

解读中国传统文化

陈洪 著

文化与非文化的区别，乃在于文化是人类
的产物，因而它的基础是人类特有的本性，
即人类超越自身之自然属性的一部分本
性，也即『异于禽兽』的那种尽管『几稀』
却实实在在的『人性』。

哈尔滨地图出版社

解读中国传统文化

JIEDU ZHONGGUO CHUANTONG WENHUA

陈 洪 著

哈尔滨地图出版社
· 哈尔滨 ·

图书在版编目(CIP)数据

解读中国传统文化/陈洪著. —哈尔滨:哈尔滨地图出版社,2008. 11

ISBN 978 - 7 - 80717 - 943 - 6

I. 解… II. 陈… III. 传统文化—研究—中国
IV. G12

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 175286 号

哈尔滨地图出版社出版发行

(地址:哈尔滨市南岗区测绘路2号 邮政编码:150086)

哈尔滨市印苑广电印务有限责任公司印刷

开本:850 mm × 1 168 mm 1/32 印张:4.625 字数:123 千字

2008 年 11 月第 1 版 2008 年 11 月第 1 次印刷

ISBN 978 - 7 - 80717 - 943 - 6

印数:1 ~ 1 000 定价:28.00 元

目 录

第一章 中国文化的根与花	(1)
一、儒学与“天帝”观	(2)
二、“返”归何处是“本”?	(5)
三、不“开”何以能“新”	(11)
四、结语:天与人	(22)
第二章 中国文化中的儒、释、道	(23)
第三章 中国传统文化视野下的绚丽之美	(44)
一、阴阳之道与美的形态的分类	(45)
二、朴素为美:一种与绚丽相对立的美学观念	(49)
三、绚丽之美的文化内涵	(53)
第四章 中国传统文化的人文精神	(57)
一、中国传统文化最主要和最鲜明的特征是人文精神	(58)
二、中国传统文化的人文精神,根植于原始文化之中	(62)

三、人与天命之天“合一”的中心是“疾敬德”	(64)
四、“礼”起源于祭祀,与原始宗教有着密切的关系	(69)
五、下防拜物教的人文精神,大量地体现在儒、道、佛三教的有 关心性道德修养的理论中	(72)
第五章 中国传统文化中关于人的教育	(80)
第六章 中国传统文化与廉政文化	(94)
一、志在“立志”	(94)
二、畏的哲学	(97)
三、知耻与道德建设	(103)
第七章 中国传统文化的新突破	(106)
第八章 中国传统文化的复兴	(123)
一、复兴中国传统文化首先需要正本清源	(124)
二、复兴中国传统文化需要哲学的中和贯通	(129)
三、中国传统文化的复兴与文化大同	(134)
参考文献	(139)

第一章 中国文化的根与花

文化与非文化(自然事物)的区别,在于文化是人类的产物,因而它的基础是人类特有的本性,即人类超越自身之自然属性的那一部分本性,也即“异于禽兽”的那种尽管“几稀”却很实在的“人性”。例如,人的社会性体现的是人在谋生方式上的非自然性(不像禽兽的谋生方式具有本能性和直接性);人的知、情、意之无限多样性体现的是人在生存状态上的非齐一性(不像自然事物那样具有规律性和齐一性);而人通过符号或象征体系来进行活动的方式,则体现了人超越当下直接的自然事物的倾向和能力。这种超越性更表现为人类能意识到自身的相对性和局限性,意识到自身的不完备性和未完成性,意识到自身对外在条件的依赖和同内在矛盾的纠结,因此而有超越自我的倾向。所以人永远是一个过程,是一种趋势。正是人的这种超越性,这种基于经验又不止于经验的趋势,走出自身摆脱自然的趋势,走出有限向往无限的趋势,走出当下向往永恒的趋势,走出相对向往绝对的趋势,促使人运用理性的工具和社会的协作,实现认识情感和意志诸方面无尽的追求,从而形成了广义的象征体系(从美术的线条到哲学的概念,从语言的使用到社会的运作)为表现形态的文化。如果说文化像一条河,那么这种超越性就是它的源。作为过程的人类和作为趋势的人类,凭借这种超越的动力而形成了奔流不息的文化长河。

人类超越的指向有近有远、有低有高、有浅有深,而其最远、最高或最深者,即其视为自身之根源与归宿者,乃是宗教学所谓“神圣者”或“终极者”,也就是在不同的象征体系中用不同的名字所称呼的神或上帝。人类超越自身、超越自然、趋向永恒、趋向无限的倾向,集中反映为关于神或上帝的观念和信仰,所以这种观念和信仰的体系(即宗教),也就成了人类超越性的集中表达。这就难怪文化的诸形态(如哲学、科学、美术、诗歌、音乐、舞蹈、戏剧,甚至政治、伦理等等)在其发生时期都带有浓厚的宗教性质,甚至孕育于宗教母体之中。如果说文化像一棵树,那么这种上帝观或宗教性就是它的根。作为人类超越性表现的上帝信仰,作为人类价值和精神载体的宗教观念,凭借这种精神的孕育力量而构成了不同文化之树的共同根基。

文化的生长是一个在分化中发展的过程。哲学、艺术、科学、政治等等脱离宗教的过程,也就是它们迅速发展的过程。但这恰如树木的分叉和枝叶的伸展:一方面,这种分叉和伸展带来的满树繁花格外引人注目;另一方面,这些花朵与其根基的关联却常常为人忽略。本章借用这个比喻是要就中国文化之树上的一朵花——儒学,与中国文化之树的古老的根——“天帝”观念的关系,来谈谈现代儒学“返本”应取的路向。

一、儒学与“天帝”观

一般学者都承认“天道”是儒学的主要观念。但主张儒学与古老的“天帝”有关联者鲜有其人。笔者认为,“天帝”可以说是儒教观念,但又不仅仅是“儒”的观念,而是中国古人超越性的集中表现,是中国人集体无意识的最基本的“原型”。

笔者所谓儒教,非反映儒学或儒家之整体,而是指殷周以来绵

延三千年的中国原生宗教,即以天帝信仰为核心,包括“上帝”观念、“天命”体验、祭祀活动和相应制度,以儒生为社会中坚,以儒学中相关内容为理论表现的一种宗教体系。关于这种宗教体系在历史上确实存在,关于它同儒学的关系之密切足以称之为儒教,笔者在另一篇文章中已作了一些说明。在此且做一点补充,说说为什么一种远在孔子之前的宗教可以称为儒教。

这个问题对汉语学术界来说,相比于西语(如英语)学术界是很容易解释的。因为在汉语中,“儒”不等于“孔”。“儒”,本来就指从巫、史、祝、卜中分化出来的有具体宗教功能的人(《说文·人部》释“儒”曰:“儒,术士之称。”)。他们所擅长并用以“教民”(据郑玄注《周礼·天官·太宰》)的诗书礼乐具有很明显的宗教性质,尤其是贵族行“礼”。所以,世界上既有萨满教和喇嘛教等宗教名称,同理,儒教作为宗教名称并不显得突兀。而且,笔者也认为把这种宗教称为“孔教”是不恰当的,因为“孔教”之称易使人认为孔子是它的创立者。至于“天帝”观念之早于孔子,更不妨碍它可被称作儒教的观念,正如“上帝”观念之早于耶稣降生,并不妨碍它可以成为基督教的观念一样。基督教的《新约·约翰福音》甚至说:“宇宙被造以前,道已经存在。”

有些学者主张称这种中国宗教为“中国宗法性传统宗教”或“中国原生性宗教”。这两个名称确实描述了这种宗教的某些特性。但是,第一,这种宗教完全可能还有其他特性,第二,其他宗教完全可能具有这些特性,所以,若以特性描述作为宗教名称,那么一种宗教就会有太多的名称,而且一个名称就可以指称太多的宗教。因此,这类“名称”可以用于学术讨论,却无法成为一种实存宗教的指代性名称,正如我们不能采用“印度种姓制传统宗教”来取代“印度教”之名,也不能采用“日本原生性宗教”来取代“神道教”

之名一样。“儒教”之名在历史上确实不用来指代这种宗教的祭祀活动和组织制度,而通常指称儒学的教化成分或儒学的教化功能。第一,以现代才有的“宗教”与“哲学”概念来看那些成分,它是宗教与哲学兼而有之,而且既是“教化”而非“学术”,既称“儒教”而非“儒学”,则其宗教成分就多于哲学成分,其宗教功能就大于哲学功能(因为对文盲居多的大众而言,精微的哲学理论很难起“教化”作用),这种宗教成分正是笔者所说的儒教的理论表现,而这种宗教功能也是同儒教的祭祀活动(祭天祭祖祭礼)和组织制度(家族宗法制度)分不开的;第二,“儒教”之名常与“释”“道”二教并用,既然用同样含有哲学和其他成分的“释”“道”在并用时被理解为宗教,则“儒”至少也是主要从宗教方面来理解的,若非如此,“儒释道”之并列就成了非同类事物之并列,犹如“山饮食”一般既不上口也不自然了;第三,“儒教”之名是在历史上形成并长期习惯的,笔者对它的解释虽不完全切合于它的原意,但在对之作了明确定义(如本节第二段所为)之后,是完全可以用作这种中国宗教的名称的。说到底,一种传统宗教的名称,只能是在历史中形成并通用的俗名,而不是研究者描述其特征而创造的专名。对儒教概念作了以上澄清以后,我们可以就它与儒学的关系说:儒教是源,儒学是流;儒教是根,儒学是花;儒教的理论在儒学,儒学的精神在儒教;儒教在人民的下意识里,儒学在学者的意识之中;儒教在民众的生活里,儒学在文人的著述中。由于儒教的本质就是“天帝”观念,所以儒学同“天帝”观有一种内在的关联(实际上儒学的“天理”、“天道”学说,就是天帝观的哲学发展)。只不过儒学与“天帝”观的关联,已经被忽略得太久太久了!

二、“返”归何处是“本”？

“天帝”观念是有文字记载的最早的中国宗教的观念，是中国古人超越意识的最高表现。从甲骨文到书经诗经，这个观念曾以不同的名称和概念来表达。就甲骨文中的“帝”或上帝所管辖的范围包括人类社会和自然界诸方面来看，中国人最早的上帝观所指向的，就已是一个至高无上的宇宙主宰。其后出现在书经和诗经中的“天”或天帝，以及加上一些形容词的“皇天”、“昊天”等词语，也以大致相同的方式表达了同样的观念。“古帝命武汤，正域彼四方”（《诗经·商颂》），“有命自天，命此文王”（《诗经·大雅》），“皇天上帝，改厥元子”（《尚书·召诰》）等语，表明天帝是人间的最高主宰；“天叙有典，教我王典王谄哉，天秩有礼，自我五礼有庸哉”（《尚书·皋陶谟》），“天生丞民，有物有则”（《诗经·大雅》），“天佑下民，作之君作之师，惟其克相上帝，宠绥四方”（《尚书·泰誓》）等语，表明天是社会秩序的最终源泉；“天生丞民”（《诗经·天雅》），“天作高山”（《诗经·周颂》），“上天之载，无声无臭”（《诗经·大雅》）等语，表明天是世界的创立者和维系者；“予惟小子，不敢替上帝命，天休于宁王，兴我小邦周。宁王唯卜用，克绥受兹命，今天其相民，矧亦惟卜用”（《尚书·大诺》），“有夏多罪，天命殛之”（《尚书·汤誓》），“天道福善祸淫”（《尚书·汤诰》）等语，表明天可以有自己的意志并惩罚人类。按照台湾学者傅佩荣的总结，后世逐渐取代“帝”字而流行的“天”字，在表达天帝观念时，包含了统治者、造生者、载行者、启示者和审判者等意义。还有些研究者总结了春秋之前作为至高神的天帝与人的各种关系之后指出：“《诗经》《尚书》里的天帝是人类的创生者，是一位有德性、仁爱、与人交感、有权能而公义的神灵。”换言之，上古时代中国人

的超越意识所形成的,已是一种相当完备的“天帝”观念。

在以后的时代,“天”的另一种用法,即在“自然”意义上的用法逐渐增多,但是,具有明显的宗教意义的“天”,即表示“天帝”仍然是占主导地位的概念。在《左传》《国语》关于“天命”、“天道”的大量说法(《左传·襄公二十九年》:“善之代不善,天命也。”《国语·晋语》:“国之将亡,天命也”和“天道无亲,唯德是授”等等)之中,有一些表明“天”具有鲜明的人格性。如《国语·周语下》:“自幽王而天夺之明,使迷乱弃德而即临淫,以亡其百姓。”此语令人想起西谚所谓“上帝欲使灭亡,必先使其疯狂”。又如《国语·吴语》说:“夫天之所弃,必骤近其小喜,而远其大忧”;《左传·昭公十一年》说:“天之假助不善,非祚之也,厚其凶恶而降之祸也。”这里所显示的“天”之人格性,丝毫不亚于《旧约》中所述的上帝。

国内学界中主张儒教非宗教者,常常以“天”不具有人格性为由,认为“天”同西方宗教中的“上帝”根本不相干。至少这个理由是站不住脚的。姑不论西方人所说的“上帝”,实际上还具有“无限性”、“不可理解性”、“全然相异性”(wholly otherness)、“超人格性”,因而绝不是“人格神”一词所能概括的,即以孔子所说的“天”而言,也是具有明显的人格性的。《论语》中孔子本人提到“天”的地方共9处,其中至少有“予所否者,天厌之”(《雍也》)、“吾谁欺,欺天乎”(《子罕》)、“天丧予”(《先进》)、“知我者,其天乎”(《宪问》)、“天之未丧斯文也,匡人其如予何”(《子罕》)和“获罪于天,无所祷也”(《八佾》)等6处所说的“天”,若没有人格性(包括知、情、意等方面)根本就说不通。另外两处即“天生德于予”(《述而》)和“巍巍乎唯天为大,唯尧则之”(《泰伯》)则表明孔子认为天是至高无上的创生者。至于最后一条,即“天何言哉,四时行焉,百物生焉”(《阳货》),有人解此处的“天”为自然,冯友兰反驳说:“此

但谓天‘无为而治’耳，不必即以天为自然之天。且以天不言为一命题，即含有天能言而不言之意。否则此命题为无意义。如吾人不说石头不言，桌子不言，因石头桌子，本非能言之物也。”冯友兰的结论是：“孔子之所谓天，乃一有意志之上帝，乃一‘主宰之天’也。”

又常见论者以“子不语怪力乱神”和“敬鬼神而远之”等语为据，主张孔子和儒学的“非宗教性”。这种论证的关键失误，在于混淆了中国文化成型时期和孔子本人思想中“天”（“天帝”、“帝”、“上帝”）同“鬼”、“神”的重要区别。“天”主要指谓至高的宇宙主宰，“鬼”主要指谓死后续存的人物，“神”主要指谓变化无穷而被神化了的自然事物。在后人的论述或民间神话以至晚出的道教神谱中，“天”与“神”虽偶有混同（如“五帝”说或“玉帝”概念），但并不是完全同一的，而且那并非中国原初的思想。由汉语中“天”字的用法之全部历史所体现的中国人集体无意识来看，“天”这一概念的至上主宰含义从未完全消失，并且与一般所谓“鬼神”有着本质区别。这一久被诸多论者忽略的区别，也许是中国宗教思想中最关键的问题。回到孔子的宗教思想上，笔者认为，儒教改革应该“敬天而不祭祖拜物”，正好符合孔子“敬鬼神而远之”、“未能事人，焉能事鬼”、“不语怪力乱神”的精神。当然，从诗书到孔子，“天”这个词间或也有其他的含义（“自然”之天是其中之一），但本章的主题并非对这个词进行详尽无遗的语义学考察，而只是要说明，在中国文化的成型时期，已经形成了集中体现中国人超越意识的比较完备的上帝观念或天帝信仰，但是中国文化后来的发展特别是在精英文化中占主流地位的儒学的发展，却逐渐淡化了这种超越意识，疏远了原初的宗教精神。

一方面，实际上的政教合一制度使儒教的官方性愈益加强，官

式礼仪也愈益固定,于是,出自中国人集体无意识的天帝观念,竟被限制于宫闱之中,成了脱离人民、高高在上的被统治者用来粉饰自己的意识形态工具,有名而无实,有形而无神。在很多情况下,官方的祭仪所表现的,与其说是统治者出自内心的对天的敬畏,不如说是为了巩固统治而向人民摆出的姿态。以至一些外国学者也能看出,“自皇帝以下各级官员有时得祈求并申告上天,给人以至高上帝或神灵系统在统治人世的印象。然而,这类仪式看来旨在抚慰平民,表示他们的福利正受到各级官员的关心;这并不表明(皇帝等等)真正相信他们在燔祭熏烟中对之祝告的天神之存在”。正如欧阳修所言:“由三代而下,治出于二,而礼乐为虚名。”

另一方面,在儒学的发展中,先是儒术之“独尊”与百家之“罢黜”,导致了墨老等学派或者被排斥,或者从“庙堂”落入“江湖”,使正统文化疏远了极富宗教性和人民性的墨家,以及极富超越性的批判性的道家。而作为正统文化代表的儒学本身在后来的发展,也淡化了原始儒学及其以前的“天”概念的超越因素,或侧重于烦琐的字义训诂,或侧重于空疏的心性解说。实际上,不论是从汉学到乾嘉学派,还是从濂纬到宋明理学,尽管从学术上看有虚实之分,但是从社会历史来看,都有一种脱离民众的实际生活、维护而非批判人间权威的倾向。自汉至清的“小学”,固然是谈不上超越精神,即就自陆王至当代新儒学的心性学说而言,尽管大力阐扬所谓“内在超越”精神,却由于夸大了个人立体性的作用,而走向了“本心自足”、“不假外求”的方向。虽然从学理上说,“天是儒学人性论的起点与终点”,但在禅宗的影响之下,蔚成主流的心学所谓即心即理之说,却似乎离它的起点(“天命之谓性”)越来越远了,因为抽象的“理”概念缺少人格性而背离了宗教性的“天”概念。看来奇怪却合乎逻辑的事实是,这种远离起点的动向并不是接近终点

的运动,因为天人合德或天人合一的境界,只靠人的自力便能达到实在是匪夷所思:实际生活告诉每一个中国人,作为天在人间代表的“天子”,尚且时常失德无道,区区小民匆匆在世几十年,如何能够“得道”、“成圣”、“尽我之心,便与天同”(《象山全集》,卷三十五)?唐君毅的总结很好:“唯诸儒皆非如孔孟之承天道以开人道,而是由人道以立天道,故非承上以启下,而是启下以立上。在宋明儒思想中,天人交贯,宗教融于道德,宗教终不成独立主义文化领域。”

被统治阶级把持的儒教或被当权者看中的儒学往往已变成权威性甚至宰制性的道德和社会教条,已把自己超越的根据换成了人间的根据,把自己宗教的力量换成了政治的力量。于是,在中国的这种社会环境中,发源于上古时期、植根于民众意识之中的超越性宗教情绪,必然发展出中国第四大宗教,也可以说是中国第二大宗教——民间宗教。说它是第四,是指它在宗教学意义上可与“儒、释、道”并列;说它是第二,是指它在发生学意义上早于佛教在中国的流行,又先于道教(或可说是道教的母体)。民间宗教虽然不是也不可能是一种统一的宗教,而采取了形形色色变化多端的粗俗形式,但它们始终反映着一些基本的宗教特征。它们可以说是自上古时期就潜伏于中国民众下意识中的宗教观念的表现或变形,后来又逐渐吸收了儒、释、道各教的成分而以杂糅的形式出现。

民间宗教不但是对儒教官方化和儒学空疏化的反应,也是对释道二教上层在实际活动中靠拢统治阶层而在理论活动中疏离下层民众的反应。正如马西沙所说:“无论儒学,还是正统宗教,也无法涵盖整个的传统文化……构成中华民族之体的是底层社会,是下层民众……他们也有自己的所思所欲、所喜所惧、所依所持,他们也有自己的幻想和理想,此岸与彼岸,有自己喜闻乐见的文化与

信仰。”“民间宗教与正统宗教虽然存在质的不同,但差异更多地表现在政治范畴。”说到底,宗教上的“异端”之接近民众,不过是宗教上的“正统”之接近统治者的相应产物。被统治者利用宗教,是统治者利用宗教(或统治性意识形态)的必然结果。这两种联盟的对立或对抗,只有实行真正的政权分离才能消除。所以中国台湾民间宗教研究者郑志明说:“传统宗教(引者按:指民间宗教)的发展在霸权宰制下原本应该是相当恶劣的,在民间文化接近真空之下,游走于霸权体系的空隙之中,反而开出一番天地。这是一种奇迹,也是一种危机。奇迹的是本土文化在传统宗教的宣传下竟能在民间生根,保持住社会的文化传统;危机的是依旧受到霸权价值体系的宰制,缺乏理性的发展空间,可能使社会的生理体质更加恶化……要迎接一个现代化的多元社会,传统宗教是否已经不合时宜,这不单是传统宗教的问题,而是整个社会的问题,治本清源的办法在于树立真正的自由平等,建立多元社会的共识,那么传统宗教也就不再用再土法炼钢了。”

“土法炼钢”的产物,虽然粗糙,却曲折地反映了下层人民的“所依所持”、“幻想理想”、“此岸彼岸”,反映了深藏于人民心中的超越感意识或朴素信仰。前引布洛费尔德为《中国诸神》作的序言中的这种分析不无道理:中国关于终极者的概念从孔子以后走向了两个方向,一个方向是多为知识分子接受的非人格性概念,另一个方面是下层民众在人格性概念基础上发展出民间宗教。由此观之,中国文化的超越意识之根,历时态地说,是扎在春秋时代之前的“天”、“帝”观念之中(从《诗》《书》到孔子甚至老、墨的“天”、“道”概念乃其表现形式);共时态地说,是扎在每一时代广大民众的宗教观念之中(儒、释、道三家的某些理论和民间宗教的某些成分及其表现形式)。

综上所述,儒学之“返本”,在时间上须跨越宋明心学,回归先秦天帝观之根本;在社会上应克服正统情结,回归民间宗教性之根本。从学理上说,要跨越哲学和社会伦理学,走向宗教学研究,要克服等差有别的人伦关系,回归共同人性的超越根基。笔者绝不主张恢复祭天古礼,更不主张传布民间宗教,而只想重申一个事实:任何文化之树,若忽略了精神根基的培养而一味向高处生长,那么它的前景,恐怕就不仅仅是枝叶衰败、花果飘零了!

三、不“开”何以能“新”

一般说“开新”,都有开创新境界的意思。笔者在此想说的是,对儒学而言,这“开”字首先必须是“开放”、“开通”、“打开”自身。“开放”包括两个方面:一是对外开放,二是对内开放。

“对外开放”之必要,不仅在于国内论者多半不加批判地接受“华夷之辨”的前提并常常强调到了“夷夏之防”的地步,完全无视人类文化之共同根基这个根本的方面;而且在于郑志明观察到的这一事实:“传统社会的真正的危机,不在于西潮的冲击与入侵,而在于文化环境长期君王专制所造成的权威性格的认知价值……权威性格阻碍了政治的现代化与民主化,进而统治阶层掌握老百姓顺应环境与服从权威的性格,进行既得利益的权威拓张。但是当传统威权的政治无法应付现成化所产生的问题与需求时,随着政治权力合法性的文化与心理基础的根本毁损,产生了权威危机。”“儒释道思想若要与现代社会结合,重现其主调体系的价值理性,就必须对俗世的权威体制作全面的省思与抵制。”现代新儒家之所以能开创儒学发展的某种新局面,恰恰是因为他们因辛亥革命后旧权威的倒台和1949年后因流散海外而同新权威的疏远,使他们更能远距离地反省从政治到文化的中国权威主义,并近距离地观

察了西方的宗教、文化与政治。同留在大陆的儒学学者相比,他们处于较开放的环境之中,所以他们尽管对基督教及其神学的了解仍有诸多疏漏甚至误解,却不同程度地看出了儒学与基督教思想的相通之处,至少提出了一些可资比较研究的问题,从而指出了一些对外开放的通道。

前面所述的先秦天帝观念颇为接近西方的上帝观念,表明中国文化之根与基督教文化之根是相连相通的,此处不赘。本节仅就作为中国文化近代之花的新儒学的一些重要观念,来看看它为了“开新”,如何可以和为何必须“对外开放”,换言之,它有哪些与基督教神学相通之处,它向基督教神学学习的必要性何在。

其实,从理论上讲,在心学得势之前,从孔孟到程朱的儒学或儒教理论是较近于基督教而较远于佛教的。程伊川云:“圣人本天,释氏本心。”(《河南程氏遗书·卷二十一下》)又说:“天有是理,圣人循而行之,所谓道也。”(同上书)这就肯定了天的客观性和至上性。余英时评论说:“在‘理’上添出一个‘天’字即为保证此世界为客观实有而设……宋明的新儒家无论其对理字持何种解释,都无法完全丢开‘天’字。”为什么呢?因为“‘天’是价值之源,分量之重,不可待论。主张‘心即理’的陆王一派,虽极力要把价值之源收归于‘心’,但也不能真将‘理’与‘天’切断。象山、阳明都自觉上承孟子,但孟子的‘四端’之‘心’,仍然是‘天之所以与我者’。故阳明也常说‘良知即天理’或‘天理之良知’之类的话,不过此中‘天’字的意义较空灵而已。”大致说来,新儒学中程朱一系的思想更能反映儒教的精神,也更具有与基督教思想相通之处,从而为新儒学提供了向外开放的可能。因为这一派不像陆王心学之近于佛教禅宗,他们所说的“天理”或天道是超越而实在的。他们不像契嵩所批评的那样“徒守人伦之近事,而不见乎人生之远理”,