

# 论一种开放的儒学形态

## ——贺麟先生对儒家思想的新展开

文/孙向晨

贺麟先生在西方哲学译介与研究方面是现代中国学术史上的一代宗师，他对于西方哲学理解之深、涉猎之广、用心之多在几代学人之中都非常罕见。不过，深入贺麟先生的学术著作，还会发现他在哲学上从一开始便有很大抱负，对开创自己的哲学体系亦抱有莫大的信心。笔者将之归结为一种开放的儒学形态：立足本根，融会西学，从体一用、心一理、知一行等处着手，其体系蔚为可观。

### “学”是儒家内在开放性的特征

在贺麟先生的思想体系中，“学”成了其思想的一个枢纽点。贺先生重视“学”自有其复杂的中西思想脉络。此处的“学术”，借用德语 Wissenschaft 一词，意在表达理智的活动、精神的努力与文化的陶养。“学”在中国文化传统一样有着极为重要的地位，《论语》即以“学而”开端。当“学”与“有朋自远方来”相结合时，正显示了儒家内在的开放性特征。

面对西方的冲击，贺麟先生念兹在兹的便是“学”，以至于提出“学术建国”的概念。在贺麟先生看来，中华民族有着深厚的文化根基，是一个在文化上敏锐，在学术上探究的民族。宋明理学特别强调“进学在致知”，“学”便是为了格物穷理，去总天地万物之理。在中国文化传统中素有“学统”“道统”“政统”之分，在这里所说的“学”并不完全等于韦伯所谓的“以学术为志业”中的“学术”，更有儒家所说“君子学以致其道”的意味。在这样的历史脉络下，贺麟先生主张，学术就其大而言，培养着天下的命脉。

在贺麟先生看来，学术要有独立领域与使命，这是人类理智和自由精神的最高表现；学者有责任保持学术的独立与自由。同时贺先生认为，学术是政治的基础，是政治的根本与源泉；一旦政治不能植根学术，那就是无体之治。学术与政治不能完全分离，没有独立自由的学术来支撑政治，政治必陷于衰乱、枯朽。进而，贺麟先生在一般的法治、礼治与德治之外，更提出“学治”的概念，

强调新中国的建设在于“学治”而不是“力治”。

### 坚守“文化自主”的思想立场

身处时代大变局，如何面对近代中国系列挑战是学术首要问题。贺麟先生认为近代中国最大危机莫过于文化失去了自主权。面对现代世界挑战，贺先生强调要把握文化上的自主权，因此他始终重视中国的传统文化，秉持一种开放的儒家立场。

在坚持文化自主权的前提下，对于批判传统文化最深的新文化运动，贺麟先生也给予新理解。在他看来，新文化运动可以帮助扫除儒家的僵化部分以及束缚个性的腐化部分。这里贺先生将儒学的“本质”与其“躯壳”相区别。他反对一味狭隘的“本位”意识，其所坚守的文化自主性在于文化的本质而非枝节，在对待传统文化的态度上，他秉持一种“善意同情的理解”的立场。

在全盘“西化”的时代氛围下，贺麟先生非常有气度地提出了“儒化西洋文化”的问题，他认为，只有坚持中华文化的自主性才能达到殊途同归，共同合作才能达到真正的精神目标。贺先生对于宋明理学有很高评价，正是宋儒“出入佛老，归诸六经”，才能创造出了新儒学。他认为宋明理学正是“化佛”的中国哲学，这同样是今日面对西方文化冲击的良策。

由“儒化”而“中国化”，贺麟先生提出了中国化西洋哲学的主张，他对于西洋哲学之进入中国有全面考量。在此意义上，“翻译”不只是翻译，而是在为中西文化传统之间的交流疏通血脉，他的工作正是要让“西方”哲学概念能够有生命地进入“汉语世界”，服务于汉语世界的思考，拓展汉语世界的思考空间，这同时也是一个中国化西洋哲学的过程。

### “向西洋学习”的开放精神

在人们总以一种对峙方式来谈论中西文化时，贺麟先生以为西洋文化学术的输入对儒家思想的

存亡是真正的考验。贺先生在论述中特别反对简单化的理解与学徒式的模仿，在他看来，儒家复兴的关键正在于中国人能否真正彻底、原原本本地了解并把握西洋文化。

贺麟先生反对“中学为体，西学为用”的传统立场。他认为中学、西学各有体用，这在向西方学习的过程中尤其重要。在研究西方文化时，须有体有用整体地研究。贺麟先生强调只有透彻理解之后才会有真正融会与创造，只有深入理解他者，自己的民族精神才能自觉。儒家思想的新开展要建立在彻底把握西洋文化的上面。

贺麟先生主张，儒学思想的新开展在于融会吸收西洋文化的精华与长处，所以他提出“以体充实体，以用补助用”的说法，即不是要简单地固守本位文化，而是要在西方文化助力下兼容并蓄，以自由自主的精神为主体，去吸收、融化、扬弃外来文化和已往文化。这样的“化西”工作，是需要建立在深刻地、彻底地理解西洋各部门文化整套体用之全上面的。

### “披沙拣金”的损益之法

在具体如何对待儒家传统思想的问题上，贺麟先生提出“披沙拣金”的方法。他强调要超越表面的立论与实用的观点，根据事物的“本质”来研究传统思想。

在那个时代，“五伦与三纲”正为人们激烈批判，贺麟先生则指出：五伦是礼教中心，是维系中华民族的纲目，不能轻易否定。在他看来，“五伦”思想一经信条化、制度化，就会在生活中发生强制作用，损害个人的自由与独立。但他认为要区别其哲学上的本质与其现实中的偏狭。从学理上看，“五常”的核心在于等差之爱，等差之爱是有人类的心理基础的。他同时也反驳兼爱、专爱、躐等之爱（专爱他人）等对爱有等差的非难。在此分析中，贺先生认为更可看清楚儒家之爱的合情合理，处于中道而不流于狂诞。

贺麟先生对于“三纲”的辩护则着意“拣出”“三纲”背后的哲学意蕴。在贺先生解读中，“三纲”说的意义在于其超出了相对的、往复的伦常关系，而求一方有尽绝对单方面的责任与义务，从而起到了道德的绝对化要求，这与康德的绝对律令、耶稣的登山宝训颇有一致之处。但“三纲”之说的真精神常为礼教所桎梏，为权威所掩蔽；因其未能体现自由意志的选择，这也是我们今天要警惕的。

在论及思想方法时，贺麟先生总结出以玄

学一体验一逻辑为方法。以玄学为方法：便是由全体而观部分，有远大圆通的哲学见识，而不至于执着于一隅。由此，贺麟先生从大格局上肯定了中国传统思想的价值。以体验为方法：是用一种理智的同情态度，一种细密的、深刻的、亲切的求知方法，以此在生活中去体察外物，反省自己。在贺麟先生看来，宋儒最喜欢用“体验”的方法，贺先生自己也正是以“体验”方法去体察传统的合理性。以逻辑为方法：就是用理性的方法去分析传统的思想资源。逻辑方法依严格的界说，以原则而求知识。逻辑的特点在于只求本性如何，不问效用与目的何在。贺先生希望借用西方哲学的方法来解析中国传统思想的问题，为中国哲学研究开拓出新的路径与方法。

### 会通中西的“新心学”

贺麟先生诸多思想线索最终都可以汇集于“新心学”这一核心学说。贺先生服膺于近世哲学中的陆王心学传统，又深谙于德国观念论思想，这正是“新心学”形成的两大脉络。贺麟先生对康有为以来的近世中国哲学有总体判断，其论述的突出特点便在于肯定陆王心学在近世的重大影响。其原因，贺先生归结为两条：一是首重自我意识，契合个体之自觉；二是提挈精神，应对转型时代万变之环境。在西学绍述与融会中，贺麟先生尤重康德、黑格尔哲学在中国传播，他于黑格尔哲学在中国的传播与研究有着高度的哲学自觉，认为我们的时代与黑格尔时代最为相像。黑格尔哲学之于“新心学”的重要意义就在于思有合一。

中西两条学术主脉络都汇聚在贺麟先生所推崇的唯心论思想之下，“新心学”恰是贺先生中西哲学会通的交汇点。就现代哲学而言，贺先生首重唯心论，认为这恰是反思近代发达之精神产物，但要推进唯心论思想还须多加改进，须于理智的分析和论证的严密方面多用工夫。并且须知道形式的分析与论证有其限度，故须注重文化的陶养和精神生活的体验，这样唯心论方有内容，有生命。贺麟先生对于“新心学”的推进正是以此为圭臬的。

贺麟先生的“新心学”并不停留在主体论立场，他称唯心论为“唯性论”，性（essence）为物之精华，凡物有性则存，无性则亡。在此，事物之性与事物之范型是一致的。就西方唯心论渊源而论，“唯心论又名理想论或理想主义”，这与柏拉图的理念（Idea）相关联。所以，贺麟先生

认为“就知识之起源与限度言，为唯心论；就认识对象与自我发展的本则言，为唯性论”。由此形成一种客观的唯心论立场。

就个体主观自由而言，贺麟先生特别重视“意志自由”问题，将之同样融于“新心学”中。贺先生强调“自由”二字虽不见于中国之经传，在中国却也早有所发明。贺先生以中国思想之“求放心，不为外物所役”以及“尽性以自我实现”来解释，与西洋“意志自由”概念相互贯通和发明。于是，在中西双重的意义上，我们的意志都应追求绝对的自由。“新心学”在这些哲学的根本问题上会通中西两大传统，在细节处形成内在对话。

### “知主行从”的知行合一论

贺麟先生的“知行合一论”亦可视为其“新心学”的内在诉求。这虽是一个中国哲学论题，贺先生却以斯宾诺莎和格林等人关于身心的论述起步，提出了与“价值的知行合一说”相区别的“自然的知行合一说”。他把西方近代哲学中关于“身心”问题的论述转接至中国传统思想的“知行”问题上，把中国传统思想的知行问题归结为一种“价值的知行合一说”，即通过人为努力使知与行合一。

在知行问题上，贺麟先生得出“知主行从”的结论。在他看来“知”是“行”的本质，“行”是“知”的表现。贺先生以为“知”永远决定着“行”，行不行都是由“知”决定的，“行”的效率高低也同样为“知”的深澈、精到与否所决定。最终，“知”还是目的，是被追求的主要目标，而“行”则是工具，是附从的，是一种追求的过程。

在“知行论”上，贺麟先生坚持了“知”的首要性，与其“新心学”立场完全一致。从逻辑上讲，心是身的内在因，知是行为的内在因；心与知较之身与行在逻辑意义上更具有在先性，贺先生从“新心学”立场出发主张“知主行从”的观点。通过知行问题，他再次强调了“知外无行，离开学问无涵养，离开真理指导无道德”的立场，这与其主张“学治”的主张也遥相呼应。

### “由体而用”的文化世界

贺麟先生关于儒家新形态的展开有一整套论述，就根本而言，是讲心与理一也，由知而行，由行而创造灿烂的文化世界。贺先生对于文化的理解是从“体用观”入手的。从哲学上来说，绝对的体用观体现为形而上之本体与形而下之现象。

贺先生根据宋明理学来解读文化之体。朱熹说：“道之显者谓之文”，贺先生进而谓之“道凭借人类的精神活动而显现者谓之文化”。贺先生在道与文之间还嵌入“精神”这一环节。“文以载道”的二元结构因为“精神”的嵌入成为一个等级性结构：道相当于价值理念；精神相当于价值体验；文化相当于价值物；自然则是与价值对立的观念。

精神是心灵与真理的契合，精神亦指真理之诚于中，形于外，著于生活文教。精神是一种以道为体而以文化为用的意识活动。道或理也不过是蕴藏在人类内心深处的法则，将此法则自觉地发扬光大就是一场伟大的精神活动。于是，精神就成为文化之体，文化是道凭借人类精神活动而显现出来的价值物，民族文化就是民族精神的显现。在此原则上，贺麟先生对于新的中国文化提出了一种开放性主张：“我愿意提出以精神或理性为体，而以古今中外的文化为用的说法。”在这种主张中，这种新的文化并不是一种“中国本位文化”，而是吸收融化了中西文化之精髓。

### 贡献于人类的普世精神

贺麟先生主张的儒家新样态，或者开放的儒家，反对斤斤于文化异同的比较。在贺先生看来，我们要追求的是普遍性理则，就此而言，儒者气象亦可是人类的普遍气象，儒者气象者便是既有学问技能又有道德修养的人。然则，罗斯福有儒者气象，而中国人也可以有耶稣品格。

也许受黑格尔式历史哲学的影响，贺麟先生所论述的民族精神并非一种地方化精神，同样可以具有世界历史意义。在贺先生眼中，儒家精神代表的是宇宙至中至正的精神。每做一事须求其合理性、合时代、合人情，可以说是一种儒家态度。在这里，文化乃是人类的公产，儒家的精神并不只是针对中国人而言，而是代表了人类的一种普遍的精神。因此，贺麟先生的儒学形态得出一个普遍性的结论：“文化乃人类的公产，……不能以狭义的国家作本位，应该以道，以精神，或理性作为文化的本位。……只要一种文化能够启发我们的性灵，扩充我们的人格，发扬民族精神，就是我們所需要的文化，我们不需狭义的西洋文化，亦不要狭义的中国文化。我们需要文化的自身。”贺先生这里的论述大大超越了简单的中西方文化问题，而汲汲于探求人类普遍与永恒的法则。这才是哲学的应有之义，也才是在现代世界中儒学的一种开放姿态。<sup>⑤</sup>  
〔作者系复旦大学哲学学院教授；摘自《哲学动态》2023年第8期〕