

## 论一种开放的儒学形态

——贺麟先生对儒家思想的新展开

孙向晨

**[摘要]** 在中西哲学深入会通之中，贺麟先生融贯地创立了一种开放的儒学形态。如何在前人的基础上开创出今日汉语哲学的新局面，是每一个汉语世界的哲学家应思考的问题。对此，贺麟先生新心学体系有着非常多值得借鉴的地方。我们可以将“开放”作为一种新视角来界定贺麟先生的学说。其学说以“学”开篇，用“学”的开放性勾连起中西双方的“学术”传统。他在坚守文化自主性的前提下，努力向西方哲学学习，由此构建一种现代的儒学形态。在方法论上，他提出“披沙拣金”之法，通过不断“披沙”，提炼出儒家思想传统的本质，在这点上借鉴了西方形而上学与逻辑学的方法。在新心学体系上，他立足心学体系，融会西方唯心论传统，从心-理、知-行、体-用等处着手，砥炼出“新心学”的基本模样。贺麟先生的此番努力，不仅扎根传统，而且与时代同步。在中西文化论上，他提出一种开放性的文化观，以精神为体，以古今中外的文化为用。在这个意义上，复兴中国文化传统并不是坚守“中国文化本位论”。文化乃是人类的公产，文化的复兴不能只着眼于造福中国人，更是要贡献于人类的命运。

**[关键词]** 开放的儒家 学术建国 新心学 知行合一 文化之体用

**[中图分类号]** B26

在西方哲学的译介与研究方面，贺麟先生是现代中国学术史上的一代宗师。他对西方哲学理解之深、涉猎之广、用心之多，在几代学人之中都非常罕见。但若只停留于此，我们对贺麟先生就会有很大误解。而如果深入其学术著作，就会发现贺麟先生在哲学上从一开始就有很大的抱负，对开创自己的哲学体系亦抱有莫大信心。他坚持文化的自主性，强调不要“学徒式地模仿”，而要深度地学习西方，从而融贯地开创出一种新的哲学形态，笔者将之归结为一种开放的儒学形态。贺麟先生的儒学新形态立足本根，融汇西学，从体-用、心-理、知-行等处着手，蔚为可观。若不是受到时代限制，在他那里形成一种完备的新心学体系是颇值得期待的。一直到晚年，贺麟先生看到韦政通先生讨论旧著时，依然十分激动，称之为“空谷足音”“海外知己”，对中国学者的“多不加理会”“过左的批评”则难掩失望。（参见贺麟，2011年a，第7页）然而哲学的魅力就在于它有着超越时代的生命，贺麟先生开放的儒学形态正迎来它的勃勃生机。开放性对于儒家的创新发展必不可少，因此，贺麟先

生的学说以“学”开篇，在中西文化之间披沙拣金，从容中道，砥炼出“新心学”的基本模样；最终，贺麟先生坚持复兴中国文化传统并不只为造福中国人，更是一种对人类的责任。

### 一 “学”是儒家内在开放性的特征

在贺麟先生的思想体系中，他对“学”有着特别的重视。这里的“学”既有个人的“学”，也有社会的“学”；既有中国之“学统”，也有西洋之“学术”（知识）；既有独立自由之“学术”，也有“学以致用”的“政治”。“学”成了贺麟先生思想的一个枢纽点。在抗战期间，他即提出“学术建国”的口号，针对当时流行的“法治”“德治”等说法，他更提出了“学治”的概念。贺先生如此重视“学”，依据在于他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。同时，“学”在中国文化传统中一样有着非常重要的地位。《论语》即以“学而”开端，孔子也认为自己以好学见长，“不如丘之好学”（《论语·公冶长》），并且说：“吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也。”（《论语·卫灵公》）《礼记》中有“学记”，《荀子》亦以“劝学”开篇，因此“学”在儒家传统中始终有着特别的地位。当“学”与“有朋自远方来”（《论语·学而》）相结合时，正显示了儒家内在的开放性特征。如果说要以什么范畴来作为贺先生的思想开端，笔者以为正可以“学”为开篇。

当时的中国仍处于三千年未有之大变局中，唯有对历史与现代都有精深的理解，才有可能完成民族复兴大业，因此贺麟先生念兹在兹的便是“学”，以致提出“学术建国”的概念，可谓振聋发聩。在他看来，“我们真正完成建国，必是建筑在对新文化、新学术各方面各部门的研究、把握、创造、发展、应用上”（贺麟，2011年a，第27页）。正是在这一“学”的态度上，才能收纳古今，提振精神，开创新局面。也正是在这一意义上，贺先生对哲学有很大的信心，哲学知识与思想因此被认为是蕴含着实际力量，是改革生活、思想与文化的实际力量。通过“学”凸显的精神力量与其开创的“新心学”立场是完全一致的。

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、在学术上深入探究的民族。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。在新的时代，贺先生对“学”有了新的自觉和认知。就个人而言，“学，我认为是吸收精神养料的意思。一个人需要培养其精神，犹如花木需要土壤、空气、雨水、日光的培养，方能生长一样”（同上，第223页）。就现代社会而言，其法治、德治乃至整个近代化方案都建基在深刻的思想学术之上，现代体制的背后是一系列精神与观念的支撑。在回答谢幼伟的质疑时，贺先生曾说：“我以为西洋近代物质文明之所以发达，有其精神基础在。唯心论认为一切皆须建筑在精神基础上，凡缺乏精神基础的事物，有如筑室沙上，终不稳固。”（贺麟，2011年b，第336页）这正道出了贺麟先生重视“学”的根本缘由。

中国文化传统中素有“学统”“道统”“政统”之分，这里的“学”似乎并不完全等同于韦伯所谓的“以学术为志业”中的“学术”，而是更像儒家所说的“君子学以致其道”之“学”。孔子以延续学统、道统为己任，历史也赋予孔子以“素王”称号。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。这里暗含着学术与政治的内在关系。

在贺麟先生看来，学术犹如宗教，要有独立领域与使命，是人类理智和自由精神的最高表现；学者应该忠于职守，贡献其心血，努力保持学术的独立、自由与尊严。同时，贺先生认为，学术是政治的基础，是政治的根本与源泉。在这个意义上，学术是体，政治是用。学术有指导、监督、扶持政治而为政治奠定基础的重要作用；政治一旦不能植根学术，就是无体之治。从学术到政治，是由知而行，由理想而事实，由小规模而大规模，由少数人探讨而到多数人身体力行的过程。因此，学术与政

治之间有着极其密切的关联。

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，而学术亦会陷于孤立、枯寂，失其淑世之用。但在现实中，学术又最易受政治干涉与侵犯；如果学术沦为政治之工具，不仅学术丧失价值，更有损人类理性的尊严。在贺麟先生的理想中，学术须追求真理，不流于功利与狂诞；学术须独立自由，保持尊严与价值；同时学术也应尽对政治监督、辅导之责。在这个意义上，儒家理想的“学统”之于“政统”的关系便是一个良好的典范。

进而，贺麟先生在一般的法治、礼治与德治之外，提出“学治”概念。强调新中国的建设在于“学治”而不是“力治”。“学治”之说，别具一格。在贺先生看来，现代世界是一个以精神为指导的社会，“道德以学术去培养，行为必须以真理为指导”（贺麟，2011年a，第28页）。“学”与现代社会的“启蒙”也有很大关联，开明政治以学术为基础，民族复兴以学术文化的复兴为基础。“学”在现代生活中就变得尤其重要，“学”的背后是人民理智与情感的成熟，因此“学”才是现代政治的基础。

贺麟先生的“学记”，或贺版的“学术与政治”，既有传统“学以致用”的情怀，也有现代“学术独立”的志向。始终将“学”放在第一位，与“新心学”的立场息息相关；现代社会有高度自觉的精神基础，因而学术与政治的关系也就一直是一个极其关键的论题。

## 二 坚守“文化自主”的思想立场

身处大变局的时代，如何面对近代中国遭遇的一系列挑战是学术的首要问题。贺麟先生认为近代中国的危机首先不是一个经济危机，甚至也不是一个政治危机，而是精神危机、文化危机，最集中地表现在文化失去了自主权。（参见同上，第12页）贺麟先生在《文化与人生》“序言”中曾说到自己治学的三个特点：有我，有渊源，吸收西洋思想。他的思想体系同样可以作如是观，核心点就是贺麟先生所说的：“我的思想都有其深远的来源，这就是中国传统的文化和儒家思想。”（同上，第9页）

与那些激进、狭隘的进步主义者不同，贺麟先生在面对现代世界挑战时，始终强调要把握文化上的自主权。他认为现代不能与古代脱节，现代正是从传统中生长出来的。在这个意义上，贺先生始终重视中国传统文化，并秉持一种广义的儒家立场。他认为就生活主流而言，儒家思想依然是社会生活的主流，如果儒家没有前途，中华民族就没有前途。（参见同上，第12页）

在坚持文化自主权的前提下，对于对传统文化批评着力最深的五四新文化运动，贺麟先生也给予了新的理解。在他看来，新文化运动较之洋务运动对于儒家的“更生”意义更重大。他说：“新文化运动最大贡献在于破坏和扫除儒家的僵化部分的躯壳的形式末节，以及束缚个性的传统腐化部分。”（同上，第12页）这里也隐约透露出贺先生的儒家研究方法论，那就是将“本质”与“躯壳”相区别。这样既不做传统的奴隶，也不做流行的牺牲品，而有主导力量来重新检讨和估价各种思潮。在对待传统态度上，贺先生秉持“善意同情的理解”：“只要能对儒家思想加以善意同情的理解，得其真精神与真意义所在，许许多多生活上、政治上、文化上的重要问题，均不难得到合理、合情、合时的解答。”（同上，第23页）同时，贺先生也反对一味狭隘的“本位”意识，其所坚守的文化自主性正在于文化的本质而非枝节，其所坚持的传统是开放的，而非封闭的。

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（参见同上，第13页），他认为，如果“不归本儒家思想而对各种外来思想加以陶熔统贯，如何能对治这些纷歧庞杂的思想”（同上，第14页）。因此，只有坚持中华文化的自主性，才能殊途同归，共同合作而达到真正的精神目标。在这个意义上，贺先生对宋明理学有很高的评价，正是宋儒“出入佛老，

归诸六经”，才能创造新的儒学。他认为宋明理学正是“化佛”的中国哲学，是将外来的佛教吸收融化、超越扬弃。这同样是我们今日面对西方文化冲击的良策。

由“儒化”而“中国化”，贺麟先生进而提出了中国化西洋哲学的主张，他对西洋哲学之进入中国有全面的考量。这不单单是一项学术活动，更与现代中国之精神展现有关。这在贺先生的翻译中亦有精深的体现。他强调翻译的“概念”要有中国文字学的基础，要有中西哲学的基础，在创造新名词时要谨慎，对于日本翻译的名词则尤其要保持警惕。在这里，“翻译”不止是翻译，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”，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。事实上，贺先生确实做到了这一点，一系列西方哲学的概念经由他手进入汉语世界，在汉语世界存活生长，大大提升了汉语世界的哲学思维水准。（参见贺麟，2011年b，第156—181页）

真正的自主性并不是抱残守缺，而是一种积极的开放态度。“假如自己没有个性，没有一番精神，没有卓然可以自立之处，读古书便作古人的奴隶，学习西洋文化便作西化的奴隶。顽固泥古与盲目西化，都不过是文化上不自立、无个性的不同表现而已。”（参见贺麟，2011年a，第226页）文化上的独立自主正在于一方面渊源有自，另一方面不断吸纳新知。贺麟先生对中国文化的未来发展有着高度期许，这绝不是一种闭关锁国式的苟延残喘；他说，假如中国人有选择与创造的能力，在与西洋文化接触之后，中国文化将愈益发展，民族精神将愈益发扬，就决不是西洋化中国，而是“中国化”一切外来的文化，未来的儒学形态也一定是一种有能力“化西”的开放思想。

### 三 “向西洋学习”的开放精神

在人们总以对峙的方式来谈论中西文化时，贺麟先生恰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，也是儒家思想得以发展的一大动力。但对西洋文化的把握并不简单，贺先生在论述中特别反对简单化的理解与学徒式的模仿。他明白他们正是全面深入理解西方文化的第一代学人。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，他的名言是：“认识就是超越，理解就是征服。”（同上，第14页）这里有着一种与腐儒们完全不同的对待西方文化的气度与立场。在贺先生看来，中国文化传统的重新展开，同样是“学习西洋新学术，接受西洋近代化的结果”（同上，第26页）。

首先，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，对西方研究也得有“体用”之全，不能单强调“用”而没有“体”。这是在向西方学习的过程中尤其重要的。就科学而言，西方的科学或器学自有西方的形而上学为其“体”。但近代以来，中国人对西方的理解只偏重于“用”，强调船坚炮利，而不求其“体”。因此，贺先生尖锐地指出：“在西洋文化中为体，决不会因为介绍到中国来，便成为中国文化之用。而科学技术等在西洋文化中老是居于用的地位，亦决不会因为受中国实用主义者之推尊，便会居于体的地位。”（贺麟，2011年b，第224页）在研究西方文化时，须有体有用整体地研究、介绍。贺麟先生甚至一再提醒人们，要理解西方文化的方方面面，就不能不理解基督教文化在西方文化中的根基性作用；看不到西方文化的根本，也就不能进入现代之堂奥。

其次，贺麟先生强调只有透彻理解之后才会有真正的融会与创造。尽管贺先生一直主张中国文化的自主权，但对西方文化他却强调必须要彻底地了解。他认为，只有深入理解对方，自己的民族精神才能自觉。儒家思想的新开展不能建立在排斥西洋文化之上，反而是要建立在彻底把握西洋文化上面。（参见贺麟，2011年a，第14页）把握西洋文化并不是被动地受西方影响，贺先生尤其反对学徒

式、亦步亦趋式的模仿，强调要自觉地吸收、采用、融化、批评和创造。同时，贺先生也批评以偏狭的实用态度去研究科学：研究科学若缺乏哲学见解与哲学批评，对于科学理解缺欠坚实深厚的根基，将难免支离破碎，缺乏贯通系统，也就不可能有独创的学派。同时，贺先生也指出西洋科学有宗教遗风，研究科学是为了“见道知天”，这一与天道之间的关系是单求实用的人所不能体察的。这两个问题是八十多年前贺先生对中国科学界提出的批评，至今听来依旧振聋发聩。

最后，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”（贺麟，2011年b，第228页）的说法，强调不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、扬弃外来的文化和已往的文化。在此意义上，儒学有理学传统，格物穷理，寻求智慧，在这方面就可以吸取西洋哲学之长，追求知识与真理。儒学有礼教传统，磨练意志，规范行为，在这方面西方有基督教传统可供参照。儒学有诗教传统，陶养性灵，美化生活，在这方面有西洋艺术可以借鉴与运用。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的体用之全上面的。（参见贺麟，2011年a，第15页）贺麟先生以开放的态度接纳西方文化之长，以整体的文化观推进传统文化的更新。

#### 四 “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，也就是一种深入“本质”的研究方法。在贺先生看来，历史考证对于哲学而言，会失之琐细；主观武断同样抓不住事物本质。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。他关于“五伦与三纲”的论述最能体现这样的特点。

在那个时代，“五伦与三纲”正为人们激烈批判，贺麟先生不为时见所蔽，针锋相对地指出：“五伦”是礼教中心，是维系中华民族的纲目，不能轻易否定，而是要究其本质，并在此基础上推陈出新。（参见同上，第56页）在贺先生看来，首先，“五伦”体现的是人与人之间的五种关系，显现的是中国文化传统所关注的焦点。不是人与神的宗教关系，不是人与自然的科学关系，而是人与人之间的人伦关系。其次，“五伦”体现的是对道德价值的重视，是一种道德化思想。在中国文化传统中，体现自然化的是道家，体现宗教化的是佛教，道德化恰是儒家的特征。最后，“五伦”又称“五常”，“伦常”被认为是人生在世不可逃避、不应逃避的价值规范。“五伦”反对人们逃避政治、社会与家庭的生活，主张积极入世的生活。因此儒家反对佛教，反对出世；反对杨墨，反对无君无家。

贺麟先生的“披沙拣金”并不是一味维护传统思想，还是需要不断地“披沙”。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，成为某种保守的力量。贺麟先生给出的策略是区别其哲学上的本质与其现实中的偏狭。于是要从开明自由入手，改造“五常”学说，但贺先生反对从根本上推翻“五常”的思想。

从学理上看，“五常”的核心在于等差之爱。贺麟先生发挥其逻辑分析的长项，他认为强调等差之爱是有心理基础的，是顺乎人情的，同时也反驳兼爱、专爱、躐等之爱对于爱有等差的非难。从概念上来看，等差可以亲属之远近为准，亦可以物的价值为准，也有以认知的深浅为准。贺先生以为他所提出的后两条正可以对亲属等差有所补充与校正。贺先生辨析，基于等差之爱并不是只爱自己人，同样可以有“普爱”的意义。等差之爱特别重视恕道或絜矩之道，强调“推恩”，与孟子的“善推之旨”是一致的。从贺先生对兼爱、专爱、躐等之爱的反驳中，更可以看清楚儒家之爱的合情合理、处于中道而不流于狂诞；基于“善推”的普爱比兼爱更为深刻，同样可以形成现代社会的宽容态度。

贺麟先生对“五伦”（五常）的分析独树一帜，他对“三纲”的辩护更令人印象深刻。同样是

在对“三纲”的一片讨伐声中，贺先生着意“拣出”“三纲”背后的哲学意蕴，“现在已不是消极地攻击三纲说的死躯壳的时候，而是积极地把握三纲说的真义，加以新的解释与发挥，以建设新的行为规范和准则的时期了”（同上，第65页）。在贺先生的解读中，“三纲”说的意义在于其超出了相对的、自然的、往复的伦常关系，而求一方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”之说的这种真精神常为礼教所桎梏、为权威所掩蔽；未受过启蒙运动的净化，未体现自由意志的选择，便常常掩盖了其真正实质。在贺先生看来，如果说“五伦”是自然的、社会的、相对的；那么“三纲”补救的恰是这种相对关系的不安定；“三纲”呈现出更为绝对的样态，超出表面的“泥沙”，背后是在为一种理念尽忠。贺先生希望经过这番“披沙拣金”之后，在这基石上重新建立起新的人生规范与准则。

在论及思想方法时，贺麟先生总结了逻辑—体验—玄学的方法，但就其对待传统的方式而言，笔者以为恰可以倒过来，以玄学—体验—逻辑为方法。以玄学为方法，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，可以充分发挥黑格尔“真理是全体”（黑格尔，第12页）之说。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，也就是用一种理智的同情态度，是一种细密的、深刻的、亲切的求知方法，以此在生活中体察外物，反省自己。在贺麟先生看来，宋儒最喜欢用“体验”方法，宋儒思想皆出于“体验”。在《宋儒的思想方法》一文中，他曾将之归结为“直觉的方法”。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，去分析传统的思想资源。逻辑方法给我们以知识的普遍性和必然性。逻辑方法就是依严格的界说，以原则求知识。逻辑的特点在于只求本性如何，而不问效用与目的何在。在贺先生看来，这常常是中国人薄弱的地方，中国人重实用、目的与效果，没有去研究一物之本性的习惯，因而缺乏知识的普遍性与必然性。因此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新的路径与方法。

## 五 会通中西的“新心学”

贺麟先生的诸多思想线索最终都汇集于“新心学”这一核心学说。正如他自己所说，在哲学道路上，无论宇宙观、人生观、历史观、认识论，皆须于研究中外各家学说之后，求得一契合中国人精神态度的新解答。“新心学”由此脱颖而出。贺先生的思想脉络，服膺于近世哲学中的陆王心学传统，又深谙德国观念论思想，这正是“新心学”之渊源所在。进而言之，贺麟先生的“新心学”融通理学与心学，跨越斯宾诺莎与康德，而融汇于一种黑格尔式的儒学。

在《五十年来的中国哲学》中，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对近世的重大影响，康有为“一贯服膺的学派仍是陆王之学”，其弟子谭嗣同与梁启超，亦以陆王之学为主；章太炎之思想“渐趋于接近陆王”，欧阳竟无融会儒佛，发扬陆王；梁漱溟坚决地站在陆王学派立场，淑身善世，明明德于天下；熊十力更将陆王本心之学发挥为绝对本体；马一浮之“反本心性，祛习复性则接近陆王之守约”，这一系直至孙中山的知难行易说。（参见贺麟，2012年，第17—32页）近世哲学中陆王心学影响最大，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。

在西学介绍与融会中，贺麟先生尤重康德、黑格尔哲学在中国的传播，在该领域，贺先生的贡献最为突出。他对黑格尔哲学在中国的传播与研究有着高度的哲学自觉，“我之所以译述黑格尔，其实时代的兴趣居多”，因为我们的时代与黑格尔的时代最为相像，“而黑格尔之有内容、有生命、有历

史感的逻辑——分析矛盾，调节矛盾，征服冲突的逻辑，及其重民族历史文化，重有求超越有限精神生活的思想，实足振聋发聩，唤醒对于民族精神的自觅与鼓舞，对于民族性与民族文化的发展，使吾人既不舍己骛外，亦不故步自封，但知依一定之理则，以自求超拔，自求发展，而臻于理想之域”。（参见同上，第126页）贺先生对黑格尔哲学的评价中蕴含着全部的学术理想；因为有此自觉，贺先生便迂回地从斯宾诺莎与康德入手（参见谢幼伟，第80页），研究斯宾诺莎之实体、康德之主体，而黑格尔哲学的主旨便是“实体在本质上即是主体”（黑格尔，第15页）。黑格尔哲学之于“新心学”的重要意义就在于思有合一，“存在从本质上说就是思想”（同上，第37页）。“而这，我认为是黑格尔哲学的核心问题。”（贺麟，2012年，第132页）

至此，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的交汇点。“陆王心学正代表了西洋欲了解宇宙，须了解自我，欲建立宇宙先建立自我的唯心哲学。”（贺麟，2011年a，第282页）就现代哲学而言，贺先生重视唯心论，认为这恰是反思近代发达之精神产物，“唯心论是因科学发达、知识进步而去研究科学的前提知识的条件，因物质文明发达而去寻求创造物质文明、驾驭物质文明的心的自然的产物”（贺麟，2011年b，第2页）。贺先生因而特别重视他同时代的谢幼伟、唐君毅、牟宗三、方东美等学人的唯心论思想，并且认为“唯心论的见解和结论较实在论为佳”，但要推进唯心论思想还须多加改进，“唯心论在中国要有新的盛大的发展的话，亦须于理智的分析和论证的严密方面多用工夫。同时又须知道形式的分析与论证有其限度，且有趋于支离骛外之弊，故须注重文化的陶养和精神生活的体验，庶唯心论方有内容，有生命”。（参见贺麟，2012年，第59页）贺麟先生对于“新心学”的推进正是以此为圭臬的。

在心与理的问题上，贺麟先生所论之“心”继承了“心与理一”的哲学立场。他说：“心有二义，1）心理意义上的心；2）逻辑意义的心，逻辑的心即理，所谓心即理也。”（贺麟，2011年b，第1页）在此，“心负荷真理，真自觉于心”（同上，第2页）。这是贺先生“新心学”的总出发点，既有宋明儒学传统，也有黑格尔的影子。“心即理也”之心，乃是“主乎身，一而不二，为主而不为客，命物而不命于物”（同上，第1页）的主体，这是从中国思想传统来说的。同时贺麟先生又说：“逻辑意义的心，乃一理想的超经验的精神原则，但为经验、行为、知识以及评价之主体。此心乃经验的统摄者、行为的主宰者、知识的组织者、价值的评判者。”（同上，第1页）这又有着浓厚的康德哲学气息。

贺麟先生的“新心学”并不停留在主体论的立场，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。研究一个事物，就要探讨其性，因为“性为代表一物之所以然及其所当然的本质，性为支配一物之一切变化与发展的本则或范型”（同上，第3页）。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；就行为之指针与归宿言，为理想主义。理想主义最足代表近代精神，近代人生活的主要目的在求自由”（同上，第5页）。谢幼伟先生在评述贺麟先生的“新心学”时，对这一点作了更为详尽的申发。（参见谢幼伟，第71—78页）

“万物莫不有性（本性 essence，性即理）、有命（存在 existence）。”（贺麟，2011年b，第42页）言事物之存在，就不能不讨论时空问题，贺麟先生的“新心学”接续康德哲学，认为具体事物之时空并不是外界的实物或实事，而是心中之理，也就是一切自然知识和行为之所以可能的先天准则。言事物之本性，贺麟先生认为这乃是超越时空的，但超时空之真理同样在心中，超时空的真理不是物外之理，也不是心外之理，这个“理”正在精神中体现，这里呈现出一种黑格尔式的客观唯心

论，“新心学”的黑格尔意味浓厚。

对于“意志自由”问题，贺麟先生同样将之融合于“新心学”之中。贺先生一方面强调意志自由问题“是个最足以代表西洋近代精神的问题”（同上，第182页）。在“知”的方面，西洋近代哲学最重知识论；在“行”的方面，则首重自由意志。“自由意志”是西方人争取个人自由的精神表现，也是西方道德自由与政治自由的基础。但若以近代科学机械论视之，似乎万物并不自由；同时也有人以道家式万物自得、科学假定之临时性、日常选择之多样来为自由张目，似乎也不得意志自由之要领。在贺先生看来，意志自由是随人格而来的本性，也是人一生追求的理想。在这个意义上，“自由”二字虽不见中国之经传，在贺先生看来却也早有所发明。自由之作为理想不是科学实验与逻辑分析所能解决的，而是一个须内心修养方能达到的理想境界。因此，虽在“意志自由”的名目下，贺先生却以中国思想之“求放心，不为外物所役”“知几，先物而主动”“尽性以自我实现”（同上，第191、192、193页）来解释之，与西洋“意志自由”概念相互贯通与发明。从而外能顺天地之机，中能代表时代理想，内能合乎道德律令，于是在中西双重意义上，我们的意志都应追求绝对的自由。

就方法而言，“新心学”亦以直觉与逻辑为归旨。在《宋儒的思想方法》一文中，贺麟先生大谈直觉之为宋儒的思想方法，在《怎样研究逻辑》《辩证法与辩证观》《斯宾诺莎的生平及其学说大旨》等文章中，贺先生指出逻辑方法为西方哲学的要旨。贺先生依旧以他的方式在两者之间作出勾连。“直觉是一种帮助我们认识真理，把握实在的功能与技术。”（同上，第82页）它在中西哲学中都有明确论述，就宋儒而言，直觉方法还分为“向外的观认”与“向内的省察”，贺麟先生认为朱熹与陆象山各表一枝。当然，在“新心学”视野中，心与理一，个体与宇宙神契合一，两者殊途同归。但是贺先生认为“新心学”要在现代世界发扬光大，仍须在“理智的分析和论证的严密方面多用工夫”（同上，第82页）。在逻辑方面，贺麟先生牢牢把握住两点：不问目的，只问本质；据界说以思想，以原则而认知。可是通过对斯宾诺莎哲学的分析，贺麟先生又精辟地指出“在逻辑中枢处看出直觉之心”（张祥龙，第412页）。至此，直觉与逻辑看似中西哲学分殊的两大方法，在“新心学”中则有了合流之势。

“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。贺麟先生的理论分析深刻、游刃有余，处处体现出一种融会开放的视域。

## 六 “知主行从”的知行合一说

贺麟先生另一著名论述“知行合一说”亦可视为其“新心学”的内在诉求，“知行合一说”直接源于宋儒及阳明的论述，然而在看似传统的议题中，贺先生在在显示出“新心学”的浓厚特点。

贺麟先生首先是在中西哲学的宽阔视野中来分析“知行合一”的学说，这虽是一个中国哲学论题，贺先生却从斯宾诺莎和格林等人关于身心的论述起手，提出了与“价值的知行合一说”相区别的“自然的知行合一说”：“只要人有意识活动（知），身体（行）的跟随无论如何也是无法取消的。”（贺麟，2012年，第145页）通过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，他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。两相比较，将之与“自然的知行合一说”相对照：“照自然的知行合一说，知行不能互为因果，相互解释；但照价值的知行合一说，则知行可相互决定，相互解释。”（同上，第146—147页）由此贺先生把问题转向了“知行”的主从问题，在他看来，“在合一体中，则可以辨别主从，亦应当辨别主从，且事实上任何二者联合之合一体中实有主从的关系的”（同上，第148页）。贺先生通过“主从”问题最后落实到“心”的问题。

在知行问题上，贺麟先生得出“知主行从”的结论。首先，在他看来“知”是“行”的本质，“行”是“知”的表现。“行”若不以“知”为本质，那就不是人的行为，而成一纯物理的运动。“知”是有意义、有目的的，“行”则传达出“知”的意义或目的。其次，贺先生以为“知”永远决定着“行”，行不行，能不能行都是由“知”来决定。“行”的效率高低、“行”的坚定与否，也同样为“知”的颖敏、深澈、精到与否所决定。最后，“知”还是目的，是被追求的主要目标；而“行”是工具，是附从的，是一种追求的过程。

由此，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。为此，他还专门批判了副象论，在他看来这是一种“行主知从”的错误主张。副象论认为，身心虽平行，但心为身之影，意识不过是生理动作所产生的影子，因此身决定心，行主而知从。在贺先生看来，副象论既不就事实立论，也无坚实理论基础，不能从因果来理解，更与“新心学”立场相悖。从逻辑上讲，心是身的内在因，知是行的内在因；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。在价值论上，贺先生又讨论了知行的难易问题。他再次确认了孙中山先生“知难行易”的主张，认为这一立场与他的“知主行从”是一致的。在价值的知行论上，也是由经验得学问，从生活中见真理艰难，从原理到应用，由学术到事功这一顺序才更容易。

最终，贺麟先生以他自己的理论框架进一步解释、发挥和批评了朱子与阳明的知行学说。在贺先生看来，朱子与阳明的知行说都是“价值的知行合一说”而非“自然的知行合一说”。相较于朱子强调须长时间格物的积累，辛苦努力方可达到知行合一的“理想的知行合一观”，阳明的“知行观”是更率真的知行观，强调目的即手段，理想即行动，即知即行，是一种“直觉的知行合一观”。阳明的知行观强调“知是行的主意，行是知的功夫。知是行之始，行是知之成”（《传习录》上卷），这正是贺先生大加赞赏的观点。但贺先生同时也指出阳明之说只在于道德涵养与践行，事实上这一知行说立场也可以应用于自然的知识和理论的知识，这正是贺先生愿意发挥的地方。对于朱子的知行说，贺先生同样有正面肯定，朱子知行说主张知先后、知主行从、知难行易，与贺麟先生“新心学”的主张高度一致。在知行为何应当合一以及如何使知行合一的问题上，朱子更强调“应当”与“涵养”的功夫，没有阳明“即知即行”的说法。但贺先生认为，在本质上，朱熹与阳明并不矛盾，当朱熹讲涵养用敬，中和寂感时，已经为阳明的“直觉的知行合一观”预备了步骤，奠定了基础。

贺麟先生对“知行”问题的讨论处处与其“新心学”立场相关联。通过知行问题，贺麟先生再次强调了“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“学治”的主张相呼应。贺先生进而主张一种行为现象学，从行为的现象去研究行为的本质——意识，并进而研究意识背后的理念，以至于理念释理念、理念推理念。在贺先生的知行观背后，依然隐藏着一种深深的黑格尔式逻辑学的理想，这亦是“新心学”的特征，心与理一也。

## 七 “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的论述。根本而言，是心与理一，由知而行，由行而创造灿烂的文化世界。因此，贺先生在哲学领域外也特别重视文化世界。在他看来，文化世界正是由“体”而展现的，有什么样的道体便有什么样的文化。新的中国文化，便一定要有新的精神本体。贺麟先生之“新心学”固然是一哲学论题，但亦与其文化世界的关怀息息相关。

贺麟先生对文化的理解是从“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；体是形而上之理则，用是形而下之事物。贺先生将之解释为某种柏拉图式的二元世界，但他同时指出，体用观不仅是二元的，也可以是多元的、相对的、有等级的，较上层的以较下层的为用，较下层的以较上层的为体。

贺麟先生根据宋明理学来解读文化之体，他引用朱熹的说法：“道之显者谓之文。”（贺麟，2011年b，第220页）所以中国文化传统的这些理想人格都是以“文”来谥的，孔子是文宣王，朱熹是朱文公，都被认为是文化的寄托者与负荷者。“道是文化之体，文化是道之用。”（同上，第221页）若是如此，似乎离“新心学”尚远。于是贺先生修正了朱子的说法，将其改为“道凭借人类的精神活动而显现者谓之文化”（同上，第221页）。贺先生在道与文之间嵌入了“精神”这一环节。于是“文化之体不仅是道，亦不仅是心，而乃是心与道的契合，意识与真理打成一片的精神”（同上，第223页）。“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，贺先生由此指出了四个层次：（1）道相当于价值理念，（2）精神相当于价值体验，（3）文化相当于价值物，（4）自然则是与价值对立的观念。在文化之体用上，贺先生大谈“精神”问题，“精神”是道或理之活动于内心的体现，文化之体正在于这样的“精神”。

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，蔚为潮流风尚。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种精神活动。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。在这个意义上，贺先生指出了文化之体用的三原则。（1）体用不可分离；中西亦然，“一个民族的文化就是那个民族的民族精神的显现”（同上，第223页）。（2）体用不可颠倒。体是本质，用是表现；不能以用为体，以体为用。跨越文化的理解尤其不可颠倒。（3）各部门文化皆出自有机之统一体，有机之整体，是同一个道的体现，彼此有共通性。

在此原则上，贺麟先生对新的中国文化提出了一种开放性的主张：“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。”（同上，第228页）在这一主张中，这种新的文化并不是一种“中国本位文化”，而是以自由自主的精神吸收融会中西文化之精髓，“不仅要承受中国文化的遗产，且须承受西洋文化的遗产，使之内在化，变成自己的活的产业。特别对于西洋文化，不要视之为外来的异族文化，而须视之为发挥自己精神，扩充自己理性的材料”（同上，第228页）。在这里，贺麟先生以“以体充实体，以用补助用”的姿态，强调“我们只需虚怀接受两方的遗产，以充实我们精神的食粮，而深彻地去理会其体用之全，以成就自己有体有用之学”。（参见同上，第228页）

## 八 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，特别反对斤斤于文化异同的比较，在他看来，文化作为形而下者之间的关系，是“毕同毕异”而无绝对的异同，执念于异同则会陷于武断。在贺先生看来，我们要追求的是普遍性理则，就此而言，虽说“儒者气象”，亦是人类的普遍气象，有儒者气象者便是既有学问技能又有道德修养的人。在这个意义上，凡有诗礼风度的人皆可说有儒者气象。在贺先生看来，罗斯福即有儒者气象，而中国人也可以有耶稣品格。

也许是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的精神，而是同样可以具有世界历史的意义。在贺先生眼中，儒家精神是宇宙至中至正的精神。因此，每做一事须求其合理性、合时代、合人情，都可以说是一种儒家态度。所谓合人情，就是反诸吾心而安；所谓合理

性，就是揆诸天理而顺；所谓合时代，就是能时中而权变。（参见贺麟，2011年a，第19页）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，贺麟先生得出此结论也是应有之义：“文化乃人类的公产，为人人所取之不尽，用之不竭的宝藏，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。换言之，应该以文化之体，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，就是我们所需要的文化，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。”（同上，第229页）这里已经超越了简单的中西文化问题，而汲汲于探求人类普遍与永恒的法则。这才是哲学应有之义，也才是在现代世界中儒学的一种开放姿态。因此，贺先生再次强调：凡在文化领域里努力的人，他的工作和使命，应不是全盘接受西化，亦不在残缺地保守固有文化，而应该力求直接贡献于人类文化。（参见同上，第229页）

#### 参考文献

古籍：《传习录》《论语》等。

贺麟，2011年a：《贺麟全集第4卷：文化与人生》，上海人民出版社。

2011年b：《近代唯心论简释》，商务印书馆。

2012年：《贺麟全集第7卷：五十年来的中国哲学》，上海人民出版社。

黑格尔，1997年：《精神现象学》（上卷），贺麟、王玖兴译，商务印书馆。

谢幼伟，1997年：《现代哲学名著述评》，山东人民出版社。

张祥龙，2011年：《逻辑之心和直觉方法——〈近代唯心论简释〉打破中西哲理的连环套》，载贺麟《近代唯心论简释》，商务印书馆。

（作者单位：复旦大学哲学学院）

责任编辑 袁恬

about dreams in ancient China tend to deal with them in this way. This approach was prevalent in ancient China's accounts of dreams, particularly evident in records by Confucius, Zhuangzi, and Xunzi. By examining the pre-Qin classical cases of dreams alongside subsequent interpretations and explanations, we can philosophically explore the dream-related thought and discourses in the history of Chinese philosophy. This approach can include dreams as one among various spiritual phenomena in the studies of the history of Chinese philosophy.

### **On an Open Confucian System: He Lin's New Development of Confucianism**

Sun Xiangchen

He Lin is not only a great translator in modern China, but also unique in his philosophical innovations. Based on his deep understanding of Chinese thought and Western philosophy, He Lin developed a coherent and open form of Confucianism. The ability to advance news prospect in contemporary Chinese philosophy on the basis of enlightened predecessors is the challenge of every philosopher in the Chinese-speaking world. He Lin's new system of *xin xin xue* (新心学, New Confucian Idealism) has a lot to teach. This article uses "openness" as a new perspective to define his theory, which begins with the openness of "learning" and connects the academic traditions of both China and the West. On the premise of adhering to cultural autonomy, he strove to learn from Western philosophy, especially from metaphysics and logic, to build a modern Confucianism. In terms of methodology, he put forward the method of "picking gold out of the sand" to extract the essence of traditional Confucian thought by constantly "picking up the sand". His new system of *xin xue* emerges from the traditional system of *xin xue*, but it also integrates the tradition of Western idealism. His philosophy is grounded in traditional Chinese binaries of emotional-rational, knowledge-action, and essence-function to forge the basic structure of the new system of *xin xue*. His efforts are not only rooted in tradition, but they also keep pace with the times. He also put forward "open" views in his theories of Chinese and Western cultures, that saw their essences grounded in spirit, and the ancient and modern Chinese and foreign cultures as the resulting phenomenon. In this sense, reviving Chinese cultural traditions does not mean adhering to the "Chinese-culture-centered theory", since culture is the common property of humankind as a whole. The revival of culture should not only focus on benefiting the Chinese, but also contribute to the destiny of mankind. At a time when humankind is facing one crisis after another, He Lin's theory is particularly inspiring. This is the real responsibility of a philosopher, and future generations of scholars would do well to ponder it. This article is also written to commemorate the 120th anniversary of the birth of He Lin.