

当代 新儒家

港台海外中国文化论丛

GANGTAI HAWAII ZHONGGUO WENHUA LUNCONG



当代

儒家

中国文化书院文库·论著集
港台海外中国文化论丛

责任编辑：苑兴华
封面设计：宁成春

港台海外中国文化论丛
当代新儒家

DANGDAI XINRUJIA

封祖盛编

生活·读书·新知三联书店出版发行

北京朝阳门内大街166号

新华书店经销

北京新华印刷厂印刷

850×1168毫米32开本 10.75印张 258,000字

1989年4月第1版 1989年4月北京第1次印刷

印数 0,001—6,000

定价 5.35元

ISBN 7-108-00212-4/C·4

总 序

“周虽旧邦，其命维新”

——《诗经·大雅·文王》

为了进一步开展对中国文化的研究，促进海内外学术文化的交流，加深彼此在中国文化研究方面的相互了解，介绍三十多年来港台地区及海外研究中国文化的学术情况，我们编选这套《港台海外中国文化论丛》。

近几年来，我们祖国大陆对中国文化的研究开始重视起来，而且这种研究中国文化以及探讨中国文化如何发展的热潮可能还会继续发展。在开始一个阶段，一般地从宏观方面展开讨论，是必要的，这样做可以使人们了解到研究中国文化及其发展对中国走向现代化有着密切的关系。但是，我们的研究不能停止于此，要深入下去。如何把中国文化和它发展的前景问题深入地研究下去，可以从多方面努力，例如，文化学的理论与方法问题的研究、某一专门文化问题的研究、断代文化史的研究、中西文化比较方面的研究、国内外文化现状的调查和研究等等，这中间也许具体地专门文化问题的研究应受到重视。我们编选这套《港台海外中国文化研究论丛》，就是想按专题把当前港台海外这方面的研究介绍给读者。当然所编选的十个或更多的选题，还是比较广泛的，所选的内容是否完全合适也有待进一步审查。但是，由于我们过去对港台地区和其它国家研究中国文化的了解不多，首先较系统地介绍给读者也许是必要的。如果有可能，我们还想编辑选择一些更为专门问题的资料，提供给读者参考。

“中国文化”是指什么？这本身就是一个很难说清楚的问题。它是指“中国传统文化”，还是指现实的中国文化？是指所谓“大传统”还是“小传统”？我想，也许“中国文化”本身就是一个很笼统和含糊的概念，它可以从各个方面去研究。不过，无论是“中国传统文化”也好，“现实的中国文化”也好，或是“大传统”、“小传统”等等，研究这些问题，都和“传统和现代化”这个问题相联系。而“传统和现代化”问题也可以说是一个“中外古今”问题。一方面是中国文化和外来文化(包括马克思主义)的关系应如何处理；另一方面是传统文化与今天的中国文化的关系问题。如何对待外来文化，应该说从中国历史上曾经较好地解决过，这就是从公元一世纪到十世纪对印度文化的吸收和融合，中国文化吸收了印度佛教，一方面它保存了印度佛教，另一方面又改造了印度佛教。这个问题我曾经写过专门的文章讨论过，这里不需要再多写了。但有一点可以说的，就是充分地吸收外来文化不仅不会使自己原有的文化传统中断，而且会大大促进自身文化传统更快更健康地发展。日本走向现代化的过程有力地证明了这一点。西方文化十七世纪初传入我国，但是由于种种原因，起初由于政治的原因人为地中断了西方文化的传入，在鸦片战争以后又是被动地（被迫地）接受西方文化，因而使得我们国家的文化总是处在落后的状态。有的学者担心吸收外来文化会使自己的文化中断，所以反对所谓“全盘西化”。我想，不必有此担心，因为没有什么事情可以“全盘”的，但是较充分地吸收适应现代化要求的西方文化，却是完全必要的。

我想，只要是真正关心中国文化发展前途的人，都会看到，中国的传统文化在没有经过认真的批判和改造之前，它对我们国家实现现代化的负面作用是大于正面作用的。但是要人为地斩断我们这个民族的文化传统，这不仅是不可可能的，而且是不利于我们国家和民族的发展的。没有深厚的民族文化传统也就不可能充分吸

收外来的先进文化。我们可以很明显地看到，日本能充分吸收西方文化，还是因为他们能较好地继承和发扬了他们的民族文化传统，相反，印度由于不能较好地继承和发扬他们的民族文化传统，因而也就很难真正实现现代化。

庞朴同志在一次会上提出应区分“文化传统”和“传统文化”，我想这是很有道理的。“文化传统”是指活在现实中的文化，是一个动态的流向；而“传统文化”应是指已经过去的文化，是一个静态的凝固体。对后者，我们可以把它作为一种历史上的现象来研究，可以肯定它或者否定它，而对前者，则是如何使之适应时代来选择的问题，因此它将总是一有特殊性（或民族性）而又有当代时代精神的文化流向。不管人们愿意或者不愿意，一个能延续下去的民族的文化总是在其文化传统中，而且不管如何改变它仍然是这一民族的文化传统。而且就当前世界文化发展的总趋势看，在“欧洲中心论”破除之后，文化是在一“全球意识”下多元化发展的潮流中。在这种文化多元化发展的激荡中，世界的总体文化才能是丰富多彩的。马克思恩格斯在一百多年前曾说过：“资产阶级，由于开拓了世界市场，使一切国家的生产和消费成为世界性的了。……物质生产如此，精神生产也是如此。各民族的精神产品成了共同的精神财产，民族的片面性的局限性日益成为不可能，于是由许多民族和地方的文学形成了一种世界文学。”这里的“文学”是用“Literatur”一词，译者注说：“这句话中的‘文学’Literatur一词是指科学、艺术、哲学等方面的书面著作。”文化的研究似乎应是由国别的（或个别民族的、地域的）研究，而进入到比较文化的研究，然后才可能有一对世界文化的总体研究和了解。所以照我看，当今文化的发展必定是“全球意识”和“民族意识”的结合。如果没有“全球意识”就不可能站在全世界的高度，来看文化的发展，也就不可能反映这个时代的要求，从而必然要游离于当代人类文化发展

的轨道之外，这样的文化是不可能具有生命力的。但是，如果没有“民族意识”，就不可能创造出有特色的文化来，没有特色的文化只能是一种“东施效颦”的文化，它对人类文化的发展是不会有贡献的。所以今日文化的发展，特别是像中国这样一个有长久文化传统的大国，它的文化发展将一定要这两种意识结合起来，而更应注意充分吸收世界各国的先进文化，以便创造出现代化的中国新文化。我们知道，一个民族文化的生命力就在于既保持其文化传统又能充分吸收各种适应时代要求的外来文化，并且超越其传统文化。所以固守“传统文化”的“国粹主义”和“本位文化论”都是不利于“民族文化传统”的发展的。

当前研究我国的文化发展，我想切忌急功好利，要潜下心来系统地作一些理论上的分析。我们的国家需要一批真正能为追求真理而献身的思想家，他们应该是能从中国的传统文化中总结出有科学价值的现象，从而为我们的文化传统的流向指出一个发展方向。我想这样一批思想家应是博古通今，学贯中西的。既然我们的中国大陆已经结束了“闭关自守”，而实行了“开放”政策，看来大门是再也关不住了。因而是取积极的态度来对待外来文化，还是取消极的态度来对待外来文化，是大不一样的，能取积极的态度来对待外来文化，会主动得多，会更有利于我们实现现代化。

我们编选一套海外港台有关中国文化问题的书，也许对我们了解外国和港台地区的学术发展有些帮助。虽然我们编选了这套书，但并不是说书中的观点我们都同意，而只是介绍他们的观点，让我们了解而已。“周虽旧邦，其命维新”（《诗经·大雅·文王》）。我们的国家虽是一个有着几千年历史的古老的国家，但是我们正在为实现社会主义现代化这一新的历史使命而奋斗；古老而又常新，将是所有的中国人所向往的。

汤一介 1988年1月

编 序

景海峰

在中国现代思潮脉动的历程表上，儒学的气数直线降落、日见其微。经过五四时代激烈反传统主义的无情打击，特别是经过近三十年来国内一次又一次的清算和荡涤，作为独立文化形态的儒学早已枝零叶落、残败不堪，似乎成为一堆万劫不复的死灰。曾几何时，对外开放，清风徐来，新儒学由风闻而拂面，今天竟又成为我们必须正视并且需要加以认真研究的对象了。



倡导新儒学者即为新儒家。顾名思义，新儒家是对原儒而言，但实际上，新儒家这一概念的意指并不是完全相同的。国内学术界习惯上将儒家作为先秦诸子之一派，尤指孔孟之学，只有广义上的儒家才包括两汉经学和宋明理学，而很少有新儒家的说法。三十年代，冯友兰先生著《中国哲学史》，曾用新儒家一词来指称宋明时代的理学。冯先生的意思很清楚：子学时代的孔孟为儒家，与孔孟有渊源关系的程朱即为新儒家。可是这一概念后来并没有在国内哲学界得到流行，却意外地在海外被广泛地延用了。五十年代初，旅美学学者陈荣捷编著《中国哲学资料书》，向海外介绍中国哲学，进一步演绎了新儒家这一概念，使它的外延扩大到了秦汉以后的所有儒者。特别是自六十年代初张君勱的英文巨著《新儒家思想的发

展》问世之后，新儒家的概念便被更为广泛地使用着。同时，五四以来的一批弘扬和重新诠释儒家传统的学人，特别是当代活跃在港台思想界的几位具有重要影响的人物，便被称作当代新儒家或二十世纪的儒家，也有人干脆就简称之为新儒家。

当代新儒家有着强烈的统续意识，熊十力、梁漱溟、马一浮被他们的弟子称为“现代三圣”，便是儒家道统观念的再现。这种自诩为承续慧命的道统观和他们自视甚高而又常怀悲苦的矛盾心境是极为吻合的。徐复观提出的“忧患意识”概念，既是他们对中国文化传统的独特体认，也是他们本身掉背孤行的最好见照。在其早期代表人物的著作中，还理不出清晰的统续，到牟宗三明确提出儒学发展三期论，才算最终确立了当代新儒家的历史位置。

先秦原儒被视为儒学传统的第一期，亦是当代新儒家所寻之根、所溯之源。唐君毅指出，就思想史的意义来说，孔子儒学是为已渐崩坏的周文礼乐开发人心的内在根源，其“人而不仁，如礼何；人而不仁，如乐何！”的忧叹和“吾从周”之志，都是为挺立人心之仁、挽救世风危机而发。孔子统承三代以来文化传统，正是开了中国之所以为中国的文化理想之路；仁的自觉和挺立才使内圣外王之道有了超越的根据和内在的源头，由是彰显了人之所以为人的道德理性。孔子之后，孟子主“性善”，重人之所以为人的道德理性，将外王事业凸显在每个人的良知本心上，“以不忍人之心，行不忍人之政”。荀子说“性恶”，重国家之所以为国家的文化理想，将外王事业带回到“百王之无变，足以为道贯”的礼义道统，去“体常而尽变”，由明统类而一制度。先秦诸子的理想归趋有一致之处，即他们同处于周文崩坏、社会解体的困境而寻求一统天下的可能之路，但唯有儒家能将此外王事业依托于三代礼乐，开发内圣的人格修养，以内圣来贞定外王，故能成为中华人文精神的源头活水。

实际上，对原始儒家源头的接引，同标“返本”的当代新儒家诸

哲显然有不同的态度和方式，熊十力不同于梁漱溟，熊、梁亦不同于他们的后学。熊十力所崇扬的儒家，上摭尧舜禹汤文武周公，下弃孔门后学七十子和孟荀八派，只尊孔子一人。于孔子又以“五十七学《易》”为界，只肯定其“创明大道”的后半生，而斥其“取法禹汤文武诸圣王，提倡小康礼教”。对六经也是曲意发挥和随意剪裁，完全是“六经皆我注脚”的态度（参阅其《原儒》和《乾坤衍》）。作为当代新儒家的开山，熊十力对原儒的弘扬和充分肯定，实际上只有两个方面：一是《周易》生化不息、雄浑劲健的本体观，二是《周礼》和《礼记·礼运》所透显出的具有浓厚空想农本社会主义色彩的“大同”理想。梁漱溟所推崇的是整个东方文化，原始儒家对他来说并不具有独特价值，在某种意义上，对印度佛教文化的尊崇甚至超过了对孔子的敬仰。当代新儒家早期代表人物对孔子和原儒的态度，明显带有清末民初社会格局大转型时代的痕迹，在人人皆曰奴儒误国的愤急氛围中，他们对儒家的肯定和眷恋只能是慎微而有限的，情感的归依大于理智的抉择。熊十力的只尊孔子，弃孟而斥荀，显然是受了谭嗣同的影响，而他对孔子的改造和对六经的诠释与康有为的今文经学手法又是何其相似。强烈的时代震撼和政治情绪，使他们接引源头的工作很少客观精神和纯学术性，而充满了主观创制和霹雳开合的气氛。唐、牟一辈的当代儒者已远离五四时代的骇浪冲击，可以用平静的心态对原儒作较为客观的学术研究，其学院味要浓重的多，理论创造的特点也由构架的雄浑转向内部结构的精巧。他们不但并立孔孟荀为儒学源头三大师，而且也肯定两汉经学的价值。牟宗三甚而将第一期儒学细分为三个发展阶段：孔孟荀为第一阶段，《中庸》、《易·系辞》、《乐记》、《大学》为第二阶段，董仲舒为第三阶段，这和熊十力直斥汉儒“阳尊孔子而阴变其质”，“无一不是伪学”，简直判若天渊。

宋明理学是儒学传统的第二期，亦是海外当代新儒家发挥最

为详尽、相契最深的源头活水。牟宗三将这一时期称为“彰显绝对主体性时期”，也就是唐君毅所说的，中国文化的人文精神至此才有了“形而上的究极的意义”。关于第二期儒学的演进，牟宗三提出了不同于时贤的“三系”说。牟认为：先秦儒家是由《论语》、《孟子》发展至《中庸》、《易传》，而宋明儒却是由顶峰后返至《语》、《孟》，发展为三系。第一系由周敦颐开山，张载、程颢成其大，至南宋胡宏、张南轩，晚明刘宗周为其殿军；第二系由北宋程颢到南宋朱熹；第三系即陆王心学。第一系客观地讲性体，以《中庸》、《易传》为主，主观地讲心体，以《语》、《孟》为主，提出“以心著性”，功夫侧重“逆觉体证”。第二系以《中庸》、《易传》与《大学》合，而以《大学》为主，提出“心静理明”，功夫全在“格物致知”。第三系以《语》、《孟》摄《易》、《庸》，而以《语》、《孟》为主，纯为孟子学，功夫亦在“逆觉体证”。其上第一和第三两系以《语》、《孟》、《易》、《庸》为标准，可汇通成为一大系，为纵贯系统。第二系则是横摄系统。前者是宋明儒之大宗，合先秦原儒之古义；后者是旁枝，乃另开一传统者（见其《心体与性体》第一册第一部之一章四节《宋明儒的分系》）。

对宋明理学的不同态度，也许最能说明当代新儒家两代人之间的巨大差异。马一浮主“理气一元”，以佛家色心二法比宋儒之道器，用《大乘起信论》之“一心二门”解释“心统性情”，提出“主敬为涵养之要，穷理为致知之要，博文为立事之要，笃行为进德之要”的功夫纲领；又引入释氏之判教，溶合理学与佛学，认为“总别不异，始终不二，唯实无权，教体俱大，皆为圆顿”（《复性书院讲录》）。其坚守理学壁垒的努力，在早期新儒家中已算是特别突出的了。熊十力则根本否定理学，认为宋儒虽有拒佛培禅、提振学术之功，然只是“闭门谢寇”，不敢正视佛法，于理论上毫无建树。他说：“余平生于宋学无甚好感。两宋以来理学之徒尊程朱以继孔，而孔学真绝矣。”（《乾坤衍》第二分，第58页）而到唐、牟一辈，表彰程朱，推崇

理学。著书论解，作了淋漓尽致的发挥。牟宗三费时最久、花心血最多的一部巨著《心体与性体》，即是诠释理学的力作。他的学生蔡仁厚为注解这部晦涩难读的高头讲章，还专门写了两大册的《宋明理学》。可见他们对理学用功之巨、费神之多。海外新儒家最推崇宋明理学的道德意识复苏，认为这是“理学的本质意义”所在，是中华人文精神的命脉宏扩，也是当代儒学开出“内圣外王”新格局的起点。如果说熊十力的创制有足够的“气魄承当”，还多少体现出《大易》传统可歌可泣的原始生命和原始智慧，那么，他的后学已没有这种质朴洒脱的煌煌气象，而日陷于经院式的枯窘。对宋明理学的态度正是他们的分野处。熊十力的哲学专讲本体论，而很少涉及心性。唐、牟诸子的哲学则以伦理道德为本，主题就是心性论和功夫论。

当代新儒家把定“道统”和“学统”，即是为了要给他们自己找到一个历史的位置，也就是他们所说的“返本开新”之位。所以他们认为五四以来的儒学思潮是前两期儒学的延续和发展，当代新儒家即是儒学传统的第三期。关于第三期儒学的内容与界定，目前说法还不统一。大多数论者习惯于把熊十力、梁漱溟、张君勱三人看作是当代新儒家的第一代，而以唐君毅、牟宗三、徐复观三人为第二代。实际上，第一代中之熊、梁、张三位有很大差别，很难说他们有相同的致思趋向和人格理想。如果以二十年代初对新文化运动的保守主义回应为确定的参照，那么，同梁著《东西文化及其哲学》（1921年）、张著《人生观》（1923年）处于同一阵线的梁启超（1919年著《欧游心影录》），也理应被看作是当代新儒家的先驱人物。甚或二十年前期以《学衡》为阵地的梅光迪、吴宓等人亦应列入。还有，作为熊、梁挚友的马一浮、林宰平二人，不管从哪方面说，都更接近于当代新儒家理想的人格标准，堪为先师。如果以三、四十年代之交立足中国传统文化对中外学术作溶合吸纳而自创体

系的趋向为确定的参照，那么，除了熊十力的“新唯识论”外，冯友兰的“新理学”、贺麟的“新心学”等，也就自然是新儒学思潮早期的硕果了。就当代新儒家的第二代来说，徐复观和唐、牟两位实有很大差别，徐氏基本上是一个保守的自由主义者，所以许多论著并不提及他。如吴森的《当代东方哲学》一书就没有把徐复观列入当代新儒家，而是列了台湾的陈大齐、谢幼伟，香港的牟宗三、唐君毅和旅美的陈荣捷五位。傅伟勋主编的《二次大战后世界宗教运动》一书中的当代新儒家一章（由刘述先撰写）也只论列了方东美、唐君毅、牟宗三等。有的论著还把钱穆、张其昀、胡秋原等人列入当代新儒家的第二代中。

二

当代新儒家以“道统”来强化他们的历史文化意识，用“学统”来激活他们孤苦心灵的创造欲望，并且在短短的发展过程中表现出了极强的传承性，这就使得我们有必要把它放到整个中国现代思想史的大背景下来认识。

五四时代对儒学摧枯拉朽般的打击，使传统文化的声誉和知识分子赖以建立的自尊自信一落千丈。当时先进的中国学人无一不站在反孔的行列，“决心要对于圣人圣经干裂冠毁冕、撕袍子、剥裤子的勾当”（钱玄同语），而维护传统几乎成为“反动”、“落后”、“顽固”、“冬烘”的代名词。充满激情的理性批判精神，对传统的普遍怀疑和彻底决绝，成为那个时代不可抗拒的历史意愿和潮流。五四的时代批判精神和科学民主的高扬，对古老中国所起的震古铄金、振聋发聩的作用是空前巨大的，它的启蒙意义具有永久的历史价值。但从文化层面省视，激烈反传统主义的全盘西化主张和对传统文化的约简化处理显然是失当的，这就不可避免地引出了后

五四时代相当一批思想家对中国传统文化的重新评估和对激烈反传统主义的回应。史华滋 (B. Schwartz) 将这种抗衡全盘西化、立足传统融会古今以适应时代要求的意愿和趋向称为“文化的保守主义”，当代新儒家的先驱人物显然是可以归属之的。

文化保守主义与政治上的保守主义有密切关系，但又有很大不同。从根本上来说，文化保守主义者并不是墨守现行政治制度和社会现状的政治保守主义。在政治观点和社会立场上，他们可以采取很激烈的态度和方式，而对待文化传统却恭敬备至，充满刻骨铭心的爱意。这种情形在中国近现代思想界可以说的不乏其人，譬如作为资产阶级革命家的章太炎和作为国学大师的章太炎就恰能表现出这种极端矛盾但又圆融无碍的和谐统一。本世纪初的英国政论家塞西尔 (H. Cecil) 在其有名的《保守主义》一书中写道：“保守主义在政治实践上当然是同自由主义和社会主义对立的。然而，作为一种政治思想体系而论，它并不同这二者直接对立。”就文化层面言，维护传统的文化保守主义者不但不反对社会革命运动，而且有可能成为它的同情者和支持者。如熊十力对于现代中国革命的态度，便是如此。在政治上，他是一位坚定的爱国民主人士，对封建专制主义深恶痛绝，对民主革命有深切的向往和极大的关怀。但在对待传统文化方面，他却恭敬虔诚、态度保守，远远落后于时代。面对五四的震撼，他一方面为反帝反封建的昂扬气氛和科学民主的巨大声浪所打动，另一方面对批判传统文化的喧嚣又深深地感到不安。这种矛盾的心境伴其一生，在他著作的字里行间无处不流露出来。

中国现代思想界的文化保守主义与西方近代的保守主义有一个根本的区别，这就是由英国思想家柏克的《法国革命随感录》(1790年)一书开其端绪的西方保守主义主要是针对激烈的政治革命和由此引起的巨大社会变革而发的，这种守旧和复辟的思潮

偏重于政治、经济及宗教领域，而中国现代的文化保守主义却纯粹是民族文化危机的产物。在西方思潮“其势滔滔，殆不可遏”的猛烈冲击下，中国传统文化面临着从根本上被铲除的灭顶之灾。而对一个有着几千年文明史和统绪意识强烈的文化系统来说，其本身必然产生巨大的反馈作用，以回应这种外部的惊激，文化保守主义便是这种反馈的表现方式之一。所以文化保守主义者对传统文化的坚守不仅仅是一种感情上的依恋，而且在相当大的程度上是一种理智的抉择。他们无法摆脱儒家所代表的封建意识形态在知识分子的文化心理结构（特别是下意识层）所起的作用，更无法舍弃他们赖以建立自尊自信的那条源远流长的文化根脉。对传统的投注和对反传统的疑惧，正是本根体亏气虚的显露，但这反过来更激发了他们以焦虑为征候的献身精神和创制欲望。熊十力等早期新儒家逆反新潮的掉背孤行和自主自立的坚毅信念所表现出的文化心态正是如此。

文化保守主义对传统的自尊感和维护感，随着西风渐炽和传统文化的日趋失势而日见其长，传统文化越是面临困境，它表现的就越强烈。而这种自尊感和维护感往往又是和民族主义的情绪交织在一起的。近百年来中国所面临的亡国灭种的危机和中国传统文化左右不逢源的困境，恰为文化保守主义倾向的植根和繁衍提供了丰沃的土壤。三十年代，正是日本帝国主义的侵略气焰十分嚣张之时，民族空前的危机更加重了这种自尊感和维护感的悲壮气氛。熊十力当时避难入蜀，居野寺，伴孤烛，还为随行诸生开讲中国历史，大谈五族同源，即是这种情感最真切感人的表露。当时学术界对中国传统文化的研究十分兴盛，取得了不少重要成果，并且有一批立足传统文化建构哲学体系的思想家出现，也是这种机缘的最好见证。文化保守主义除了强烈的民族主义情绪外，还带有明显的唯智主义色彩。他们特别强调精神力量的决定作用，认为

思想和文化的改革应优先于政治、社会和经济的改革，所以在现实问题面前，他们的思想往往显得空灵和玄虚。

海外当代新儒家是中国现代思想中文化保守主义的传人，在他们的身上仍保持着熊、梁一辈的精神和信念，在他们的著作中亦充满了对传统的自尊和维护。同是以弘扬儒学为旗帜，他们和以台湾孔孟学会为代表的国民党官方哲学显然有很大的不同，其活动基本上局限在书斋和大学讲坛之上，鼓吹和掀动着的也是学院式的思潮。从早期的新亚派到目前的鹅湖派大体上都是如此。比较特殊的是，唐、牟一代或退居港台或流寓海外，比他们的前辈更多了一层深深的失落感。唐君毅最喜欢用的“花果飘零”一词，就很能传神地表露出他们思无归依、身无寄托的游子心迹。这种独特的文化境遇，常使他们的思想蒙上一层悲观伤感的色彩，已没有了上一代那种极强的自信心态和乐观情绪。如唐君毅对人文精神的分析，以“丧失意义的危机”为基底，揭示近代中国文化的面相：一是道德价值的失落，二是存在的惶惑，三是终极信念的失落，表现出极大的伤感。六十年代以来，美国文化界流行的“寻根意识”、“文化认同”等观念，很快就引起了当代儒家学者的共鸣，并加以引进消化，溶入他们自己的思想体系。这种恰合他们特有的失落感是极有关系的。

新儒学思潮在海外的兴盛，除了文化保守主义的传承性和海外中国学者的独特境遇外，还有一个十分重要的机缘，这就是二次世界大战后，特别是七十年代东亚工业文明振兴以来，西方学者研究中国文化的兴趣日益浓厚，对中国传统文化的估价也有了一些改变。正是凭借着中国文化有了一个走向世界、同外部进行充分交流的客观时机，唐君毅一辈学人不辞鞍马劳顿，奔忙于欧亚美三洲，或访问讲学，或参加国际学术会议，利用一切机会，全力弘扬儒家文化，使新儒学思想在相当范围内得到了传播，有了一定的国际

影响。关于儒学的精神及其现代意义，六十年代以前的西方学者多持否定态度。他们认为，鸦片战争以来，由于西方文化的冲击，代表中国传统的最突出的文化遗产越来越没落，儒学的现代命运已经定形了。一九〇五年废科举，一九一一年推翻帝制，一九一九年传统文化遭到全面批判，这样，儒学所赖以生长的土壤已经丧失，它的生命力和说服力正逐渐减退。列文森(J. Levenson)在其有名的《儒家中国及其现代命运》一书中写道：“仍然挺立着的正统儒者已经逐渐被淡忘了。始时，他们的思想是一股势力，是活生生的社会的产物和思想支柱。结果，在产生它并需要它的社会开始瓦解之后，它成为一片阴影，只栖息在一些人的心底，无所为地只在心底像古玩般地被珍爱着。”这种观点到七十年代中期开始衰退，一些学者从比较文化和文化人类学的角度重新检讨儒学的价值和现代意义，提出了某些新的看法，对中国传统文化的前景持乐观和肯定的态度。有关这方面的情况，国内时论已多有述及，这里就不用再多说了。总而言之，西方学者对中国传统文化的浓厚兴趣以及评价上的转向，助长了当代儒学思潮的兴盛，使海外新儒家弘扬传统、“返本开新”的自信心得到了加强。

三

海外的新儒学思潮发轫于五十年代后期，兴盛于七十年代。这其中尤值得一提的是足以代表当代新儒家根本精神方向的一个纲领性文献，这就是《为中国文化敬告世界人士宣言》（以下简称《宣言》）。该《宣言》发表于一九五八年初，登载在当时香港出版的一份保守派杂志《民主评论》上，由牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅四人共同署名。这篇长达四万字，由唐君毅起草，牟、徐、张“书陈意见”、“往复函商”的集体作品，可以看作是海外当代儒家的思想