

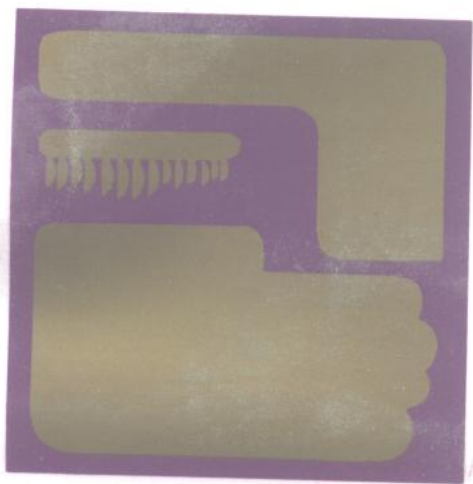
現代新儒學研究叢書

方克立·李錦全

主編

現代 新儒學 在美國

● 施忠連 著
● 遼寧大學出版社



90062

●现代新儒学研究丛书●

方克立 李锦全 主编

现代新儒学 在美国

施忠连 著

辽宁大学出版社

1994年·沈阳

(辽) 新登字第9号

图书在版编目 (CIP) 数据

现代新儒学在美国/施忠连著。—沈阳：辽宁大学出版社，1994. 2

(现代新儒学研究丛书/方克立 李锦全主编)

ISBN 7-5610-2261-1

I. 现…

II. 施…

III. ①中国哲学：现代哲学-研究-美国②现代哲学：中国哲学-研究-美国③中国哲学：现代哲学-关系-东亚地区④东亚地区-关系-中国哲学：现代哲学

IV. B26

现代新儒学研究丛书·方克立 李锦全主编

现代新儒学在美国

施忠连 著

辽宁大学出版社出版

(沈阳市崇山中路66号)

辽宁省新华书店发行

朝阳新华印刷厂印刷

开本：850×1168 1/32 印张：12.125 插页2 字数：270千

1994年2月第1版

1994年2月第1次印刷

印数：1—3 000

责任编辑：刘万泉
赵光辉

封面设计：安今生
版式设计：郭 阳
责任校对：富 莉

ISBN 7-5610-2261-1
B·101 定价：10.00元

丛书主编的话

这是一套以现代新儒学为研究对象的学术丛书。

所谓现代新儒学，是指“五四”以来，在强烈的民族文化危机意识的刺激下，一部分以承续中国文化之慧命自任的知识分子，力图恢复儒家传统的本体和主导地位，重建宋明理学的“伦理精神象征”，并以此为基础来吸纳、融合、会通西学，建构起一种“继往开来”、“中体西用”式的思想体系，以谋求中国文化和中国社会的现实出路。它主要是一种哲学和文化思潮，同时也包含着社会政治的内容。作为中国现代文化保守主义的主流派，七十年来它已有三代人薪火相传，形成了自己的学脉和传统，至今仍有一定的势力和影响。在中国现当代思想史上（就包括港澳台在内的整个中国而言），现代新儒学可以说是与马克思主义、自由主义的西化派鼎立的三大思潮之一，很有必要对它进行认真的深入的研究。

关于现代新儒学的前期发展，贺麟先生在《当代中国哲学》、《儒家思想的新开展》等论著中已经作过初步的清理和总结。现代“新儒家思想”、“新儒学运动”等概念就是贺先生最先明确提出来的。

1949年以后，现代新儒学宗师熊十力先生的弟子唐君毅、牟宗三、徐复观等人在港台继续大力推进新儒学运动，他们的

著作和思想日益受到学术界的重视。1972年，美籍华裔学者张灏写成《新儒家与当代中国的思想危机》（最早刊出于1976年出版的英文论著《变革的限制——论民国时代的保守主义》中）一文，开始从总体上对现代新儒学这种思想文化现象进行研究。他是站在自由主义的立场来对新儒学进行反省的，但并不只是简单的批评与否定。同样站在自由主义立场的台湾学者韦政通，这一年也撰有《现代中国儒家的挫折与复兴》一文，对现代新儒家的一些主要思想观念进行了批判的审视。把现代新儒学作为一个专门对象来进行研究的学术工作，在港台、海外可以说从七十年代初就已经开始了。

中国大陆的现代新儒学研究，起步要晚得多。八十年代中期，杜维明等海外华裔学者大力宣传“复兴儒学”和“儒学第三期发展”的主张，在文化讨论中俨然成为了一派显学，大陆学界才对现代新儒学（特别是五十年代以后它在港台和海外的的发展）逐渐有所接触和了解，并开始对它进行研究。1986年11月，“现代新儒学思潮研究”课题被批准为国家哲学社会科学“七五”规划的重点项目之一，对这项研究工作是一个极为有力的支持和推动。课题组成员不得不从搜集、阅读最基本的图书资料开始，包括几代新儒家学者的著作和海内外的有关研究资料，任务相当艰巨。我们在“七五”期间完成的一项主要工程就是编撰《现代新儒家学案》（上、中、下三册），同时编辑出版了一套《现代新儒学辑要》丛书（共十五册），首先把克服种种困难多方搜集来的基本资料加以初步整理，比较系统地介绍给国内的读者。研究工作是在占有资料的基础上逐步开展起来的。在过去几年里，课题组成员除了已经出版《现代新儒学概论》（郑家栋）、《现代新儒学研究》（宋志明）、《熊十力与中国传统文化》（郭齐勇）、《冯友兰新理学研究》（田文军）等几部

专著外，还在海内外报刊上发表了近二百篇论文（包括收入《现代新儒学研究论集》第一、二集中的文章）。这些初步的研究成果，不仅改变了大陆学术界对现代新儒学完全隔膜的情况，而且引起了港台、海外学者的密切关注和重视，甚至连新儒家学者也惊异地发现：“有些我们本来应该做的事情，他们却先做了”，并以“我们也要加紧做，不要放弃自己的责任”自盛。海峡两岸的学术交流因此而有了较好的基础和条件。

撰著和出版一套包括专人研究和专题研究两个系列的《现代新儒学研究丛书》，是课题组下一步研究工作所要达致的目标。专人研究系列是对第一、二代现代新儒家学者的新儒学思想，分别进行系统地研究和评述，重点是研究他们的古今、中西文化观和哲学、宗教、伦理思想；对于那些活跃于“学术与政治之间”的人物，则需同时注意研究他们的现代儒家政治思想。总之，既要揭示他们作为现代新儒家的共性，也要写出每个人思想的个性。专题研究系列是对现代新儒学进行多方面、多角度、多层次的分别专门研究，例如对其哲学本体论、方法论、历史观、宗教观、伦理观、人生哲学、文化哲学、社会政治学说等等，运用逻辑和历史一致的方法，分别进行较为深入的剖析和阐论。又如对现代新儒学与古今中外各种思想学说的承继渊源关系或对立互动关系，分别加以系统地考察，也可以作为专题研究的内容。这两个系列的论著都要求把研究工作做得更加细致、深入，加强理论分析，总结对现实有启迪的经验教训。我们希望这套丛书的写成和出版，能把国内的现代新儒学研究提高到一个新的水平。

需要说明的是，承担《现代新儒学研究丛书》写作任务的，大部分是八十年代成长起来的优秀中青年学者，有的还是在读博士生（他们承担的研究课题往往就是他们的博士论文选题）。

青年人精力充沛，思想锐敏，勇于开拓进取，富有探索精神，所以这一批研究成果大都各有创新见解，不落俗套，具有较高的学术价值。课题组始终十分强调两点：一是要详细占有资料，准确理解原意，这是实事求是地进行科学研究的基础和前提；二是要运用马克思主义的立场、观点和方法，对现代新儒学进行一分为二的分析评论，既不盲目崇洋，也不抹煞它的贡献和历史地位。所有作者都要朝着这方向努力去做。应该说他们的工作是做得有成绩的，基本上达到了上述两个要求。但是也不必讳言，由于各位作者的马克思主义理论功底和学识水平不同，研究能力和所下的功夫不同，各册论著的水平也难免参差不齐，不成熟或不完善的地方，甚至错误失当的地方，都可能不同程度地存在着。我们恳切地期望得到专家、读者的批评指正，让这套丛书在中国新文化建设中发挥更加积极的作用，也有利于锻炼造就一代学术新人。

天津人民出版社和辽宁大学出版社分别承担了本丛书的专门研究系列和专题研究系列的出版任务，给我们的工作以大力支持，在此表示衷心感谢。

方克立 李锦全

1991年12月10日

新儒学与中华文化活精神

(代序)

在中国现代思想洪流中，在科学、民主、社会主义思想主流旁，涌出了一股新儒学支流。先是梁漱溟在新文化运动中顶着潮流上，著《东西文化及其哲学》，肯定儒学思想在现代社会的文化价值，接着张君勱、冯友兰、贺麟、熊十力等人著书立说，改造儒学、注入新内容，力图使之适应现代社会的需要。这样，新儒学就成了一股引人注目的思潮。大陆解放后，新儒学理论通过香港、台湾的唐君毅、牟宗三、徐复观、钱穆等人的努力得到了一定的丰富和发展。自本世纪20年代以来的60多年中，新儒学的思想家们出版了上百本著作，创造了许多各具特色的哲学体系和理论。现在，新儒学在港台成了主要的哲学派别之一，并在美国产生一定影响。人们再也不能无视它的存在了，原来人们断定难以成功的儒学复活好像已经成为事实。

马克思主义学说的着眼点是社会经济制度的改造和无产阶级的解放，马克思主义的生存和发展，它的整个命运，都与此息息相关。那末，新儒学全部学说的着眼点在哪里？在于寻求中华文化的活的精神，它把自己的命运寄托于中华文化传统的保存与发扬。如果说以共产党人为代表的中国爱国者为全民族的解放而努力奋斗，为此目的，在发扬民族优良传统的同时毫不留情地抛弃传统中妨碍这一目标实现的东西，那末新儒家始终关切的是传统文化精神的维护与发扬，民族的其他目标都置于次要和服从它的位置。

五四运动以来的七十年，在中国先是西学盛行，后是共产主义运动胜利挺进。儒学在许多先进人士头脑中是与陈旧、保守、愚昧、不人道、专制、残暴、反动等字眼相联系，并且始终成为从自由主义者、民主主义者到共产主义者等各派人士猛烈攻击的共同目标，然而它生存下来了，在现代思想界获得了一席之地，这应该归因于新儒家对中华文化活的精神的坚定信念和执着的追求。

各派新儒家都深信中华文化中有一种活的精神。之所以称之为“活的”，是因为它不是死去的东西，而是活在人们的心灵中，活在各种文化产品中；它不是过时的、陈旧的事物，而是同现实生活、同人们的精神生活、道德修养密切相关，能在现实中发挥作用。因为它是民族文化的精髓、文化的精神基础，是民族文化的核心，而不是民族文化中特殊的、偶然的、可有可无的东西，所以又称之为中华文化根本精神、或民族的灵魂、民族文化生命。新儒家就是要探索和发扬这种精神。

梁漱溟最早明确提出，对于一种文化，不能只看它的“呆面目”，而“不留意其活形势——根本精神”。他说，一种文化之所以为其自身，不在前者而在后者（参见《东西文化及其哲学》第5章）。他认为，主张调和东西文化的人，盲目反对新文化运动的保守派、整理国故的学者都只注重爱惜民族文化的呆面目，而不懂得它的根本精神，所以不能抵御主张全盘西化的人的进攻。梁漱溟企图透过儒学传统中带有时代局限性的内容去寻觅其中能适应现代社会需要的，具有普遍有效性的观念、精神、生活方式和文化价值，企图用这种方法使儒学摆脱在新文化运动中被围攻的处境，为它开辟一条新生之路。

梁漱溟以后，探索中华文化的活精神成了新儒家们的共同目标。冯友兰说，任何一个民族都必须宝贵自己的文学艺术这

一类文化遗产，然而这种宝贵并不是像清末民初的“国粹”派学者那样抱残守缺，把它当成一种过去的、死的东西放在博物院来展览，置于书斋中考证、研究，“我们此所谓宝贵是把一种东西当成一种活底东西，养育培植，叫它生长发展：我们此所谓宝贵是如医院保养一个活人，并不是如博物院保存一个‘木乃伊’”（《新事论·评艺文》）。在这里，冯友兰表达了新儒家的一个共同想法，即用传统文化为根块，用西方文化为养料，在现代社会的土壤中，培植不同于西方文化的中华文化新植株。

最热衷于谈论中华文化活精神的要数港台新儒家。1985年唐君毅、徐复观、张君勱、牟宗三联名发表《中国文化与世界》的宣言，它的十二条论纲的第三条就是《中国历史文化精神生命之肯定》。他们说，在一些西方人的眼中，中国文化已死，五四以来流行的“整理国故”的口号，也把中国以前学术文化称之为“国故”，实际就是视之如字纸篓中之物，只待整理一番，以便归档存案。他们认为，中国文化正在“生病”，但“没有死亡”，也不会死亡。他们强调中华文化在过去和现在同中华民族“生命心血”的联系。中国过去的历史文化是无数代的人以其生命心血一页一页地写成，其中“有血、有汗、有泪、有笑、有一贯的思想与精神贯注”（《中国文化与世界》三），纵然已是过去的东西，它们却仍然活在现实社会的人的心灵中，或者现实社会中的人能使之复活。

新儒家认为确认文化传统中的活的精神，认识文化传统与民族的生命心血的联系具有头等重要意义。在他们看来，这种活的精神是中华民族再生的精神基础，正如杜维明在评论熊十力的哲学时所说：“知识分子自己必须决意面对西方挑战的思想精义；不只是经济和军事的冲突，而且是基本的人类价值的对峙。因此，要拯救作为社会政治实体的中国，其途径并不是卑

膝地仿效显而易见的西方优点，想将中国从无力振作的悲惨状况拯救出来，知识分子必先试着克服误以为内在文化源泉业已干枯、以及救赎恩典必恃外铄的执迷”（《探究真实的存在：略论熊十力》）。不仅如此，新儒家提出，只有认同了中华文化的活精神，才能对传统文化产生“同情、敬意”的感情。有没有这种感情是大不一样的：如果没有这种感情，中国的历史文化在他面前等于一堆无生命精神之文物，如同死的化石；相反，如果有这种感情，就会有“智慧的光辉”，它能引导你体验、认识中华民族心灵内部，对中华文化有真切的了解，并且进而奋发努力，把中华文化的精神生命继续发展下去（参见《中国文化与世界》三）。

正是这种对于文化传统的“同情与敬意”，这种对中华文化活的精神的坚定信念，把那些具有很不相同的政治倾向的人士引向复兴儒学的共同目标，使他们能产生巨大的精神力量，敢于冒被当作保守派、顽固派的风险，不怕被孤立、受嘲笑、遭冷落，苦心孤诣，上下求索，致力于旧物翻新。通过他们的努力，儒学在其原先所凭借的社会经济基础、政治结构、人伦关系遭到毁灭性打击以后，能够脱离濒于死亡的境地，而稍稍有些生气，能够生存下来。

应当肯定，新儒学思想家对于民族文化活的精神的不懈追求大多出自一个诚真的爱国之心，他们要求在吸收外来文化精华时要爱惜、维护、培植、更新本民族文化的根本精神，这个观点是极其富有教益的。然而一旦当我们去看看他们所说的民族根本精神是什么，就会感到极其失望。

真正可以称为中华文化的活精神，应是那种活在全民族心灵中的民族精神，是那种鼓舞全民族绝大多数持久地从事与民族兴衰存亡密切相关的伟大事业的精神，是那种使民族具有强

大活力，能够不断地有所创造、有所前进的精神，而不是只存在于某一学派的传人和少数研究者的心灵和著作中的精神。民主、社会主义、现代化作为一种社会运动先起于西方，但是中国人对民主、社会主义和现代化的理解、追求和实现的过程，就充分表现了民族文化的活的精神：这就是对凶残的外部侵略势力和本民族的独夫民贼——专制统治者的不屈不挠的反抗斗争精神；对民族命运的深切关怀和为人民利益英勇献身、对于真理和社会正义的执着追求；对没有压迫、剥削、天下为公的平等社会的由来已久的向往；敢于同世界争高低、不甘居后的进取奋斗精神等。中国近现代史生动地说明中华文化的活的精神在为实现民主、社会主义和现代化的艰难过程中得到了锻炼、考验、充实、更新和更大的发扬。

然而新儒家中有不少人，把先起于外国的人类共同事业，完全当成外来的东西，要在民族文化中寻找不同于科学、民主和社会主义、甚至可以与之对垒、抗衡的根本精神。他们把中华文化的根本精神归结于儒家的某种哲学观念及其所表达的生活方式、文化价值和道德法则。

梁漱溟认为中国文化的根本精神、它的真价值在于儒家倡导的人生观和生活方式。在他看来，孔子的东西不是一种思想，而是一种生活，是一种“全超脱了个人的为我，物质的歆慕、处处的算帐，有所为的而为，直从里面发出来活气——罗素所谓创造冲动——含融了向前的态度，随感而应……”（《东西文化及其哲学》第5章），他提倡儒家那种不计利害，全凭直觉敏锐，由仁心而行的生活态度，这是针对西方功利主义人生观而言的。

冯友兰以为中华的根本精神是“极高明而道中庸”。所谓“极高明”即“超世间”，是“理想主义”的。此一境界中人有最高的觉悟，其精神上的成就同印度所谓的佛，西方的所谓圣

人相等。他们“知人不但是社会的全的一部分，并且是宇宙的全的一部分。不但对于社会，人应有贡献；即对于宇宙，人亦应有贡献。人不但应在社会中，堂堂地做一个人；亦应于宇宙间，堂堂地做一个人”（《三松堂全集》第4卷，第555—556页）。所谓“道中庸”就是“即世间”，是“现实主义”的。圣人虽有最高的觉悟，然而却不离现实社会，作一般人日常的事，在日常的事中“尽性至命”。冯友兰认为中国传统文化各个源流都力求统一“高明”与“中庸”这两方面，但各有所偏，如墨家过于平实、严肃，而道家过于“蹈虚、超脱”，唯有儒家把它们的关系处理得较好，虽然儒家某一派、某一人也会有所侧重。总之，冯友兰是要肯定一种生活方式，就是在现实社会、日常生活中把自己的精神提升到超越个体自然本能、现实社会中的利害关系和人伦道德，而达到与天地万物一体的地步。

熊十力的说法是中国传统文化各家都汇归于儒家的内圣外王之学。所谓内圣，就是“成己”，这就要“体道于己”，体认人的本心是“一大宝藏”，发挥自身的“精进力”，“显发自性固有之无穷德用，毫无亏欠”；所谓外王，其根本精神“在天地万物一体处立命”（《原儒》上卷《原学统》），具体说来，“以天下为公为宗，以人代天工为用”（《原儒》上卷《原外王》）。显然前者指与社会主义相通的大同理想，后者指科学的生命——创造发明。与大部分新儒家不同，熊十力强调中国传统精神与科学、民主和社会主义的一致。与冯友兰一样，熊十力也强调内外的统一。但是冯氏要求在日常生活中提升内在精神，而熊氏则主张不断开拓、完善内在主观世界，发挥自我的精神力量，去改造和完善外部世界，熊氏似乎更加强调人的主体性。

唐君毅提出中国文化的根本是其人文精神。这里的“人”指“人德”，有时称之为“道德自我”、“心灵”；这里的“文”指人

创造的文化，古代称之为“礼乐”。唐君毅说，在人与文这两方面，孔子所重不在“礼乐之仪文”，而在“成此礼乐之文之德”，就是说：“重‘人’过于重其所表现于外之礼乐之仪‘文’，而要人先自觉人之所以成为人之内心之德，使人自身先堪为礼乐之仪文所依之质地”（《中国人文精神之发展》三），唐君毅以此为“孔子之人文思想之核心所在”（同上）。唐君毅对此加以进一步发挥，说“道德自我”、“心灵”是一切文化创造活动的根源、主宰和目的：宗教、道德、政治、文学艺术、科学等文化领域都来自于“道德自我”、“心灵”，都是“道德自我”、“心灵”在不同境界的表现；“一切文化上之创造与表现其效用亦必须配合融合，合以形成一一人之整个的文化生活，使一人之生命，皆觉有意义与价值”（《中华人文与当今世界》二四）。

新儒家代表人物对什么是中华文化的活精神并没有一致的看法，不仅如此，他们相互之间还就此问题不时进行论争。张君勱曾经反对梁漱溟用直觉来说明孔学讲的人心，他认为仁义之意以孟子“不学而知、不虑而能”解释最好，他以为其中既无所谓理智，亦无所谓直觉（参见《欧洲文化之危机及中国新文化之趋向》，载《东方杂志》第19卷，第3期）。在《东西文化及其哲学》发表后不久，冯友兰就指出人的思想感情的理想状态和恰当表达，不是靠直觉，而恰恰相反，是“理智判断的结果”（《一种人生观》第七章）。冯友兰对儒学精神的总结又受到港台新儒家的攻击，新儒家都声称他们继承的是孔学的真精神。然而他们所接续的儒学学派各异，所接受的西方哲学也有所不同，因而对中国传统文化的根本精神的认识自然就不会一样。他们这些说法作为他们各自对传统的解释、作为他们自己的哲学理论则可，然而如若定为中华文化的活精神则是大可存疑的。

尽管如此，新儒家对于他们所说的中华文化的活精神，却是坚信的。唐君毅即是如此。他将逻辑分析与历史的分析相结合，用中国历史来说明中华文化的活的精神产生、发展的过程。在他看来，中华文化传统是一客观的精神生命体，中国历史就是这一精神生命体的形成、成长和展开。

根据唐君毅的说法，中华文化的原始精神从尧舜时代起开始酝酿，形成于周初，表现为礼乐精神。中国以后数千年之文化都源于此种精神，是这种精神经历种种挑战、再加回应，而次第发展出来，至今未尝断绝。唐君毅说，中国文化经历了七次挑战和随之而起的七次回应。

第一次是春秋时内部的礼崩乐坏及外部之“无礼乐文化之夷狄”之侵袭。其回应是：孔子之降生。第二次是秦汉时期秦始皇反儒、反礼义，汉高祖刘邦不尊重儒家，汉武帝之好大喜功、穷兵黩武、聚敛财富；而回应是好儒术者陈余等人助陈涉起义、以及叔孙通等人启发汉朝皇帝“逐渐肯定儒家之礼乐文教的价值”。第三次挑战是东汉末年开始之内乱，六朝时期“北方夷狄民族之乱华”和印度文化之输入；回应是门第制度以及世家大族保存文化、少数民族的汉化及佛教的中国化。第四次挑战来自唐朝艺术文学之重感性，由此造成唐、五代人们的奢侈、多欲好利、寡廉鲜耻；回应是理学的兴起，复兴先秦修己治人的道德精神，反对唐、五代之绮靡文风及空虚之佛学。第五次挑战是宋亡于“夷狄之族”；回应是儒家许衡在元朝多少讲明儒学，以及全真教保存传统文化在民间、导致明朝取元而代之。第六次是满清皇帝大兴文字狱，以理学打击理学，提倡中国学术文化以摧残中国学术文化；回应是朴学的兴起，曾国藩等人讨伐太平天国而表现中国儒者保存华夏文化伦理风教的精神，以及辛亥革命的发生和中华民国的成立，使中国民族精神

得到发扬。第七次挑战“最严重”，表现为内忧外患，即“民族与文化分裂”和外国帝国主义的入侵。现在的回应尚未成功，方法见之于唐君毅著作中。但他埋怨人们不去读他的书，所以它们不为世人所知，未能产生重大影响（以上均见《中国文化之原始精神及所经历之挑战，与由回应而形成之发展》一）。

根据唐君毅的看法，中国历史、中国文化史是儒学同反儒学、非儒学斗争的历史；儒学是历史的正面，非儒学、反儒学的种种社会力量和意识形态是历史的反面、负面；历史上的一切成功都是儒学造成的，一切社会问题、弊端、罪恶、祸害全是由非儒学和反儒学方面引起。任何一个人，只要他了解中国历史的一点常识，就会立即发现，这些说法同历史的真实相距很远。唐君毅的理论与他所深恶痛绝的大陆上讲儒法斗争史的方法论颇为相似，只要将正负两方面的位置倒置一下，结论就会完全相同。此外，人们确实很难相信，陈余参加陈涉的起义军、叔孙通为刘邦制礼、魏晋士族的清谈、许衡的仕元、全真教的传布、曾国藩镇压农民起义怎么能战胜历史的挑战，开创历史的新局面。

一个民族的历史、文化史包含了极为丰富的社会动力学内容，并非自始至终完全受一种作为客观精神存在的单一的、固定不变的观念的支配。撇开那些激动、指导全民族大多数人从事伟大事业的思想、精神而不顾，只把儒家某种观念作为历史、文化的命脉，这是儒家的道统论。唐君毅关于中华原始精神产生、发展的理论，其实就是用汤因比关于挑战与回应的历史哲学加工过的儒家道统说。

港台新儒家特别强调维护道统的必要性。唐、徐、张、牟在《中国文化与世界》第四节中把道统说成是中国文化“精神生命之核心”，是“中国之哲学思想之中心”，是中华文化大树

的“根干”，以为不从此“中心”出发，就不能掌握中华文化的精神。港台新儒家忽视中国思想中儒、道、法、佛诸家的并存和上层社会与下层人民在精神气质上的巨大差别，提出，中国文化与西方不同，没有多种来源，只是一个文化系统，只有一个根源，这就是他们所谓的中华文化的“一本性”。他们说：中国过去“亦并无认为个人哲学之思辨，可自成一天地之说，更无哲学家必须一个人自造一思想系统，以全表之于文字著作中之说”。根据他们的逻辑，既然中国文化之一本就是来自儒家的道统，那末维护、发扬中华文化的活的精神就只是接续儒家道统一事。

应当承认儒家关于仁义的学说在古代长时期内对人的精神的发展、人格的完善起了相当大的作用，许多伟大的历史人物（包括哲学家、政治家、军事家、文学家、学者等）都受过这种哲学的陶冶，从而它对中华民族的发展和中华文化的繁荣产生了深远的影响。同样，也应该看到，儒家的道统也曾经激发起中国人巨大的精神力量，鼓舞他们抗击外来势力的侵略，维护民族的生存。然而无庸讳言，儒家的道统说具有强烈的排他性：孟子用以拒扬墨，韩愈用以排斥佛道两家。许多儒家人士道统置于高于一切地位时忽略、甚至于排斥道统以外的有益的东西，往往对于时代的潮流、全社会关心的问题不闻不问，因而他们常常不能站在历史的前头领导潮流，或者被历史的潮流抛在后头，有时甚至反对潮流。

五四运动以后各派新儒家最关切的也是接续道统，使之不至于断绝。尽管他们写了不少书论述现实的政治、经济、文学、艺术等方面的问题，然而他们不是按照时代的精神解决面临的迫切问题，而是像朱熹把抗金一事归结为“正心诚意”一样，把现代社会的民族独立、解放和实现现代化的历史任务纳入到儒