



广西人民出版社

郑家栋 著

现代新儒学概论





2 020 9769 4

现代新儒学概论

郑家栋 著



现代新儒学概论

郑家栋 著

*

广西人民出版社出版

(南宁市河堤路14号)

广西新华书店发行 广西民族印刷厂印刷

*

开本850×1168 1/32 11.625印张 插页2 274千字

1990年4月第1版 1990年4月第1次印刷

印数: 1—2,080册

ISBN 7-219-01539-9/B·49 定价: 4.90元

导 论

中国文化的危机与重建

1918年11月10日，一个生前地位和声名都并不显赫的清朝遗老——梁济（巨川），自沉于北平城北的积水潭自杀了。由于他宣布自己是为“殉清而死”，这件事曾轰动一时。在今天中国大陆通行的中国现代思想史、哲学史教科书和有关专著中，往往只有在论述梁漱溟早年思想的演变时才提及梁济之死，因为作为现代新儒家的开山者的梁漱溟宣称：其父梁济之死在他年轻的心灵中引起的强烈震撼，对他由佛向儒的思想转变起了重要作用。当然，这一事件在中国现代思想史上的意义应该说远远不止于此。

梁济在自杀前所作的《敬告世人书》中说：他是“系殉清朝而死的。……其实非以清朝为本位，而以幼年所学为本位”^①。就是说，他是为自己的信仰而死的，而他的信仰只能从延续了数千年的儒学传统中得到解释。值得玩味的是：梁济并不象人们一般所推测的那样是一个顽固的守旧派，他不仅支持戊戌变法，而且表

^①《桂林梁先生（济）遗书》，台北文海出版社。

示“极赞成共和”^①。也正是他坚持不用“四书”作为梁漱溟的启蒙读物，而代之以《地球韵言》，并送梁漱溟入北京第一所新式小学读书。这种理智和信仰之间的矛盾生动地展示了这一个人悲剧背后所隐藏的历史内涵，新文化运动的主将陈独秀最明确不过地表述了这两者之间的不同意义：他一方面指责梁济之死不过是对封建纲常名教的一次无意义的殉葬，另一方面又表示对他完整的个体人格怀有敬意^②。

鸦片战争以后，由儒家的信仰、观念、行为法则和与此相适应的社会等级制度所维系的封建大厦无可挽回地坍塌了。伴随着一次次的维新变革运动，一幕幕旨在维护和挽救传统观念或体制的保皇、守旧、复古的闹剧也在不断上演。康有为可以说是一个集二者于一身的人物，正因为这样他不断地受到顽固派和革命派两方面的指责。他把自己的社会改革方面解释为是在实现圣人的“遗愿”，在思想文化方面则承续今文经学的传统，把儒家学说进一步向宗教方面发展，并试图仿效西方建立国家宗教。在辛亥革命后种种复辟帝制的尝试、努力中，袁世凯称帝算是影响最大的一次。这位一世奸雄也因此落下了千古骂名。有趣的是，这位洪宪皇帝虽然对孔老夫子极尽尊崇之意，并运用国家权力组织大规模的祭祀，却明确表示拒绝把儒学变为宗教^③。显然，他更感兴趣的是把传统落实到世俗权力上，通过重建传统的社会体制来达到自己的目的。

西方的入侵及其它们所显示的强大的军事实力，很容易使人们联想到历史上蒙古人和满清对于汉民族的征服。汉民族虽然在

①《桂林梁先生（济）遗书》，台北文海出版社。

②参见陈独秀《对于梁巨川先生自杀的感想》，《新青年》六卷一期，1919年1月。

③参见1914年《政府公告》第860、631号。

军事上失败了，但最终却在文化上胜利了。已经高度发展的华夏农业文明以它无可置疑的优势同化了游牧民族的文化，使后者成为自己的组成部分。但是，这一次情况不同了。甲午战争的失败粉碎了国人以为通过加强海防和发展工业即可抵御西方的梦想，戊戌变法和辛亥革命的失败又使国人认识到只有政治体制方面的变革似乎也难以奏效。人们终于认识到：西方的威胁不是单纯来自军事方面，甚至也不是来自政治体制方面，而是来自文化方面。是一种文化对另一种文化的冲击，是一种文明对另一种文明的挑战。

中华民族遭遇了真正的危机，此危机与其说是来自军事上，不如说是来自文化上。

近代以来所遭受的屈辱以及由此所激发的强烈的危机感和使命感，使我们民族完全丧失了历史上在吸收佛教文化过程中所表现出的开放自信和雍容大度，人们似乎更乐于从某种极端的立场出发来表明自己的态度，“五四”时期很快出现了两个对立的文化营垒：一方面是由自由主义者、无政府主义者和早期马克思主义者结成的统一战线，其中包括胡适、吴稚晖、李大钊、陈独秀等人，文学家鲁迅、巴金等人的思想倾向，亦可归属于这一阵营。他们的思想之间存在着很大的差异性，对西方文化的理解也各不相同，但他们都赞成“打倒孔家店”，都认为我们民族要走向新生就必须与儒家传统实行彻底决裂。美国学者林毓生称这种思想为“全盘性反传统主义”，它代表了“五四”时期中国知识界的思想主流。与此相对立的是保守主义的文化营垒，包括国粹派、学衡派、东方文化派等等。尽管它们具体的理论观点也表现出明显的差异性，但它们都从不同的角度、方面致力于维护中国固有的文化传统，并都程度不同的对欧风美雨采取拒斥的态度。

事实上，要说清两个文化营垒之间的关系同样是一个复杂的问题，更不要说还须顾及到每个人物自身思想的复杂性和多层次

性。以国粹派为例，近代的国粹派与启蒙思想并不是矛盾的，相反，他们对非儒学派的研究和倡导在某种意义上为“五四”时期的思想启蒙运动提供了某种动源。但是到了“五四”新文化运动时期，国粹派又确实成为《新青年》的主要对立面之一。应该说，即使是最激进的西化论者如胡适，也不会把传统说得一无是处，他对于名家和墨学的肯定就说明这一点。对立双方的焦点在于对儒学的认识，这或许是在“五四”以后半个多世纪的历史进程中新儒家成为西化派的主要对立面的缘由所在。

二

今天，国内学术界对于“新儒家”的概念已并不陌生。就指谓对象而言，这一概念可以在两种不同的含义上使用：一是指融会释老，重建孔、孟传统的宋明新儒家；二是指“五四”以后，以会通中西，谋求儒家的思想现代化为职志的现代新儒家。

用“新儒家”的概念称谓宋明儒学，较通行于海外学术界，中国大陆的学者只是近几年才开始有人采用这种提法。40年代末，冯友兰先生在美国出版的英文本《中国哲学小史》一书中，称魏晋玄学为“新道家”，称宋明理学为“新儒家”。但该书直到1985年才有汉译本出版（题为《中国哲学简史》），而作者在国内出版的其它著作，通常是称宋明理学为“宋明道学”。

70年代后半期以来，有些海外及港台学者开始用“新儒家”的概念称谓“五四”以来立足于弘扬儒家思想的文化保守主义者。例如，美国学者傅乐诗（Charlotte Furth）在其所编《变革的限制——论民国时代的保守主义》一书中，以“新儒家”为题收入三篇文章，即杜维明所作《探究真实的存在：略论熊十力》，艾恺所作《梁漱溟——以圣贤自许的儒学殿军》和张颢所作《新儒家与当代中国的思想危机》。又如牟宗三的高足蔡仁厚著

有《新儒家的精神方向》一书，内容包括有关“五四”以后新儒家和宋明儒学的论述。为了区别于宋明新儒家，港台及海外学者通常称“五四”以后新儒家为“当代新儒家”或“当代儒家”，称他们的思想学说为“当代儒学”、“当代儒家思想”、“二十世纪的儒家思想”，等等。也有人仍然一般的沿用“新儒家”和“新儒学”的概念。上述概念所指对象也由于人们的不同理解而不尽相同。1982年10月台湾《中国论坛》以“当代新儒家与中国现代化”为题出版专刊，把熊十力、梁漱溟、张君勱、唐君毅、徐复观、牟宗三、钱穆等人视为当代新儒家的主要代表，这也反映了韦政通先生的认识^①。也有人认为，当代新儒家主要是指民国以来的熊十力、张君勱、梁漱溟诸先生及五十年代后活跃于港台的唐君毅、牟宗三、徐复观等人^②。还有人把台湾的陈大齐、谢幼伟，香港的牟宗三、唐君毅和旅美的陈荣捷作为当代儒家思想的主要代表^③。又有人在当代新儒家的名目下论述熊十力、方东美、唐君毅、牟宗三等人的思想^④。

在中国大陆的学者中，“新儒家”概念的提出最早可追溯到1941年贺麟先生发表的《儒家思想的新开展》一文。他在文中断言：“广义的新儒家思想的发展或儒家思想的新开展，就是中国现代思潮的主潮”。但大陆学术界开展有关“五四”以后新儒学思潮的研究应该说是80年代后半期的事情。这种研究的开展一方面固然与港台及海外学术界的影响不无关系，但主要是由于80年代

①参见韦政通《当代新儒家的心态》，《儒家与现代中国》1984年台湾东大图书有限公司版，第163页。

②参见林安梧《现代儒家论衡》，1987年台北业强出版社本，第4页；张灏《新儒家与当代中国的思想危机》，《近代中国思想人物论——保守主义》1980年台北时报文化出版事业有限公司版，第368—369页。

③参见吴森《当代东方哲学》，1980年纽约版。

④参见刘述先《当代新儒家的探索》，《传习录》第5期。

中期开始的有关传统文化与现代化关系问题及与此直接相关的中国文化的发展方向问题的热烈讨论，激起了人们重新研究、认识和评价“五四”以来的文化、哲学和社会思潮特别是新儒学思潮的浓厚兴趣。1986年10月，方克立先生在文章中明确使用“现代新儒家”概念指谓“五四”以来从事于儒学复兴运动的新儒家学派，并认为现代新儒家的主要代表人物是20年代至40年代的梁漱溟、张君勱、熊十力、冯友兰、贺麟，50年代至70年代的唐君毅、牟宗三、徐复观、方东美、钱穆和80年代以来开始活跃于国际学术舞台上的杜维明、刘述先等人，他们分别属于现代新儒家的第一代、第二代和第三代^①。李泽厚先生在《略论现代新儒家》一文中，则认为在现代新儒家阵营中，“真正具有代表性，并恰好构成相连接的层面或阶段的，是熊十力、梁漱溟、冯友兰、牟宗三四人^②”。他着重从哲学形而上学的层面，论述了熊、梁、冯、牟等人的新儒家思想。此后，虽然“现代新儒家”概念曾在大陆学术界引起争论，但仍然得到多数学者的首肯并开始被普遍采用，有关研究的文章也陆续见诸于报刊杂志。

把儒家思想的延续与发展区分为先秦儒家（亦称原始儒家）、宋明儒家和现代新儒家三个历史时期，于是遂有“儒学第三期发展”问题的提出和讨论。所谓儒学第三期发展问题也就是现代新儒学或当代新儒学的发展及其前景问题。早在1937年，沈有鼎先生在中国哲学会第三届年会上宣读题为《中国哲学今后的开展》的论文，文中探讨了中国“第三期文化”的产生及前景问题。他认为，中国文化的第一期是“尧舜三代秦汉的文化”，第二期是“魏晋六朝隋唐以至宋元明清的文化”，“第一期文化是以儒家

①参见方克立《要重视对现代新儒家的研究》，《天津社会科学》1986年第5期。

②李泽厚：《略论现代新儒家》，《中国现代思想史论》1987年东方出版社版，第267页。

穷理尽性的哲学为主脉的”，“第二期文化是以道家的归真返朴的玄学为主脉的”，至于第三期文化尚在酝酿、产生的过程中。显然，这种有关中国文化发展的历史阶段的划分与现代新儒家所讲的儒学发展的三个时期不是一回事。但他又认为“第三期文化的产生是要以儒家哲学的自觉为动因的”，这种自觉的结果将成就“穷理尽性的唯心论大系统”^①，这倒是与新儒家的有关思想相契合的。

五十年代，牟宗三在《儒家学术之发展及其使命》一文中，系统地阐发了有关儒学发展的三个时期的理论。他认为，第一时期之孔、孟、荀为“典型之铸造时期”，其功效表现为汉帝国之建构；第二时期之宋明儒学为“彰显绝对主体性时期”，其功效见于移风易俗；第三期之发展“将有类于第一期之形态，将为积极的，建构的，综合的，充实饱满的”，它将在坚持儒家的道德精神的前提下促成科学发展和实现民主建国。进入80年代以后，关于儒学发展第三期问题的讨论似乎更为人们所关注。杜维明曾发表洋洋数万言的长文论述儒学发展第三期的前景问题，蔡仁厚也曾多次撰文，发挥师说，阐述儒学第三期发展的意义及其使命。

三

儒学在先秦、宋明和现代的发展乃是针对不同的问题、境遇而展开的。先秦儒学所面临的是由于社会大变革所带来的礼崩乐坏的局面，孔孟上承周文教化，并通过自己的损益创造，把礼乐法规转化为人自觉的道德实践，从而奠定了儒家内圣之学的基调；宋明儒家所面临的是佛老泛滥，儒学衰微的局面，理学诸大师通过

^①参见贺麟《当代中国哲学》，1945年胜利出版公司版，第45—47页。

对佛老的吸收和扬弃，重建孔孟道统，将传统儒学推进到一个新的发展阶段；现代新儒家所面临的是西风东渐，传统的价值体系不断解体的局面，新儒家学者试图上承宋明儒学，通过对西方文化的消化、吸收实现儒学的现代发展。

由于所遭遇的历史环境，所要解决的理论问题，及可资吸收取舍的思想材料各不相同，儒学发展的三个时期及三种形态之间，必然表现出很大的差异。但儒学之所以为儒学必然有其“一贯之道”。林安梧先生说：“儒学之为儒学乃是实学，他所著重的是人伦的实践，政治的实践，任何的儒学理论都必得关联实践”^①。人伦的实践属“内圣”，政治的实践属“外王”，“内圣外王”就是儒学的一贯之道。确切地说，儒学之所以为儒学乃在于它自觉的以“内圣”统贯全体，用“内圣”统驭“外王”。因为在儒家看来，政治实践不过是道德实践的扩充而已，此乃是“由体达用”的工夫。儒学可以表现为三种形态甚至更多的形态，但只要这一根本点没有改变，儒学就仍然是儒学。

宋明新儒学主要是援佛入儒的产物，理学家们大都有泛滥于释老而后返之六经的经历。宋明新儒学的形成表明儒学具有吸收、容纳、同化外来文化的能力和极强的再生能力。《宋史·道学传》曰：“孔子没，曾子独得其传，传之子思，以及孟子，孟子没而无传。西汉而下，儒者之论大道，察焉而弗精，语焉而弗详，异端邪说起而乖之，几至大坏。”这是讲的儒学自身的情况，认为自汉儒以下儒者皆未得孔孟之真传。影响儒学发展的还有佛、老的冲击，唐宪宗时代的韩愈在《原道》中指出：“周道衰，孔子没，火于秦，黄老于汉，佛于晋、魏、梁、隋之间。其言道德仁义者，不入于杨，则入于墨，不入于老，则入于佛。”这反映了当时佛老盛行，儒学衰微的情况。韩愈提出道统说，李翱提出复性说，开儒学复兴之先声。宋明理学家则操戈入室，从哲

^①林安梧：《现代儒学论衡》，第20页。

学形而上学的高度对释老进行批判和扬弃，以儒家的政治伦理思想为主干，吸收佛、道的理论成果，实现了对儒学传统的重建。

牟宗三曾探讨宋明新儒学何以为“新”的问题，他说：“若只因时代之不同而为新，则无意义。若谓其因杂有佛老而为新，则是虚妄”^①。宋明新儒学之新，必有其客观内容之新，而在牟宗三看来，此客观内容之新即表现在宋明儒对儒家心性之学的阐发上。牟指出：“宋明儒所讲习者特重在‘内圣’一面”^②。儒家内圣之学的理论基础即是心性之学，因而心性之学也是儒家全部理论的核心。牟认为，宋明理学的突出贡献在于：它进一步从理论上说明了人内在的德性真实（心性）与超越的形上实体（天或天道）是二而一的，心体与性体是二而一的（即存有即活动），从而最终完成了儒家“道德的形上学”体系。此道德的形上学之意义，不仅在于使人稳立其道德主体，而且在于使人“于个人有限生命中取得无限而圆满之意义”，所以说是“即道德即宗教”，是一种“道德的宗教”。

我们说，现代新儒学是承继宋明理学发展而来，确切地说是承继宋明儒家的内圣之学（心性之学）发展而来。现代新儒家的工作首先在于吸收西方哲学的某些内容和方法，从形而上学的高度，给予儒家的道德理想和人生境界以新的论证。现代新儒家所说的“道统之肯定”、“光大民族之文化生命”、“恢复儒家的伦理精神象征”、“发扬儒家的内圣成德之教”等等，都是就这一点而言。

应该说，抛开具体内容不谈，从抽象的意义上说，现代新儒家上述工作的性质与宋明儒家所从事者，没有什么两样。事实上，现代新儒家对于宋明理学不尽满意且多有批评，在熊十力等人看来，宋明理学不免过于守静僵滞，从而失去了先秦儒学那种活

^①牟宗三：《心体与性体》，台北正中书局1968年版，第1册，第11页。

^②同上，第4页。

勃勃的生命气象；牟宗三等人则批评宋明儒家是“内圣强而外王弱”。但无论如何，宋明儒学与现代新儒学表现出某种基本精神上的一致性，这种一致性即在于：它们都是要面对外来文化的冲击，重新阐述和发挥儒家的内圣之学，重新确立儒家的伦理精神象征，以便使儒家一脉相承的道统得以延续和光大。尽管牟宗三等人一再指出宋明儒家“内圣强而外王弱”的缺陷，并且他们对于“外王”方面也确有认真的讨论，但其有关思想似乎并无实质性的突破，他们的主要的理论建树，仍然是表现在对儒家内圣之学的阐发方面。

这并不等于说现代新儒学只是宋明理学的重复或者说是现代翻版，用冯友兰先生的话说，它是“接着讲”而不是“照着讲”的。“接着讲”的意义也不仅在于给予儒家思想以现代的诠释，尤为重要的在于它是针对我们民族在现代所遭遇的环境和问题；它也不只是产生于对于西方文化冲击的被动回应，而是渗透着对于我们民族之现代化道路的思考与抉择。

现代新儒家决不是顽固的守旧派，也不是某种只知“发思古之幽情”的迂腐之辈。他们把自己关联于过去的历史，不仅是出自情感的依恋，同时也是出自理智的抉择。因为在他们看来，历史上的儒学传统不仅代表着中国的过去，而且也预示着中国的未来，这并不是说儒家思想将作为社会意识形态延续下去，而是说儒家思想所代表的意义结构在民族精神的重建方面将仍然发挥作用，从而也将最终制约着我们民族对于未来道路的选择。现代新儒家所采取的进路是传统的，也是现代的，是个体的，也是民族的。

四

从发生学意义上说，现代新儒学思潮的兴起是与20年代的中

西文化论战、“科玄论战”和关于古史问题的论战联系在一起的。三次论战分别凸显了文化、哲学和学术方法三个不同的层面。可以说，现代新儒家的理论活动也主要是围绕着这三个方面展开的。其中，有关学术方法的探讨主要是反映在历史研究方面，但它同时又直接涉及到中国文化的诠释方法这一具有普遍意义的重大理论问题。

作为一种文化思潮，现代新儒学是作为“全盘西化”理论的对立面出现的。同西化论者片面地注重文化的时代差异相反，注重文化的民族性，强调不同的文化传统之间不能简单替代，中西之争不能仅仅归结于古今之争，成为现代新儒家文化理论的突出特征。这尤其突出地表现在早期新儒家梁漱溟等人的著作中。但是，民族性和地域性并不是现代新儒家衡量文化的唯一尺度。新儒家所从事的儒学复兴运动不同于某些文化“本土运动”的明显标志在于：他们致力于发掘儒学传统中具有普遍意义的思想因素，认为儒家思想所包涵的具有普遍意义的“恒常之道”和“人文睿智”，一方面不为特定的历史时期和社会政治形态所限定，另一方面它也不只是民族的，同时也是世界的，因为“儒家传统是入世的，但又不属于任何现实的权力结构。它和中国乃至东亚社会复杂的关系网络有千丝万缕的联系，但它又不只是中国和东亚社会的反映”^①。

作为一种哲学思潮，现代新儒学是作为科学主义，实证论哲学的对立面出现的。如果说新儒家在文化方面采取了政治与文化两分的思考方式，那么在哲学领域他们则采取了科学与哲学两分的思考方式。“五四”时期的科学主义是和文化主义紧密地联系在一起的。现代新儒家充分肯定科学作为知识系统在认识自然、改善人类生存的客观环境方面的效用，但他们认为，科学主义者试图从某种自然法则中引伸出人类社会生活的普遍原则的作法，

^①杜维明：《儒学第三期发展的前景问题》。

一方面将导致精神生活的枯竭和人文世界的丧失，另一方面也将由于缺乏正确的价值观念的引导而使现实的变革运动遭受挫折。在现代新儒家看来，科学与哲学具有完全不同的性质、对象和方法。哲学所探求者乃是科学的事实世界以外的价值世界、意义世界。研究哲学的目的不在于获得某种纯客观的知识，而在于引导人们去追求“与天地万物为一体”的形上境界，在此种境界中，必然与应然、存在与价值、真与善达到了完美的统一，此乃“人生真理的最后立场”，它是道德的，也是本体论、宇宙论的。哲学要实现上述功能，就不能采取纯客观的、理智的、逻辑的、分析的方法，而只能依靠与道德实践融为一体的直觉体悟。

作为一种学术思潮，现代新儒学是作为新考据学派的对立面出现的。自然，就宽泛的意义而言，“学术思潮”可涵盖文化思潮和哲学思潮。我们这里使用这一概念，是专就新儒家讨论和倡导的学术方法（首先是史学方法）和中国历史文化的诠释方法而言，它与文化理论和哲学思想有关系又有区别，就与历史传统的关系而言，前两个层面主要关涉到对历史传统本身的理解和评价问题，而学术方法所探究的则是我们了解历史传统的方式、方法。“五四”时期，胡适、顾颉刚等人倡导依据科学的实证原则“整理国故”，在他们看来，中国以往的文化遗产不过是一些有待考证的材料，完全可以依靠科学的客观方法加以整理研究。现代新儒家认为，新考据学派的方法或许可以重建传统的外观，却不能把握历史传统的真实意义，只有采取一种主观的、直觉的、综合的进路，才能深契于历史文化的内在生命。因此，他们主张对历史文化不能采取纯客观的研究方法，而必须怀有“同情”和“敬意”。

五

本书上篇，着重从文化、哲学和学术方法三个不同的角度和

层面，探讨现代新儒学作为国人在西方文化的冲击面前所采取的一种重要的回应方式，所表现出的文化立场、思维方式、理论特征、历史观念以及关于如何诠释历史文化的学术方法的认识；下篇，则具体论述现代新儒学思潮发展过程中的几个主要的历史阶段及其代表人物的思想。可以说，上篇主要是着眼于现代新儒家的共性，下篇则更注重探讨现代新儒学思潮在不同的历史发展时期所表现出的不同特征以及新儒家主要代表人物之间思想上的个性差异。

现代新儒学作为一个思想文化派别应当包括哪些主要代表人物？对这一问题的回答就有待于我们通过一番入乎其内的努力把握现代新儒学思潮的精神实质和理论特征，这种精神实质和理论特征即属于新儒家的共性方面，它应当能够反映现代新儒家即区别于传统儒家也不同于“五四”以后的其它保守主义文化派别的特定本质。在本书上篇，我们力图为从总体上把握现代新儒学的精神实质及其内在的逻辑结构提供一套相应的理论框架。根据上篇中对现代新儒学思潮的内容、特点、表现形式等方面的分析，我们在本书下篇论及梁漱溟、张君勱、熊十力、冯友兰、贺麟、钱穆、唐君毅、牟宗三、徐复观、杜维明、刘述先、蔡仁厚等十二位新儒家学者的思想观点，把他们作为现代新儒学不同发展时期的主要代表人物加以研究。至于其它人物，如与梁漱溟、熊十力一起被弟子们并尊为“三圣”的马一浮先生，无疑是一位儒者，但他的思想无论在内容还是形式上都显得过于传统；钱穆先生的弟子余英时先生，在许多观点上与新儒家相近，但他对于历史文化的反省与评价似乎更为理智、清醒，在很大程度上已超出了新儒家的立场；至于方东美先生，他的致思倾向和理论归趣似乎更要复杂些，吴森先生曾指出过：“他出自孔门世家，个人却更乐于道家的生活方式，宗教上是佛教徒，且研究西方哲学的数理逻辑”^①。

^①吴森：《当代东方哲学》。

现代新儒学思潮已经历了半个多世纪的发展历程，其间可区分为哪几个主要发展阶段？目前比较通行的是“三代”说，即以梁漱溟、张君勱、熊十力、冯友兰、贺麟等人为现代新儒家的第一代，唐君毅、牟宗三、徐复观、方东美、钱穆等人为现代新儒家的第二代，杜维明、刘述先等人为现代新儒家的第三代。这种观点的缺陷首先在于：它忽视了在梁、熊与冯、贺的思想之间，存在着实质性的差异，无论是就对中西文化的总体认识还是哲学方法而言，这种差异都是不容忽略的。况且，他们本来就是两代人，冯友兰虽然只比梁漱溟小两岁，却属梁的学生辈。梁漱溟、熊十力与冯友兰、贺麟的思想理论分别反映出“五四”时期和抗日战争时期社会思潮的不同特点。其次，把钱穆与唐君毅、牟宗三、徐复观等人放在一起，似乎也不妥，且不论就辈分而言钱穆当属冯、贺的同代人（钱穆与冯友兰同龄，且学术上成名的时间也相近，冯氏于1931年出版《中国哲学史》上卷，钱穆于1930年发表《刘歆刘向父子年谱》，1935年出版《先秦诸子系年》），更重要的还在于钱穆的史学理论是成熟于四十年代初（可以1940年出版的《国史大纲》为标志），尽管他晚年似乎更注重思想史、文化史方面的研究特别是对宋明理学的研究，但贯穿于其中的基本立场和方法论原则没有实质性的改变。

基于上述认识，我把现代新儒学思潮区分为四个发展阶段，即：

（一）新儒家第一代：梁漱溟、张君勱、熊十力。梁、熊的理论，体现了试图站在传统的基础上来融会西学的努力，他们的文化思想中包含了一个尖锐的矛盾，这就是：一方面十分强调中西文化的差异、对立，另一方面又认为中国文化在本质上是包容西学的。就哲学方法而言，熊十力主要是得力于佛家唯识论分析名相的训练，他通过吸收佛家唯识论的内容和方法，宏扩儒家的心性之学；梁漱溟吸收柏格森的生命哲学来发挥儒学，但他研