

中國人叢書 20

楊國樞 主編

當代 新儒學 論衡

作者—鄭家棟



多科際的合作——

當代人文及社會科學家眼中的中國圖像

中國人叢書 20

當代新儒學論衡

鄭家棟 著

「中國人叢書」編審委員

(以姓氏筆劃順序排列)

文崇一	——	社會學
李亦園	——	人類學
胡 佛	——	政治學
韋政通	——	思想
張玉法	——	歷史學
郭博文	——	哲學
(召集人) 楊國樞	——	心理學

桂冠圖書公司出版

國立中央圖書館出版品預行編目資料

當代新儒學論衡 / 鄭家棟著 . --初版 . --臺北
市：桂冠，1995[民 84]

面； 公分 . --(中國人叢書； 20)

ISBN 957-551-926-4 (平裝)

1.哲學 - 中國 - 論文，講詞等

128.07

84013160

中國人叢書

當代新儒學論衡

作 者 / 鄭家棟

發行人 / 賴阿勝

出版者 / 桂冠圖書股份有限公司

登記證 / 局版臺業字第 1166 號

地 址 / 臺北市 10769 新生南路三段 96-4 號

電 話 / 219-3338

郵撥帳號 / 0104579-2

◆ 1 3 2 . 4 4

印 刷 / 海王印刷廠

初版一刷 / 1995 年 12 月

版權所有，請勿翻印

本書如有破損、裝訂錯誤，請寄回調換

定價 / 新臺幣 300 元

ISBN 957-551-926-4

「中國人叢書」序

整個的中國近代史，可以說是一部中國人在現代世界中變遷圖存的血淚史。一百多年來，各種各樣的中國知識份子，殫精竭慮、焦思苦詣，分採不同的意識型態，各用不同的方法手段，試圖使中國社會富強康樂，以適存於日新月異的現代世界，在中國的土地上，曾經提出過種種思想，發生過種種革命，出現過種種變亂，經歷過種種政治與經濟的實驗。但是時代的巨輪並不因為中國人的坎坷境遇而停止運轉，隨著無休無止的苦難與奮鬥，莫可抗拒的變遷脚步正在各個中國社會不斷地向前邁進。

在世界性的現代化潮流下，社會變遷的歷程正在不同的中國社會以不同速度推進。在三個主要的中國社會中，香港很早就是一個高度工商化的現代都市社會，正在繼續不斷地快速蛻變；台灣原是一個農業社會，經歷了幾十年的現代化社會變遷，現在已是一個基礎堅實的工商社會；大陸上的中國社會的變遷方向雖然不同於台灣與香港，但其變遷的幅度卻不可低估，而且其變遷歷程最近幾年已有轉向的跡象，正在試圖逐漸步上現代化的道路。

在各個中國社會以不同的速度不斷變遷的過程中，有幾項令人憂心的現象發生了。首先，我們發現了一種新的現代化中國社

Hwt/147/06

會已在台灣與香港形成，而在此等新的中國社會裡，一種新的現代化中國人也逐漸出現。但生活在這些中國社會內的中國人，對這種新型的中國社會既缺乏經驗，對這種新型的中國人也毫無瞭解。影響所及，乃使他(她)們在適應新的社會環境與新的人際關係時，易於產生種種新的問題與困難。另一值得注意的現象是在現代化的社會變遷過程中，人們常會形成一種喜新厭舊的價值觀念，不知不覺地認為現代的都是好的，傳統的都是不好的。在這種價值觀念的影響下，大家不僅盲目地接受很多不好的現代事物，更重要的是不必要的拋棄了很多優良的傳統事物。尤有進者，隨著這種一面倒的社會變遷的進展，傳統的事物正在快速喪失，而自行創造的新鮮事物又不易出現；當此之時，整個社會極難保持與創造自己的特點，從而形成一種中國式的現代化社會。也就是說，台灣與香港這兩個快速變遷的社會裡，由於傳統中國特質的喪失與新創中國特質的缺乏，民衆對自己的社會與文化已難形成清晰而堅強的認同。

從社會的長遠發展而言，上述種種情形是不正常的，甚至是不健康的。這些不利的現象雖然是快速社會變遷所難以避免的，但關心社會與文化發展的知識份子，總不能袖手旁觀，任其自然演變。這些令人憂心的社會現象，在台港兩地的中國社會最為明顯，因此這兩個地區的知識份子(特別是研究社會科學與人文學的知識份子)在這一方面的責任最為重大。我們希望熱愛自己社會與民衆的知識份子，能各依自己的所學、所思、所慮，共同為匡正與補救社會變遷所造成的前述問題而努力。其中的方法之一是針對現代的或傳統的中國人、中國社會及中國文化的主要問題與特徵著書立說，以增進變遷中的中國人對傳統的與現代的中國人、中國社會及中國文化的認識，進而能更有效地適應自己的新社

會，能保留仍然有用的傳統事物，並進而能對自己社會文化的特質有更清楚的認識。

基於以上的認識，我們特邀集有志於此的朋友，決心編輯《中國人叢書系列》為以上所說的目的，共同努力。更具體地說，我們編著這套叢書的主要目的有三：(一)我們希望這套叢書能促進國人對現代的中國人與中國社會的瞭解，進而有助於中國人適應新的中國社會；(二)我們希望這套叢書能使國人從現代生活的需要來瞭解傳統的中國人、中國社會及中國文化，從而得知何者已經過時，何者仍有功能，以免過早而不必要地拋棄很多良好的傳統事物；(三)我們希望這套叢書能使國人經由對中國人、中國社會及中國文化種種特徵的深入理解，而對自己的人民、社會及文化產生堅強的認同。

為了達到這些目的，收入這一系列的著作必須同時符合以下的條件：

(1)書中的內容是有關現代的或傳統的中國人、中國社會或中國文化。

(2)書中的內容具有廣闊的現實意義，而非瑣細枯燥、鉅釘補註的作品；換言之，所談內容要有助於瞭解中國的人民、民族、社會及歷史，或有助於適應現代中國社會的現代生活。

(3)書中的內容具有相當的學術性，說理述事要有學理的基礎或研究的依據。

(4)書中的內容是原創性的著作，而非資料性或翻譯性的作品。

(5)書中的內容是分章專書，也可以是專題文集(作者可為一人或數人)。

(6)書中行文具有相當的可讀性，高中或大學畢業而非學者專

家者亦能理解書中的要旨。

在編輯這一套叢書系列的過程中，爲了慎重其事，桂冠圖書公司特別邀請社會科學及人文學方面的學者，組成編輯委員會，以爲此一系列選擇最適宜的著作。作爲此一委員會的召集人，本人願在此向各位編輯委員敬致無上的謝意。同時，也要藉此機會感謝桂冠圖書公司的負責人賴阿勝先生對這套叢書的理念的支持。

最後，我們希望透過作者、編者及出版者的共同努力，完成一套由中國學者自己所創作的，真正能反映中國人與中國社會的特點的良好讀物。

楊國樞

一九八七年八月二十五日

序於國立台灣大學心理學系

序

李澤厚

多年未給人作序了。自己也早下決心不寫。因為寫序而未看文稿，本就是件不負責任的事。而現在更沒時間和精力來讀文稿了：它們動輒數十萬言。

這次又是破例，但下不為例。鄭家棟先生治“現代新儒學”，斐然有成，他年輕而態度認真，不是趕時髦編文集以搶風頭者可比，要我寫序，再三推辭便似乎不近人情。正好我也有點關於“現代新儒家”的話要說，但總之又是離文稿來作序了。

關於“現代新儒學”或“現代新儒家”，我想在此再重複一遍，我指的是“現代宋明理學”，因為自張君勳譯“宋明理學”為 Neo-Confucianism(新儒學)後，此詞在英文裏就一直如此使用。而“現代新儒學”恰好是標明承續宋明理學的現代中國哲學：張君勳在二十年代科玄論戰時便明確提出應提倡“宋學”，熊(十力)、梁(漱溟)、馮(友蘭)、牟(宗三)以及賀麟、唐君毅等位表述自己哲學觀點或建立自己哲學體系，也都明確宣稱是承續宋明理學而來，例如熊十力之稱二王(陽明、船山)，馮友蘭之接程朱，牟宗三之崇陸王、胡(五峰)、劉(戴山)，等等。所以，我以爲用“現代宋明理學”來定義“現代新儒學”，便一目了然，相當明白和準確。這樣，既避免了這概念的無限膨脹，把明確否認自己是“現代新儒家”的學者(如錢穆、余英時)，把並非承續宋明理學的哲學家(如方東美)、史學家(如徐復觀)，甚至把僅僅研究儒學傳統的人也通通囊括進來，使得

這概念變得“毫無意義”(余英時語,見《錢穆與新儒家》),同時也避免了這概念的過份狹隘,只專指熊十力學派或牟宗三學派(熊、牟仍大有不同),因為無論熊、牟學派均不足以承擔這麼大的名稱或帽子。我在一九八六年就說過這些看法,奇怪的是,除余英時外,沒人注意。而且不知是甚麼原因,與臺灣某些學者搞狹隘相對應,大陸好些學者則拼力搞擴大化,“現代新儒家”一詞竟囊括了上述所有反對和並不屬於此派的學者。有的甚至擴大到鄙人這裏,我只好在此再次聲明:說我認同儒學可以,但決不認同“現代新儒學”或“現代新儒家”,即我不認同並反對“現代宋明理學”。

這是我想重複的第一點。第二點是,在“現代新儒學”即“現代宋明理學”中,牟宗三先生理論貢獻最大:思辨精深,論理清楚,見解重要,頗有影響。但是,他的基本觀點,或他經常講的“既超越又內在”作為“儒學精髓”或哲學特徵,我是根本不贊成的。我同意安樂哲(Roger Ames)的評論。“超越”與“內在”不可並存。康德對此言之甚詳。簡單說來,“超越”即“超驗”(transcendent)即超越經驗,它不同於“先驗”(transcendental)之可以和必需結合經驗。這裏的關鍵在於,康德承續西方“兩個世界”的傳統,強調區分本體與現象界。所以,在康德那裏,上帝才有“智的直觀”,人類沒有。牟先生把它搬放在倫理學內,硬說人類也有,這並不符合康德原意(康德主要在認識論內提出這一問題,參看拙作《批判哲學的批判》),更嚴重的是,把西方“兩個世界”的思路或模式硬加上“一個人人生(世界)”的中國傳統之上,就恰恰背離了儒學的基本精神。

當然,這也由來已久。宋明理學受佛教影響,早有此走向。王陽明提出“無善無惡心之體”,與“天行健”“人性善”的儒學原典便大有偏離。牟先生沿此路數,想在現代中國建立一套“道德的形而上學”並以之解釋儒學傳統,這比陽明已更跨越了一步,是企圖重

建某種知識/權力結構，來統攝人們，因之才有那個非常矯揉造作的所謂經良知“坎陷”由“內聖開外王”說。如果真能運作在現實層面，這將是一條走向反理性主義的危險之路（如有可能，容後再論）。

我以前在行文中可能也用過“既超越又內在”或類似的話語，但“超越”一詞用的是一般含義，並不同於“超驗”。總之，我認為只能說“外在超越”即“此岸、彼岸”的“兩個世界”，而不能有所謂“內在超越（超驗）”，或“既超越又內在”。

第三，與前兩點相關，我仍願強調除孔孟程朱陸王這條“修心養性”的“內聖”脈絡外，儒學還有孔、荀、董仲舒、王通、陳、葉、顧、黃等“通經致用”的“外王”之路。當然它們之間，關係複雜，但後者的重要性卻絲毫不亞於前者，而且在維繫華夏民族的生存發展上，大概比前者更為實在，正是它建構了兩千年中國的政教體制、公私生活、社會心理。“現代新儒家”忽略或蔑視這條線索，便失去了儒學和儒學精神的大半。我還是那個“沒有荀子，便沒有漢儒，沒有漢儒，就很難想象中國文化會是什麼樣子”（《中國古代思想史論·荀易庸紀要》）的老看法。其實，錢穆、蒙文通諸前輩早說過類似的意見（錢不願認同“現代新儒家”，其來有自）。我認為，這倒是值得過份崇奉宋明理學或現代宋明理學的今人所可思索、玩味的。

強聒之談，佛頭着糞云耳。此序。

一九九五年三月

沒有聖賢的時代

——代序論

我於八十年代初開始研讀新儒家大師們的著作，特別是梁、熊、馮、牟等先生的著作，十餘年來浸染於其間，所思所感者多矣！大陸在結束了長時間的狂熱和躁動之後，進入了一個迷惘、徬徨和探索的時期。新儒家大師們的著作，不僅引導我悟入中國哲學之門，而且使我獲得了某種精神上的滋養、陶冶與充實。我相信在今後一個時期內，他們的著作及他們的執著、堅忍、特立獨行所產生的人格力量，仍然是我們必須加以認真消化的精神食糧。

我得之於前輩大師們多矣，故拜讀他們的著作時，始終懷有深深的敬意，力求如實地領會，認真的詮釋，絕不敢輕下斷語，妄加議論。但久而久之，亦試圖從其中發現和提出某些問題，指出其中的一些矛盾、偏執和限制，並嘗試探討超克的途徑與方法。本書輯錄了我近五年來此方面思考的部分成果，希望能夠對進一步的研究探討有所助益。

自七十年代中期始，一些海外和臺港學者明確使用“新儒家”概念指稱“五四”以來某些以弘揚儒學為職志的現代學人。到了八十年代後期，因於諸多機緣的刺激，中國大陸學術界開始大張旗鼓地開展現代（當代）新儒學研究。在圍繞究竟哪些人可以歸屬於“新儒家”名下的問題上，始終存在着諸多分歧，且亦很難達成共識。不過在我看來，如果我們不對“新儒家”概念作過於偏狹的限定，那麼在“五四”以來的新儒家營壘中，其影響最大者當推二十年

代的梁漱溟、四十年代的馮友蘭和八十年代的牟宗三。熊十力先生早年的影響無法與梁、馮等人相比，五十年代後其思想經由弟子們的傳揚聲譽日高，此在六、七十年代可以說達到了峰巔。而進入八十年代以來，沒有誰能夠像牟宗三先生那樣以其思想觀念強烈地影響著國際學壇的中國哲學研究。

中國文化在本質上乃是一種“皇權”加“聖賢”的文化。皇權代表了政統的延續（此非牟宗三先生所論意義上的政統），聖賢則體現了道統的傳承，兩方面表現為一種既相互聯繫又相互衝突的複雜關係。近代以來特別是辛亥革命以來，政治上進入一個大動蕩時期，其結果則是形成了海峽兩岸的格局。而兩岸的今天，又是各自經歷了數十年不同程度的動蕩過程的結果。

文化道統的傳承方面也遭遇到嚴重的危機，當代新儒學通常被視為回應此危機的一種方式。作為“五四”以後新傳統主義營壘中最具有活力的一支，新儒家是以弘道者的身份出現在中國現當代思想學術舞臺之上，他們基本上是從“道”的層面（而非“學”的層面）把握和貞定儒家思想，且認為儒家之“道”具有某種超越的、恒久的意義，其基本內涵乃至其應世的基本方式都不能夠也不需要實質性的改變。此種特殊的思想進路，使當代新儒家不僅區別於中國現當代之其它思想文化派別，而且也區別於當代儒學之其它走向，因為在後者那裏，或是把儒家思想單純作為某種理論學說或知識系統加以消化、處理之，而其“道”則別有所繫（繫於某種主義、宗教或別的什麼）；或是認為儒家之道必須適應時代、社會和新文化的發展而有某種實質性的調整和改變。

歷史上的儒家之道原是一個涵蓋宇宙、社會、人生的整全概念。儘管我們說在儒家思想兩千多年的發展中“內聖外王”都只是一個理想，但恐怕人們也很難否認儒家思想對中國社會政治發展

強大而深遠的影響力和制約力。近代以來，自康有爲、梁漱溟等力圖從儒家的思想觀念和社會理想出發去整合社會的努力失敗之後，儒家思想對現實社會政治的影響力及當代儒者參與現實政治的努力和熱情，可以說都日趨削弱。梁先生的思想理論雖然始終被排除在社會發展的主流之外，但他卻執著地試圖以自己的思想觀念去影響、干預和改造社會，這也是他三十年代投身於鄉村建設和四、五十年代參加民盟和政協的緣由所在。馮友蘭一生安分地在大學中教書與著述，但他實際上仍懷有“爲帝王師”的抱負，其新理學與蔣氏政權的關係，也是五十年代後大陸的批判者們所津津樂道的話題。到了牟宗三等人那裏，哲學形而上學幾乎成爲他們唯一得心應手的領域。

政治儒學與心性儒學已徹底解構，只可惜它同時也標示了“內聖”與“外王”的解構。儘管當代新儒家在理論上仍然是以“內聖外王”作爲自己的文化理念，但落實地說，其所弘揚之“道”只是“聖賢”之道而非“聖王”之道，是德性實踐之道而非內聖外王之道。

就“聖賢”理想方面說，儒家之道實是通“知”與“行”而言之，其對學養和修養兩方面都有所要求。孔子博學多能，精通六藝，此自然不能完全歸之於狹義的道德修養方面說。儒家所看重的歷史知識和人文睿智也絕不只是一個“反求本心”所能達到的。當然，聖賢之所謂“學養”也並不是單純指知識上的博雅。從當代新儒家的發展歷程來看，其在學養和修養兩個方面都曾受到來自內部和外部的尖銳批評，且此類批評有愈演愈烈的趨勢。就新儒家內部而言，有梁漱溟、徐復觀晚年對熊十力先生的批評，牟宗三晚年對梁漱溟、馬一浮、馮友蘭等人的批評。牟先生也曾批評其師友熊十力和唐君毅先生，認爲熊先生“學力不夠”，不能夠“十字展開”，“所以後來寫好多書，大體是同語重複”；唐君毅對中國文化的了解“是停

在他二、三十歲時的程度”，後來的好多書“大體是量的增加，對開拓與深入沒有多大改進”，等等。至於來自其它方面的批評，七、八十年代可以韋政通、林毓生等人為代表，近年來則以余英時、翟志成等人的有關論著最具系統性。

從《史記》、《漢書·藝文志》到近人章太炎、胡適、馮友蘭、錢穆等，關於“儒”與“儒家”的歷史起源，都有不同的說法。實際上，見解更為紛紜複雜、且更能夠成為關鍵所在的倒是有關孔、孟以下“儒”之何以為儒（或“儒家”何以為儒家）問題的認識，可以說任何儒者和儒學研究者都無法迴避這一問題。若論及現代學人中誰更符合於“儒”之所以為儒的標準和理念，或許是一更為複雜的問題。賀麟曾認為馬一浮先生“兼有中國正統儒者所應具備之詩教、禮教、理學三種學養，可謂為代表傳統中國文化的僅存的碩果”。徐復觀以熊十力、馬一浮、張君勱、梁漱溟為近世代表中國文化之“活的精神”。牟宗三稱熊十力“唯彼一人能直通黃帝堯舜以來之大生命而不隔”。余英時力辯錢穆不屬於“新儒家”，而他實際上認為錢先生能對經、史、子、集有一貫通的了解，實更接近於儒家理想的典範。

任何一種評價中都必然隱含著某種作為標準的理念。事實上，我們很難援引某種單一的文化理念（無論是傳統的還是現代的）來評價和定位當代的儒家或當代新儒家，因為在我們使用“儒家”這一特殊的稱謂來界定他們之前，應當首先考慮到他們同樣是中國現代知識分子中的一群，而這些知識分子乃是在西風勁吹、文化失範的特定歷史條件下出現的一批轉型中的人物。就是說，新儒家人物同樣是生活在歷史的夾縫之中，同樣難以擺脫心靈深處的種種徬徨、困擾、緊張與分裂。正如中國現代自由主義者或許並不像他們自己所標榜的那樣“現代”一樣，新儒家人物或許也並不

像他們自己所標榜的那樣“傳統”。

來自自由主義等方面的批評常常被認為是“不相干的”，但新儒家學者的自我定位亦常常表現出在視角和標準上的大幅度滑轉，我們不妨以梁漱溟、牟宗三對熊十力先生的批評為例：梁先生批評熊十力“不事修證實踐，而癖好著思想把戲”；牟先生則批評熊氏“學力不夠”，不能夠十字展開“造系統”。梁、牟有關認識上的差異性一方面反映出當代新儒家不斷地走向學院化、知識化的總體趨向，另一方面也說明“新儒家”並不是某種單一的文化象徵，而是一個複雜的文化群體。

相比較而言，梁漱溟先生對熊先生的批評或許更切近問題的實質。儒家哲學在本質上乃是一種聖學，它是扣緊人的生命的整體存在和生命的自我實現來說，扣緊實踐工夫來說。實踐體證才是儒家哲學的真正基礎和出發點，理論並不是刻意追求的東西，而只是在實踐方面“深造自得”的體會。儒家哲學不是要依靠論理的周密和邏輯的謹嚴讓人信服，而是指點“實踐之下手處”讓人去躬行踐履，從此種意義上說，儒家哲學乃是一種廣義的工夫論。而在當代新儒學後來的發展中，理論的鋪陳、系統的展開和學理的圓融似乎越來越成為關注的重心所在，道德實踐、良知呈現、道德意識能否通上去等等，在很大程度上都已成為學理之事，而非真正的實踐之事、生命之事。儘管新儒家極力要使自己與某些學院派哲學劃清界限，但此界限越來越多地是表現在學理上，而非個人的生命形態上。儒學之作為身心性命之學的真正危機，不是來自所遭遇到的外在攻擊，而正是來自“知”與“行”的內在分離。知識化的儒學所關注的是本體而非工夫，是系統的整全而非實踐的篤實，“工夫”反成為了可有可無的東西。知識化將使儒學偏離其作為聖學的整體精神，也將使之偏離“即哲學即宗教”的立場。

就牟宗三先生所說的“造系統”而言，熊先生在此方面付出的心血和精力是人所共知的，儘管就內在的哲學方法而言，熊仍屬於傳統的、前現代的，其思想的展開仍然是採取了傳統儒家隨文點說的、啓發式的方式，但在使儒家內聖心性之學系統化、理論化方面，他也確實較之傳統儒家前進了一步。不過就哲學義理的分疏和哲學系統的精巧圓融而言，熊先生自然又無法與牟宗三等人相比，但牟宗三先生等所謂十字展開造系統，與其說是得力於傳統儒家的學養，不如說是得力於西方哲學方法的訓練，此方面他們的成就越高，就越近於現代意義上的專業哲學家而非傳統意義上的儒者。

需要指出的是：上述變化在很大程度上乃是社會環境特別是教育體制的改變使然。專業化分工是現代社會區別於傳統社會的基本特徵之一，而現代社會的專業化首先是通過學院的教育體制來體現和確立的。與傳統書院不同，現代學院的宗旨首先在於傳授知識和培養各種類型的專業人才，與此相適應，其所需要的自然是某一方面的專家（包括儒學研究方面的專家）而非傳統意義上的儒者。早期的新儒家學者都強烈地感受到現代的學院教育與儒家傳統的人格理想之間的尖銳衝突，從二十年代梁漱溟辭去北大教席，三十年代馬一浮潛修於西子湖畔，到抗日戰爭時期的“三大書院”，直至五十年代的新亞書院、人文友會等等，都表現了一種執著的努力和抗爭。但是，對於一個正在謀求由傳統走向現代的社會而言，專業化、知識化可以說是一種不可逆轉的潮流。事實上，牟宗三先生等始終表露出對現代學院教育及其體制的不適應，但大學仍然是他們最重要的人生舞臺，而他們個人的生平簡歷也注定要被一系列大學名稱、講授課程、專業職務及學術著作所填滿。

高度專業化的學院教育和社會分工，注定要使儒家的傳統聖賢失去其所存在的社會土壤，而寄身於現代學院的儒學研究，也注

定要使儒學偏離其作為“為己之學”的本質規定，而被作為某種知識（歷史的或哲學的）加以研究和傳授（從而也正應了那句“古之學者為己，今之學者為人”的老話），否則它就沒有理由在現代學院中占有一席之地。仍然執持某種聖賢理想的當代儒者無非有三種選擇：或者是退避於主流社會之外，追求獨善其身；或者是自覺或不自覺地改造自己以適應專業化的社會分工。而更為常見者則是在理想與現實的距離之間搖擺和掙扎，結果是兩方面都不盡人意。

二

指出當代新儒學發展中知識化、學院化的總體趨向，並不等於全然否定新儒家學派的思想性格及某些新儒家學者的人格特徵。事實上，如果我們著眼於中國現當代思想文化發展的宏觀視野和整體過程，那麼不僅新儒家派別的思想學術特徵仍然表現得十分鮮明，而且某些新儒家代表人物的氣質、品格乃至行狀等等，也仍然具有某種不容忽視的象徵意義和人格魅力。但是，嚴格地講，此所謂人格魅力與其說是來自傳統儒家的聖賢修養，不如說是來自某些新儒家人物不媚俗、不苟且、憤世疾俗、特立獨行的“狂者”性情。

熊、牟等人也都並非是儒家理想中的中庸、中和、中道、中行之人，而是某種狂者型的人物。在他們的狂者性格中內在地包含了對現代社會中流行的種種平庸、卑俗、得過且過、隨波逐流、平面化、表面化、“物化”、“量化”的反抗，他們所追求的是生命的深度開展和真實呈現。在某種意義上可以說，他們是“真人”而不是聖人。問題在於：以狂者的性情來承當聖賢的事業，這可以說同樣是歷史的際會使然。那麼這其中是否也可能蘊涵了某種矛盾、緊張乃至不順暢和不圓滿？此一點歷來為論者們所忽視。