

G29

3 222.05-
L746

新传统主义丛书

儒家思想开拓的尝试

刘述先 著

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

儒家思想开拓的尝试/刘述先著. --北京: 中国社会科学出版社, 2001. 7

(新传统主义丛书/郑家栋主编)

ISBN 7-5004-3010-8

I. 儒… II. 刘… III. 儒家-哲学思想-研究-中国-现代 IV. B26

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2001) 第 19710 号

责任编辑 冯春风

责任校对 尹力

封面设计 王华

版式设计 王炳图

出版发行 **中国社会科学出版社**

社址 北京鼓楼西大街甲 158 号

邮编 100720

电话 010—84029453

传真 010—64030272

网址 <http://www.cass.net.cn>

经销 新华书店

印刷 北京新魏印刷厂

装订 广增装订厂

版次 2001 年 7 月第 1 版

印次 2001 年 7 月第 1 次印刷

开本 850×1168 (毫米) 1/32

印张 6.375

插页 2

字数 156 千字

印数 1—2000 册

定价 12.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

自序

这两三年来，我继续努力做“儒家思想的开拓”的尝试性的工作。我写这方面的论文特别把眼光放在睿识的应用，如何在今日世界，面对宗教交流、世界伦理、心理建设、教育改革、文明冲突一类的问题，觅得回应之道。而贯穿全书思想的指导原则是“理一分殊”，比以前显然有了更为深微以及广阔的应用。

回顾历史，儒家思想最活跃多在文化发生重大危机的时代。孔子为礼找到仁的基础适当周文疲惫之际；理学的兴起是在五代的道德沦丧之后；明亡导致典范的转移；到了现代，受到强势西方文化的冲击，中国竟有亡国灭种的危险。我也提议由典范转移的角度来看当代中国哲学思想之变局，既可以理解激进主义思想所以诞生的温床，也可以明白当代新儒家所以复兴的契机。

谁也料不到由世纪初到世纪末，对于儒家的估价会有这样戏剧性的转变。由日本与四小龙的兴起，不能不令人对于儒家传统重新加以考虑。我提议划分“精神的儒家”、“政治化的儒家”与“民间的儒家”三个层面，检讨儒学的理想与实际，根据学者最新的研究成果对于近时东亚发展之成就与限制，做出通盘性的考察与反省。

到了本世纪末，我们明白，科技文明的进步并不能取消宗教信仰的问题，如果在这方面找不到健康的出路，就不免会受到邪教的诱惑与宰制，而产生破坏性的后果。我们也明白，宗教信仰

并不等同于上帝的信仰，它是一种终极关怀，有着超越的祈向。儒家虽然不是组织宗教，却有深刻的宗教意涵，通常被理解为一种“内在超越”的形态。近时有学者对于这一概念提出质疑。我在此作出澄清，并指明这一形态所面对的困难并不大于“外在超越”的形态。现时人也能够以一种平等、互相尊重的眼光看待世界宗教。

在本书中惟一收录的旧文是《“两行之理”与安身立命》，完成于1991年。牟宗三先生曾谓中国传统的三教：儒释道均肯定“智的直觉”，引起了许多争议。我则对三教所隐含的“两行之理”作出了创造性的阐释，把“理一”与“分殊”当作两行，给予崭新的现代解释，提供在这里作为参考之用。

这几年间一件大事是，联合国在1997年成立“普遍伦理计划”，我全程都有参与。《世界伦理与文化差异》一文把问题的经纬指了出来；至于到巴黎、拿波里去开会的经过，以及起草《世界伦理宣言》所经历的波折，可以参阅所收录的报告。1998年6月在北京开会，我宣读了《从当代新儒家观点看世界伦理》的初稿，到1999年5月在台北开会，才将之加以大事扩充，写成一篇完整的论文，对于儒家伦理中的“五常”给与创造性的阐释，作为中国传统积极参与这一计划的表征。

我提议建构世界伦理不可以用“取同略异”的归纳方法，而要走不抹煞差异以寻求会通的“理一分殊”的途径。不想因为多听我讲这一规约原则的意义，专攻社会心理学的小儿豁夫在省察百年来心理学发展过程所经历的典范转移之后，也相信“理一分殊”可以为未来心理学的发展提供一条出路。我们合作同时以英文与中文写作，在学报上发表文章，推动往这一个方面去做进一步探索的努力。

同时现代过分强调专技教育的结果，已经暴露出来一些严重的问题。1997年12月我应邀在东吴大学举办的“第五届通识教育教师研习营”作一次有关“通识与知情意”的主题演讲。我讲述

了自己半个世纪以来参与通识教育的经过,并提出了自己的反省。东吴如今还在酝酿发展自己新的通识课程,希望能够“回归基本”(go back to basics),且让我们拭目以待罢!

对于亨廷顿提出来的文明冲突问题,我认为纵横捭阖的策略虽可以奏效于一时,最后不免会把人类文明带往毁灭的边缘。此所以我们必须知其不可而为,努力建构一套世界伦理,其规约原则是卡西勒所谓“功能的统一性”,它与我们中国传统“太和”的理念可谓若合符节。

最后我以一种实际的眼光讨论中华文化在多元文化中的位置。在今日中国已不再是世界的中心,儒家思想也不再是现实政权指导的意理。在未来,我们希望每一个文化能够保持其特殊性,却又能凝聚一种共识,让大家得以在地球村内过一种和平共处的生活。十分吊诡地,由现代到后现代,儒家思想仍可以提供有价值的资源,让我们做好准备,来迎接下一个千禧。

应该声明的是,本书除《论两行之理》一文外,其他文章均已收入即将由台北中央研究院中国文哲研究所出版之《儒家思想意涵之现代阐释论集》之内。而我在1996年至1997年休假时完成的英文论儒家哲学(先秦与宋明)的书稿,已于1998年出版。在我的英文书中,我曾说明父亲是我今生从事儒家哲学研究的源头,但我并无一语提到母亲,不觉心头有一种不安的感觉。事实上要没有母亲的爱顾,根本就没有我的存在,更遑论其他。在搬家的过程中,偶尔翻出了12年前我写《母亲的追思》的短文,当时因故并未刊出,如今的感觉与当时并无任何差别,因此将之作附录,并特别把本书献给母亲。

刘述先

序于中研院中国文哲研究所

1999年12月28日

目 录

自序	(1)
从典范转移的角度看当代中国哲学思想之变局	(1)
儒学的理想与实际	
——近时东亚发展之成就与限制之反省	(15)
论宗教的超越与内在	(41)
“两行之理”与安身立命	(59)
世界伦理与文化差异	(103)
起草“世界伦理宣言”的波折	
——第二次世界伦理会议剪影	(120)
从当代新儒家观点看世界伦理	(130)
儒家哲学在心理学上的意涵	(151)
通识与知情意	
——对于半个世纪以来通识教育的反省	(171)
中华文化在多元文化中的位置	(184)
附录 母亲的追思	(191)

从典范转移的角度看 当代中国哲学思想之变局

1960年代库恩提出“典范”(paradigm)论^①,在科学哲学界引起了巨大的震荡。依他之见,科学的发展并不是在平稳之中知识不断地积累,只是在一段时间以内,大家接受了某种典范,于是习焉不察,做着常规科学(normal science)的工作。然而这一典范终究不能应付一些新的情境与问题,于是产生科学革命。这样的革命决非枝枝节节的改变,而是根本典范的改变。举例说,西方由古典到近代恰正是这样的改变。从外表上来看,历史有连续性,其实历史是断裂了。近代科学发展了一个全新的典范,与古典的典范不只在架构(framework)上互不相容(incompatible),甚至不可通约(incommensurable)。库恩之说颇富于启发性,直接挑战当时由逻辑实证论主导的主流“科学统一”(unity of science)思想。他让我们注意到一些不可抹煞的事实:科学的发展并不是一条平静无波的长流,一旦突变发生,新的典范形成,表面上似乎仍袭用旧日的词语,其实都已赋予新的意义,这样的观察是入微的。然而库恩之说决非没有严重的问题。他主张历史之断裂,不免有陷入相对主义的危险,在某此方面变成了史宾格勒

^① 参 Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1962).

的同道；在这种思想规模之下，解释学（hermeneutics）所谓“视域的融和”（fusion of horizons）也就根本不可能^①。谁都知道古希腊、中世纪与近代西方的思想架构有巨大的差异，但怀德海论近代西方科学的渊源乃追溯到希腊的命运与中世纪普遍律法的观念^②。由此可见典范的差异并不必妨碍视域的融和。思想发展到某种情况之下会产生突变，而有了所谓典范性的改变，这在一种宽松的意义之下应该是可以接受的，但要把典范论上升成为一个严格的理论，那就不免困难重重，难以获致学者的共识。

大家所感到最困惑的是，“典范”一词根本缺乏严格的定义。库恩本人用它就有不同的涵义，他也曾作出努力想给与它比较确定的表述，但并不很成功。他自己到后来也减少这一词的使用。然而典范论一出，无论其概念之缺乏严格性，即不胫而走。只不过各人有各人自己的理解的方式，并不必拘限在库恩原有的规模以内。举例说，由牛顿的古典物理学到20世纪的相对论与量子论，这能不能算是一场科学革命而有了典范的改变呢？由一个比较宽松的标准来看，将之视为一场科学革命似乎没有什么不可以，但还是有许多物理学家认为相对论与量子论所做的，仅只是一些重大的修正而已，并没有达到典范改变的程度。把标准再放宽松一点，所谓唯心、唯物是否可以视作两种不同的典范呢？由黑格尔到马克思所谓成为典范的转移，好像也未尝不可。但这样典范的涵义就完全不同了。唯心、唯物是西方近代笛卡儿严分心物二元以后发展出来的两种哲学基型，彼此矛盾冲突，却又互相冲击交

① 解释学的观点，参 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (London: Sheed & Ward, 1975)，特别是页 273、337。

② Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (New York: The Macmillan Co., 1950), pp. 1—28.

流。共产党官方把整部哲学史看成唯心、唯物两条路线的斗争，这种对于典范的理解就与库恩的说法没有多大关连了。总之，人人都好像对于“典范”有所理解，但要作进一步的追索，就不免处处都是问题，莫衷一是了。本文无意解决这些争端，仅只把“典范”当作一个启发式的 (heuristic) 的观念，帮助我们有所见而已，并没有其他更大的野心。

这样我们尝试把“典范”观念应用到中国哲学思想的发展过程上面。从某方面看，如果一定要照顾到库恩的原意，彼此之间好像是格格不入的。中国自汉代以来两千年间以儒家思想为主导，似乎并没有看到有什么典范的改变。但在儒家的架局下面，却又好像的确可以看到有某种几近典范的改变。我们很快就可以想到所谓的汉宋之争。汉代政治化的儒家以经学为主轴。宋明理学则以义理为中心，昌言天道性命相贯通，这一条线索发展到黄宗羲为止画上了句号^①。到了清初陈确、戴震又开始了“达情遂欲”的新典范^②，然而这一新典范并未得到充量的发展，不久清代学术即转归考据。把典范转移的观念应用到当代中国哲学，就会产生非常复杂的理论效果。本文所作只是一个初步的尝试。应该注意的是，库恩的科学革命论似乎预设了一种历史单线的进程观，旧的典范被取代以后即一去不返，好像杜绝了“文艺复兴”的可能性。但宋学继承汉学之疲而起，汉学并未绝迹，清代又大张汉学的旗帜。当然清学不可以等同于汉学，但历史未始不可以解释为一螺旋式前进的过程。同样，宋明理学在乾嘉之学盛行时几乎销声匿迹，但到今日却又有当代新儒家，以崭新的面貌重新恢复这一统

① 参拙著：《黄宗羲心学的定位》（台北：允晨文化实业公司，1986年）。

② 参刘述先、郑宗义著：“从道德形上学到达情遂欲——清初儒学新典范论析”，收入刘述先、梁元生编：《文化传统的延续与转化》（香港：中文大学出版社，1999年）。

绪。由此可见，在哲学思想发展的领域以内，典范并不是一去不返的，事实上不断有文艺复兴，也不断有视域的融和以及新典范的兴起。这些现象都必须得到充分的重视才能够把握到哲学思想发展的轨迹，对之有相应的理解。

到了现代，面对西方的船坚炮利，中国被逼得醒悟到自己的文化在许多方面远远落后于西方，而发生了所谓的“意义的危机”^①。张灏指出，五四反传统的狂潮之际，“迷失”状态达到了极致，包括“道德迷失”、“存在迷失”与“形上的迷失”等不同层面。也就是说，儒家传统的典范受到了严峻的挑战，一度竟受到扬弃的命运。在我为1995年新出的《剑桥哲学字典》(*Cambridge Dictionary of Philosophy*)撰写《中国哲学》条目时曾论及当代中国哲学的发展，就明白指出，传统中国哲学，包括儒家思想，决不是当代中国哲学的主流。近百年来各种西方思想蜂拥而入。如今快到20世纪末，总结一百年来中国哲学的走势，大致可以看到以下的趋向。首先得势的是西方自由主义的思想，可以胡适为代表；其次是马列主义的思想，以毛泽东为代表，迄今仍为大陆思想的主导原则，而为其意识形态的根据；最后不免出人意表的是，在近年来越来越引人注意的是，当代新儒家思想向传统的回归^②。由此可见，儒家思想虽不是20世纪中国哲学思想的主流，但传统

① 参张灏：“新儒家与当代中国的思想危机”，《幽暗意识与民主传统》（台北：联经出版社，1989年），页79—116。此文由林镇国译出，原文见Charlotte Furth, ed., *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976)。又参Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890—1987* (Berkeley: University of California Press, 1987)。

② 参拙著：《当代中国哲学论·人物篇》、《当代中国哲学论·问题篇》（新泽西：八方文化企业公司，1996年），对于西化、马列、当代新儒家三个思潮都有比较深入的讨论与评析。

思想并未一去不返。即大陆学者，也有许多同意杜维明和我的说法，认为当代中国思想的前途乃在于西方、马列以及新儒家三个思潮的健康互动。而在日本与亚洲四小龙创造了经济奇迹之后，也越来越多学者肯定儒家思想可以为未来提供重要的精神资源而不容加以忽视。这就是我们将步入 21 世纪之前所面对的思想状态。

由一个宽松的典范论的观点来看，20 世纪正是中国面临一个天崩地解、典范改变的大时代。如前所述，在近百年间相继出现了西方、马列以及新儒家的典范，里面牵涉到复杂的传统与现代交织，典范之间的视域融和的情况，值得我们作进一步的观察与探索。

传统典范之走向穷途末路可以 1919 年发生之五四运动为象征^①。五四之反传统是全面性的、彻底的。它的爆发最初是一场爱国运动，也可以说是一场政治运动，后来才扩大成为一个全面性的新文化运动。西化派的主角胡适并没有亲身参加五四的爱国运动，恰正相反，他对于这一类的政治运动是刻意保持距离的。但五四的新文化运动提出了德先生（民主）与赛先生（科学）的口号，胡适却登高一呼，变成了这一个运动的大旗手。消极方面，他接受了吴虞“打倒孔家店”的口号；积极方面，则接受了陈序经“全盘西化”的口号，以后又采纳了潘光旦的建议而修正为“全心全意的现代化”的口号。无论如何，在胡适的心目中，传统与现代是对立的两极。或者是为了实用的目的，至少浮现在胡适的意识层面上，传统乃是必须加以铲除的绊脚石。一直迟到他逝世的前一年，1961 年胡适在“亚东区科学会议”演讲，还在挾伐中国、印度文明之缺乏精神价值，西方科学和技术的近代文明才是高度

① 参 Tse-tsung Chow, *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960).

理想主义的、精神的文明^①。

由此可见，终其一生，胡适的确想鼓动一场典范革命。他是想用西方科学、民主的典范来代替传统的典范。然而我们如果不加保留地相信胡适的言论，把他单向度地描绘成为一个反传统的急先锋，那就完全不能理解那一段中国思想史的真相。晚近的研究指出，在传统与现代之间有着某种远更复杂的辩证关系。根据林毓生的见解，五四反传统主义者认为中国传统为一有机整体，所以不打倒传统则已，要打倒传统，就非把它全部打倒不可。然而吊诡的是，这种整体观思想模式恰正是由中国传统以思想为根本的一元论思想模式演变而来。故林毓生论五四整体性反传统主义之崛起，不再采取单向度的进路，而以之“主要是由于三种因素——输入的西方文化，传统政治秩序崩溃以后所产生的后果，与深植于中国持续不断的文化倾向中的一些态度——相互激荡而成。”^② 无论林毓生的说法以传统持思想决定论的态度是否可以成立是一回事，他有一些睿识是值得我们重视的。我们不能只看胡适反传统的浮面现象，其实他的思想是深深地受到传统的约制与拘限的。杨贞德指出，表面上看，胡适大力提倡杜威的实验主义，其实他所强调的实质内容与乃师并不相同；杜威重视外在条件的程序性，胡适却提倡所谓“大胆假设、小心求证”，把重点转移到心理方面，更接近中国修身的

① 参胡适：《科学发展所需要的社会改革》，徐高阮译，《文星》第9卷第2期（1961年12月1日）。此文用词不慎，概念混乱，我的评论见拙作：《文化论争的回顾与批评》，原刊于《大学生活》第8卷第23期（1963年4月16日），后收入《文化与哲学的探索》（台北：台湾学生书局，1986年）。

② 参林毓生：“五四式反传统思想与中国意识的危机”，《思想与人物》（台北：联经出版社，1983年），页132。林毓生推崇库恩，但并未详细说明在哪些方面我们可以受惠于库恩。（见页125）

传统^①。杜威思想中有注重社会参与的倾向，已经与西方传统自由主义之侧重个人的倾向有很大的不同，比较容易为中国人所接受；而胡适继承杜威主张点点滴滴的进步那种改良主义的思想，其实颇切合于中国传统。胡适本人取小脚太太厮守终生，这说明他的实际行为完全与传统合模。他的日记并作出观察，傅斯年的行为根本是传统中国式的，可见这是他们那个时代“士大夫”的某种普遍模式，不是可以轻易加以抹煞的。但我并无意说，浸润在传统之内甚深的西化派如胡适、傅斯年之反传统仅只是一种姿态而已！在事实上他们对传统的破坏的确发生了巨大的影响与作用。只不过时代并没有走上他们所希望走往的方向罢了！而部分原因恰正在，他们所提供的方案对传统的破坏还不够彻底，速度也不够快。胡适的渐进的改良主义根本就解决不了当时面临内忧外患的中国的问题。代之而兴的是越来越激进的思想，不旋踵而马列主义变成了时代思潮的主流，西化派很快被贬抑为替帝国殖民主义摇旗呐喊的落伍思想。西化的典范仅暂领风骚便迅即被弃置一旁，它所发挥的最大功能是为更激进的马列革命思潮铺路。

马列思想之迅速席卷中国可说是世界思潮与本土文化结合的一个非常奇特而有趣的实例。20世纪初，资本主义制度似乎破绽百出，社会上贫富悬殊的现象加剧，劳资对立，却又要面临周期性的经济大萧条局面。各种社会主义思想流行，马克思提出阶级斗争论，一下子就抓住了激进的理想主义的青年的心灵。共产党的革命运动很快就散布到全球，不想却在贫穷落后的俄国取得了

^① 参杨贞德未出版博士论文，Chen-te Yang, "Hu Shih, Pragmatism, and the Chinese Tradition," Ph. D. dissertation, University of Wisconsin-Madison, 1993。又参杨贞德：《胡适的自由主义与“修身”的政治观》，刘述先主编：《当代儒学论集：挑战与回应》（台北：中央研究院中国文哲研究所筹备处，1995年），页61—103。

政权，对于隔邻的中国给与了重大的启示。青年的毛泽东僻处乡间，思想的信息不很灵通。他跟业师杨昌济学习，有旧学的根底，一度最崇拜的人是曾国藩。他曾经认为组织一个理想的政府应该包括康、梁与孙中山，这表示他对改良派与革命派的分别都搞不清楚。很明显，他和孙中山一样，原来是改良派，后来才越来越激进而变成了革命派。他曾经受到《新潮》与胡适的影响，一度也高举过个性解放的旗帜。无疑，西化派主张自由恋爱，婚姻自主，在摧毁“封建的”以父权为中心的大家庭制度的过程中，扮演了重大的角色。但在内忧（军阀割据）外患（列强侵略，特别是日本）的威胁之下，西方式的自由主义与个人主义根本就找不到进一步发展的土壤。而有理想的青年人则会强力谴责并抵死抗拒帝国主义的侵袭，倾向集体主义，乃至抛头颅洒热血加入激进的革命运动，更是一个不可抗拒的趋势^①。尤其毛泽东的个案是特别值得我们注目的，由这一案例我们可以看到传统与现代的奇特的结合，以及彼此之间的错误复杂的关系。

毛泽东可说真正不折不扣是位土生土长的人物，他孕育于传统之中，却首先否定了传统的典范，然后又与西化派胡适的改良主义分道扬镳，走上了革命的道路。他选择了马列的典范，以“阶级斗争”为纲，而这恰好符合他自己的性癖，正如他年轻时的日记所说的：“与天奋斗，其乐无穷！与地奋斗，其乐无穷！与人奋斗，其乐无穷！”他树立了马列的原则之后要将之实践、移植于中国的土壤之内，还绝非一件简单的事。毛是

^① 这种越来越激进的倾向似有不可收煞之势，学者乃有救亡压倒启蒙的说法，参李泽厚：“启蒙与救亡的双重变奏”，《中国现代思想史论》（北京：东方出版社，1987年），页7—49。舒衡哲（Vera Schwarcz）也有类似的想法，参薇拉·施瓦支著，李国英等译：《中国的启蒙运动——知识分子与五四遗产》（太原：山西人民出版社，1989年）。

在这种情况下，开创了农民革命的新典范。毛生长于农村之中，熟读中国历史，不能不说对于中国传统社会有相当深入的了解，才能掌握其间主要的矛盾，展开斗争，终于获致革命的成功，缔造了人民共和国。然而毛泽东所取资的传统，决不是吾人所熟知的以儒家仁爱中庸思想为主导的大传统，而是张鲁的五斗米道那种所谓农民革命的小传统。“文革”破四旧，批林批孔，其目的恰正就是要彻底破坏摧毁被谴责为封建的大传统。晚年的毛泽东一心要超英赶美，办人民公社，实现一个吃饭不要钱的社会。到“文革”以后，邓小平复出掌权，拨乱反正，才让神州大陆逐渐复甦，如今被视为一个有巨大经济潜力可以开发的社会^①。

有些学者来强调毛泽东的传统的成分，乃至主张毛是儒化的马克思主义的代表^②。我完全不能接受这样的见解。无疑毛只能是中国文化的产物；同时我也不会否认，“文革”那种超级领袖与群众结合的情况是一个独特的中国的现象。但把毛说成儒化的马克思主义却不免推论太过，犯了严重的错误，盖任何否定仁爱中庸原则为主导的思想冠上儒家之名就不免显得不伦不类。如加以进一步的分疏，毛思明显地与儒家精神的大传统无关，它与汉代以来政治化的儒家，特别是明清专制凸显出来的权威主义确有一定的关连，也与民间的小传统杂糅儒释道三教的信仰有千丝万缕的关系。但它既以阶级斗争为纲，则任何在结构上与传统的相似也决无法足够地将之说为儒家的，正好像共产党的结构有许多承袭

① 参最近出版的《时代》杂志（*Time Magazine*）9月29日即以“中国咆哮”（China Roars）为封面。

② 参金观涛、刘青峰：《开放中的变迁：再论中国社会超稳定结构》（香港：中文大学出版社，1993年），页370—378。

自天主教也没法将之说为基督宗教的一样^①。由我们的角度来看，可以说毛思是属于马列的典范，而其支援意识则来自变法以后的政治化儒家以及民间的小传统。这样的综合很难视之为儒化的，因为它根本就否定了儒家传统以仁爱中庸为主导原则的典范。故此“文革”虽是一个特殊的中国现象，但即使在最专制的传统帝王统治之下，也决不可能发生这样的现象。事实是只能在阶级斗争原则的主导之下——即使是被误用——“四人帮”才可能搞出这一场史无前例的浩劫。“文革”以后，如今中共的领导人有很多喜欢讲儒家，这当然是一个可以欢迎的现象。但他们自己就再三提醒我们，主导他们思想的是马列毛思，儒家思想至多占据一个支援的地位……

十分有趣的是，20世纪已近尾声，儒家传统不只不像有些学者所预料的，成为博物馆的古董，恰正相反，它还是一个极有活力的思潮，堪称异数！而令人感到惊诧的是，标明现代的固然不必那么现代，标明传统的也不必那么传统，像当代新儒家，虽然标明回归传统，却绝非抱残守缺之辈。他们所向往的是，建筑在传统的基础上，通过对传统的重新阐释与改造，吸纳西方现代的成就，重新恢复传统的活力以振兴中华，并贡献于世界。当西化派的言论席卷神州大陆之际，梁漱溟第一个挺身而出，发表了不同的意见。虽然他的终极向往是在佛家，但是在策略上为了生存，中国首先必须吸纳以前进为导向的西方的成就，回归兼顾前进与后退双向的中国文化，最后才皈依以后退为导向的佛家的涅槃境界。熊十力则吸纳了印度哲学，特别是佛家的睿识，归宗大易，造

^① 参刘小枫：“儒家革命精神源流考——回应顾彬（Wolfgang Kubin）教授的‘上帝病——人病’”，《道风》第7期（香港：汉语基督教文化研究所，1997年秋），页229—289。但刘小枫虽在驳斥顾彬的“现代中国革命思想也是基督教的世俗版本”（页231）之论时头头是道，却又强调“康、孙、蒋、毛、梁、熊、蒙〔文通〕、牟的儒家革命精神的气质同一”（页289），而犯了与顾彬类似的错误，难以令人苟同。

《新唯识论》，成为狭义当代新儒家的始祖。熊的弟子唐君毅、牟宗三、徐复观，以及史学家钱穆，政治家张君勱均坚决反共，认为共产党之彻底破坏摧毁传统是走上了一条错误的道路，现实上既无能为力，乃只有抱着孤臣孽子的心情流寓港、台、海外，专心致力于学术文化的工作。这一条线索力抗时潮，真可谓不绝如缕，哪知现在却成为大陆与海外共同承认的显学，确实是不可思议！如今第二代的新儒家也已凋谢，应该是一适当的重新加以检讨的时刻了。

我们暂时把注意力集中在哲学的范围以内。唐、牟虽都没有出国留学，但对西方哲学有深入的理解与研究。唐撰写《哲学概论》，对于流行的西方哲学潮流几乎无书不窥，最后归宗黑格尔的绝对唯心论，致力于作中西哲学融通的工作。牟则精研逻辑，承继康德的批判哲学，反显出中土三教肯定了他所谓的“智的直觉”的体证。他们要维护以传统的心性之学为核心的“道统”，但却要以“曲通”的方式进一步开拓“学统”与“政统”以吸纳西方科学与民主的成就^①。由今日的观点看来，他们的视域不免反映出时代的特质与限制，不妨在此略加讨论以指点其间所牵涉的理论效果。

当代新儒家认为，儒家传统的典范：“天道性命相贯通”，有其万古常新的意义，并不因为到了现代而失去其意义。生生不已的天道内在于人而成为超越心性的根源，这不是可以由逻辑推论或者经验推概所可以凑泊的；那需要内在的体证与恭行实践才可以实现在个体生命之中，再通过推己及人的步骤将理想实现在群体生活之内。但中国传统向来不重视抽象的思辨，当代新儒家却通过对于康德、黑格尔的吸纳而扩大了自己的视域，并且清楚地体认到自己传统的限制。传统内圣外王直贯的方式并不能实现仁

^① 参 1958 年元旦同时在《民主评论》与《再生》发表，由张君勱、唐君毅、牟宗三、徐复观四位学者签署的著名的“中国文化与世界宣言”。