

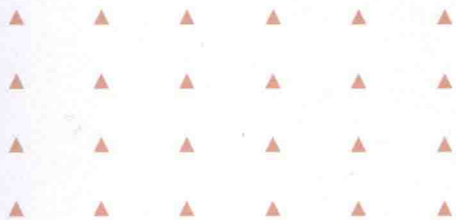


TAIWAN XINSHILIN ZHEXUE YANJIU CONGSHU  
台·湾·新·士·林·哲·学·研·究·丛·书

主编 ● 樊志辉

# 台湾新士林哲学研究

樊志辉 ● 著



黑龙江人民出版社

台湾新士林哲学研究丛书

# 台湾新士林哲学研究

樊志辉 著

黑龙江人民出版社

---

## 图书在版编目(CIP)数据

台湾新士林哲学研究/樊志辉著. —哈尔滨:黑龙江人民出版社,2014.1  
(新士林哲学研究丛书/樊志辉主编)  
ISBN 978-7-207-09931-0

I. ①台... II. ①樊... III. ①哲学—研究—  
台湾省—现代 IV. ①B261

中国版本图书馆CIP数据核字(2014)第022586号

---

责任编辑:姜海霞  
封面设计:张涛

## 台湾新士林哲学研究

Taiwan Xinshilin Zhexue Yanjiu

樊志辉 著

---

出版发行 黑龙江人民出版社  
通讯地址 哈尔滨市南岗区宣庆小区1号楼(150008)  
网 址 www.longpress.com  
电子邮箱 hljrmcbs@yeah.net  
印 刷 黑龙江艺德印刷有限责任公司  
开 本 787毫米×1092毫米 1/16  
印 张 25  
字 数 390千字  
版 次 2014年1月第1版 2014年1月第1次印刷  
书 号 ISBN 978-7-207-09931-0  
定 价 58.00元

---

网络出版支持单位:东北网络台(www.dbw.cn)

本社常年法律顾问:北京市大成律师事务所哈尔滨分所律师赵学利、赵景波  
(如发现本书有印制质量问题,印刷厂负责调换)

## 士林哲学对中国现当代哲学意味着什么

樊志辉

中国现当代哲学的基本话语架构被许多学者(列文森、方克立等)表述为自由主义、激进主义(马克思主义)、文化保守主义(现代新儒家)的三派互动。认为这三派是在共同的问题架构下展开的。所谓共同架构就是所谓的现代性问题,具体地说就是“中国现代性问题”,或“现代性中国问题”。但如此地诠释中国现当代哲学,显然不足以概括中国现当代哲学的全貌。这其中,中国士林哲学,尤其是台湾新士林哲学,显然不是可以用现代性问题完全涵盖的。对中国士林哲学,尤其是台湾新士林哲学,近年来学界虽然开始给予一定的重视,但尚未在整体上清醒地明了士林哲学对中国现当代哲学意味着什么。

士林哲学对中国现当代哲学意味着什么?这意味着,作为现代学人的我们是在什么意义上审视士林哲学,尤其是中国士林哲学。

1993年,我开始台湾新士林哲学研究的时候,固然是将其视为中国现代哲学的重要流派,但基本上还是将其定义为一种宗教哲学。1995年8月,我应邀作为博士研究生来到辅仁大学做短期学术交流。先后得到罗光总主教、李震校长、张振东教授、项退结教授、邬昆如教授、沈清松教授的学术指导和

大力帮助,也得到黎建球教授、陈福斌教授、高凌霄教授、李匡郎教授、袁信爱教授等的帮助。1996年3月,我完成了自己的博士论文《台湾新士林哲学研究》,并获得博士学位。在我的论文中,我认为研究“台湾新士林哲学”具有如下基本意义:

1. 填补了中国现代哲学研究领域的一大空白,使人们对台湾新士林哲学有一较为完整清晰的把握。
2. 有利于把握中西文化融合的一种方式;掌握基督宗教文化在中国的传播、发展及本土化过程;并由此窥视中古现代文化的可能走向。
3. 分析天主教(基督宗教)在现代社会如何确立人的终极关怀、价值系统,并对现代社会如何反应。
4. 了解天主教与中国文化的撞击与会通,以及对我们的文化传统的意义。

当时,我对台湾新士林哲学的总体认知是在基督宗教的本位化、现代中国尤其是台湾的思想文化景观、梵二会议的背景下进行的。我将台湾新士林哲学的基本宗旨表述为:“以天主教信仰为精神取向,以中古士林哲学为其思想的基本架构和底蕴,力图融合中西两大文化传统以创造中国的天主教哲学。从而使天主教信仰真正本土化,使在中国的基督宗教成为中国的基督宗教,使基督信仰降生在中国文化之中,成为中国文化的精神质素,从而提升和超拔中国文化。”

在上述基本认知的基础上,我在博士论文中的结束语中指出,台湾新士林哲学的全部学术工作“是重新开启以圣托马斯为核心的传统士林哲学的精神智慧来对中国当代的各种思潮以及中国传统的思想加以分析和整合的”。这样的工作主要在以下几方面展开:

1. 从士林哲学的形上学存有论出发,回应当代一切反形上学思潮,指出失去了存有的根基,必然要陷入虚无之中,其结果是各种形态的虚无主义的泛滥,而虚无主义则是当代一切灾难的内在思想根源。
2. 在当代文化景观下寻求对理性与信仰的再度整合。认为理性与信仰割裂的结果就是从“形上学死了”到“上帝死了”,最后发展到“人也死了”。新士林哲学家们认为多玛斯对理性与信仰整合的智慧和方向在今天仍然具

有意义。以这种态度面对中国传统文化,即要豁显中国传统所隐含的古典理性精神和对至上神的信仰,挖掘这二者在现代文化中的意义。并谋求基督信仰和中国道德理性的整合,认为中国传统的道德理性是以至上神信仰为根基的。只有以至上神信仰为根基,道德理性才可以避免所谓的“良知的傲慢”。

3. 通过对封闭的人本主义的批判,突显天主教开放人文主义的意义。他们肯定开放的人文主义,反对封闭的人文主义。他们普遍认为中国传统的人文主义是向超越界开放的人文主义,是对神的合理的思考方式。台湾新士林哲学家反对把中国的人文主义诠释成无神的人文主义,并进而否定基督宗教的人文主义。

4. 透过儒家思想和基督宗教的直接比较,把握儒家和基督宗教在内在(人性)和超越(天与上帝)两个幅度上的相同与差异,进而审视儒家文化与基督信仰文化的超越形态的异同。并从基督信仰的立场对此二者作广度的判教,认为儒家的超越形态虽然没有达到基督宗教的超性的超越,但并不对此封闭,且内含走向这一超越的可能。

现在想来,如此对士林哲学,特别是台湾新士林哲学的如此理解,虽然不能说有什么严重的偏差,但总觉得似乎并不特别的精准。

1995年8月,我到辅仁大学访学时,在李匡郎教授的带领下,先后两次拜访辅仁大学的前校长罗光总主教。每次,罗主教都用近两小时的时间为我们讲解他的“生命哲学”。在我的印象中,罗光总主教虽然不回避他的信仰背景和主教身份,但总是强调他的哲学是真正士林哲学传统与中国哲学特别是儒家哲学传统的融合。他反对将自己的哲学建构视为学术传教(如牟宗三等人),而认为他的士林哲学是真正继承了中国生命哲学的传统并使之提升。

可惜,在做博士论文的时候,我对士林哲学(台湾新士林哲学)的哲学价值,特别是对中国现当代哲学的价值还没有给予更为深入的挖掘。

## 二

博士论文完成以后,我的哲学思考与写作依然集中在中国现当代哲学领域。对于士林哲学,尤其是台湾新士林哲学继续给予关注和思考。我的思考是在两个路向上展开的:

## 目 录

- 导言 生存危机与理性对话——从生存困境论研究台湾新士林哲学的意义和方法 ..... (1)

## 上编 台湾新士林哲学的缘起和基本特质

- 第一章 台湾新士林哲学的缘起 ..... (11)
- 第一节 基督宗教在中国的际遇 ..... (11)
- 一、基督宗教在中国的发展历程 ..... (11)
- 二、传教士对中国文化的态度及传教方式 ..... (14)
- 三、中国文化对基督宗教的反应 ..... (16)
- 四、非基运动与本土化运动 ..... (19)
- 第二节 台湾新士林哲学的缘起 ..... (22)
- 一、天主教辅仁大学在台湾复校及办校宗旨 ..... (22)
- 二、台湾的思想文化景观 ..... (23)
- 三、梵二会议与天主教的现代化、本土化 ..... (24)
- 第三节 台湾新士林哲学的界定 ..... (26)
- 一、新士林哲学释义 ..... (26)
- 二、台湾新士林哲学的建立和发展 ..... (28)
- 三、台湾新士林哲学的宗旨和精神方向 ..... (30)

□ 第二章 有与无:台湾新士林哲学的形上旨趣 .....	(33)
第一节 形上学在近代的际遇及新士林哲学家对“存有”的 回护 .....	(33)
一、形上学的含义及其发展 .....	(33)
二、新士林哲学家对存有的回护 .....	(36)
第二节 士林哲学形上学的义理归旨 .....	(41)
一、存有本身与自有的存有 .....	(42)
二、分享与类比 .....	(47)
三、个体与位格 .....	(51)
第三节 从形上走向超越:士林哲学的形上学与中国传统 形上学的比较与会通 .....	(55)
一、中国是否有自己的形上学 .....	(56)
二、对中国形上学的把握与诠释 .....	(57)
三、士林哲学的形上学和中国形上学的比较及会通 .....	(61)
□ 第三章 从有限到无限:台湾新士林哲学的自然神学 .....	(67)
第一节 自然神学的义涵及现代际遇 .....	(67)
第二节 从偶有到永有:理性对上帝的见证 .....	(68)
第三节 存有类比及言述上帝 .....	(78)
□ 第四章 理性与信仰:通向绝对的道路及方法 .....	(88)
第一节 理性与信仰关系的提出及演变 .....	(88)
第二节 台湾新士林哲学家对理性与信仰的整合 .....	(98)
第三节 基督启示与中国文化 .....	(107)
□ 第五章 本性向超性的开放:完整的人文主义的建构 .....	(115)
第一节 人文主义的含义及对西方人本主义的批判 .....	(115)
第二节 完整的人文主义的建构及其义涵 .....	(121)



一、对中国当代封闭人文主义的分析 and 批判·····	(122)
二、完整的人文主义之建构·····	(130)
第三节 完整的人文主义与中国人文主义·····	(138)
<b>□ 第六章 内在与超越:基督宗教与中国文化的比较及会通·····</b>	<b>(145)</b>
第一节 天与上帝、孔子与耶稣·····	(145)
一、中国思想的天与圣经中的上帝·····	(145)
二、孔子与耶稣·····	(150)
第二节 儒家人性论与基督宗教人性论·····	(154)
一、性善与性恶·····	(154)
二、仁与爱·····	(157)
三、人性的超越根据·····	(158)
第三节 工夫与神修·····	(160)
一、罗光的纯明神通的精神修养·····	(160)
二、张春申的本位化神修·····	(163)
第四节 天人合一与神人差异,内在与超越·····	(166)
一、天人合一与神人差异·····	(166)
二、内在与超越·····	(169)
第五节 小结·····	(180)

## 下编 台湾主要新士林哲学家的思想演进

<b>□ 第七章 台湾新士林哲学的初期发展·····</b>	<b>(187)</b>
第一节 天主教与中国文化的复兴:于斌思想的基本架构·····	(187)
一、文化与宗教·····	(188)
二、中国文化的特质·····	(189)
三、敬天、祭天、法天:中国文化复兴之道·····	(191)
四、小结·····	(193)

第二节 十字架上的基督:内心悦乐的源泉	
——吴经熊哲学思想述要 .....	(193)
一、内心悦乐的源泉 .....	(194)
二、超越东西:中西文化的比较与会通 .....	(199)
三、在进化中的自然法 .....	(205)
四、小结 .....	(209)
□ 第八章 完整体系的建构:创造与创生——罗光的生命哲学	
.....	(211)
第一节 存有与生生 .....	(211)
第二节 创造力与创生力 .....	(215)
一、创造力 .....	(215)
二、创生力 .....	(216)
三、化生 .....	(217)
四、时间与空间 .....	(220)
第三节 在与生命 .....	(222)
一、变易 .....	(222)
二、生命 .....	(224)
三、生命的本体 .....	(225)
四、生命的整体性 .....	(226)
第四节 生活:生命的发展 .....	(228)
一、美和生命 .....	(229)
二、伦理道德和生命 .....	(230)
三、生命哲学的认识论 .....	(232)
四、自由与生命 .....	(234)
五、历史与生命 .....	(235)
第五节 文化:生命的旋律 .....	(237)
一、文化与生命 .....	(237)
二、人文世界的建立 .....	(239)

三、人文世界的规律·····	(241)
第六节 生命的超越·····	(242)
一、中国生命哲学的生命超越·····	(243)
二、天主教精神生命的超越·····	(245)
第七节 罗光生命哲学在当代中国哲学中的定位及意义·····	(252)
<b>□ 第九章 存有与上帝:李震思想发微·····</b>	<b>(256)</b>
第一节 存有的突显与存在的两极性·····	(256)
第二节 中西无神论的探讨·····	(268)
第三节 纵向超越与横向超越·····	(280)
第四节 小结·····	(290)
<b>□ 第十章 多元的融合与创造·····</b>	<b>(292)</b>
第一节 项退结的人之哲学·····	(292)
一、中国哲学研究方法·····	(293)
二、在对比架构下对中国哲学的诠释与抉择·····	(297)
三、显题化的生命:人之哲学的架构·····	(307)
四、小结·····	(312)
第二节 邬昆如的哲学探索·····	(314)
一、治学的方法及对哲学的把握·····	(315)
二、文化交流二原则:欠缺与补足·····	(319)
三、存在哲学即救赎哲学·····	(323)
四、道优于势:中外政治哲学的对比·····	(326)
五、小结·····	(330)
<b>□ 第十一章 反省与开拓·····</b>	<b>(331)</b>
第一节 傅佩荣的多元省思·····	(331)
一、儒道天论发微·····	(332)
二、人性向善论·····	(336)

三、儒家思想与基督宗教的会通·····	(339)
四、小结·····	(348)
第二节 走向体系建构的前奏:沈清松的对比哲学·····	(349)
一、对比哲学的基本架构·····	(349)
二、创造性的对比与中国文化的前景·····	(357)
三、小结·····	(365)
□ 结束语 台湾新士林哲学在当代中国文化中的意义及其可能的 走向·····	(367)
一、当代台湾新士林哲学的精神旨趣·····	(367)
二、当代台湾新士林哲学的诠释方法·····	(369)
三、当代台湾新士林哲学在中国文化中的定位及意义·····	(372)
四、关于台湾新士林哲学的可能走向的方法论省思·····	(379)
□ 主要参考文献·····	(381)

## 导言 生存危机与理性对话

——从生存困境论研究台湾新士林哲学的意义和方法

人总是要基于自身的生存境遇来反思自身的存在,这是人永远也无法彻底遏止的形上冲动。每当人陷入生存困境,传统的关于人存在的解释不再具有绝对合法性时,人们就不能不深入地反思自身的存在境遇,以确立生存的根基。因为有思想,有探索,故有多种意识形态和学术思潮的相互并行竞争。<sup>①</sup>台湾新士林哲学正是我们所力求研究和探讨的重要思潮。为真正把握其实质所在,我们需要首先明了我们所面对的生存境遇。

我们首先从西方社会谈起。西方社会的发展,是一个逐步走向世俗化的过程。所谓世俗化,指的是社会和文化开始逐步摆脱宗教制度和宗教象征的控制,这个过程是在全方位上展开的,即一方面在客观上教会从世俗领域撤出,人的现实存在不再受制于教会;另一方面在主观上宗教已逐步从文学、艺术、哲学中隐退,作为彻底俗世的科学的世界观的兴起,人们对世界、对生活的理解已可以根本不要宗教的解释。

这个世俗化的过程是一种世界性的运动。在西方,这个世俗化的因子已内在于西方的宗教神学之中。一方面在宗教信仰体系中,信仰需要理性化的论证,尽管理性还处于信仰的笼罩之下,但理性已是一无可非议的存在。由

<sup>①</sup> 学术与意识形态之间,我以为是有差别的。对此,我不同意福柯、德里达等对二者的等同。相比之下,余英时的观点倒不失平实。他以为二者虽有联系,却不可等同,见其《学术思想及意识形态》及《再论学术思想及意识形态》等文。

于理性对信仰的论证,上帝就内在地成为逻各斯,即上帝是理性,人有不完全的理性,还必须靠信仰支撑自身的存在。但理性自身就已具有了一种相对独立的意义。这在托马斯哲学中表现得尤为突出。这种理性对信仰的依附已埋下了理性对信仰的反叛。既然理性的真理(哲学)并不与信仰相冲突(虽不可代替信仰),那么人只要运用理性去面对自然和人生也是与信仰不相冲突的。这就带来了自然的发现和人的发现,从而为上帝退隐到世界之中埋下了伏笔。

在思想史上,这种转折是由唯名论,特别是新教开先河的。虽然在他们思想中,否定了人类作为独立实在而存在,高举自由意志的旗帜,这表面看是否定理性,但实质是否定抽象的理性,而使理性与自由意志结合。这样理性就成了属人的存在,从而世界的理性化就成为人的自觉活动。<sup>①</sup>而宗教对整个世界的统治开始逐步退却,超越的上帝,变成了内在的神。整全的上帝理性,就变成道德的实践理性。康德表面上似乎为信仰谋地盘,实质上自然神论的头颅则是由他所砍掉的。这样上帝就从事实领域撤出,只成为精神。由此黑格尔进一步将上帝变成了绝对精神,而马克思以费尔巴哈为中介,将之变成意识形态。<sup>②</sup>由此“彼岸世界的真理消逝以后,历史的任务就是确立此岸世界的真理”,无神的世界由此确立。而真正做出这一宣告的则是尼采,他凄惨地喊出“上帝死了!”

由启蒙运动所开启的西方近代思想,倡自由与理性,天真地以为有了自由和理性,一切问题皆可解决,然而两次世界大战及西方现代社会所呈现的问题促使思想家们去反省启蒙精神。如果“上帝死了,人可以为所欲为”,这个命题由一个假设变成了事实,人所剩的只有理性和自由意志。离开了上帝的保护,每个人只凭个人的力量面对强大的生存压力,失去了精神上的安全感。人所剩的只有自由,自由从前是人们所争取的崇高的价值,如今则成为人无从逃避的生存状态。在现代社会,科学理性的极致带来了统一化、理性化、机械化,技术一体化的社会结构成了独裁主义者统治的社会基础。而自

<sup>①</sup> 理性化并非始于近代,由近代所开启的只是自觉的理性化。事实上,理性化活动是伴随着整个人的历史活动。理性化就其实质而言,就是生活的秩序化,人的生活方式的变迁实乃是理性化方式的变迁。在我看来,难以理解的不是理性化的具体发生过程,而是理性化本身,这是一个非常神秘而难以言说的。《易传》的生生智慧或许可提供一种解答。不过这里不能详言。

<sup>②</sup> 就人所作的关于上帝的,以及以上帝名义所作的任何承诺,都具有意识形态的因素而言,马克思的意识形态理论无疑具有相当的真理性。但人是否可因关于彼岸的言说包含着虚妄,就否认彼岸的真实,这个问题马克思却没有轻易做出断言。

由、民主所要求的多样化、感性化、生命化,没有上帝的临在,则又易成为“为所欲为”的借口。面对这种“启蒙的悲剧”,人们认清了所有一切的悲剧全在人本身。现代思想,如尼采、弗洛伊德、海德格尔、法兰克福学派等,深刻地揭示了人的生存状态,认为生命的本源是非理性的,从而把传统的理性观击碎,把乌托邦送入坟墓。这样一来,人的存在就更加尴尬,即虽自由却无所适从。此时,人所依靠的传统是虚妄的神圣,所面对的未来是价值的虚无。生命的苦难只能由人们自己来承担,这是人们不得不选择自己生命意义的时候。

面对着这一尴尬的生存境遇,西方的思想家进行艰难的探索。一部分高举虚无主义旗帜,强调要在虚无中抗争,在虚无中抉择,如沙特、卡缪等;而现在的福柯、德里达等所谓后现代主义者,则不遗余力地推进虚无主义,力图通过解构破除传统及语言中的虚妄。另一部分则坚持理想主义和上帝的超越性,力图走出虚无主义的幽谷,如有神论存在主义和新士林哲学等,他们都试图用自己的思索为上帝的在场作见证,努力突显上帝的超越性。整个西方思想界正处于这样的对立之中,即一方面要澄清传统文化中的价值虚妄,一方面试图突显传统文化中所包含的神圣超越性。

## 二

在中国,近代以来一百多年的历史,重演了西方思想界自启蒙运动以来四百多年的思想演进,只不过较西方的发展更为复杂而已。在中国,世俗化的过程,是阳明心学所开启的。<sup>①</sup>在朱子所奠定的理学体系中,人的全部存在可归为天理,现存的价值皆可从天理中推演出来,这样一来,现存的秩序被合理化,人生的全部意义就在于他委身于天理所象征的现存秩序,而人的自由则无从言起,心学从终极关怀上可谓与朱子具有同一理想。但从社会运行上,阳明心学则把天理纳入人心,人得以解放,一切全凭人之良知而定。在义理上,阳明所宗的还是儒家理想,在现实上则还人以自由。<sup>②</sup>满街皆圣人即体现了人的状态。明末的社会现状可证明这点。然而这次世俗化、理性化被满清入关所中断,朱子的体系被重新恢复。中国真正的理性化过程是西方文化

<sup>①</sup> 在中国纯粹的宗教神圣化情形并没有出现,因而也没有西方意义的世俗化。不过如果把儒教亦作为一种宗教的话,则可称中国亦有自己的世俗化过程。不过,须注意这只是个类比的说法。

<sup>②</sup> 比较儒教和基督宗教传统,可发现一种功能的相似性,即朱子有类于托马斯从形上的角度确立了各自传统的绝对性,而阳明和路德则同样强调人心和意志的作用,以对其进行某种程度的解构。

冲击后所致。这次理性化过程是以西方自由主义、马克思主义和阳明心学共同作用的。不过中国的局面要比西方的情况复杂多了。

中国的世俗化、理性化过程不是由其社会自身结构所引发的,而是由于西方文化的冲击所不得不进行的。西方列强挟其船坚炮利使中国国门洞开,整个民族及个人都陷入严重的生存危机。传统文化(主要是儒家文化)关于现实存在所作的合理性解释已丧失了往日的合理性,它已不具有应对整个民族和个人所面临的生存危机的能力,儒家文化陷入困境。<sup>①</sup>面对着西方文化的挑战和整个民族的生存危机,中国士大夫阶层以一种生存者最本能的避害反应和危机心理,开始向西方学习,吸收异域的先进文化,以寻求传统文化的自我调整、更新与转化。从洋务运动、维新变法、辛亥革命、五四新文化运动以至现在,<sup>②</sup>中国向西方学习经历了从器物层面到政治层面,再到文化层面,而今已开始有形上层面上注意西方文化的价值。

中国自五四新文化运动开始全面向西方学习,于是西方的各种思潮纷纷涌入,成为中国知识分子热衷宣传和讨论的对象。但这种学习和热衷基本上是以所谓救亡图存为基调的。因而对西方文化的吸收就具有某种选择性,即以是否可以救亡图存为标准。在这种选择中,暴露出当时中国知识分子对整个民族和自我的生存危机还缺乏深切的体察。他们大多把这种危机理解为经验层面的文化危机。因而向西方学习亦大都在经验层面上进行,而没有把这种危机理解为整个文化传统在经验层面和超验层面的双重危机。整个近代的学习西方一直被救亡论的话语所笼罩。也正是如此,中国马克思主义、自由主义,以及文化保守主义是“在许多共同观念的同一架构里运作”<sup>③</sup>都试图重构文化传统以解救民族的危机。这样,各种思潮一经进入中国,就已被意识形态化。因而五四以来的各种文化论争,基本上成为各种意识形态的角逐,以各种学术思想包装起来的意识形态,都相信唯有他们的思想可以解决中国的问题。因而近代以来,中国许多所谓的文化论战,大都没有从知识学上得到真正的解决,而仅仅处于不同意识形态对群众的掌握。所以严格说来,近代各种思潮的论争难以称得上是理性对话。传统文化对人的生存世界

① 参见萧功秦《儒家文化的困境》,四川人民出版社,1986年版。该书指出清末中国士大夫的认知范式已难以真正体察当时生存危机的实质所在。

② 现今时代,被称为后五四时代,或拟后现代,即对中国的启蒙运动加以反省的时代。

③ 史华兹:《论保守主义》,《近代中国思想人物论——保守主义》,台湾时报文化事业有限公司,1980年版,第20页。



所作的合理性解释已不再具有其自身的合理性。但人类于自身存在的合理性解释,是直接关系到对传统的态度。自由主义是积极推进对传统的虚无化,以此谋求由传统到现代的转化。而中国马克思主义对传统大多采取现实的态度,以谋求马克思主义的中国化为原则对传统加以损益。尽管理论上马克思主义和自由主义对传统并不持完全的否定态度,但现实上对传统的否定又成为他们确立自身的先在前提。这样就推进了对传统的虚无化,而且中国马克思主义和自由主义的无神论立场又加速了这种虚无化,即否定了超验永恒的先验价值。当科学理性和阶级利益成为决定性的因素时,超验的形上追求自然失去了它应有的地位。面对这种虚无化的过程,作为文化保守主义的当代新儒家,通过突显儒家心性之学的形上价值来对抗虚无,并力图通过“返本开新”、“良知坎陷”,谋求传统与现代的接榫。如果说中国马克思主义和自由主义都是以西方近代的特定的价值观念、思想体系来调整传统以期完成中国的现代化,那么当代新儒家则试图以儒家心性学的形上智慧来开显现代的外王事功,并用儒家的道德理想主义来对抗现代及后现代社会中的价值虚无。

近些年来,整个汉语思想界的交流日益频繁,人们愈来愈发现,如果文化论争仅仅处于意识形态式的战斗,对中国思想界乃至中国社会是毫无益处的。人们基于个人和民族的生存危机,清醒地认识到理性对话是我们民族文化建设的唯一选择。目前活跃在汉语思想界(大陆、港台、海外)主要思想流派有三个:一是承继自由主义的传统,从事社会批判的所谓后现代主义派和虚无主义派;一是从事社会发展问题研讨的务实的中国马克思主义派;一是与虚无主义抗争的理想主义派。

随着理性对话的深入,人们对理想主义派给予了较多的关注,人们发现在理想主义阵营中除了坚持儒家人文主义理想的新儒家外,目前又涌现出一种新的精神取向,即倡导基督宗教的超越精神。在这一思潮中,大陆的主要代表为刘晓枫先生,台湾则以罗光、李震等为代表的新士林哲学。刘晓枫因其大陆的学术背景,并主要活跃在大陆学界,故大陆学人对他思想特质比较熟悉。相比之下,大陆学界对台湾新士林哲学则比较陌生,尽管近年来两岸学界有了较多的交流,大陆学界已开始对台湾新士林哲学给予一定的关注。但从总体上说,大陆学界尚没有在理性层面同台湾新士林哲学有实质性的对话,台湾新士林哲学所特有的超越精神和致思取向还没有真正进入大陆学人