

戴逸
主编

二十世纪

中华学案

哲学卷
·4·

北京图书馆出版社

戴逸 主编

二十世纪中华学案

北京图书馆出版社

二十世纪中华学案

主 编 戴逸

副 主 编 房德邻 郑大华

曹鹤龙 刘卓英

本册编著者 郑大华 任 普

目 录

导言：现代新儒学的历史考察(下)	
..... 郑大华 任 菁	(1)
张君勱	 (15)
一 科学与人生观	 (19)
(一)人生观的特点	 (19)
(二)科学不能支配人生观	 (24)
(三)物质科学与精神科学之异同	 (29)
(四)玄学是人生观的理论基础	 (33)
(五)物质文明与精神文明	 (37)
二 明日之中国文化	 (42)
(一)关于印度和欧洲文化的考察	 (42)
(二)关于中国过去文化的发展	 (49)
(三)关于中国过去文化的总评判	 (54)
(四)关于中国未来文化的主张	 (65)
三 中国现代化与儒家思想的复兴	 (76)
(一)现代化的意义与中国现代化历程	 (76)
(二)复兴儒家思想是中国现代化的途径	 (90)
(三)儒家思想的复兴主要是宋明新儒学的复兴	 (97)
(四)儒家思想复兴之路：自力更生中之多形结构	 (109)
方东美	 (115)
一 生命哲学	 (118)
(一)哲学是研究生命的学问	 (118)
(二)宇宙是普遍生命的大化流行	 (125)

(三)人生是生命境界的层层提升·····	(130)
二 中国哲学的传统与特点·····	(138)
(一)研究中国哲学的途径·····	(138)
(二)中西哲学的根本差异·····	(142)
(三)中国哲学的“四大传统”·····	(147)
(四)中国哲学的通性与特性·····	(168)
三 中国人的道德观念和艺术理想·····	(178)
(一)中国人的道德观念·····	(178)
(二)中国人的艺术理想·····	(184)
唐君毅 ·····	(194)
一 生命存在与心灵境界·····	(197)
(一)论心、境及其关系 ·····	(197)
(二)论九境的基本内容·····	(202)
(三)论九境建立的理由·····	(207)
(四)论九境之构造与开阖·····	(212)
(五)论生命存在心灵之主体·····	(223)
二 道德自我的建立·····	(229)
(一)论道德自我·····	(229)
(二)论基本善德·····	(234)
(三)论人类之恶的来源·····	(249)
(四)论去恶成善·····	(252)
三 中国人文精神的重建·····	(256)
(一)论中国文化的人文主义传统·····	(256)
(二)论中国文化中的宗教精神·····	(263)
(三)论中国文化之发展与民主和科学·····	(267)
(四)论中西文化同异和中国接受西方文化的 态度·····	(272)
牟宗三 ·····	(288)

一 道德的形上学·····	(291)
(一)论道德的优先性·····	(291)
(二)论两层存有论·····	(297)
(三)论由道德的进路展露本体·····	(302)
(四)论由知体明觉开知性·····	(308)
(五)论儒家的“无执的存有论”·····	(315)
(六)论圆教与善教·····	(323)
二 儒学的三期发展及其现代使命·····	(338)
(一)儒家的常道性格·····	(338)
(二)儒家第一阶段的发展·····	(340)
(三)儒家第二阶段的发展·····	(342)
(四)儒家第三阶段的发展及其使命 ——开新外王·····	(345)
三 中国文化的现代意义·····	(355)
(一)“中国文化”一词的含义·····	(355)
(二)中国文化的现代化——开出 对列之局·····	(357)
(三)中国现代化的道路——转理性的 作用表现为理性的架构表现·····	(360)
(四)维持中国文化的主位性·····	(377)
徐复观 ·····	(380)
一 儒家思想的现代诠释·····	(383)
(一)论儒家精神的基本性格及其限定·····	(383)
(二)论孔子的思想性格·····	(393)
(三)论儒家与中国政治的发展·····	(400)
(四)论二程朱熹的异同·····	(409)
二 中国人性论的历史省察·····	(415)
(一)周初人文精神对人性论的孕育·····	(415)

(二)孔子人性论的历史地位·····	(419)
(三)儒道两家人性论的比较·····	(427)
(四)道家人性论与中国艺术精神·····	(430)
三 中国文化的基本特征·····	(450)
(一)文化的中与西·····	(450)
(二)中国文化的阶层性·····	(454)
(三)中国文化是“心的文化”·····	(457)

导言：现代新儒学的历史考察(下)

郑大华 任 菁

如果说 20 年代初至 40 年代末是现代新儒学发展的第一阶段,那么,50 年代初至 70 年代末是现代新儒学发展的第二阶段。在第一阶段为现代新儒学的发端和形成作出过巨大贡献的梁漱溟、熊十力、冯友兰、贺麟、马一浮等人,虽然在中华人民共和国成立后都留在中国大陆,但他们或经过学习和自我批判,放弃了原来的现代新儒家立场,而信奉了马克思主义(如贺麟);或保持沉默,不再作新儒学的宣传(如马一浮);即使像熊十力在董必武、郭沫若的关照下仍在那里写作和出版新儒学著作,然而影响极小,几乎没有被人理睬。现代新儒学已在大陆失去生存和发展的环境。因此第二阶段现代新儒学活动的基地已从大陆转移到香港和台湾。其主要代表人物是在三四十年代已渐露头角的唐君毅、牟宗三、徐复观、方东美等人,老一辈新儒家学者张君勱也仍然发挥着重要影响。他们在西方文化的包围下,以一种“花果飘零”的文化心态为接续、弘扬中国文化和儒学精神而孤寂的奋斗着。

1950 年春,在香港前亚洲文商学院的基础上,钱穆、唐君毅、张丕介、程兆熊等人联合创办了新亚书院。书院的宗旨在“上溯宋明书院讲学精神,并旁采西欧导师制度,以人文主义教育为宗旨,沟通世界东西文化”。书院开办之初,条件十分艰苦,后因得到美国耶鲁大学教育基金会、美国亚洲基金会、洛克菲勒基金会、哈佛燕京社、英国文化协会、香港政府和香港孟氏基金会的资助,情况才有改观。1963 年,新亚书院并入香港中文大学,1973 年,香港中文

大学改联合制为单一集权制,新亚书院名存实亡。1975年,唐君毅率新亚研究所独立。自60年代后半期起,牟宗三、徐复观也先后入盟新亚研究所,和唐君毅等人一道,推动着现代新儒学的发展。新亚成了现代新儒学的大本营。

除新亚书院外,对50至70年代现代新儒学的发展起过重要推动作用的还有《民主评论》和《人生》杂志。前者由徐复观于1949年在香港创办。后者于1951年由王道创刊于香港。二者都是半月刊,分别出刊到1966年和1968年。钱穆、唐君毅、徐复观等人是这两份杂志的主要撰稿人,他们这个时期的论著,如钱穆的《中国社会演变》、《中国传统政治》、《庄老通辩》、《人生十论》、《湖上闲思录》、《论语新解》;唐君毅的《人文精神之重建》、《中国人文精神之发展》、《人生之体验》、《道德之自我建立》;牟宗三的《道德的理想主义》、《历史哲学》、《政道与治道》、《心体与性体》等都先后刊于这两份杂志上。正因为这两份杂志为现代新儒学的发展做出过重大贡献,故被人誉为“新儒家的发言台”^①。

50至70年代现代新儒学发展历程中的最重要事件,是1958年元旦牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅4人联名发表《为中国文化敬告世界人士宣言——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》(又名《中国文化与世界》)。先是1957年前后,唐君毅到美国讲学,找到居住在美国的张君勱长谈数次,当谈到美国的中国学时,张君勱告诉唐君毅,美国人讲中国学问有些太不成话!唐君毅到美国后的第一印象也是如此,觉得当时许多美国人讲中国学问,其观点太成问题,或是传教士的观点,或是外交官的观点,或是西方某一学术的观点。张于是向唐建议,约几个人共写一篇文章来讨论中国学术文化的性质与应如何研究的问题。张旋即

① 见韦政通《〈民主评论〉与〈文星杂志〉》,《哲学与文化》第13卷6期,《〈人生〉十周年纪念特刊》,《人生》第245期。

写信给当时在台湾的牟宗三和徐复观,征求他们的意见。经过反复函商讨论,1958年元旦,香港的《民主评论》和台北的《再生》杂志同时刊出了这份《宣言》。《宣言》由唐君毅起草,经张君勱、牟宗三和徐复观的修改。本来征求过钱穆的意见,因钱不同意其中的一些提法,而未署名。《宣言》“标志着”这一时期的新儒家“经过历史的巨大转折,抚今追昔,用心反思,重新贞定了自己的哲学和文化立场,而再度活跃于中国现代思想舞台上;同时它也反映了现代新儒学力图走向世界的努力和雄心”^①。

《宣言》共4万余言,分为12个部分。其主要内容是:

“一、前言——我们发表此宣言之理由”:阐述写作和发表此《宣言》的动机,是要使世界人士对中国文化有一正确的了解,充分认识它所具有的世界的重要性;

“二、世界人士研究中国学术文化之三种动机与道路及其缺点”:指出西方人士对于中国学术文化的态度,或为传教士式的格义和曲解,或为类似汉学家式的收藏古董的好奇心,或为外交家、政治家式的过于现实的功利动机,而这三种态度都不可能对中国历史文化之活的精神生命有真切的了解;

“三、中国历史文化之精神生命之肯定”:反对西方人士和部分中国人所持的那种“中国文化已经死亡”的观点,指出中国历史文化为一活的生命存在,是人类客观的精神生命之表现,因此研究中国历史文化,首先必须肯定“这中间有血、有汗、有泪、有笑,有一贯的理想与精神在贯注”;必须对它怀有“同情与敬意”,“敬意向前伸展增加一分,智慧之运用亦随之增加一分,了解亦随之增加一分”。

“四、中国哲学思想在中国文化中之地位及其与西方哲学之不同”:强调中国文化的“一本性”,肯定儒家的“道统”说。

^① 方克立:《现代新儒学与中国现代化》第119页,天津人民出版社1997年版。

“五、中国文化中之伦理道德与宗教精神”：强调中国文化特别是儒家伦理中并不缺少宗教性的超越感情或宗教精神，只是因为中国文化的“一本性”，使得中国文化之宗教精神自始即与伦理道德和政治结合在一起。

“六、中国心性之学的意义”：认为儒家的心性之学“正为中国学术思想之核心，亦是中国思想中之所以有天人合德之说之真正理由所在”。此心性之学中包含一形上学，与旨在探求宇宙的终极实在及客观构造的西方传统的形上学不同，它是以人的道德实践为基础的。

“七、中国历史文化之所以长久之理由”：认为中国历史文化之所以能历数千年而不断，其原因就在于“中国学术思想中，原有种种自觉的人生观念，以使此民族文化之生命，能绵延于长久而不坠”。

“八、中国文化之发展与科学”和“九、中国文化之发展与民主建国”：承认中国文化历史中缺乏西方近代民主制度与科学技术，也承认中国思想之过重道德的实践，是中国人缺乏科学精神之症结所在。但同时又认为，中国虽没有民主，然而中国文化中含有民主的种子，中国虽缺乏科学，然而中国文化不仅不反对科学，而且历来重视实用技术。所以，民主政治制度和科学知识系统的建立，正是中国文化之道德精神自身发展的内在要求和理当开出之事。具体的方法是：“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成为一‘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’。通过这种主体的转化，开出民主与科学来。”

“十、我们对中国现代政治史之认识”：认为民主建国才是中国政治的唯一出路。

“十一、我们对于西方文化之期望及西方所应学习于东方之智慧者”和“十二、我们对世界学术思想之期望”：主张东西文化应平

等对待,互相学习,调和互补。具体来说,东方人应学习西方希腊文化中之重理智的科学精神,希伯来文化中的宗教精神和近代民主政治;西方人应学习东方文化中之天人合德之宗教道德理想,成圣成贤的心性义理之学,圆而神的智慧,悠久无疆的历史意识和天下一家的情怀。《宣言》希望东西文化真正实现会通。

《宣言》发表至今已有 30 余年了。在《宣言》上签名的 4 人也早已作古,但对于当今仍活跃于港台两地和海外的现代新儒家来说,《宣言》的主要内容不仅没有过时,相反仍有其重要的意义和价值。而联名发表《宣言》的 4 位新儒家学者张君勱、唐君毅、牟宗三、徐复观皆是推动 50 至 70 年代现代新儒学运动的主要代表人物。

张君勱曾对第一阶段的现代新儒学的发展作出过重要贡献,他 1923 年在清华学校作的《人生观》演讲以及由此演讲而引起的科学与人生观论战是现代新儒学发展过程中的一件大事。此后他先后组建过中国国家社会党和中国民主社会党,1949 年 10 月 1 日中华人民共和国成立前夕,离开中国到印度讲学,1952 年起定居美国。1957 年 3 月他的一部非常重要的著作《新儒家思想》第一卷(上卷)英文本在美国出版。又过 6 年,出版了该书的下卷。这部著作讨论的是“自唐代开始,经由宋以迄于清末的思想趋向”,认为以儒家为代表的中国文化“是一个生命体,而不是一个博物馆”,其“深广的文化传统犹若一个变化无穷景观——其中的山峰、高原和肥沃的流域对整体景观都有同样的贡献”。据有的学者研究,这是中国人用英文在西方出版的第一部重点讲宋明新儒学的巨著,对推动中国传统文化走向世界意义重大。此后他又撰写、发表了一系列发掘儒家哲学思想、伦理思想、政治思想之资源,探索中国现代化和儒家思想复兴问题的著作和文章,并两次作环球讲学,到世界各地演讲中国文化。

就中国现代化与儒家思想复兴的问题而言,他依据自己对现代化的两点看法:即(一)现代与古代不能完全割裂;(二)在现代化

过程中起主导作用的是人的心知或思想方法,提出中国的儒家思想不仅不像胡适等人所认为的那样“是中国现代化的最大障碍”,相反,儒家思想“适足以导致一种新的思想方法,这种新的思想方法将是中国现代化过程中的基础”,因为“儒家思想是基于一些原则的:如理智的自主,智慧的发展,思考与反省的活动,以及质疑与分析的方法”。这些原则体现的是“人心或思想的合理性”,而“人心或思想的合理性”是现代与古代的“分界线”。他并以欧洲的现代化为例:既然欧洲现代思想是古希腊思想的延续,古希腊思想是欧洲现代化的基础,那么,中国也可以利用与古希腊思想有许多相似之处的中国儒家思想作为现代化的思想基础。故此,他认为复兴儒家思想是中国现代化的途径,而复兴儒家思想又主要是宋明新儒学的复兴,因为欧洲的现代化运动启始于欧洲的文艺复兴,而中国思想史上能与文艺复兴“度长挹短”的只有宋明新儒学。张君勱的上述思想,唐君毅曾给予过很高的评价。

唐君毅早年就学于北京大学、南京中央大学,1932年大学毕业后,曾先后任教于中央大学、华西大学和江南大学。1949年到香港,与钱穆等人共同创办新亚书院,后一直在新亚书院执教。虽在40年代唐君毅就已在学术界崭露头角,但他思想的成熟和发生较大影响则是50年代后的事情。50年代他先后写作和出版了《中国文化之精神价值》、《人文精神之重建》、《中国人文精神之发展》、《中华人文与当今世界》的著作。在这些著作中,唐君毅着重考察了中西人文精神之发展,其中包括中西文化中的科学、政治、宗教、哲学、道德、艺术、社会生活等不同方面的问题,中心思想是肯定中国传统文化的精神价值,并且指出中西古今人文思想的会通乃是中国文化得以返本开新的必由之途。

进入60年代,唐君毅转向中西哲学的研究。60年代初,他出版了《哲学概论》上、下两册,和西方同类著作只是取材于西方哲学的惯例不同,《哲学概论》以中国哲学材料为主,而兼及西方和印度

哲学,融中、西、印哲学为一体。此后,唐君毅积 10 余年之功,写出《中国哲学原理》6 册巨著。除“导论”外,主要 3 书分别名为“原性篇”、“原道篇”、“原教篇”,“原道篇”又分上、中、下 3 卷,意契《中庸》兼重“性”、“道”、“教”之旨。《中国哲学原理》以中国哲学的基本范畴为线索,力图通过对中国哲学的基本概念进行文字训诂,义理辨析以及对其发展历史和相互关系的考察,揭示出中国哲学的基本精神和逻辑发展。

唐君毅逝世前不久出版的《生命存在和心灵境界》,是他写作的最后一部著作,也是他一生学术思想的总结。该书“综合了中西印哲学对于心性的了解,建立起一个以人的生命存在为先在的、展示人的心灵活动之不同层面、不同境界的系统的哲学体系,并把一切有关科学知识、道德实践、宗教反省、文学艺术等问题统摄其中。”^①唐君毅虽然认为种种世间、出世间的境界,都为人的心灵活动所感通,因而也都具有值得肯定的相对意义和价值,但他同时又指出,这种种依心灵活动展开的境界有高下的区别,其最高境界亦即第九境“天德流行境”乃是儒家“尽心知性以知天”的“天人合一”的境界。由此可见,唐君毅所建立的哲学体系是以儒家思想为核心和归宿的。

无论年龄、经历和学术思想的发展,牟宗三与唐君毅都有颇多相似之处。他们都是 1909 年出生,都在北京大学读过书,也都在中央大学执过教。50 年代后,牟宗三先后执教于台湾师范大学和东海大学。1960 年去香港,先为香港大学教授,后转入中文大学新亚书院任哲学系主任,再度与唐君毅共事。犹如唐君毅,牟宗三新儒学思想的成熟和发生较大的影响也是在 50 年代以后。

50 年代,牟宗三有《道德的理想主义》、《历史哲学》和《政道与

^① 方克立:《现代新儒学与中国现代化》第 126 页,天津人民出版社 1997 年版。

治道》等著作出版。在这些著作中,牟宗三通过对中国历史文化的反省,认为中国文化唯一健康发展的道路就在于:“一、道德之肯定,此即肯定道德宗教之价值,护住由孔孟所开辟之人生宇宙之本源。二、学统之开出,此即转出‘知性主体’以融纳希腊传统,开出学术之独立性。三、政统之继续,此即由认识政体之发展而肯定民主政治为必然。”^①这也就是所谓“由内圣开出新外王”,或称之为“返本开新”。

如果说 50 年代牟宗三所强调的是“由内圣开出新外王”,那么进入 60 年代后,他致力的是对中国哲学中的心性之学的疏导和研究,尤其是对宋明理学的研究,先后写作和出版了《中国哲学的特质》、《才性与玄理》、《心性与性体》、《佛性与般若》、《从陆象山到刘蕺山》等著作。其中以研究魏晋玄学的《才性与玄理》、研究南北朝隋唐佛学的《佛性与般若》和研究宋明理学的《心体与性体》3 书最为重要,特别是《心体与性体》一书,共 3 册,历时 8 年才告完成,是牟宗三新儒学思想的主要代表作之一。

除了以上这些著作外,70 年代后牟宗三还写有《智的直觉与中国哲学》、《现象与物自身》、《圆善论》、《康德的道德哲学》、《康德〈纯粹理性批判〉译注》等书。他一方面借助康德哲学的概念和思想架构来诠释中国哲学,力图把其中所蕴含的义理系统化、条理化地表达出来,另一方面他又依据中国哲学尤其是儒家哲学的义理来评析康德哲学,以此来凸现中国哲学的意义与价值和康德哲学的缺陷与不足。针对康德区分现象与物自身,认为物自身只有靠智的直觉才能洞见,而智的直觉专属上帝所有的思想,牟宗三则依据中国哲学的传统,肯定人有智的直觉。由智的直觉呈现一“自由无限心”(心性本体),开出“无执的存有论”(道德的形上学)。

与唐君毅、牟宗三一生从事讲学、著述,典型的学院型哲学家

^① 牟宗三:《道德的理想主义》“序”,(台)东海大学出版社 1959 年版。

不同,在1958年《宣言》上签名的另一位现代新儒家学者徐复观则是“学术与政治之间”的人物。他早年从军从政,50岁以后才因熊十力的影响开始治学。办过《学原》和《民主评论》杂志,先后是台湾东海大学、香港中文大学和新亚研究所教授。到1982年病逝前已写作出版了十几部专著、文集,发表了近百篇学术论文和数百篇杂文。是一位集学者、政治评论家和社会批评家于一身的人物。他的主要学术著作有《中国人性论史》(先秦篇)、《两汉思想史》(三卷)、《中国思想史论集》和《中国艺术精神》等。

作为新儒学思想家,徐复观在思想上归宗孔孟,视孔孟儒学为中国文化之命脉;其文化取向无疑是保守主义的。但他的政治取向则又以自由主义为依归,是“自由民主的斗士”,有人称他为“现代新儒家阵营中批判封建专制主义最力和为民主呐喊最勤的一位”^①。不过,与自由主义者视儒家思想为专制主义的护符而同加批判不同,徐复观则明确主张对二者加以区分。他认为,儒家思想在长期的专制政治下不可避免地会发生某种变形,但“这只能说是专制政治压歪并阻遏了儒家思想正常的发展,如何能倒过来说儒家思想是专制的护符。”在他看来,儒家思想的基本精神,如“天下为公”、“民贵君轻”的政治理想,“为仁由己”、“当仁不让于师”的自作主宰精神,独立于朝廷之外的民间讲学传统,等等,和民主、自由、人权、法制等观念并不矛盾。徐复观承认,他研究中国思想史的动机和任务:(一)“要把中国文化原有的民主精神重新显豁疏导出来”。(二)“使这部分精神来支持民主政治”,他并指出,前一项是“为往圣继绝学”,后一项是“为万世开太平”^②。

50至70年代,另一位成就卓著、其思想观念在港台及海外都

① 郑家栋:《现代新儒学概论》第301页,广西人民出版社1990年版。

② 见《当代思想的府视:擎起这把香火》,《中国时报》副刊1980年8月17日。

有重大影响的现代新儒家学者是方东美。方东美早年毕业于南京金陵大学,后赴美留学。回国后先后在武昌高等师范大学、东南大学、中央大学等校任教。他曾是唐君毅的老师,和熊十力、冯友兰、贺麟等人是老朋友。不过他早年的兴趣主要在西方哲学,抗战时才开始转而研究中国哲学,其思想的成熟和发生较大的影响也是在50年代以后。他曾长期主持台湾大学哲学教席,后又到辅仁大学任教,门人弟子众多,其中有的已成为80年代后活跃于世界文化哲学领域的新儒家中坚人物。方东美的主要著作有:《中国人生哲学》、《华严宗哲学》(上下册)、《新儒家哲学十八讲》、《原始儒家道家哲学》、《中国大乘佛学》和《中国哲学之精神及其发展》等。

我们虽然称方东美为现代新儒家,但和其他新儒家学者不同,他少有门户之见,反对仅以儒家思想为中国文化之命脉和正统,更不赞成儒家的道统说。他把中国哲学精神之发展概括为四大传统:即原始儒家、道家、大乘佛学和宋以后的新儒家哲学,认为它们汇合融贯而成为中国文化之集体智慧,因此,对它们应一视同仁,均视为“对于整个民族文化有光荣与伟大贡献之思想。”

当然,在肯定道家、大乘佛学等非儒学思想的同时,方东美最推崇的还是孔子及其儒学。他指出:“中国民族生命之特征可以老、孔、墨为代表,老显道之妙用、孔演易之‘元理’,墨申爱之圣情,贯通老、墨得中道者厥为孔子。”与其他各家各派比较孔子的儒学最为至中至正,它既可含融老、墨和后来的佛教思想,又能吸收希腊、欧洲和印度的智慧,创造一个“生生而和谐”的生命情调和境界,以有限的生命去体证无限的存在与价值。据此,方东美得出结论:“我们还是要真正培养儒家的优点成为中国民族精神的重阵。”^①

人们一般把现代新儒学第二阶段发展的下限定在70年代末。这有两个理由:第一、到70年代末80年代初,我们上面提到的几

^① 《方东美先生演讲集》第268页,(台)黎明文化事业公司1978年版。

位推动第二阶段现代新儒学发展的几位新儒学思想家,除牟宗三一人外,都已先后谢世(张君勱于1969年去世,方东美于1977年去世,唐君毅于1978年去世,徐复观于1982年去世);第二,自80年代初起始,新一代的新儒家(或称第三代新儒家)杜维明、刘述先、成中英、余英时等已成长起来,活跃于西方思想界,他们大多是唐君毅、牟宗三和方东美的弟子,是美籍华裔学者。

新一代新儒家的成长,标志着现代新儒学发展史上的第二阶段的结束和第三阶段的开始,现代新儒学的活动基础也因此开始从港台转移到美国。由于第三阶段新儒学的发展仅只十几年,这一阶段新儒家的代表人物的思想还在发展过程之中,所以对他们的介绍和评价还需一段时日。

综观从20年代初到70年代末这近50年的发展历程,现代新儒家主要是围绕如何认识中西文化关系,如何认识中国传统文化以及如何使中国实现现代化这样几个问题运思,并与其他文化思想学派尤其是西化派展开争论的,他们的长处与短处、优点与缺点、理论建树与理论限制,主要也反映在对这几个问题的认识上。概而言之:

在有关中西文化关系的认识上,一方面现代新儒家坚决反对“西方中心主义”的文化观,反对西化派以西方近代文化为衡量中国文化进步与落后的标准,把中国文化的特点等同于缺点,从而得出中国文化百不如人之结论的错误观点,而是认为中国文化如同西方文化一样,也有自己的民族性和它的特殊意义和价值。在有关研究中,他们特别重视对中国文化之民族性的内容和特点的发掘和阐述,并取得了一定的成就。但另一方面,现代新儒家却又自觉或不自觉地接受了“华夏中心主义”之文化观的影响,在比较中西文化时,他们往往隆中贬西,认为中国文化优于西方文化。与此相联系,他们在其思想的深层结构上仍然固执于“中体西用”的思维模式,尽管他们的认识表现出各种各样的差异性,但都认为,中国