批評與駁難。由於它是一部純粹談玄說理的著作，在當時中國社會上和思想的實際影響很小的，在哲學界的地位也不高。60年代以後，熊的思想和著作在港臺受到極高的推崇和贊美，這固然是由於現代新儒學發展到了一個新的階段，有必要對他的思想的價值加以重新肯認，同時也是與他的後繼者們有其“續統”的需要而故意大肆宣傳、抬捧分不開的。

馮友蘭的“新理學”和賀麟的“新心學” 發端於20年代的現代新儒學，到抗日戰爭時期有了新的重要的發展，也可以說它自身已經發育到了比較成熟的階段。這是因為民族危亡的嚴重局勢，刺激了那些主張發揚民族精神、復興民族文化的思想學說的發展，“全民團結、一致抗日”的輿論環境，有利於現代儒學復興運動打開一個新局面。從現代新儒學自身的發展來說，由於經過了較長時期的理論準備，包括對西學的學習、瞭解、消化和吸收，現代新儒家的代表人物已有可能創造出比較完整系統的理論體系，明確提出自己的綱領和口號。上述熊十力的“新唯識論”哲學體系，就是在抗戰時期最後完成和傳世的。此外，這個時期馮友蘭還創造了“新理學”哲學體系，賀麟也企圖創造一個“新心學”或“理想唯心論”哲學體系，都在現代新儒學思潮發展上占有不可抹煞的重要地位。

港臺學者因為馮、賀後來改變政治立場和哲學信仰，就把他

^① 《新唯識論》，第678頁。

們排除在當代新儒家之外，國內有的學者則認為說他們是“新儒家”似乎有點不恭。我們應尊重歷史的辯證發展，馮、賀前期的思想已經構成了現代新儒學思潮發展的一個重要邏輯環節，承認不承認都是客觀存在。歷史地考察和評析他們前期的新儒學思想，並不否定他們後期的思想轉變和進步，倒是更有利於說明這一轉變和進步的軌迹。在這個問題上，一些海外學者的看法似乎要更客觀些，如陳榮捷在 50 年代出版的《現代中國的宗教趨勢》一書進到現代儒學時，就主要評介了以熊十力為代表的“唯識論新儒家”和以馮友蘭為代表的“理性主義新儒家”兩派思想；傅樂詩、杜維明等人的論文也不否認馮友蘭是中國現代新儒家的重鎮。

馮友蘭 20 年代在東西文化論戰中就已亮相，他當時的觀點顯然是傾向於東方文化派的。但是他之所以被看作是現代新儒學的一個重要代表人物，主要是他在抗戰期間寫作和出版了《新理學》、《新事論》、《新世訓》、《新原人》、《新原道》、《新知言》六本書，總稱之為“貞元之際所著書”，創造了一個龐大的“新理學”哲學體系。他明確宣稱，“新理學”是“接着”程朱理學講的，而不是“照着講”的。如果是“照着講”，那就不是“新”理學而是“舊”理學。這是他標出自己的“道統”，自命繼承了正統中國哲學的精神，“代表中國哲學的復興，同時又象徵中國民族的復興”^①。現代新儒家中有許多派系，同尊宋明儒學，有的是“接着”程朱理學講的，有的則是“接着”陸王心學講的。在牟宗三這個新陸王派看來，連朱熹都只不過是“別子為宗”，馮友蘭自命接續程朱理學之“正統”，就更不知隔了幾重公案了。這是門戶之見。不能說只有新陸王派才能叫做“新儒家”，新程朱派就不是“新儒家”。

“新理學”討論的還是理氣、道器（它稱為“真際”和“實

^① 《中國哲學小史》，轉引自陳榮捷：《現代中國的宗教趨勢》，臺灣文殊出版社 1987 年出版，第 53--54 頁。