

賀麟的現代新儒學

熊自健

(本中心副研究員)

一九二〇年代以來，中國傳統的價值系統日益崩解，帝國主義對華侵略日漸加緊，馬克思主義在中國的傳播愈益廣泛。面對這樣的現實，一批有著憂國憂民懷抱的知識分子，以接續儒家道統為己任，以宋明儒學為依傍，力圖恢復傳統文化的價值系統，弘揚儒學，吸納並華化西學，以回應西方文化的挑戰，對抗馬列主義的泛濫，謀求中國現代化的途徑。這股思潮可概括為「現代新儒學」，開創這股思潮而有獨立思想體系的人物，則以梁漱溟、熊十力、張君勱、賀麟、馮友蘭、馬一浮、錢穆、方東美、唐君毅、徐復觀、牟宗三最為著稱，最具代表性^①。其中賀麟、馮友蘭則在中共政權成立後，接受中共的思想改造而成為一名馬克思主義者^②。本文不擬全面評述「現代新儒學」的創造性及其意義，僅就賀麟的現代新儒學體系做一簡要的評論，論述賀麟現代新儒學的特點與成就，並簡要說明賀麟思想轉變後他是如何反省現代新儒學。

一、儒家思想的新開展

一九四一年賀麟發表「儒家思想的新開展」一文，這篇文章被看作現代新儒家的宣言書與代表作^③，為賀麟現代新儒學思想體系的總綱領，它系統地闡述了新儒學的方向與概念。賀麟明確地指出：儒家思想的新開展不是建築在排斥西洋文化上面，而乃建築在徹底把握西洋文化上面。西洋文化之輸入，給儒家思想一個試驗，一個生死存亡的大試驗，大關頭。假如儒家思想能夠把握、吸收、融會、轉化西洋文化，以充實自身，則儒家思想便生存、復活、而有新的開展。如不能經過此試驗

① 參看鄭家棟，〈現代新儒學概論〉，廣西人民出版社，一九九〇年。羅義俊編評新儒家，上海人民出版社，一九八九年。

② 參看拙著，「賀麟思想轉變探析」，中國大陸研究，第三十四卷第四期，頁六一—七五。

③ 李宗桂，「現代新儒家辨義」，學習與探索，一九八八年第五期，頁二一。

，渡過此關頭，就會死亡、消滅、沈淪、永不能翻身。其關鍵在於是否能夠真正澈底、源源本本地瞭解並把握西洋文化；能理解西洋文化，自能吸收、轉化、利用、陶鑄西洋文化以形成新的儒家思想、新的民族文化^④。

同時賀麟也糾正「五四」以來儒化科學的錯誤方向，指出：欲求儒家思想的新開展，在於融會吸收西洋文化的精華與長處。而西洋文化之特殊貢獻為科學。但我們既不必求儒化的科學，亦無須科學化儒家思想。蓋科學以研求自然界的法則為目的，有其獨立的領域。沒有基督教的科學，更不會有佛化或儒化的科學。一個科學家的精神生活方面，也許信奉基督教，也許皈依佛法，也許尊崇孔孟。但他所發明的科學，仍屬於獨立的公共的科學範圍，無所謂基督教化的科學，或儒化佛化的科學。反之，儒家思想亦有其指導人生，提高精神生活，發揚道德價值的特殊效率，獨立領域，亦無須求其科學化。一個崇奉孔孟的人，儘可精通自然科學，他所瞭解的孔孟精神與科學精神，儘可毫不衝突，但他卻用不著附會科學原則以曲解孔孟學說，把孔孟解釋成爲一個自然科學家^⑤。

賀麟澄清了當時兩種發展儒學的錯誤見解（排斥西洋文化與科學化儒家）之後，再本著他對儒學的理解，提出儒學發展的新方向來。賀麟認爲：儒家思想本來包含有三方面：有理學、以格物窮理，尋求智慧；有禮教，以磨鍊意志，規範行爲；有詩教，以陶養性靈，美化生活。故求儒家思想之新開展，第一必須以西洋之哲學發揮儒家之理學。儒家之理學爲中國之正宗哲學，亦應以西洋正宗哲學發揮中國正宗哲學。蓋東聖西聖心同理同。蘇格拉底、柏拉圖、亞理士多德、康德、黑格爾之哲學，與中國孔孟程朱陸王之哲學會合融貫，而使儒家的哲學內容更爲豐富，系統更爲謹嚴，條理更爲清楚，不僅可作道德可能之理論基礎，且可奠科學可能之理論基礎。第二，須吸收基督教之精華以充實儒家之禮教。儒家的禮教本富於宗教之儀式與精神，而究竟以人倫道德爲中心。宗教則爲道德注之以熱情，鼓以勇氣者。宗教有精誠信仰，堅貞不貳之精神；宗教有博愛慈悲，服務人類之精神；宗教有襟懷曠大，超脫現世之精神。基督教文明實爲西洋文明之骨幹，其支配西洋人之精神生活實深刻而周至，如中國不能接受基督教的精神而去其糟粕，則絕不會有強有力的新儒家思想產生出來。第三，須領略西洋之藝術以發揮儒家之詩教。詩歌與音樂爲藝術之最高者。儒家特重詩樂確具深識卓見。建築、雕刻、小說、戲劇皆精神洋溢之具體表現，皆所以發揚無盡藏的美的價值，與詩歌音樂亦皆係同一民族精神與時代精神之表現，似無須軒輊於其間。過去儒家因樂經佚亡，樂教中衰，詩教亦式微，對其他藝術亦殊少注重發揚，故今後新儒家之興起，與新詩教、新樂教，新藝術之興起應是聯合並進而不分離的。儒學是合詩教禮教理學三者爲一體的學養，是藝術宗教哲學三者的和諧體，因此新儒家思

④ 賀麟，「儒家思想的新開展」，收編在賀麟，文化與人生，上海商務印書館，民國三十六年，頁三十四。

⑤ 同上，頁四。

想之開展，將循藝術化、宗教化、哲學化之途徑邁進。儒家思想循藝術化宗教化哲學化之方向開展，則狹義的人倫道德方面的思想，均可擴充提高而深刻化。從藝術的陶養中去求具體美化的道德，所謂興於詩，游於藝，成於樂。從宗教的精誠信仰中去充實道德實踐的勇氣與力量，由知人進而知天，由希賢希聖進而希天，亦即由道德進而宗教，由宗教以充實道德。從哲學的探討中以爲道德行爲奠理論的基礎，即所謂由學問思辨而篤行，由格物致知而誠正修齊。而且經過藝術化、宗教化、哲學化之新儒家思想，不惟可以減少狹義道德觀念的束縛，且反可提高科學興趣，而奠定新科學思想的精神基礎^⑥。

賀麟不僅是原則性地指出新儒學應循藝術化、宗教化、哲學化之途徑去吸收西洋文化的精華，開創新局，而且舉具體的例証，以儒家思想中的「仁」與「誠」爲例來說明。賀麟指出：儒家所謂仁，比較道德意味多，而所謂誠，則比較哲學意味多。「論語」多言仁，「中庸」則多言誠。仁乃儒家思想之中心概念，不僅是一道德名詞。如從詩教或藝術方面看來，仁即溫柔敦厚之詩教，仁亦詩三百篇之宗旨。所謂「思無邪」是也。「思無邪」即是純真愛情，乃詩教之泉源，亦即是仁。仁即是天真純樸之情，自然流露之情，一往情深，人我合一之情。矯揉虛偽之情，邪僻淫褻之思，均非詩之旨，亦非仁之德。純愛，真情，天真無邪之思，如受桎梏，不得自由發揮，則詩教掃地，而藝術亦喪失其神髓。從宗教觀點看來，則仁即是救世濟物，民胞物與的宗教熱誠。約翰福音有「上帝即是愛」之語，質言之，上帝即是仁。求仁不僅是待人接物的道德修養，抑亦知天事天的宗教工夫。儒家以仁爲天德，取教以至仁或無上的愛爲上帝的本性。足見仁是富於宗教意義，是可以從宗教方面大加發揮的。從哲學看來，仁乃仁體，仁爲天地之心，仁爲天地生生不已之生機，仁爲自然萬物的本性，仁爲萬物一體之神祕境界。離仁而言本體，離仁而言宇宙，非陷於死氣沈沈的機械論，即流於黑漆一團的唯物論。而在儒家思想中所謂誠亦不僅是誠實誠懇誠信的道德意義，誠的主要意思乃指真實無妄之理或道而言。所謂誠，即是指實理、實體、實在或本體而言。中庸所謂「不誠無物」，孟子所謂「萬物皆備於我，反身而誠」皆寓有極深的哲學義蘊。「逝者如斯夫，不捨晝夜」，就是孔子藉川流不息，以指出宇宙之行健不息的誠，也就是指出道體的流行。其次，誠亦是儒家思想中最富於宗教意味的字眼。誠即是宗教上的信仰。所謂至誠可以動天地，泣鬼神。精誠所至，金石亦開。至誠可以通神，至誠可以前知。誠不僅可以感動人，而且可以感物，可以祀神，乃是貫通天人物的宗教精神。就藝術方面言，思無邪的詩教即是誠。誠亦即是誠摯純真的感情。藝術天才無他長，即能保持其誠，發揮其誠而已。藝術家之忠於藝術而不外驚，亦是誠。「仁」與「誠」是儒家詩教禮教理學中之基本概念，皆可從藝術宗教哲學三方面以發揮之^⑦。

⑥ 同上，頁四一七。

⑦ 同上，頁六一七。

賀麟除了明確指出儒家思想的新開展應從藝術化、宗教化、哲學化三方面推進，須以西洋之哲學發揮儒家之理學、須吸收基督教之精華以充實儒家之禮教，須領略西洋之藝術以發揚儒家之詩教的途徑外，還特別強調現代新儒學必須對時代的問題予以合理合情合時的解答，而得其中道。賀麟舉男女問題為例來說明之。賀麟指出：男女問題可以說是中國現代許多解放運動的發端，許多反家庭、反禮教、反儒家思想的運動均肇端於男女關係。許多新思想家皆以不能解決新時代的男女問題，為儒家思想發展的一大礁石。但我們認為男女問題不求得一合理合情合時，符合真正儒家精神的答案，決不能得圓滿的解決。須知「父母之命，媒妁之言」的舊式婚姻，男女授授不親的社交隔閡，三從四德的舊箴言，納妾出妻的舊制度，已是殘遺的舊軀殼，不能代表真正儒家合理合情合時的新態度。反之，酒食爭逐，肉慾放縱，個人享樂的婚姻，發瘋、自殺、決鬥的熱情戀愛，乃是青年的墮落，社會國家的病態，更是識者所引為痛心的。假如男女問題能循：(1)有詩意，(2)合禮儀，(3)負社會國家道德責任的途徑，以求解答，便可算得合契儒家的矩範了。所謂有詩意，即男女關係基於愛慕與相思，而無淫猥褻之邪惡，如關雎式的愛慕，輾轉反側式的相思，便有詩意了。所謂合禮儀，即男女交際，有內心的裁制，有社交的禮儀，其結合亦須得家庭社會法律之承認。所謂須負社會國家道德責任者，即男女結合非純為個人享受，亦非僅解決個人性慾問題，乃有極深之道德意義，於家庭社會民族皆有其責任，男女之正當結合於社會國家皆有裨益，且亦是社會國家所贊許嘉勉的。男女關係須受新詩教新禮教的陶冶，且須對社會國家負道德責任，這就儒家思想新發展中所指示的途徑。只要我們能對儒家思想加以善意同情的理解，得其真精神與真意義所在，許多現代生活上、政治上、文化上的重要問題，均不難得合理合情合時的解答^⑧。

賀麟循著他上述所提示的儒家思想應循的途徑努力開創出一套現代新儒學的思想體系，其中以道德哲學最有成果，最具創意。賀麟不僅以西洋正宗哲學發揮儒家理學，賦予傳統儒家道德新的意義，而且針對國人所困擾的各種道德問題提出合理合情合時的解決之道，創造出一套新的道德哲學。以下分別論述賀麟在道德哲學上的「述」與「作」。

二、傳統儒家道德哲學的新詮釋

賀麟認為「東聖西聖、心同理同」，應以西洋正宗哲學發揮儒家之理學，使儒家的哲學內容更為豐富，系統更為謹嚴，條理更為清楚^⑨。在此原則下，賀麟努力尋求中西正統哲學的會通，以蘇格拉底、柏拉圖、康德的道德哲學來解析孟子、陸

⑧ 同上，頁一一一一二。

⑨ 同上，頁五。

象山、王陽明的心性之學，又將朱熹和黑格爾的太極說進行比較研究，開創出國人從平等的立場研討中西哲學，並以西洋哲學發揮儒學的範例。賀麟對傳統儒學的新詮釋，豐富了儒家哲學的內容及其系統，也提示融合中西哲學開創新儒學的道路。限於篇幅筆者不能一一列舉賀麟如何用康德、黑格爾的哲學來疏解宋明理學並比較其異同^⑩。僅舉賀麟用蘇格拉底的辯証法重新詮釋孟子為例，來說明賀麟是怎樣以西洋正宗哲學來發揮儒學，給傳統儒學新的生命與意義。

賀麟指出：辯証法是哲學家公用的方法，它普遍存在於中西哲人中。蘇格拉底是一個教訓青年的道德的大師，而他的妙處乃在於採用辯証法以教訓青年的道德。蘇氏的辯証法，目的在於指導人得到道德知識，喚醒人的道德意識，養成道德的人格，而當時的詭辯家目的乃在於使人成爲善於修辭之演說家，庶幾在法庭上辯論，在政治上競爭，處處可以占便宜。而蘇氏則注重與人有親切的談話，反覆的盤詰，不在於使人善辯，而在於使人反省反思，成爲有道德修養的人。他須與被盤詰的青年有親密的接觸，隨個人的目地、興趣、性格、傾向，而加以開導啓發。他每遇到一個青年，必很耐心地層層追問，使得對方將他自己的生活和思想的過去與現在，毫無隱蔽，全盤托出。然後蘇氏方進而根據對方自己所說的話，揭穿其知識上的矛盾和態度上的虛偽與不誠。而蘇氏自己本人自認爲無知，自己毫無成見。不提出自己的道德信條，以強人從己。亦不持己之所知以與對方辯論。但虛心徐徐詰問對方，使其自己陷於前後矛盾，自己推翻或修正他自己的謬見。蘇氏的辯証法的積極方面，即在於喚醒對方之自知。蘇氏所謂自知，實即自知其無知之意。蘇氏認爲自知其無知，廓清成見，赤地新立，實爲另作新人的初步又爲回復真我，過新道德生活的開始。蘇氏的辨証法不是消極地使人喪然若失，不知所可，無所適從。乃欲使人自己去尋求德性之知而且昭示人此種德性之知是可用辨証法的啓發而尋得到的。而在中國正宗哲學家，最善於用辯証法以盤詰人，而且用得最平實的人，莫過於孟子。孟子的辯証法，本質上即是教訓道德的方法。最顯著的，如在孟子見齊宣王一篇長篇對話裡，最足以見出孟子用種種方法反覆詰問，以教訓齊宣王的道德，以喚醒齊宣王潛伏著的仁心，而促其推行仁政。孟子首先從齊宣王過去生活中「以羊易牛」的軼事加以詰問，促其反省，提醒了齊宣王的不忍人之心；進而揭穿齊宣王所慾與所爲之間矛盾，亦即目的與手段間的矛盾，而促其體察反省，改強更張實行仁政。這與蘇格拉底啓發式辯証法，根本上並無二致。這種辯証法，骨子裡雖仍包含着以子之矛攻子之盾的意思。但此法既基於對於對方生活的親切體驗，復加以教訓道德的熱忱，尋求真理的誠意，故他們不是「好辯」，乃是應用辯証法做明道顯真，教訓道德等不能自己的神聖工作。這種用辯証法以教訓道德的方法，須有學問德貌威望之人，而兼以虛懷若谷，和靄誠摯的態度，方可收感動人、啓發人、自悔前

⑩ 參看賀麟，「中國哲學與西洋哲學」、「宋儒的思想方法」、「朱熹與黑格爾太極說之比較觀」等文。收編在賀麟，*哲學與哲學史論文集*——與黑格爾哲學講演集。

愆，改過遷善的效果^①。

賀麟以其精闢的哲學慧見與強烈的道德關懷會通了蘇格拉底與孟子的辯証法，使我們瞭解到人類有共通的道德靈性，同時中西哲人對道德生命的追求是一致的，而辯証法是中西哲人共同用來啓發人類道德意識，建立道德自我的共同法門，眞使人覺得「東聖西聖，心同裡同」，從而也就重新肯定儒學的價值。賀麟這種以西洋哲人對中國哲人的方式來重新詮釋傳統儒學，開啓一代學風。此外，賀麟還用西洋正宗哲學來賦予傳統儒學的德目以新意，挖掘其價值。其中最著名的例子就是賀麟對當時中國知識分子一再抨擊的「三綱說」所提出的新辯解。

賀麟先論証三綱說是五倫觀念之最後的發展，具有邏輯的必然性。(一)它由五倫的相對關係進展爲三綱的絕對關係，由五倫的互相之愛，等差之愛，進展爲三綱的絕對之愛，片面之愛。五倫的關係是自然的，社會的，相對的。君君、臣臣、父父、子子、夫夫、婦婦。假如君不君則臣不臣，父不父則子不子，夫不夫則婦不婦。假如君不盡君道，則臣自然就不盡臣道，也應該不盡臣道。父子夫婦關係準此。這樣一來，只要社會上常有不君之君，不父之父，不夫之夫，則臣弑君，子不孝父，婦不盡婦道之事，事實上理論上皆應可以發生。因爲這些人倫關係都是相對的、無常的，如此則人倫的關係，社會的基礎，仍不穩定，變亂隨時可以發生。而三綱說要補救相對關係的不安定，進而要求關係者的一方絕對遵守其位分，實行片面的愛，履行片面的義務。所以三綱說的本質在於要求君不君，臣不可以不臣；父不父，子不可以不子；夫不夫，婦不可以不婦；要求臣、子、婦盡片面的忠、孝、貞的絕對義務，以免陷於相對的，循環報復，給價還價的不穩定的關係之中。(二)由五倫進展爲三綱包含有由五常之倫進展爲五常之德的過程。五常之倫說要想維持人與人間的常久關係，但是人是有生滅有離合的，人的品彙是很不齊的，事實上的常久關係是不易且不能維持的。故人與人間只能維持理想上的常久關係。而五常之德就是維持理想上的常久關係的規範。不論對方的生死離合，不管對方的智愚賢不肖，我總是應絕對守我自己的位分，履行我自己的常德，盡其我自己片面應盡的義務。不隨環境而變節，不隨對方爲轉移，以貞定維繫人倫的基礎，穩定社會的綱常。可以說歷史上許多忠臣孝子，苦心孤詣，悲壯義烈的行徑，都是以三綱說爲指導信念而產生出來的。故自從三綱說興起後，五常作爲五常倫解之意漸被取消，作爲五常德解之意漸次通行。所謂常德就是行爲所止的極限，就是柏拉圖式的理念或範型；也就是康德所謂人應不顧一切經驗中的偶然情形，而加以絕對遵守奉行的道德律或無上命令。換言之，先秦的五倫說注重人對人的關係，而西漢的三綱說則將人對人的關係，轉變爲人對理，人對位分，人對常德的片面絕對關係。由五倫到三綱即是由自然的人世間的道德進展爲神聖不可以侵犯的有宗教意味的禮教，由一派的學說進展爲規範全國家全民族的共同信條，從

① 賀麟，「辯證法與辯證觀」，收編在賀麟，哲學與哲學史論文集，北京，商務印書館，一九九〇年，頁二二二—二二五。

而奠定大帝國的基礎¹²。

賀麟論証三綱說是五倫說必然的最高發展，三綱說比五倫說來得深刻而有力量後，進一步論証中國三綱說與西洋正宗的倫理思想相當一致，有精神相符合之處。賀麟指出：就三綱說之注重盡忠於永恆的理念或常德，而不是奴役於無常的個人言，包含有柏拉圖的思想。就三綱說之注重實踐個人的片面的純道德義務，不顧經驗中的偶然情境言，包含有康德的道德思想。耶穌倫理思想的特色，就是認愛為本身目的，盡片面的義務，而超出世俗一般相互報酬的交易式的道德，實與三綱說之超出相對的自然往復的倫常關係，而要求一方盡絕對的片面的義務，頗有相同的地方。三綱就是把『道德本身就是目的，不是手段』，『道德即是道德自身的報酬』等倫理識度，加以權威化制度化，而成為禮教的信條。不同者，三綱的真精神已為禮教的桎梏、權威的強制所掩蔽，未嘗受過開明運動的淨化，非純基於意志的自由，出於真情之不得已罷了。以學術的開明，真情的流露，意志的自主為準，自己竭盡其片面之愛和片面的義務，貞堅詘立，不隨他人外物而轉移，以促進民族文化，使愈益發揚，社會秩序，使愈益合理，恐怕就是此後儒家的人所須取的途徑了¹³。

賀麟在一片「吃人的禮教」聲中洞察出禮教原創性的道德意涵，並用西洋正宗道德哲學發揮其義蘊，重新肯定禮教的價值，指明其未來發展的方向，充份顯示出賀麟力挽狂瀾的新儒家精神與思想的特質。然而賀麟並沒有陶醉在以西洋正宗哲學發揮儒家理學上，也不以重新詮釋傳統儒學為滿足，而是清醒地指出：現在的問題是如何從舊禮教的破瓦頹垣裡，去尋找出不可毀壞的永恆的基石。在這基石上，重新建立起新人生新社會的行為規範和準則¹⁴。賀麟更積極去做的是針對國人所困擾的各種道德問題提出合理合情合時的解決之道，建立起新人生新社會的行為規範和準則。

三、儒家新道德觀的建立

賀麟用心省察反覆思索新文化運動以來中國人民所困擾的各種道德問題，希望在新舊道德的衝突中，在全民族道德生活的變動過程中，能導引出真道德或新道德所須循的途徑，提出合理合情合時解決之道。賀麟認為道德的變動是一個好現象，它使人們瞭解到道德不是死的，而是活的；不是沉滯着，而是進展着；不是因循偷惰，率由舊章，而是衝突掙扎，日新不息的。而賀麟所期盼道德變動的方向是由孤立狹隘，而趨於廣博深厚；由枯燥迂拘，違反人性，而趨於發展人性，活潑有趣

¹² 賀麟，「五倫觀念的新檢討」，文化與人生，前引書，頁一八一—二。

¹³ 同上，頁二一—二二。

¹⁴ 同上，頁二一。

；由因勢傳統，束縛個性，而起於自由解放，發展個性；由潔身自好的消極的獨善，而趨於積極的社會化平民化的共善；由不完全的低級道德進展到較高級的道德。賀麟強調他所謂的新道德與新文化運動時期所提倡的新道德是不大相同的。那時所謂新道德是反孔的，而他所謂的新道德不惟不反孔，而乃是重新指出並且從本質上發揮孔孟的道德理想。而一般所謂新道德只是時間意義的新，以今爲新，古爲舊；或地域意義的新，以西洋道德爲新，中國道德爲舊。因此新道德未必即是眞道德，或比較更符合眞道德標準的道德。而他所謂新道德的新，乃是有邏輯意義的新，後一較高階段的道德較前一低階段的道德爲新。因此新道德即是眞道德，或比較更符合眞道德標準的道德¹⁵。

在賀麟努力建立的儒家新道德觀中，用心較勤而且最具現實意義的是闡揚西洋民主法治的道德價值，使其與儒家的民主主義相結合，以解決中國混亂的政局，安頓人心。賀麟認爲儒家有其民主法治的精神，它與西洋積極性的民主法治思想相接近。賀麟指出：儒家思想不是爲專制帝王作辯護謀利益的工具，儒家的「天視民視、天聽民聽」和「民貴君輕」等等說是民主主義的。儒家的法治則是基於道德的法治，是法律與道德，法律與人情，相輔而行，兼顧並包的。法律是實現道德的工具，是人的自由本性的發揮，絕不是違反道德，桎梏自由的¹⁶。由孔子之「刑罰不中，則民無所措手足」，由孟子之概嘆乎「上無道揆，下無法守」和「徒善不足以為政，徒法不足以自行」的話看來，則顯得孔孟並不一味抹殺法治，不過認爲法治須推本於道德禮樂和正名工夫罷了¹⁷。而在西洋的民主主義中有所謂儒家的民主主義與非儒家的民主主義。如有所謂放任政治，政府對於人民取不干涉態度，認爲政府管事愈小愈好，政府權力愈小愈好。一切事業，政府讓人民自由競爭，聽其自然淘汰。這是歐洲十七及十八世紀盛行的消極民主政治。這種民主政治的起源，是基於開明運動之反對君主專制，爭人民自由平等和天賦人權。其末流便是個人主義的抬頭和資本主義的興起，這當然不是契合儒家精神的民主主義。西洋有另一派是以代表儒家精神的民主思想。這一派注重比較有建設性積極性的民主。他們認國家爲一有機體，人民在此有機體中，各有其特殊的位分與職責。國家不是建築在武力或任何物質條件上，而是建築在人民公意或道德意志上。人民忠愛國家，正所以實現其眞我，發揮其道德意志，確認主權在民的原則。他們區分「人民公意」和「人民全體的意志」之不同。所謂全體意志乃全體人民意見之雜湊體，往往意見浮囂，矛盾錯誤，拘近摺，無遠圖；而人民公意乃爲人民眞幸福打算之理想意志，往往出於先知先覺的大政治家的遠見與卓識，而非出於全體人民之意見。政府以人民公意或共善爲準，滿足人民的眞正需要，爲人民興利除弊，甚或根據全體的福利以干涉違反全體福利之少數人的活動。政府有積極地教育人民，訓練人民，組織人民，亦可

¹⁵ 賀麟，「新道德的動向」，文化與人生。前引書，頁二二一—二二七。

¹⁶ 賀麟，「儒家思想的新開展」，前引文，頁九一—一〇。

¹⁷ 賀麟，「法治與德治」，文化與人生，前引書，頁二一九—二〇。

謂「強迫人民自由」的職責，以達到一種道德理想。這種政治思想，如美國羅斯福總統的許多言論，就代表儒家式的民主主義¹⁹。

儘管賀麟大力提倡儒家式的民主主義，但是賀麟並不以此爲止於至善，而是更期盼由這種基於道德的法治進展到基於學術的民主式法治。賀麟指出：民主式法治之產生，可以說是由於文化學術的提高，政治教育的普及，自由思想的發達，個人性的伸展，亦可以說是儒家式法治之自上而下，教導民德，啓迪民智之應有的發展和必然的產物。而此一類型的法治，乃是自下而上，以「人民自己立法，自己遵守」爲原則。政府非教育人民的導師，而是執行人民意志的公僕。人民既是政府訓練出來的健全公民，故政府亦自願限制其權限，歸還政權給人民。政府既是人民公共選出來的代理者，人民相信政府，亦自願賦予政府充分權力；俾內政外交許多興革的事業，可以有效率的進行無阻。在此類型的法治之下，一件重要法案的成立，都是經過學者專家的精密研究，然後提出於人民代議機關，質問解釋，反覆爭辯，正式通過後方可有效。有時一件舊法令的取消或新法令的建立，每每經過在野的政治家或改革家多年的奔走呼號，國內輿論的鼓吹響應，和許多公民的一再聯名請願，方告成功。像這種審慎經過學術的研討，道德的奮鬥，方艱難締造而成的法律，乃是人民的自由和權利的契約，公共幸福的神聖保障。得之難，失之自不易。像這樣的法律，人民當然自願竭盡忠誠以服從之，犧牲一切以愛護之，因爲服從法律即是尊重自己的自由，愛護法律即是維持自己的權利¹⁹。

賀麟一步步疏通從儒家法治進展到儒家式的民主主義，再到基於學術的近代民主式法治，建立一套新的儒家政治倫理學說。賀麟認爲他努力建立的這套學理是有其現實的可行性，而非空中樓閣。賀麟呼籲：中國在訓政時期應該實行儒家式的民主治，政府應當負起教育、訓練、組織人民的責任，強迫人民自由。如是，庶到了憲政時期，我們即可達到基於學術的近代民主式的法治。人民不可因政府之權力集中而誤會政府爲法西斯化、獨裁化，而妄加反抗。政府亦應自覺其促進人民自由，實現憲政，達到近代民主式的法治的神聖使命，不可濫用職權，不必仿法西斯的獨裁。無論政府與人民，都要認識國家法紀的莊嚴與神聖，不僅是個人自由權利之所繫，而且是國家民族的治亂安危之所託，應當用最大的努力去建立國家的法紀²⁰。

賀麟除了打通儒家與西洋的民主法治，建立一套新的儒家政治倫理學說以謀安定政局之外，還結合儒家與韋伯的社會經濟學，發展出一套新的儒家經濟倫理學說，以求國民經濟的發展。

賀麟先論述儒家經濟倫理的特質，指出：傳統儒家既不片面注重道德，亦不片面注重經濟，也不籠統地說道德與經濟有

18 賀麟，「儒家思想的新開展」，前引文，頁九—一〇。亦見賀麟，「法治與德治」，前引文，頁二一八。

19 賀麟，「法治與德治」，前引文，頁二一八—一九。

20 同上，頁二一〇。

同等的重要。儒家對於經濟與道德之先後、緩急、輕重、高下的關係，有一定的見解。就立國根本言，道德為立國之大本；就施政次第言，須先着手解決經濟或國民生計問題，次及國防問題，次及道德文化問題；就道德與經濟的關係言，國民經濟的富足可以促進一般道德的良好，國民經濟的貧窮，可以引起一般道德的墮落，惟有特別有道德修養的士君子是例外。賀麟認為儒家這種「道德為目的、經濟為工具，道德為立國之本，經濟為治國之用」的見解，是最合於常識、最平穩、最妥當、最不偏倚、最無流弊的經濟思想^⑲。

進而賀麟將傳統儒家論經濟與道德的關係加以理論化，引伸出幾條理論：(1)經濟的富貧與道德的好壞間無必然的函數關係，我們不能以經濟的貧富決定道德的好壞的標準，我們不能說經濟的貧富決定道德的好壞。(2)一個人當他經濟富足時道德好，當他經濟貧乏時道德亦好，即「貧而無詔，富而好禮」，「貧賤不能移，富貴不能淫」方是真道德。而一個人在他經濟貧乏時道德壞，經濟富足時道德亦壞，方是自覺自願的作惡，方是真正的不道德。(3)一個人只是經濟貧乏時方挺而走險，有不道德的行為，以圖免於飢寒，而當豐年時卻是安居樂業的良民，則他的行為決不是真正的道德壞。而一個人只是經濟富時道德好，但經濟一旦貧乏，立即為非作歹，則他當初的道德決不是真正的道德好。真正道德好的人富時可以多作善事，貧時可以少作善事；真正道德壞的人，富時可多作惡事，貧時可少作惡事。換言之真正有道德的人或真正不道德的人，不惟不受經濟的支配，且反能利用甚或創造。(4)在某種意識下，經濟可以決定或支配道德，但為經濟所決定的道德非真道德。為經濟所決定的道德，可隨經濟的改進而改進，可隨經濟問題之解決而解決，因為其本身即是經濟問題，而非真正的道德問題。真正的道德既非經濟所能轉移，所能決定，故不隨經濟狀況之改進而改進，亦不隨經濟問題之解決而解決。(5)經濟是人造的，經濟不是自然的產物，而是人力征服自然的收獲，為人類利用理智的努力和道德的努力所收的效果。由此足見一切經濟的背後均有道德的觀念和意識的作用在支配它，為道德所決定的經濟方是真經濟。假如有任何資財的積聚或增進，不是出於理智的和道德的努力，則該項資財和物質便終無真正的經濟價值。如中國近幾十年來原由剝削、貪污、投機而致富的軍閥官僚奸商，這類資財不惟無有經濟價值，反而有害國計民生。反觀歐美的大資本家，因其能合法律的途徑，用科學的技術，本道德的信心以完成其事業，故能創造西洋近代燦爛的物質文明^⑳。

賀麟本着儒家的立場重新釐清經濟與道德的關係，系統地說明「思想道德為體，經濟實業為用」的價值觀後，引進韋伯的學說以為支持，用近代資本主義的例子來強調經濟倫理在經濟發展的重要地位。賀麟指出：韋伯認為近代資本主義的實現，並非由於物質的自動，經濟的自決，乃憑藉許多理智的、政治法律的、精神道德、宗教的條件而成。韋伯稱之為「合理的

⑲ 賀麟，「經濟與道德」，文化與人生，前引書，頁二二二。

⑳ 同上，頁二三一—六。

長時間存在的企業，合理的簿記，合理的法律，與合理的精神態度、生活態度和合理的經濟道德」。韋伯指明了實業經濟之思想與道德的背景，昭示我們近代資本主義乃是宗教精神與經濟企業合流的產物。換言之，以宗教精神去發展實業，去創造物質文明，才會產生近代的資本主義。韋伯例舉新教為近代資本主義奠立精神的基礎處，新教對世界的職業給予偉大的倫理價值。新教崇拜勞動，新教首先提倡個人對於自己職業的工作之有秩序的、忠實的、熱心的操作，應當常作自己的神聖職務。使人放棄純粹的遁世思想，而回頭注意人間的而且是宗教的職務。新教又復鼓吹老實的賺錢乃是上帝所嘉許的活動。新教把人類的生活大規模轉變為合理化，成為資本主義的精神。近代的資本主義乃是建設在這種「職業倫理」或資本主義的精神上。韋伯舉了許多統計事實以證明其說，指出自宗教改革以後，經濟上居領導地位的地位的國家，就是新教的國家（如荷蘭、英國、美國）。至於天主教或非新教國家，則殊落後²³。

賀麟引述韋伯的學說來強調「道德為體，經濟實業為用」的價值觀，並從韋伯所論述的「職業倫理」中得到啓示，發展出新的儒家職業倫理學說，以促進國民經濟的發展。賀麟指出：中國物質文明所以不發達的原因在深入人心重農輕工商的舊觀念。中國一般人的見解多謂農人的道德高於商人，故四民以士為首，農次之，耕讀傳家為極受尊重的高尚之業，而經商則認為可恥之事。農人比較勤勞，自食其力，商人則利用智巧，剝奪農工。農人天真，純樸可受，商人則狡猾好利，可恨可鄙，這是傳統一般人鄙視商人的原因和心理。其實平心而論，且就大多數看來，農人固屬勤勞自食其力，商人亦曷嘗不自食其力，不夙興夜寐，操其業務。農人固樸實耐苦，商人亦多急公好義的人，農人與商人皆是良好的公民，皆是組成健全的社會國家所不可缺的中間份子，不宜有所軒輊於其間。就道德生活言，農人比較安土重遷，好靜而守舊，於維持傳統的道德文化頗有力量。商人遊歷的地方多，見聞亦多，每每非故鄉的舊風俗習慣所能束縛，故商人於打破舊風俗習慣，改革舊禮教，促進新道德的產生，常有其特殊的貢獻。但無論如何，處於產業革命後的工商業大競爭時代，農業社會不工業化商業化即不能立脚，而現代化的工商業社會，較之農村社會生活更複雜、組織更嚴密，實需要更高尚的道德，更良好的法律，更開明的政治，更偉大的理智以適應之，指導之。且在近代工業化之社會中，從事工商業的人大都受過教育，不惟舊時「耕讀傳家」的家風傳為美談，即近代「工讀傳家」、「商讀傳家」的理想，亦未嘗不足羨稱。維持社會上淳良的風紀，不惟有舊日的儒醫、儒將、儒農，且須有多數有學問修養之「儒工」「儒商」出來作支持社會的柱石，走上健康的工業化途徑²⁴。

我們從賀麟積極建立的儒家新政治倫理與經濟倫理學說深切地感受到賀麟憂國憂民的心懷，賀麟試圖重振道德的力量來推動中國走上民主、法治、工業化的正路，以解救中國人民脫離苦難。這種藉思想與道德以解決問題的思想方式是典型儒家

²³ 賀麟，「物質與思想」，文化與人生，前引書，頁三〇—一。

²⁴ 同上，頁二二—五—七。

式的，它太忽視制度層面的價值與功能，也沒有提出實現其理想的具體步驟，因而終就難以完成其理想，只留給人們熱切的期盼。

儘管賀麟努力建立的儒家新道德觀並沒有確切解決現實的政治經濟等問題，但是他的新道德德觀打破了狹隘的道德觀念，擴大了道德生命活動的空間，有其拯救時弊的意義與作用。誠如他所說：過去抱狹隘道德觀念的人，太把道德當作孤立自足了。他們認為道德與知識是衝突的，知識進步，道德反而退步。他們認為道德與藝術是衝突的，欣賞自然，寄意文藝，都是玩物喪志。他們認為道德與經濟是衝突的，經濟繁榮的都市就是罪惡的淵藪，士愈窮困，則道德愈高尚。此外道德與法律，道德與宗教，莫不是衝突的。中國重德治，故反對法治；中國有禮教，故反對宗教。簡言之，只要有了道德，則其他文化部門皆在排斥反對之列。這樣道德一尊的看法，推其極則將認為道德本位的文化，根本與西洋整個文化是不相容的。道德觀念如果狹隘到這種地步，當然不打自倒，不蟲自腐，只有走上窮則變的路子了。而這變動的方向，顯然只能往博大深原之途；即是從學術知識中去求開明的道德，從藝術陶養中去求具體美化的道德，從經濟富裕的物質建設中去求征服自然、利用厚生的道德，從法治中去為德治建立健全的組織和機構，從道德中去為法治培植人格的精神基礎，從宗教的精誠信仰去充實道德實踐的勇氣與力量，從道德的知人工夫進而為宗教階段的知天工夫，由道德的「希賢」進而為宗教的「希天」。如是庶道德不惟不排斥其他各文化部門，而自陷於孤立單薄，且可分工相助，各得其所，取精用宏，充實自身²⁵。賀麟努力建立的儒家新道德觀的貢獻也就在撐開道德生命的活動空間，讓西洋文化成為中國人道德生命的資源，展現新儒者的氣象。

四、現代新儒學的再反省

賀麟於一九三〇、四〇年代建立起一套現代新儒學體系，提出儒家思想發展的方向，以西洋正宗哲學發揮儒家的理學，重新詮釋並肯定儒學的價值與意義，並針對國人所困擾的各種道德問題提出合理合情合時的解決之道，以安頓動盪的中國人心。中共政權成立後，賀麟被迫思想改造，成爲一個馬克思主義者，並加入中國共產黨。筆者已於「賀麟思想轉變探析」一文中研析了賀麟接受思想改造而成爲一名馬克思主義者的過程，在此只簡述賀麟在中共政權下是如何檢查他過去所提倡的新儒學及評論其功過。

賀麟於一九五五年自我批判道：「我曾經宣揚神祕化的直覺和直覺化的唯心辯証法以對抗唯物辯証法，我曾經要求把儒家思想更宗教化，更期與西方資產階級唯心論相結合，以便更好爲三民主義作哲學基礎，以抵制馬克思主義哲學。此外，我因爲想要推尊陸王派的主觀唯心論以抵制新哲學，於是在一本『當代中國哲學』的冊子裡，我把近五十年來中國哲學的發展

²⁵ 同註⑮，頁三二—四。

，都看成陸王哲學的復興史。我把康有爲、譚嗣同、梁啟超、歐陽竟無、熊十力、馬一浮均裝扮成陸王派的思想家，并把孫中山的知難行易說，以及蔣介石的所謂『力行哲學』，解釋成陸王學派之發爲事功的具體表現。我用唯心論和唯心辯証法去爲三民主義辯護，也到了濫用和歪曲哲學和辯証法的程度。²⁶」從這段自我批判看來賀麟並沒觸及他的新儒學本身，只檢討他幫三民主義以對抗馬克思主義的罪行，他保留住他的新儒學。更有意思的是，當另一位現代新儒學大家熊十力於一九五〇至一九五四年居住在北京時，賀麟還帶北大哲學系學生到熊家聽他講課²⁷。這些都說明賀麟思想改造的重點並不是放在他的新儒學，而是他對馬克思主義的瞭解與批評上，當賀麟深入研讀馬克思主義之後，發現到另外一個學術天地，在這個學術天地裡他過去所推崇的唯心主義仍舊可以肯定下來，並且啓發他以新的眼光來看西方唯心主義。於是賀麟轉變成爲一個馬克思主義者，把後半生的學術生涯放在翻譯西洋哲學經典著作以及重新研討與評價西方哲學上，終形成一個頗具影響力的流派，貢獻甚大。

一九八三年賀麟應香港中文大學新亞書院之邀，前去講學，得遇唐君毅夫人之約，請他撰文紀念唐君毅先生。賀麟撰寫「唐君毅先生早期哲學思想」一文。文中一再強調他和唐君毅先生在大陸時期（也就是在中共政權成立前）的思想有許多相同之處，均屬於現代新儒家的陣營，毫無悔意。賀麟寫道：「李杜先生指出，『君毅先生已被現代國際學術界推尊爲新儒者』。我也曾發表文章，勉勵中國人民各自努力成爲一個新儒者。除了傳統的儒醫、儒士、儒將、耕讀傳家的儒農外，還要有儒工、儒商以及國家各類工作人員，都要勉力作一個新儒者。不僅如宋儒所說，諸葛亮有儒者氣象，凡民主社會內受過專業教育的人均應有儒者氣象。李杜教授又指出，『唐先生所闡揚的儒對傳統的儒學亦有新的發展，故爾爲新儒學』。我在一九四七年出版的「文化與人生」書中的第一篇題目是『儒家思想的新開展』，貫穿在其中的核心也是新儒家的思想，我在書中還指出儒家思想中的仁與誠的本體論和世界觀的意義，並指出作新儒者的方法和措施，也是上繼承孔孟之道，下求朱陸相同之點，與唐先生獨尊孔孟，同存朱陸也是有方向相同之處。當然他對中國文化和新儒學有深厚感情，對人類學術有廣博的實踐，苦心孤詣終生以之是特別令人欽佩的；他所說的『儒學植根於人性，人性不滅，儒學即不死』都具有深遠的意義。²⁸」由此看來賀麟雖然已成爲一個馬克思主義者，仍以他的新儒學爲榮，而他引述唐君毅先生所說「儒學植根於人性，人性不滅，儒學即不死」更是婉轉曲折地再肯定儒學，展望中國大陸將有儒學的復興。可惜賀麟並沒有釐清儒學與馬克思主義之間的糾結，指出往後現代新儒學發展的方向，留待給繼起的儒者再沉思、再努力。

²⁶ 賀麟，「兩點批判，一點反省」，哲學與哲學史論文集，前引書，頁四六四—六七。

²⁷ 郭齊勇，熊十力與中國傳統文化，台北遠流出版公司，一九九〇年，頁四〇。

²⁸ 賀麟，「唐君毅先生早期哲學思想」，哲學與哲學史論文集，前引書，頁二〇八—九。