

林安梧 著

儒学革命：

从『新儒学』到『后新儒学』



NLIC 2970696984



商務印書館
The Commercial Press

創于1897

儒学革命： 从“新儒学”到“后新儒学”

林安梧 著



NLIC 2970696984

商务印书馆

2011年·北京

图书在版编目(CIP)数据

儒学革命:从“新儒学”到“后新儒学”/林安梧
著. —北京:商务印书馆, 2011
ISBN 978-7-100-07226-7

I. ①儒… II. ①林… III. ①儒家—研究 IV.
①B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 108080 号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

儒学革命:从“新儒学”到“后新儒学”

林安梧 著

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)

商务印书馆发行

北京瑞古冠中印刷厂印刷

ISBN 978-7-100-07226-7

2011年4月第1版

开本 880×1230 1/32

2011年4月北京第1次印刷

印张 10

定价: 25.00 元

目 录

自序	1
第一章 当代新儒家述评	15
第二章 当代新儒家在中国思想史上意义之检讨	
——对一九五八年《中国文化宣言》的一个省察	29
第三章 “当代新儒学”及其相关问题之理解与反省	54
第四章 牟宗三先生之后：“护教的新儒学”与“批判的新儒学”	77
第五章 咒术、专制、良知与解咒	
——对“台湾当代新儒学”的批判与前瞻	
——对于《后新儒家哲学论纲》的诠释	86
第六章 “生活世界与意义诠释”论纲	
——后新儒学的“存有学”与“诠释学”	107
第七章 “党国儒学”的一个侧面思考	
——以《科学的学庸》为核心的理解与检讨	118
第八章 “革命”的孔子	
——熊十力儒学中的“孔子原型”	134
第九章 《论语》与二十一世纪的人类文明	
——交谈、启示与文明治疗	160
第十章 走向生活世界的儒学	
——儒学、《论语》与交谈	176

2 儒学革命:从“新儒学”到“后新儒学”

第十一章 后新儒家的哲学向度

——访林安梧教授论“后新儒学”…………… 200

第十二章 John Makeham 访谈林安梧论“儒学转向”…………… 219

第十三章 后新儒学的怀想

——麦迪逊手记…………… 240

第十四章 后新儒学的基本建构:道统系谱、心性结构、存有 三态论、本体诠释学

——近十年来我的哲学思考之一斑…………… 281

自序

儒学者，人伦孝悌之学也，道德仁义之学也，天人性命之学也。革命者，顺乎天、应乎人，有所变、有所革，知其旧命，瞭之、解之、革之，而缔造新命也。如此缔造新命实有所承于旧命也。

《易经》有“鼎”、“革”之义，“鼎”卦说的是“取新”，而“革”卦说的是“去故”，但我们要说，这里说的“去故”并不是彻底的反传统，而是批判地继承与创造地发展，“去故”与“取新”是一辩证的发展，并不是断裂的否定。“新儒学”之不同于以往之“旧儒学”是如此，“后新儒学”之又异于“新儒学”亦是如此。儒学之为儒学，其实就一直在这因革损益的过程中，日新又新地往前奋进着，他既有理解，也有瓦解，因之而有进一步的重建。他既有诠释，也自有转化，就在转化中有着进一步的创生。

这本书可以说是我自己探索儒学，从“新儒学”到“后新儒学”的心路历程。写作时间从一九八二年迄今，跨了近三十年，学问的深浅、见识的生熟，那痕迹也就难免。必要者，我除了在文句上稍加修饰，几乎如其本来的历史足迹，实实在在呈现在这里。这些历史的痕迹，可能引起读者另一种有趣的探寻。因为对比的张力，在阅读上往往是有趣而必要的。

本书分为三大部分，“本论”、“广论”及“对话与笔札”。“本论”旨在依本立论，由流溯源，给出一哲学理论的概括与建构，第一章到第七章属之。“广论”则广而论之，仍随顺本论之调性也，第八章到第十

章属之。自第十一章到十四章则为“对谈与笔札”，对谈而问题也就显豁了些，笔札则较随兴却是沉淀，这可看出思想的蕴蓄过程。

第一章《当代新儒学述评》，此文最先发表于《中国论坛》第一五四、一五五期（一九八二年二月、三月）。当时，我从台湾师范大学本科毕业，正在军中服预备军官役，在军余之暇写的。当时年青，稟笔写来，只依胸襟，无多增饰。这原是应林端兄的邀约而写的。可以说是中国台港地区首次对于当代新儒学做一总体概括反思的文字。这篇带有总论性质的文章，旨在概括的叙述当代新儒家的历史根源及其当代使命，进而论及当代新儒家的人性论、历史观与世界观，以及政治论，最后则点出其特点与局限。我以为“它往往忽略了外在客观制度结构，或者将此外在客观制度结构收摄到个人内在心灵领域去处理。更简单地讲：它太注重了‘意义’（meaning）而忽略了‘结构’（structure）”。说“它极为注重‘形上理由的追溯’，而忽略了‘历史发生原因的考察’”。“它对于问题偏重于后设性的反省，而忽略了事实经验的直接分析。”“他谈的大抵是大原则，而较缺乏小方案；而且其大原则往往倾向于先验的分析，而较缺乏经验的综合。面对问题，往往从理上推出，而较少从事上建起”。二十八年前，我作如此论断，今日见之，验之信然！

第二章《当代新儒家在中国思想史上的意义之检讨——对一九五八年〈中国文化宣言〉的一个省察》，原是一九八六年一月参加“张君勱先生百龄冥诞学术研讨会”中发表的论文。首先指出彼等所重的是对中国文化诠释方法的检讨与重建，进而强调稳立心性之学的重要性，最后则面对现代化的挑战，而主张一主体的转化之创造，以开出民主与科学，此皆可见《中国文化宣言》，可以视为当代新儒家的关键性文献，本章即意图对此宣言作一哲学诠释及省察。首先指出中国文化诠释的方法是将道德本心、文化心灵、形上实体三者通贯为

一的,它是一种道德本体的诠释。其次指出新儒家重新稳立了宋明心学,以作为全民族的文化精神伦理象征,并强调了人的主体能动性。既取得了此主体的能动性,更进而强调“主体的转化之创造”,以作为“返本开新”的理据;并集中其论点去讨论中国传统政治及民主政体如何可能的问题。明显的,从“道德本体的诠释”到“主体的转化之创造”此是贯通一致的,这实在显示出当代新儒家强调主体性这个面向。

第三章《“当代新儒学”及其相关问题之理解与反省》,原乃一九九三年底写给《鹅湖》诸君的八封信件,时正客居美国威斯康星大学麦迪逊校区(Wisconsin University at Madison)访问研究,远去故国,对比而观,格外有感。后经修整发表于《鹅湖》第十九卷第七期(一九九四年一月),此文着笔与平日之论文稍有所异,其问题感则特深,概从实存的感知到概念的架构乃一连续,而非断裂故也。笔者首先论及“知识分子的株连及当代新儒家的自我定位”,再论及于“内在心性修养、道德实践、社会实践”,并及于“时代的业感及其消解之可能”。再者,笔者省察了“由‘传统’走向‘现代化’的迷思”,进而指出“伪启蒙的迷思”及其转进之可能。还有对于牟先生所题“良知的自我坎陷”作一创造性之诠释与批评。最后,笔者强调儒学之为儒学当重视“生活世界”与“主体性”。

第四章《牟宗三先生之后:“护教的新儒学”与“批判的新儒学”》一文,曾在一九九六年十二月,由“中央研究院”中国文哲研究所、中央大学、东方人文基金会等于台北所举办的“第四届当代新儒学国际会议”上宣读。本章旨在经由“护教的”与“批判的”作一显题式的对比,指出前者是以康德为对比及融通之主要资源,而后者则以王船山两端而一致的哲学思考作为模型,并注重西方历史哲学、社会哲学乃至现象学、解释学之发展,回溯当代新儒学之起源,重新诠释熊十力,

对牟先生则采取一既批判又继承的方式。再者,笔者对比地对“理”、“心”、“气”,“主体性”、“生活世界”,“心性修养”、“社会实践”,“本质主义”、“唯名论”,“传统”、“现代”等相关问题,作一概括轮廓式的描绘。最后,则指出“后新儒学”薪尽火传地往前迈进。

第五章《咒术、专制、良知与解咒——对“台湾当代新儒学”的批判与前瞻:对于〈后新儒家哲学论纲〉的诠释》,曾于“第一届台湾儒学国际学术研讨会”(一九九七年四月)、国际中国哲学学会一九九七年学术年会上宣读,并略加修订,刊于《鹅湖》第二十三卷第四期(一九九七年十月)。本章旨在经由《后新儒家哲学论纲》的诠释,对一九四九年以后于台湾发荣滋长的“台湾当代新儒学”,展开批判与前瞻。首先,笔者指出,往昔儒家实践论的缺失在于这实践是境界的,是宗法的,是亲情的,是血缘的,是咒术的,是专制的,这些一直都挂搭结合在一起,分不清楚。再者,笔者指出实践概念之为实践概念应当是以其自为主体的对象化活动所置成之对象,而使此对象如其对象,使此实在如其实在,进而以感性的透入为起点,而展开一实践之历程,故对象如其对象,实在如其实在。后新儒家的实践概念是要去开启一个新的“如”这样的实践概念。这是以其自为主体的对象化活动作为其启点的,是以感性的擘分为始点的,是以整个生活世界为场域的,是以历史社会总体为依归的。这么说来,后新儒家的人文性是一彻底的人文性,是解咒了的人文性,而不同于往前的儒学仍然是一咒术中的人文性。这旨在强调须经由一物质性的、主体对象化的、实存的、主体的把握,因而这必然要开启一后新儒学的哲学人类学式的崭新理解。总而言之,老儒家的实践立足点是血缘的、宗法的社会,是专制的、咒术的社会;新儒家的实践立足点是市民的、契约的社会,是现代的、开放的社会;后新儒家的实践立足点是自由的、人类的社会,是后现代的、社会的人类。

第六章《“生活世界与意义诠释”论纲——后新儒学的“存有学”与“诠释学”》，本章曾于一九九八年四月间，在中国哲学会年会上发表。本章试图经由一论纲的方式，对当代新儒学作一批判性之继承与发展。当代新儒学之所重为良知主体及躬行实践，而于此章，余则进言之论其“生活世界”与“意义诠释”。本章可以视为后新儒学有关“存有学”及“诠释学”之总纲。笔者以为生活之为生活是因为人之“生”而“活”，世界之为世界亦因人之参与而有“世”有“界”。所谓的“生活世界”是“生—活—世—界”，是“生活—世界”，是“生活世界”，是天、地、人三才，人参与于天地之间而开启之世界。再者，笔者以为“意”之回向于空无，而“义”则指向于存在。“论”之指向“言说”与“构造”，而“释”则指向“非言说”与“解构”。“意义诠释”是“意—义—论—释”，是“意义—论—释”，是“意义诠释”，是人由其“本心”，经其“智执”，参与于天地人我万物而开启者，而生之解放者。显然的，笔者重在解消主体主义及形式主义可能之弊，故多阐发熊十力体用哲学之可能资源，由“存有的根源”（境识俱泯）、“存有的开显”（境识俱起而未分）、“存有的执定”（以识执境）等诸多连续一体之层次以疏解“生活世界”与“意义诠释”之论题。

第七章《“党国儒学”的一个侧面思考——以〈科学的学庸〉为核心的理解与检讨》，本章原在一九九七年三月，由中央大学通识教育中心举办的“第二届‘当前台湾社会与文化变迁’学术研讨会”会议上宣读，后稍事修改，刊于《鹅湖》第二十三卷十一期（一九九八年五月）。本章旨在对于“党国儒学”作一侧面思考，其反省的主要对象是蒋介石所著《科学的学庸》一书，特别深入其《大学之道》（上、下）两篇文章，作哲学反思。由蒋氏对于《大学》的诠释中，阐释其党国儒学的特色，指出蒋氏将革命意志与权力灌注到《大学》之中，使得《大学》成为一国民革命化的《大学》。如此一来，革命意志的锻炼与心性的修

养也就关联成一不可分的整体。再者，针对蒋氏所谓的“科学”作出阐释，点示出此乃“格义翻译下的大逆转”，将西方的科学用中国的“格致”一词去取代，进而以中国《大学》中的“格物致知”活动去说其为“科学”。之后，笔者回溯中国近现代以来“科学主义”的发展，并对比地指出蒋氏更以党政军的力量建构另一漫天盖地的“主义科学”，而此“主义科学”正是“科学主义”的奇诡变奏。最后，笔者更而指出“帝皇专制”与“党国威权”造成的“伦理中心主义”将形瓦解，而让我们有机会重新去理解这“伦理中心主义”所含带的是些什么样的成分，它与“专有”、“咒术”乃至儒学所强调的“良知”有何关系，这将是值得我们更进一步去了解与注意的。

第八章《“革命”的孔子——熊十力儒学中的“孔子原型”》，原在一九九七年三月，由中央大学举办的“中国近代文学与思想学术研讨会”会议上宣读。此章乃继余多年来的熊十力研究，承体大用，由其对内圣之学的探索，转而为外王学的研究，重点则在阐述其“革命”的孔子形象。本章乃经由熊十力儒学的旷观，并落实于其经学脉络中来审视；特别环绕其晚年所著《原儒》一书，加以考察。首先以系年及总体的理解，阐明“经学系列”与“哲学系列”在熊氏学问中的关系。再者，对于熊氏所谓的“原儒”，究何所指，其意义结构为何，作一概括的诠释；指出其所谓的“原”，并非一“事实真相”之原，而是一“理想价值”之原。熊氏以孔子“五十以学《易》”、“五十而知天命”以为断，而区分“小康之儒”、与“大道之儒”，这可以说是其体验的洞见所在。紧接着，在随文点示中，指出其“革命的儒学”之提出，本根据于中国文化长久以来的“隐匿性传统”，当然，熊氏虽承继于此，但却有一新的开展与创造，又与此传统有所区别。最后，则阐明“革命的孔子”之形象到底为何，其思想与意义又何在，并指出此与“六经注我”方法论及韦伯“理想类型”的方法论有何异同，并预示此方法论之限制。

第九章《〈论语〉与二十一世纪的人类文明——交谈、启示与文明治疗》，本章原于一九九六年二月二十八日即席讲于华山讲堂课上，后经许霖元君纪录成稿；再经由赖锡三君增删补注完成，最后经笔者重新修订完稿。本章初无纲要，亦不必有一系统，但却自有其系统，盖思之既久，自然神至，悠然而成者。后来此章于一九九七年六月在新加坡由其国立大学、国际儒学联合会所举办的“儒学与世界文明国际学术会议”上宣读。随后友人吴光教授邀约刊于《浙江社会科学》（一九九八年第二期）。本文旨在豁显《论语》一书的根本智慧，并对比点出她与二十一世纪人类文明的关联。首先经由“交谈性经典”与“启示性经典”的对比，指出《论语》一书之为一“交谈的哲学”、“场所的哲学”，重视的是人之作为一“活生生的实存而有”这样的存在。再者，经由宗教社会学的考察，对于现代“合理化”社会的心灵机制和危机，作出解析与阐释；指出在“人”与“上帝”的巨大张力下，如何地开启一工具性理性的合理性，并进而试图去宰控世界，终而坠入“异化”的境域之中。再者，点示出所谓的“新世纪运动”如何面对“异化”的问题，是如何地由人之“实存的有限性”进而深透到一“实存的奥秘性”之中，并进而瞻望二十一世纪未来的崭新可能性。其次，再回顾《论语》及其所展示的“生活世界”，并指出其独特的“孝道宗教观”。最后，则以海峡两岸之中国文化传统为核心，而论东亚在迈向世界史过程中所可能的自觉。

第十章《走向生活世界的儒学——儒学、〈论语〉与交谈》，曾在一九九七年三月间，由东海大学所举办的“中国文化与通识教育学术研讨会”上宣读，后修订刊于《通识教育季刊》第四卷第三期（一九九七年九月）。本章旨在传述笔者十七年来阅读、讲习《论语》的心得，首先对于“儒学扩大化”作一反省，并对经典特性展开厘清，阐明“交谈、倾听”与“辩论、言说”的异同，指出阅读《论语》，重要的是要深切而妥

帖的体会,以“交谈”的方式来阅读《论语》,万不可从“辩论”的观点来看《论语》。进一步,吾人指出“经典之为一生活世界”乃是一“天地人交与为参赞的场域”,而此即是一切存有学、知识学、实践学的基础,实乃中国哲学最为重视、最为首出的智慧,亦是一切“圆教”之可能基础。其次,则究“言”、“形”、“象”、“意”、“道”五者逐层,揭示一经典之诠释方法论,以为此五者有其互动之交谈与相会,彼既有平面的互动,复有纵面的升进,此值得吾人注意。再者,以《论语》书中“直在其中矣!”章,作为例示,阐释“公义与私义之分际”。最后,则以“走向生活世界的儒学”作为总结。

第十一章《后新儒家的哲学向度——访林安梧教授论“后新儒学”》,本章原是一九九七年底的访谈纪录,由我教过的研究生赖锡三君访问,裴春玲君纪录,从访谈中可见他们当时虽是研究生,但已有相当学问功力,颇为难得。访谈较之一般论文亲切,可读性高,故置之于此,以为衍论也。本章首先点出“法无定法,道有其道”:“问题—答案”的逻辑,再因之随顺谈到“道器合一”下的人文主义、“境界的真实”与“真实的境界”的对比区分。随后,笔者指出中国文化传统中严重的“道的错置”之问题,并力求其克服的可能,并点示“存有的治疗”学问向度。之后,笔者对比地区别了“以心控身”与“身心一如”两个不同的哲学向度。一九九六年底笔者公开指出的牟先生的哲学是当代最大的“别子为宗”,众议哗然,笔者于此再作一诠释、阐释。并站在宏观的对比向度,对“当代新儒学”与“京都学派”作一对比,论述其异同。最后,笔者以为重返王船山,可以作为“后新儒学”的可能向度。

第十二章《John Makeham 访谈林安梧论“儒学转向”》,是澳洲大学教授梅约翰博士(John Makeham)在公元二〇〇三年一月二十三日间在台湾师范大学与我的一段对谈。内容所涉大体及于思想与意识

形态之区分,新儒学、当代新儒学与后新儒学诸多向度。尤其对于牟宗三先生的当代新儒家哲学多有反省,还涉及于“现代性”的批判问题。当然,可能开启的海洋儒学对世界文明的关系,亦多有着墨。John Makeham 在二〇〇五年间又来台湾访问我一次,他告诉我,正在撰写关于当代新儒学的论文。后来,二〇〇八年他在哈佛大学出版社的专著“*Lost Soul: “Confucianism” in Contemporary Chinese Academic Discourse*”第八章“Lin Anwu’s Post-New Confucianism”,对我所提的“后新儒学”作出了概括的研究与评论。不过,我对于他所提出儒学失魂(lost soul)的说法是有异议的。

第十三章《后新儒学的怀想——麦迪逊手记》。癸酉年(一九九三年)秋八月我应 Fulbright 基金会之邀,至美国威斯康星大学麦迪逊校区(Wisconsin University at Madison)访问其间,尝有手记以笔录平日之哲思、数十年所为习者,此章所检,起于癸酉八月,到翌年(甲戌)一九九四年三月。所思所记,不免涉及于存在、知识、理解、诠释、权力、伦理、道德、根源、实践等切近于终极性的哲学问题,而我所最关切者则在如何从“新儒学”过转到“后新儒学”。这段时间,最常与我讨论哲学问题的是陆先恒、黄崇宪、郑同僚、马家辉几位当时正在攻读博士学位的朋友。他们常以“左派新儒家”称我,我亦坦然受之。另外,林毓生教授、周策纵教授、郑再发教授亦常相往返,林毓生老师对我的启迪甚多,特别是关于“道德思想的意图”,我们彼此亦有许多不同向度的讨论。我就在这段期间写成了《儒学与中国传统社会哲学之省察》一书,较为完整地提出了从“血缘性纵贯轴”的核心概念来理解。

第十四章《后新儒学的基本建构:道统系谱、心性结构、存有三态论、本体诠释学——近十年来我的哲学思考之一斑》,本章原乃二〇〇四年六月间在中央大学哲学研究所暨中文研究所“当代儒学专题”一课之

结业讲词，由研究生们录音整理，游腾达润稿，最后我再修订而成。本章旨在经由一宏观的反思，以儒学、新儒学与后新儒学作一对比，并据《存有三态论》为核心，展开有关心性论、本体论、诠释学、教养论及政治学等向度之综述。首先，对后新儒学与儒学道统系谱之关系，作一历史之厘清。再者，对心性论所涉及之结构：“志、意、心、念、识、欲”展开一建构性的诠释。此诠释又关联到“存有三态”：“存有的根源”、“存有的开显”与“存有执定”的基本构造。凡此，皆不离“存有的连续观”：“天、人”“物、我”“人、己”通而为一之形态。落实于诠释学而说，这里隐含有五个诠释的层级：“道”、“意”、“象”、“构”、“言”进一步，由此申言，人是参赞天地人我万物所成之“道”的主体，人不能离此天地人间。人之文化教养也就当落实于此真实世间，能畅其欲、通其情、达其理，自可上遂于道。以政治社会面来说，这是从“血缘性纵贯轴”到“人际性互动轴”之转化与重建，此自当由原先之“内圣—外王”之结构转而为“外王—内圣”之结构，这是以“社会正义”为优先的“心性修养”。如此一来，自能解开“道的错置”，迈向“公民社会”，建立“民主法治”的社会。

旧儒学、新儒学、后新儒学，显然地，该是再一波儒学“革命”的年代了。说是“再一波”，这便意味着以前也有过好几回的儒学革命，而现在又得到新的一个阶段。没错！以前最早的原始儒学先是诞生于“周代”，大行于“两汉”，又重复于“宋明”，再生于“现代”。周代注重的是“宗法封建，人伦为亲”，到了汉代以后，一直到晚清以前则是“帝皇专制，忠君为上”。

孔子完成了第一波“革命”，使得原先所重“社会的阶层概念”的“君子”转成了“德性的位阶概念”的“君子”，使得“君子修养”成了“人格生命的自我完善过程”，当然这是在亲情人伦中长成的。用我这些年来所常用的学术用语来说，这是在“血缘性的自然连结”下长成的

“人格性的道德连结”。《语》云“人人亲其亲，长其长，而天下平”，《书》云“孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政，是亦为政，奚其为为政”；就这样，孔子主张“为政以德”，强调“政治是要讲道德的”。孔子这一波革命，要成就的不只是“家天下”的“小康之治”；他要成就的更是“公天下”的“大同之治”，像《礼记·礼运大同篇》讲“大道之行也，天下为公”，《易传·乾卦》讲“乾元用九，群龙无首，吉”，这说的是因为每个人生命自我完善了，人人都是“真龙天子”，人人都有“士君子之行”，当然就不需要“谁来领导谁”，这是“群龙无首”的真义。有趣的是，现在世俗反将“群蛇乱舞”说成“群龙无首”。不过，这倒也可见孔子的“道德理想”毕竟还只是“道德理想”，并没真正实现过。

第二波革命，则是相应于暴秦之后，汉帝国建立起来了，这时已经不再是“春秋大一统”的“王道理想”，而是“帝国大统一”的“帝皇专制”年代了。帝皇专制彻底地将孔老夫子的“圣王”思想，作了一个现实上的转化，转化成“王圣”。孔夫子的理想是“圣者当为王”这样的“圣王”，而帝皇专制则成了“王者皆为圣”这样的“王圣”。本来是“孝亲”为上的“人格性道德连结”，转成了“忠君”为上的“宰制性政治连结”。这么一来，“五伦”转成了“三纲”，原先强调的是“父子有亲、君臣有义、夫妇有别、长幼有序、朋友有信”，帝制时强调的是“君为臣纲，父为子纲，夫为妇纲”。显然地，原先“五伦”强调的是“人”、与“人”的“相对的、真实的感通”；而后来的“三纲”强调的则是“绝对的、专制的服从”。原先重的是“我与你”真实的感通，帝制时重的是“他对我”的实际控制，儒家思想就在这两千年间逐渐“他化”成“帝制式的儒学”。

不过，第三波革命来了，一九一一年，两千年的帝皇专制被推翻了。孙中山开启了民主革命，但如他所说“革命尚未成功，同志仍须努力”，不过这“民主革命”总算向前推进了近一百年；如此一来，使得

华人不可能停留在帝皇专制下来思考，华人想的不能只是帝制时代下的“三纲”，也不能只是春秋大一统的“五伦”，而应是“公民社会”下的“社会正义”如何可能。

强调“社会正义”应是第三波儒学的重心所在，但这波儒学来得甚晚，以前在救亡图存阶段，为了面对整个族群内在心灵危机，强调的是以“心性修养”为主而开启了“道德的形而上学”。现在该从“道德的形而上学”转为“道德的人间学”，由“心性修养”转而强调“社会正义”，在重视“君子”之前，更得重视“公民”这概念。一言以蔽之，该是第三波儒学革命的阶段了，这是“公民儒学”的革命。

二〇〇三年五月间，在《迎接“后牟宗三时代”的来临——〈牟宗三先生全集〉出版纪感》一文，我曾作了这样的呼吁与表示：

《牟宗三先生全集》出版了，这标志着牟宗三哲学的完成，但这并不标志着牟宗三哲学的结束；相反的，它标志着牟宗三哲学的崭新起点。这崭新起点是一转折，是一回返，是一承继，是一批判，是一发展。

我们当该将牟先生在形而上的居宅中，“结穴成丹”的“圆善”再度入于“乾元性海”，即用显体，承体达用，让他入于历史社会总体的生活世界之中，深耕易耨，发荣滋长，以一本体发生学的思考，正视“理论是实践的理论，实践是理论的实践”，“两端而一致”的辩证开启，重开儒学的社会实践之门。“转折”，不再只停留于“主体式的转折”，而应通解而化之，由“主体性”转折为“意向性”，再由“意向性”开启活生生的“实存性”。

“回返”，不再只停留于“销融式的回返”，而应调适而上遂，入于“存有的根源”，进而“存有的彰显”，再进一步转出一“存有的执定”。“承继”，不再只停留于“哲学史式的论述”，而应如理