

龙佳解 著

中国人文主义 新论

[illegible][illegible][illegible][illegible][illegible][illegible]

T56HHUTY
T5HHUTYT
T56HHUTY
THHUTYT
HHUTYTU
T56HHUT
HHUTYTU
T6HHUTYT
T56HHUTY
THHUTYT
HHUTYT
T56HHUT
HHUTYTU
T6HHUTYT
T56HHUTY
THHUTYT
HHUTYT
HHUTYTU
T56HHUT
HHUTYTU
T6HHUTYT
T56HHUTY
THHUTYT

评当代新儒家的传统文化诠释



中国传统文化的核心价值理念是“内圣外王”与“天人合一”。“内圣外王”一语虽然出自庄子《天下篇》，但是一般公认它最适合于表达传统儒家的价值理想。由“内圣”到“外王”表达了传统儒家处理人类活动的两大领域——道德修持与政治实践，人的两种基本素质——德性与才智之间的关系和价值准则。“内圣外王”在传统儒学那里得到了比较集中和系统的表达，并成为传统儒家孜孜以求的价值理想。（湖南大学出版社）

龙佳解 著

中国 人文主义 新论

评 当 代 新 儒 家 的 传 统 文 化 诠 释

湖南大学出版社

内 容 提 要

本书通过评介当代台港两代新儒家著名代表人物牟宗三等人对中国传统文化基本价值观念的梳理与剔抉,以中西文化比较的视角,既揭橥中国的人文精神平实而又高远,熔铸哲学、道德和宗教的特性为一体的一面,又鞭挞了传统文化中守成、重实利的另一面相。文笔明快晓畅,哲理分析透彻。

图书在版编目(CIP)数据

中国人文主义新论:评当代新儒家的传统文化诠释/龙佳解著. —长沙:湖南大学出版社,2001.5
ISBN 7-81053-347-9

I. 中… II. 龙… III. 文化理论—研究—文集
IV. G0-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 22161 号

中国人文主义新论

Zhongguo Renwen Zhuayi Xinlun

——评当代新儒家的传统文化诠释

Ping Dangdai Xinrujia De Chuantong Wenhua Quanshi

龙佳解 著

-
- | | |
|-------------------------------|------------------------------|
| ☐ 责任编辑 | 肖立生 兰甲云 |
| ☐ 出版发行 | 湖南大学出版社 |
| | 社址 长沙市岳麓山 邮码 410082 |
| | 电话 0731-8821691 0731-8821315 |
| ☐ 经 销 | 湖南省新华书店 |
| ☐ 印 装 | 宁乡县印刷厂 |
-

- | | | | | | |
|-----------------------------|-------------------------|-----------------------------|-------------------|-----------------------------|-------|
| ☐ 开本 | 850×1168 32 开 | ☐ 印张 | 7.5 | ☐ 字数 | 180 千 |
| ☐ 版次 | 2001 年 6 月第 1 版 | ☐ | 2001 年 6 月第 1 次印刷 | | |
| ☐ 印数 | 1-3 000 册 | | | | |
| ☐ 书号 | ISBN 7-81053-347-9/G·76 | | | | |
| ☐ 定价 | 12.00 元 | | | | |
-

(湖南大学版图书凡有印装差错,请向承印厂调换)

目 次

导 言	1
-----------	---

牟宗三：生命的学问

一、“仁”内“礼”外的文化	24
二、重“主体性”和“内在道德性”的哲学	27
三、兼具“主观性”和“客观性”的“道”	29
四、宇宙秩序与道德秩序的合一	38
五、儒家“心性之学”是道德的形上学	42

唐君毅：以人为中心的文化

一、西方文化：求知“外在超越”精神实体的文化	59
二、中国文化：以人为中心的文化	65
三、中西文化根本精神：“自觉地求实现”与“自觉 地求表现”	74
四、儒家“心性之学”是“天人合德”之教	77

徐复观：伦理政治型的文化

一、人性论是中国人文精神形成的原理	92
二、中国人文精神的实质是“成己”、“成物”的 理性自觉	95

三、中国文化是“心”的文化	100
四、中国人文精神的政治理念是“德治”与“民本” 互为表里	105
 刘述先：“由仁心推扩体证天道”的根本慧识	
一、文化是“观念”的表征	118
二、中西文化比较必须关注中国文化的不足	120
三、“内圣外王”的基本价值理念的分疏	123
四、儒家宗教与基督宗教的比较和会通	137
五、立足时代的東西文化创造性综合的文化重建 之途	146
 杜维明：“自我认识、自我转换”的做人之学	
一、儒学的两种分疏	160
二、“仁学”是“哲学人类学”	164
三、依据中西文化传统的内在逻辑来比较中西文化 ...	180
四、儒学的第三期发展及其前景	188
 余英时：“内在超越”的文化价值系统	
一、“内在超越”和“外在超越”的价值系统	198
二、中国文化的基本价值取向：从自我向外推扩求取 整体和谐	205
三、中国内倾文化的总体性格：止、定、静、安	212
四、中国传统基本价值观念的调整与转化	220
 后 记	236

导 言

当代新儒学在一代儒学大师牟宗三先生逝世之后，可以说是进入了一个新的时期，有的学者把这一后牟宗三时期称之为“没有圣贤的时代”。就传统儒学来看，儒学主要是一种身心性命之学，一种儒家知识分子的生活方式。但在中国现代以来，民族危亡和民族文化危机深重的历史背景下，当代新儒学肯定与认同中国传统文化中儒家思想的身心性命之学具有普遍而恒久的价值，表现出当代新儒学关注的重心主要是民族文化的传承而不是对儒家身心性命之学的亲身践履。正如我国学者郑家栋所指出的：“在新儒家思想的深层，民族文化的薪火传承或许较之生命意义的终极托付占有更突出的地位。与此相联系，与其说他们是道德心性、圣贤修养意义上的儒家，不如说他们是文化传承、继往开来意义上的儒家。”正是在这种意义上，尽管今天是一个没有“圣贤”的时代，新儒学在当代仍然是一种有活力的思想和文化运动，新儒学的当代代表人物对中国传统文化主要是传统儒家思想的精神义理的发掘和阐释，对于中华民族文化的传承和进一步发展是一项具有开创性的工作。

—

中国传统文化的核心价值理念是“内圣外王”与“天人合一”。“内圣外王”一语虽然出自庄子《天下篇》，但是一般公认它最适合于表达传统儒家的价值理想。由“内圣”到“外王”表达了传统儒家处理人类活动的两大领域——道德修持与政治实践，人的两种基本素质——德性与才智之间的关系的价值准则。虽然“内圣外王”在传统儒学那里得到了比较集中和系统的表达，并成为传统儒家孜孜以求的价值理想，但是，这一价值理念根源甚早，在我国现存的最早的一部历史文献《尚书》^①中，对我国上古传统中的帝王——尧、舜——就描绘为道德与事功俱佳的政治领袖，即“圣”、“哲”、“王”三者的统一。可以说，传统儒学的“内圣外王”的理念只是对这一自古就已形成的价值观念的传承和阐发，并作为其自觉的担当者。在整个中国传统社会，“政治是大皇帝，社会是五伦”，家国同构的宗法关系成为主要维系纽带，这些是“内圣外王”的价值理念产生的社会基础。无论是专制的帝王还是普通的“庶民”，都可以从“内圣外王”的价值理念所型塑的统治者的理想模式中获得自己的利益的某种表达。专制帝王可以借此模式把自己打扮成“圣王”，实现“君师合一”，保证其政治统治的合法性。专制帝王所隶属的统治集团，则可以“天命靡常，惟德是辅”来警示其政治领袖，使其勤政杜奢，保证统治的久远。普通百姓则认为它可保证其“明君贤相政治”的愿望得以实现。因此，直到中国现当代历史上，“内圣外王”的价值理念并没有随着君主专制制度的崩坍而消失，反而存留于民族的“集体记忆”之中，改头换面一直支配着人们尤其是

政治家们的政治实践。譬如，我国 50 年代至 60 年代的关于“红”与“专”关系的定位就是“内圣外王”的价值理念在现代的回响，只不过在这里“内圣”与“外王”的特殊内涵发生了变化，具有了时代的特征。

在孔孟所处的春秋和战国的乱世，传统儒学倡导的“内圣外王”的价值理念，确有重建当时已经崩塌了的社会秩序和文化秩序的积极作用。但是，“内圣外王”的价值理念本质上是一种集权统治的意识形态，是以君主为代表的集权统治阶级为了维护其集权统治的长期稳定而制造出来，既加诸于君主本人，又加诸于整个社会的意识形态话语，它的实质是道德精英治国。在以宗法血缘关系为基础的传统社会中，它既发挥着维护个人集权统治的作用，又同这种个人集权统治存在着紧张，部分地反映了被统治的社会大众的某种利益。保持这两种作用之间的平衡，则成为传统儒家孜孜以求的目标。因此，当代新儒家大师牟宗三先生认为，治国平天下是修身齐家的直接延续，或者说治国平天下可以直接从修身齐家中推展出来，这种讲法在以往的社会中是“足够”的，并且对于传统儒家来说，也只能如此讲。但是，“内圣外王”的价值理念能否适用于现代社会？对此，不论是牟宗三、唐君毅还是他们的弟子刘述先等新一代儒家学人，均做出了否定的回答。牟宗三认为，他之所以主张从“内圣”开出“新外王”，这中间必须要“致曲”，换言之，需要“良知的自我坎陷”，“就表示经济有经济内在的独立法则，而政治亦有政治内在的独立法则。光从修身齐家这个道德法则（moral law），推不出经济和政治的法则。道德的法则和政治的法则不一样，和经济的法则也不一样。这三个法则各有其独立的意义，这就是现代化的精神。”实际上，不但是现代社会中经济、政治与道德各有其运作的独立法则，即使在传统社会中，它们三者之间也不是可以不加区别地

均由道德法则所支配的。对此，当代新儒家也很清楚。牟宗三在其著作《道德的理想主义》的《人文主义的基本精神》一文中谈到：“须知光以道德教化的形态来限制皇帝是不够的，光是‘自天子以至于庶人，一是皆以修身为本’这一层，光是内圣的正心诚意这一层，对于君民之间真正的客观政治关系之建立是不够的。”因此，当代新儒家之所以再三坚持要“本内圣”开出“新外王”，其深层意蕴尚是为了恢弘民族文化，使民族文化的薪火得以在当今社会中能够传承下去。因为，与西方文化及哲学比较照察，中国文化与哲学中同时兼具民族特征和现代价值的因素不多，可以说传统儒家的“内圣”学说就是其中具有代表性的学说之一。

“天人合一”主要表达了中国古人关于神（或非人格化的超越的绝对主宰）与人的关系和自然界与人的关系的观点和信念，在中国历史上是比“内圣外王”更为古老的价值理念。根据侯外庐先生的研究考证，“天人合一”的观念萌芽可以说在有文字记载的殷代就开始出现了。殷代社会保存着氏族整体的制度，尚是一家长父权制的社会。殷人的宗教是祖先一元神宗教，祖先与上帝（神）合而为一。殷人的先祖等于上帝，可以说是迄今为止人们所知道的“天人合一”的最古老的形态。到了周代，上帝与周人的先王则分离为二，周人既祭祀祖先王，同时又形成了敬天、尊上帝、配天命的宗教。因此，周人的先祖与上帝（天）既分立又配合。周人的宗教是二元神宗教，有祖先神和上帝（天）两个神。由这种二元神宗教，“天人合一”在周代具有了两种形态：其一是先祖以德克配上帝，表现出天人关系上的既分立又合一，这是对殷代祖先一元神宗教的维新；其二是孝思尊祖，以求获得祖先神的荫庇，是用家族伦理来维系宗法社会秩序，表现出对殷代宗教的因袭。这两种形态又可以归结为《庄子·天下篇》中所

说的，周人“以天为宗，以德为本”。因为，周人的先祖之所以克配上帝，是因为周人先祖“德配天命”。即“文王在上，於昭于天。”（《诗经·大雅》）君王是否有德成为了他的统治是否具有合法性和能否维持下去的先决条件。由此可见，周人的“敬德”“配天”“永保命”的“天人合一”的观念开创了“内圣外王”的政治理念的先河，也成为人格神的上帝——人间的吉凶福祸的主宰者——转化为“法则性的天命”的过渡。

“天人合一”的观念在中国历史上以后的发展中，随着“天”的范畴获得了多层含义，“天人合一”的观念也就具有了多重含义。一般来说，能够达成共识的“天”的主要含义有：①自然界之“天”。在这里“天”既是人与万物的构成材料的供应者，即“人与天地万物均为一气所化”，同时又是自然界运作的内在秩序，即“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”（《论语·阳货》）；②“天”为一主宰人间吉凶福祸的人格神。这基本上为周人及其以上古人的天道观，在孔子的思想中也仍然有所体现。如孔子言：“获罪于天，无所祷也。”（《论语·八佾》）。③“天”为社会历史秩序、文化秩序和道德秩序的创生者、决定者。在这里，“天”基本上没有了人格神的形态，表现为“天命之天”。同“天”的第二层含义相比较，“天”开始获得整全性，他关注的不是单个人的吉凶福祸，而是整个社会、历史的发展，因而显得更为抽象。如，在《论语》中有：“天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？”（《论语·子罕》）“天下之无道也久矣，天将以夫子为木铎。”（《论语·八佾》）“天生德如予。”（《论语·述而》）孟子也认为，无论是古代圣王尧、舜、禹之间的禅让制，还是禹与启之间的子继父位，皆为当时历史时势所造成，而非圣王的个人行为。所以，可以说：“莫之为而为者，天也。莫之致而至者，命也。”（《孟子·万

章(上)》)“天命”在孔孟那里主要成为社会历史秩序和文化秩序的代名词。^④“天”为宇宙秩序、社会历史秩序、文化秩序和道德秩序的创造者和体现者。在这里,“天”的内涵基本上是上述三种含义的综合和集大成。这主要在《中庸》和宋代儒学那里表现出来。如《中庸》首篇开头即为“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。”“中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉。”在这里“中和”为天下之大本与达道,它既是宇宙的根本秩序,也是社会历史、文化与道德秩序。因为“喜怒哀乐之未发,谓之中;发而皆中节,谓之和”(《中庸》第一章),“君子中庸,小人反中庸。”(《中庸》第二章)并且强调“能尽人之性,则能尽物之性”,“尽人之性”与“尽物之性”是统一的。在宋代儒学那里,便把《孟子》《中庸》的思想进一步明确化、系统化,直截了当地提出了“心”、“性”、“天”为一。如程颢言:“天人本无二,不必言合,若不一本,则安得先天而天弗违,后天而奉天时?”(《宋元学案·明道学案·语录》)“只心便是天,尽之便知性,知性便知天,当处便认取,更不可外求。”(《遗书》卷二上)在这里,程颢从认识论上的天人相合,即人可以“遵天”、“奉天”而不“违天”,推断出人与天在存有论上是合一的、一本的。

由以上关于“天”的不同含义,因而“天人合一”在中国传统文化中也就具有不同的内涵。首先,从“天”是自然界的代称出发,“天人合一”强调了人能够并且应该去了解大自然运行的法则,^⑤从而做到“遵天”、“奉天”不“违天”,同自然界保持和谐的关系,实现“赞天地之化育”并“与天地参”的美好愿望。这种“天人合一”可以称为科学层面的“天人合一”。在这种“天人合一”中引申出来的价值准则是“致中和”。人类对自然界的态度,既不排除取“利用厚生”的方式,又强调要“尽物之

性”，按照自然界自身的规律去利用它、保护它，这就是“致中和”。

其次，从“天”是主宰人间的吉凶福祸的人格神出发，“天人合一”观念便主张天人之间存在着某种神秘的无法知晓的关联。“天”作为至高无上的神利用各种自然现象来表达对人的行为的赞赏或者否定，自然现象与人间事务有着对应关系。刘述先把这称之为“神秘符示层面的天人合一”，准确地说也是宗教层面上的“天人合一”。这种“天人合一”已积淀为中国民间信仰的成分之一。

第三，从上述“天”的第三、四种含义出发，“天人合一”便可以表述为“性命天道相贯通”或者“心、性、天为一”。它是传统儒学以及现当代新儒学所极力主张、信守和阐发的“天人”关系。在这种“天人”关系中，“天”或“天道”已失去了其人格的形态，按照牟宗三的说法，完全转化为一“创造不已之真几”，既是事实世界之体，也是价值世界之源，是一“亦存有亦活动”的超越本体。这种超越本体既为人之真实本体，也为自然万物之本体。“天人合一”在这里意味着宇宙秩序与道德秩序（包括社会历史秩序与文化秩序）的合一。这种“天人合一”可以说是哲学层面与宗教层面兼具、道德层面与宗教层面兼具。一方面，这种“天人合一”中的“天”是形而上的本体，因而是理性主义的、哲学层面的；另一方面，“天”又为一超越的绝对者，对它的认识不能采取经验的、理性推论的顺取方式去把握，而只能采取“反身而诚”的逆觉体证。因而这已由人文世界进入了超人文世界，是宗教层面上的“天人合一”。此外，按照传统儒学与现当代新儒学的理路，“天”“天道”作为一超越本体，是内在于人“心”、人“性”，实质上是一道德心性。因此，这种“天人合一”又具有道德层面。这种以“性命天道相贯通”为内涵的

“天人合一”构成了儒学心性论中的本体论（存有论）内容。由于儒学又主张“天人合一”的最高目标是“天人合德”，即“夫‘大人者’，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时”（《易传·文言·乾》），所以，儒学所主张的“天人合一”又是一种崇高的价值追求。这种价值追求由于格外高远而带有神秘色彩，但又值得人向往，即“虽不能至，却心向往之”。虽然它是某种虚灵的东西，却不能从实证论的观点斥之为虚妄的。这是因为人有两重存在和两重真实，一种是他的经验的、现实的存在，由当下可感的各种现实境遇所构成；一种是他所祈想的或规划的超越当下现实理想的存在。前一种存在由于其现实可感性，无疑是真实的。但是后一种存在由于它永远与前者相伴随，并且不断地由可能转化为现实，因而也决不可斥之为虚幻。儒学所主张的“天人合德”的理想正是反映了现实的人的后一种存在和真实。所以这种“天人合一”的理想不能完全斥之为神秘主义。

二

根据牟宗三等对“内圣外王”与“天人合一”的价值理念的阐释，可以看出中国传统文化同西方文化相比较具有以下一些独特之处：

中国文化同西方文化一样也主张存在着类似于“上帝”的超越的绝对者——“天”、“天道”、“天命”。但是对于这一超越绝对者的存在，只作肯定，不去追究它的根源，也就没有关于它的存在的各种各样的论证。如庄子所言“六合之外，圣人存而不论”。同时，对于“天”、“天道”也不作各种特征、特性的描述，

因而没有西方文化中的那种实质化、形式化的上帝。当代新儒家认为，这是传统儒学的功绩，也是传统儒学作为一种宗教而不具备西方宗教的形式的根本原因。这使得传统儒学从根本上是一种理性主义，不用像基督教需要解消神话即世俗化才能适应现代生活。

中西文化从超越实体的形态来看，表现为内在超越与外在超越的区别。在道德约束方式上，则表现为自律道德与他律道德的对立。儒家心性论是一种超越的心性论，主张心体和性体既是道德价值的超越源头，又是宇宙万物的超越源头。它是超越的，也就是超乎经验世界之上的；它又是内在的，即内在于人，实质上为一道德理性。因而赋予了中国文化系统以内在超越的特质。这种内在超越的文化系统，从观念上论证了人的尊严和人与人之间的平等。一方面，从人内具价值之源和价值自觉的能力出发，说明“天地之间人为贵”，人自然不能等同于自然物。因此，坚持“人禽之辨”，人性不同于兽性，人具有人的尊严。另一方面，从每个人都内具价值之源和价值自觉的能力出发，因而从起点上说明了“人皆可以为尧舜”，生来具有“立德”、“立功”、“立言”上的平等。这自然高出了古希腊哲学家承认人生来就不平等的论断。此外，由于肯定价值之源内具和价值自觉能力本具，因而，在中国文化中必然要求每个人进入超越的价值世界的途径是个人的内心自觉。这样所产生的道德必然是自律的道德，并且养成“依自不依他”的独立自主的人生态度。相形之下，西方文化中的“上帝”则是一外在的超越本体。因而，从西方文化的基督教来的道德必然是他律道德。

中国文化在现实世界与超越世界、事实世界与价值世界的关系上表现为互相交涉、不即不离，离中有合、合中有离。一方面在事实世界领域它主张“天”既是创造者，又是整个被创造的世

界。宇宙秩序和宇宙秩序的安排者之间没有明显的界限，本体与现象是即体即用，体用不二；另一方面，在价值世界领域，它主张“极高明而道中庸”，超越的价值理想就贯穿于日用常行之中。这使得佛教传入中国以后，原来佛教教义主张“真谛”与“俗谛”截然两分，逐渐被中国化了的佛教——禅宗——所奉行的“平常心是道”、“担水砍柴无非妙道”所取代。在这里“真谛”与“俗谛”、“圣”与“凡”之间的隔阂被打通，两者是不即不离的关系。相反，在西方文化中，现实世界与超越世界、神性与人性、事实与价值之间则泾渭分明，中间存在着一条不可逾越的鸿沟。究其原因，中国文化关于现实世界与超越世界、事实世界与价值世界关系的独特理解，一方面是由于儒家主张超越的心性论，价值系统内在于人所造就的；另一方面，中国文化是从“作用”的角度来了解世界的超越的本体，把超越本体化为宇宙的生化之理，因而它与经验世界、现象世界的关系是“体用”关系，呈现出一种不即不离的状态。与此相反，西方文化则把宗教中的人格神视作一“实体”。“实体”是万物的第一因，它独立不依，是其自身的原因。因此，“实体”作为万物的第一因与万物相比是异质的，由于它的独立不依性就表现为它与万物的关系既是超越的，又是隔离的。用“实体”观念去理解上帝，则必然把神性与人性视作截然两分，不能互相包含的两个世界。^③由此，产生了西方哲学与文化中价值与事实两分、价值与历史的对立、普遍性与特殊性相冲突，乃至在康德那里所表现出来的本体与现象的互相隔绝的思维路径。与此相反，孔子的“仁”则具有“觉”与“健”的两层含义。“觉”指人由心所发的“惻隐之感”，即人所具有难以用言语准确表达的惻隐之心、不忍人之心。“健”即“健行不息”之意，实指宇宙生生不已的创造性，也就是天地之道。因此，“仁”涵摄了“性”与“天地之道”。换言之，价值世

界（“性”）与事实世界（“天地之道”）统一于“仁”的超越本体之中。由此可见，从超越的源头上，即存有论上，中国哲学是主张价值世界与事实世界、应然与实然是统一的，并且把统一的基点放在主体方面。这就决定了中国哲学的重点与中心不是放在如何使客观的“天道”形式化、实质化而转为可站立起来的上帝这方面，而是落在“人‘如何’体现天道上”。也就是落在人应该采用什么样的方式途径才能认识 and 把握“天道”，并以自己的行为去体现“天道”，实现“天道”。中国哲学主张人认识与体现“天道”的方式途径表现为：“尽心”、“知性”，最后达至“知天”。人可以通过对自己的内在价值世界（道德心性）的把握而洞悉事实世界的超越本体（天地之道）。在牟宗三看来，这是因为中国哲学肯定了人具有“智的直觉”（类似于西方文化中所讲的神性），因而能体证、体悟到“天道”。这就从认识论上论证了价值世界与事实世界在超越源头上的统一（包括它们的存在）不是一逻辑设定，而是一实然存在。

牟宗三在其著述中把孔子的“仁”的深层含义解释为“创造性原理”，又把宋儒主张的“心、性、天为一”诠释为：人类文化的创造过程和自然界的演化进程均受一个共同性法则——生生不已的创造性——所支配。这种诠释是值得商榷的，因为“创造性”是一个客观存有，属于实然层面，怎能作为应然层面的本原！并且不论是在传统儒学还是在当代新儒学那里，主张价值世界与事实世界统一的论点，带有主观设定的独断论色彩，缺乏合乎理性的论证。著者以为，孟子的“尽心、知性、知天”的理路和发展到宋儒的“心、性、天为一”的主张表达了中国哲学中以价值世界统摄事实世界从而获得两者的统一的倾向。在这里，宋儒由于主张“心、性、天为一”，一方面揭示了孟子的“尽心、知性、知天”理路的存有论前提；另一方面也使得儒学的心性论

表现出由心体性体原为人道之本，仅具有人类文化的价值本体之意，现在则扩展为也是宇宙万物的形而上的根据，成为一普遍的宇宙法则。人的价值创造构成了天道的历史前提，也构成宇宙万物的本体。客观的天道成为了主观的人道的延伸。这种扩展虽然提升了人的主体性，但凸现出人类中心论色彩。

三

以牟宗三为代表的当代新儒家对中国传统哲学（主要是儒家哲学）的诠释，由于受当代文化哲学的基本观念的影响，以及要回应西方的各种思潮，因而他们的诠释具有以下几个特点：

第一，扣紧中国文化与哲学的特殊性来阐发其精神义理，反对以西方哲学的模式来套中国文化与哲学。这种理路既是全球性的文化上寻根意识的反映，又是文化哲学研究注重文化的个性的原则的运用。牟宗三认为，中国哲学是以“生命”为中心来展开其学问与修行的，而西方哲学则是以“知识”为中心，独立于宗教并环绕科学而展开的。这是两套不同的哲学与文化体系。所以，“以西方哲学为标准，来在中国哲学里选择合乎西方哲学的题材与问题，那将是很失望的，亦是莫大的愚蠢与最大的不敬。”余英时从现实世界中只存在个别的具体的文化，不存在普遍的、抽象的文化的观点出发，认为“在检讨某一具体的文化传统（如中国文化）及其在现代的处境时，我们更应该注意它的个性。这种个性是有生命的东西，表现在该文化涵育下的绝大多数人的思想行为之中，也表现在他们的集体生活之中。”所以，他们在阐发中国哲学的精神义理时，主要扣紧中国哲学中的一些基本命题，如前述的“内圣外王”、“天人合一”，此外尚有“理一分殊”、“民为邦本”等，而不是按照本体论、认识论、社会政治思