

试论贺麟与唐君毅的理想唯心论

何仁富

摘要：贺麟和唐君毅作为现代新儒家的两位代表人物，尽管人生路径大不相同，但在思想上都以独特方式走向了理想唯心论。理想唯心论坚持“人同此心、心同此理”的理念，是辩证的唯心论，是坚持理想主义的唯心论，是以理性主义作为哲学根基的唯心论。这种理想唯心论是中国传统儒学和西方理性主义、理想主义传统的有机结合。

关键词：贺麟；唐君毅；理想唯心论

作者简介：何仁富，男，教授，哲学硕士。（浙江传媒学院 社会科学教学部，浙江 杭州，310018）

中图分类号：B26

文献标识码：A

文章编号：1008-6552(2012)02-0064-07

贺麟和唐君毅是现代新儒家的两位杰出的代表人物，也是四川近现代思想家中的标志性人物。关于两位思想家的研究，已经有不少方家从各自立场多有讨论，但是，对于两位地域相同、生活路径迥异、又同被归为现代新儒家的思想家，如何从比较视域去探寻他们思想的本质特征，则鲜有人追问。笔者曾经在“贺麟与唐君毅研究的比较视野”^[1]一文中特别强调了二位思想家的“相同”和“契合”。在该文中，笔者明确提出：贺麟与唐君毅思想的契合处可分为三个层次，即思想目标或者精神向往境界的契合、思想模式或者精神背景的契合、思想逻辑或者精神根基的契合。首先是精神向往境界的契合，即儒学的新展开，或谓“返本开新”；其次，是思想展开模式的契合，即全面消化和融合西方主流理想唯心论思想尤其是德国古典哲学于中国传统儒学的现代展开；再次，是思想展开逻辑的契合，即“人同此心、心同此理”的理想唯心论逻辑。精神方向是儒学的现代展开，展开的方式是融合西方理想唯心论与中国儒家立场，而展开的逻辑前提或者说思想出发点，则是贺麟和唐君毅各自都坚持的“心与理合一”的理想唯心论思想逻辑。本文重点讨论贺麟与唐君毅思想中内在的理想唯心论逻辑和理念，并力图说明二者思想的本质特征。

一、贺麟通向理想唯心论之途程

贺麟（1902—1992年），字自昭，四川金堂人，1917年入成都石室中学学习，1919年考入清华学校中等科二年级，1926年毕业于清华学校高等科。在清华期间，贺麟在中学和西学两方面都得到了很好的启蒙，为其后来的思想之路奠定了基础。一方面，以梁启超、梁漱溟为中介，贺麟开始了自己的理解“中学”之路。1920年春，梁启超应聘到清华讲国学小史，也讲中国文学、王阳明哲学，贺麟听他讲课，很受影响。贺麟拜访了梁启超，梁启超要他读戴震的书，又借焦循的文集给他阅读。贺麟读后，写了《戴东原研究指南》、《博大精深的焦理堂》二文。梁漱溟当时也曾在清华讲演过，贺麟也曾拜访他几次。梁启超和梁漱溟都推重王阳明，贺麟深受影响。不过，贺麟对程朱理学也很感兴趣。另一方面，当时的清华同学大都准备出洋留学，梁启超作为康德哲学在中国最早的传播者，对贺麟也产生了影响。同时，1924年，《学衡》杂志主编吴宓到清华任国学研究所主任，并首次开出“翻译”课程，讲解翻译原理和技巧，并辅导翻译练习。贺麟、张荫麟、陈铨三人便是“吴门三杰”。1925年，贺麟写《论严复的翻译》，是严复去世后第一篇讨论其翻译的文章。

1926年，贺麟赴美，在奥柏林大学，学习拉丁文、德文、心理学、哲学史、伦理学、宗教哲学、圣经等课程；1928年2月转入芝加哥大学读研究生，学习摩尔、西吉微克、格林三人的现代伦理学、

19世纪哲学、政治哲学等专题课。贺麟参加纪念斯宾诺莎逝世250周年的读书会，他爱上了斯宾诺莎哲学，并对新黑格尔主义者格林的为人和他的哲学、政治思想推崇备至。为了进一步学习西方古典哲学，他于1928年9月转入哈佛大学。在那里，他不仅听了康德哲学、斯宾诺莎哲学的专题课，同时深受美国新黑格尔主义领袖鲁一上《近代唯心论演讲集》、《近代哲学的精神》等书和讲稿的影响，并以此理解黑格尔哲学的真谛。1930年夏，贺麟从美国到德国，入柏林大学学习。新黑格尔主义者哈特曼所著的《德国唯心论哲学》、《伦理学》对他影响很大。可以说，新黑格尔主义是贺麟进入德国古典哲学的门槛，而斯宾诺莎和康德，则是他进入德国古典哲学的桥梁。

1931年，贺麟回国任北京大学哲学系讲师，第二年晋升副教授，主要讲授哲学问题、西洋哲学史、西方现代哲学、伦理学、斯宾诺莎哲学等课程。9·18事变发生后，贺麟写了《德国三大哲人处国难时之态度》，初步展现了他学术文化救国的理念和追求。1937年抗战爆发，贺麟随北大辗转南下昆明，任西南联合大学教授。1942年，他的第一部论文集《近代唯心论简释》由重庆独立出版社出版，标志着贺麟的学术思想体系正式形成，贺麟自己的“理想唯心论”的“新心学”得以建立。

《近代唯心论简释》，共收录文章17篇，如中国哲学与西洋哲学（序言）、近代唯心论简释、宋儒的思想方法、论意志自由等等。该书出版后，“当时曾在不少朋友中引起反响”^{[2]（序言6）}。胡纯、徐梵澄、谢幼伟、陈康等都纷纷撰文回应。其中，谢幼伟《现代哲学名著述评》中“何谓唯心论——评贺麟著《近代唯心论简释》”最为切中。该文认为，贺麟此书标志着“唯心论在中国……在植根滋长，发扬光大中”^{[3]（71）}。“《近代唯心论简释》一书，虽仅为一部哲学论文集，而非系统的著述，然亦自有其一贯之主张。此一贯之主张，即贺君唯心论之主张是。”^{[3]（83）}贺麟在著作中强调心与物是不可分的整体关系，提出心体物用的著名观点，并依据唯心论阐释道德问题、文化问题。同时，贺麟说他讲的唯心论也可以称为“维性论”，是对理性和理想的充分体认。总之，这些文章展示了贺麟学术思想体系的基本骨架和主要内容，建立了以逻辑心为核心的心本体论，努力把中国哲学向高扬主体性的方向推进，建立了“逻辑的直觉”的方法论体系、理想主义的道德人生论，以及阐释理想唯心论的文化哲学；提出了新儒学思想，率先明确地举起现代新儒学的哲学旗帜。

1947年，《当代中国哲学》、《文化与人生》出版。前书以理想唯心论的“新心学”理论评述20世纪上半期中国哲学的历史发展进程，着力表彰唯心论传统，重点讨论知行合一问题；后书则运用“新心学”评论哲学、宗教、历史、政治、经济等文化和人生问题。二书在入学、文化哲学、新儒学方面，对于理想唯心论的哲学体系则有较细致的发挥。

二、唐君毅通向理想唯心论之途程

作为一位“仁者型”的现代新儒家，早慧的唐君毅（1909—1978）很早就表现出对人性的独特领悟。十五岁时即著文5千余言，以证明“人性实皆有善恶”。由于对直觉体悟论的不足之洞察，唐君毅在思维方式上开始倾向于西方哲学：“我后来之自为哲学，即恒要追溯理由。而于中国先贤之书，吾虽童而习之，然恒觉其理由，不足以服我。故我少年时之思维方式，即自然向西方哲学路向去，而后入大学，直至三十以前，大皆是在此西方哲学路向上行也。”^{[4]（670）}他“要追溯理由”将自己引向西方哲学的路向，而对“心能自觉”的信念，则将他引向唯心论。“对此心之能自觉之一义，吾于十五岁时即见及，终身未尝改。故对唯物论，亦终身未尝契”^{[4]（671）}。这样的哲学信念，使唐君毅很快在西方唯心论哲学中找到了自己的精神家园。在20岁左右，他对柏格孙的“心物二元论”极以为然；对于新实在论者摩根、亚历山大、怀特海等的思想多有契合。

在西方唯心论哲学的路子上，唐君毅逐步形成了自己关于心、物的基本思想，而且对于“客观唯心论与绝对唯心论之书在黑格耳之后者，由洛慈至柏拉得来、鲍桑奎与罗哀斯之重要书籍，皆无不读。”^{[4]（674）}三十岁前后，为了消解自己的哲学困惑，唐君毅开始以“独语”方式写作《人生之路》共十部，其中五部集结为《人生之体验》、三部集结为《道德自我之建立》出版，一部后来收入《心物与人

生》。大抵说来,这些著作就是贺麟所说的能够体现唐君毅基本思想和核心精神的“早期哲学著作”。唐君毅的《人生之路》,“原非为人,而是为己。只缘我自己,时不免精神不安,颇少天君泰然、海阔天空之景象。常念一切精神之不安,皆由陷于现实自我,不能超拔。而我若干年来思想之结果,已使我深信形上界之真实自我之存在。在此思想与生活之矛盾间,故我常欲有以自责自励,以改造自己之过失。我在作此诸文时,复正当数年前,精神最不安之时。每独步空山,临旷野,天高地迥,觉宇宙之无穷,怀古思来,嗟吾生之悠忽。念平生所学,到此竟无受用,何以为人?于是将昔日所思,而切于自己之生活者,写成此书。恒中夜起坐,一灯荧荧,遥望星月,炯然与吾心相照,顿觉万感俱寂,灵光炯露。书成,藏诸篋中,本未示人。然每当悔吝复生之时,即展卷自读,总能使庶几之志,揭然有所存,惻然有所感。”^[5]因此,在写作时,往往是“直陈人生理趣。于中西先哲之说,虽多所采择,然融裁在我,故绝去征引。称心而谈,期于言皆有指,可以反验诸身;故一义之立,多无论证。”^[6](自序1)

由于这些著作写作时,纯粹为了疏解自己的哲学困惑和生命困顿,因此更感其“真诚直接”。唐君毅自己也认为“正因其写作时不是为人,而是为己,所以有其不可替代之价值”。加之,这些著作尽管书写的动机和语言属“个人化”的,可是涉及的问题诸如人生、人性、道德、生命、文化等,又都是最具有普遍性的问题。因而,更具有独特的理论价值。

这些关于“人生之路”的著作,核心理念到底是些什么呢?唐君毅在《人生之体验》的“自序”中用文学化的语言给我们做了表述:何谓人?今藉礼运一语答曰:“人者,天地之心也。”复藉尼采一语答曰:“人是须自己超越的。”何谓生?今藉陈白沙弟子谢佑一诗答曰:“生从何处来?化从何处去?化化与生生,便是真立处。”人生之本在心,何谓心?今藉朱子一诗答曰:“此生有物宰其中,虚澈灵台万境融,敛自至微充至大,寂然不动感而通。”何谓人生之路?今藉陆放翁之诗答曰:“山穷水尽疑无路,柳暗花明又一村。”复藉秦少游一诗答曰:“菰薄深处疑无地,忽有人家笑语声。”何谓人生之价值?今藉王安石诗答曰:“岂无他忧能老我,付与天地从兹始。”复藉某诗人之诗答曰:“不是一番寒彻骨,怎得梅花扑鼻香。”何谓理想之人格?今藉陆象山一诗答曰:“仰首攀南斗,翻身倚北辰。举头天外望,无我这般人。”何谓理想人格之归宿?今藉近人梁任公诗二句答曰:“世界无穷愿无尽,海天寥阔立多时。”^[6](自序1)概括言之,“人是天地之心”;“人生之一个不断生生化化的自强不息的生命过程”;“人生之本在心”;“心自我虚明透彻,但可以无限充扩的主宰与感通万物”;“人生之路总是在一念翻转中曲折前行”;“人生的价值就在自我的敞现,而这个敞现是要经历辩证过程的”;“人当有顶天立地、独一无二之人格气象”;“理想人格的归宿就在于将自己融入世界之中,自觉地自己支配自己做该做的事情”。很显然,这是一种由“心”指引、由“心”实现、由“心”把握的人生之路。

贺麟和唐君毅尽管各自以自己不同的方式走向“唯心论”,但他们对唯心论的体认和理解以及信念确实基本一致,那就是他们坚信:“心”是思考人生、道德、文化甚至世界的基石,由此必须信仰“唯心论”;“心”不是经验的心,而是理性的心、逻辑的心、道德的心,是基于我们自身的理性能力的推演,因此必须是“唯性论”的“唯心论”;同时,人同此心,心同此理,理性的心会建构起“理想”并会努力让理想变成现实,因此必须是“理想主义”的“唯心论”。

三、理想唯心论是辩证的唯心论

理想唯心论首先是唯心论的,但不是作为“唯物论”对立面的“唯心论”或“唯心主义”,而是与机械决定论对立的辩证唯心论。

贺麟在其“理想唯心论”的标志性文本“近代唯心论简释”一文中,就开宗明义地指出:“心有二义:一、心理意义的心;二、逻辑意义的心。逻辑的心即理,所谓‘心即理也’。”^[2](131)很显然,贺麟在这里所说的“心”与我们经验常识中所说的“心”是有区别的。在贺麟看来,“心理的心是物,如心理经验中的感觉幻想梦吃思虑营为,以及喜怒哀乐爱恶欲之情,皆是物,皆是可以几何方法当作点

线面积一样去研究的实物。”^{[2](131)}也就是说，通常我们所谓“心理”的东西，比如感觉知觉、想象直观、思虑构划、情绪情感，甚至梦呓幻想，这些所谓“纯粹”心理的东西，在贺麟看来，其实都是“物”，是可以像现实的“物”一样可以用“几何方法”来进行具体研究的“实物”。可见，在贺麟眼里，通常所谓的“心”在真正的“理想唯心论”看来，还不够“心”而只能是“物”。“心理意义的心”或者说“心理心”，是有经验知觉能力、有生理心理功能、有想象体验形态的“生理心”、“情感心”、“经验心”。“心理心”本质上是“物”，所以，本质上讲，“心理的心”并不是“心”。

真正的“心”是什么呢？在贺麟看来就是“逻辑意义的心”，或者说就叫“逻辑心”。“逻辑心”是贺麟“理想唯心论”中的一个核心概念。“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。自然与人生之可以理解，之所以有意义，条理，与价值皆出于此心即理也之心。”^{[2](131)}很显然，“逻辑心”是超越于同时又寓于人的生理和心理经验而存在的。一方面，它就存在于我们每一个人的“平常心”之中，并不是在我们的“平常心”之外还另有一个什么独立存在的“逻辑心”；另一方面，它又能够克服人们“平常心”的不足，能够超越“平常心”的现实限制，同时超越和主导“平常心”。换言之，“逻辑心”是我们“平常心”的本质，它既包容我们“平常心”的一切在内，如我们的生理、心理、经验，又促使我们的“平常心”自我扬弃、自我超越，以实现自己作为“心”的本质的主体能动性。

贺麟认为从“心”的二义来看，“心理心”其实只是“逻辑心”的表现，“逻辑心”才是“心”的本质。诚如有研究者指出的，在贺麟这里，“心是逻辑心和心理心的总和，是一个心物统一体。但在这个统一体中，有本质和现象的区别。”^[7]“心理心”只是现象，“逻辑心”才是本质；本质的“逻辑心”和现象的“心理心”共同构成我们的“平常心”。

关于“心”，唐君毅明确地说：“心是不受限制，能主宰我们全部生活，能自己决定，为宇宙中心，能主宰宇宙”^{[8](89)}。“心之活动本身即是‘自觉’”^{[8](90)}。按照唐君毅的理解，我们的各种心理活动，都为我们的自觉能力所渗透，这表示我们的心的自觉能力可贯通于并普遍存在于各种特殊的心理活动中。同时，一切心理活动，都是由我们自觉能力的运用才有的。我们自觉能力的运用，是构成我们一切心理活动的基础。所以，作为“自觉能力”的“心”本身，对于我们一切特殊心理活动的构成，是有决定或主宰的力量的。

唐君毅认为，作为“自觉能力”的“心”的活动，可以成为“纯粹的心活动”，它是人才有的心活动。通常，我们认为感觉、知觉以及苦乐等感情，以及食色等本能，甚至其他所谓交替反应、习惯动作，是人以外的其他生物也都有的；但是我们只承认人类才有心。所以，我们可以说，除了人与非人所共有的感觉、知觉等心理活动以外的其他一切心理活动，就是“纯粹的心理活动”，“自觉能力”是构成一切纯粹心理活动的基础。

“自觉”是一切心理活动的中心，一切心理活动都为我们的自觉力所主宰。因为一切心理活动都以自觉力为中心，也就是一切心理活动通过“自觉”的中心，便与其他心理活动交渗互贯，而有新的心理活动产生。新的心理活动产生后，也必然通过“自觉”中心，才能开启以后更新的心理活动。所以，我们对于自身的心理活动必然会更加自觉；我们对于自己和世界必会有新的了解；我们的情意活动必会有新方向。我们的“自觉”可以创造出新的心理活动，可以使我们有新的经验，使我们人格的内容有所改变。“自觉”的“心”主宰我们的一切纯粹心理活动，也寓于我们一切非纯粹的心理活动之中。

正因为贺麟和唐君毅都强调“心”本身所具有的自我超越、自我主宰的自觉性，而且坚信只有这种自我主宰、自我超越的“心”才可能成就人的道德生命、人格生命以及人文世界，所以他们都坚持从“心”出发去理解人、理解世界、理解文化，并公开声称自己就是“唯心论者”。贺麟认为，“唯心论又尝称为精神哲学，所谓精神哲学，即注重心与理一，心负荷真理，理自觉于心的哲学。”^{[9](25)}而他自己就是直接主张“心与理一，心负荷真理，理自觉于心”的哲学家。唐君毅在《人生之体验》第二部中，专门讨论“心灵之发展”，最后得出的“结论”是：“在你思想的开始时，你必须知道：它与所

对宇宙万物之不离。在你思想的第二段，你必须知道：心之自觉性的无限。在你思想的第三段，你必须知道：如何在你个人之自觉性以外，体验你心之无限。在你思想的最后段，你必须知道：你心可以包罗宇宙，而知你可以代‘神’工作，而重新建设宇宙，同时完成你心之本性的要求。当你了解你思想之最后段，你将了解所谓现实的宇宙，只是你的心完成和实现其本性之材料。这是我们所谓宇宙唯心的意义。”^{[6](100)}

四、理想唯心论是理想主义的唯心论

“理想唯心论”是“理想主义”的，是以“心”自设的“理想”引领人的道德活动和文化活动的“理想主义”“唯心论”，而不是由外在的“现实”存在决定自己的道德活动与文化活动的“现实主义”“唯物论”。

贺麟讲得很干脆：“唯心论又名理想论或理想主义。就知识之起源与限度言，为唯心论，就认识之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。理想主义最足以代表近代精神。近代人生活的主要目的在求自由。但自由必有标准，达到此标准为自由，违反此标准为不自由。漫无标准与理想之行为，不得谓之自由。如射箭必须有鹄的，方可定射中与未射中之标准。若无鹄的，则任意乱发皆可谓之中，亦皆可谓之不中。自由亦然，若无理想为之标准，则随遇而安，任何行为皆可谓之自由，亦皆可谓之不自由。故欲求真正之自由，不能不悬一理想于前，以作自由之标准，而理想主义实足以代表近代争自由运动的根本精神。理想乃事实之反映。要透彻了解事实，我们不能不需要理想的方式。必先有了了解或征服自然的理想，然后方发生了解或征服自然的事实；先有改良社会的理想，然后吾人方特别注意于社会事实之观察与改造。吾人理想愈真切，则对于事实之认识亦更精细。理想可以制定了解事实之法则和方式，使吾人所搜集之事实皆符合理想的方式，而构成系统的知识。理想不唯不违背事实，而且可以补助并指导吾人把握事实，驾驭事实。理想为现实之反映。必有理想方可感得现实之不满，而设法改造现实。故每当衰乱之世，对于现状不满之人增多，则遁入理想世界以另求满足之人与根据理想以改革现实之人，亦必同时增多。普通人每指斥理想主义者之逃避现实，殊不知逃避现实亦系对于现实之消极的反抗，对于现实的污浊和矛盾无深刻认识者，将永为现实之奴隶而不能自拔，虽欲消极的逃避亦不可能，遑言改造。柏拉图之洞喻，言必出洞观天，方知洞中之黑暗牢狱生活，而思所以超拔之，即是此意。所谓弃俗归真，由真返俗是也。英哲鲍桑葵尝言，人之所以异于禽兽，实由于人能主观的构造一理想世界，而禽兽则为现实所束缚，不得解脱。由此足见理想乃超越现实与改造现实的关键，且是分别人与禽兽的关键。”^{[9](27-28)}

唐君毅在他《生命存在与心灵境界》中以早年思想为本，强调其核心思想：“对西方哲学而言，本书之思想方向在重回复希腊之苏格拉底、柏拉图所谓哲学家之任务，而由知识以通至德性，而以哲学为‘学死而超死亡，以由凡境次第超升至灵境，以作柏拉图所谓天外之旅行，更为人间建理想国’之学。”“在近代西方思想之中，唯由斯宾诺萨、莱布尼兹、康德、黑格尔、柏拉图、罗素之理性主义、理想主义之流，为缘人之理性的思想，理想之要求，以求建立一上帝或绝对精神之世界之存在者。然此一路之思想，以其本身之哲学之缺点，与 modern 人对宗教道德理想之失落，及对其理性能力之不信任，而消沉于今世。然人之失落其理想，亦可重建理想；知理性能力之限度者，仍是理性的思想；知哲学之缺点者，仍是哲学。任何反理性之哲学，仍必多少依理性的思维，以成其哲学。则哲学家如自觉其所以能为哲学之原，仍须肯定此理性之存在，而知其永不可反。任何只描述理想之失落之哲学家，亦须自觉：人若非原为一有理想之存在，亦无理想之失落。人若为一有理想之存在，则理想之失落时之忧虑与怅惘，只为一过渡至理想之再升起者。故理想主义亦不可反。人类今后之哲学，即仍当本理性以建立理想，而重接上西方近代之理性主义、理想主义之流。此亦重接希腊哲学之由理性的知识，以通至人之理想的德性，由凡境以超升至理想的灵魂，而回复此西方哲学之原始的任务也。”^{[4](678-679)}唐君毅既深感近代西方“理想主义”之衰微，又感人类的存在与发展必须“理想主义”的牵引，因此，

他要人“反求诸己”，从性情开发以求理想的建立。“对于如何使理想不只为人所观照之虚悬于上之当然之问题，一方系于人之观照的态度之超升，至一道德实践之态度，此对科学家、文学艺术家及哲学家，皆为一最难之事。其故在观照的世界，乃人类之自然的智慧之最高发展，其中有无限之“意义”可使人沉酣于其观照之事，而使此观照的世界成为人类中之科学、哲学、文学、艺术上之天才之大监狱。人欲出此监狱，以有其道德实践，须有一生命活动方向之大转折。此在西方，唯柏拉图知哲学家之上探灵境，而欲再回心救世，为世人建理想国之艰难。佛教则知由欣慕寂灭之小乘，而转入大乘之菩萨行之艰难。中国之孔子，则知其对长沮、桀溺等道家型之人物，实无言以相服之艰难。此人类之自然之智慧，发展至一观照境，而只以形数等为观照之所对，固亦无大害。然当其对人生、文化、道德理想，亦只视为一观照之所对，则可截断此诸理想之生起之原始的根，亦使此诸理想失其原始的意义，而为由人道入魔道之一程。此理想之原始的根，在人之生命存在与心灵，对有价值意义之事物之爱慕之情。此爱慕之情，柏拉图名之为 Eros，中国先哲谓之为性情。依此性情，而人形成一理想时，此理想即先实现于此性情之内，而亦求通过其身体之行为，以表现于外，而实现此理想于其周遭之世界。此性情，为一即知即行，将其内心所知所感之在上之理想，求实现于下于外之性情。故此理想，必须兼存在于知与行所合成之生活之中，而不能只成为人之再一回头的观照之所对。此回头的观照心灵，观照此理想之光辉，将理想加以环绕，即同日寸截断其原初生起之根，而此理想，即成为虚悬于现实世界之上之理想，亦见为一自身无力，只为一永不能实现之当然之理想而已。”^{[4](681)}

五、理想唯心论是理性主义的唯心论

“理想唯心论”是“理性主义”的，是建立于对人自身的“理性”的充分信任、充分运用基础上的“理性主义”“唯心论”，而不是依赖于个人感觉经验的“经验主义”“唯心论”。

贺麟明确地说：“要免除‘唯心论’一名词之易被误解，可称唯心论为‘唯性论’。性为物之精华。凡物有性则存，无性则亡。故研究一物，贵探讨其性。哲学家对于事物的了解，即可以认识其性，而对于名词下界说，即所以表明其性。如‘人是有理性动物’一命题中之理性，即人之本性也。理性是人之价值所自出，是人之所以为人的本则。凡人之一举一动无往而非理性的活动。人而无理性即失其所以为人。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。凡物无论怎样活动发展，终逃不出其性之范围。但性一方面是一物所已具的本质，一方面又是一物须得实现的理想或范型。如生命为一切有生物的本性。自播种、发芽、长躯干枝叶、开花结实，种种阶段都是发展或实现生命的历程。又如，理性为人之本性，在人的一切活动中，如道德艺术宗教科学的生活，政治社会经济的活动，皆是理性发展或实现的历程，不过程度有不同而已。”

贺麟认为，“性格即是命运”，“性格即是人格”是唯性论者对于人性的两句格言。由于为理性所决定的自由意志应付环境而产生的行为所养成的人格即是一人的性格。也可以说人性中最原始的趋势与外界接触而愈益发展扩充，足以代表人格特点的即是性格。故性格为决定人之一生的命运的基本条件，如人之穷通成败，境遇遭际，均非出于偶然，而大半为其本人的性格所决定。故小说家或戏剧家最紧要的工作即在于描写剧中人的性格。而哲学家亦重在认识人的性格，以指出实现自性的途径；又在于认识物之特性，以资驾驭宰制。

贺麟认为，唯心论在道德方面持尽性主义或自我实现主义。而在政治方面，唯心论则注重民族性发展之认识与研究。所谓民族性即是决定整个民族的命运的命脉与精神，必对于民族性有了充分的认识，方可以寻出发展民族的指针。生命是自研究整个生物发展历程中得来，理性是自研究整个人类文化活动中得来，民族性是自研究整个民族的文化生活和历史得来，而本性是自整个丰富的客观材料抽拣而出之共相或精蕴。因此本性是普遍的具体的，此种具体的共相即是“理”。如“人”、“物”之性各为支配其活动之原理。故唯心论即唯性论，而性即理，心学即理学，亦即性理之学。近来德国的胡塞尔有所谓“识性”之说，美国的桑提耶纳有所谓“观认本性”之说，其注重本性与唯心论或唯性论者同。

若他们能更进一步不要离心而言性,使其所谓性不仅是抽象的性质,而有如炼丹、炼盐般之自文化生活自然物象中抽炼其永恒之本质,以得到具体的共相,则与唯心论者之说便如合符节了。^{[9](26-27)}

唐君毅则基本上是将“理想主义”和“理性主义”并列使用的。唐君毅认为,自康德、黑格尔以下的理想主义,都以理性的机能趋向于无限与无所不包,亦同时对于其自身的运用能不断自加批判,以不断从其运用的限制中超拔而出,求其自身的净化和超升。理性的向上超升,一方面自超于其先有的限制,另一方面亦自超其所知事物的限制,由此而能够本其事物价值意义的认知,综合地形成对事物的理想。于是,人的理性即转而成为求其理想自身的前后一致,加以坚持,及求其不同理想的综合,同时通过对理想自身的批判求理想自身的向上超升,由此而更有求此理想中的事物成为现实存在的事物,使不合理的现实事物成为不存在的东西。^{[4](679-680)}“理想之伸出,而求对客观现实世界有所改变,而未能改变时,自亦有其超现实,而涵盖现实之客观意义。然此理想之已实然的存在于此心灵与生命存在之内部,则人亦须更回头认取。故对此理想之伸出,而能涵盖,当视如一房屋之屋檐之向外伸出,而能涵盖。然此屋檐之自身,则连系于屋,而先已存在为屋之一部分。故回头认取一切理想为实然的存在,于人之心灵与生命存在中,为不可少之一哲学智慧”^{[4](682)}。

唐君毅认为,此“合理性之理想”,是“普遍的当然”,也是被一切人的生命存在与心灵所视为“当然”的,同时,它也是以“实然”的方式存在于每一个生命存在与心灵的内部,表现为“性情”。由此,我们也便可以看到,这一“理想”同时也能够“普遍的”“实然”存在于我的主观世界之外,所有客观的生命存在与心灵世界之中,由此而有“普遍的人道”、“普遍的人性”的客观存在的信念。“于此信念中,我之由我之有理性的理想,而知人之同有此理性的理想,其原亦出于我之理性的推知。由此推知,我即知我之理性,不只为我一主观的理性,而为一能肯定其他之主观的理性之存在之一具客观义的理性;我之人格,不只为我之主观的人格,而亦为一能肯定其他主观人格之一具客观义的人格;即于此见人我之人格、人我之理性,以及由之而有之理性的理想之互相涵摄贯通,以合为一客观的实然存在的人格世界、理性世界、理想世界”。^{[4](682-683)}

贺麟和唐君毅的理想唯心论,是一种独特的唯心论。这种唯心论是东西方思想史中特定阶段上各自占主流的正统思想的有机结合,是儒学的理想主义和西方理性主义的有机结合。由于其有坚实的理性逻辑基础,因此显得有力;由于其有崇高的理想,因此显得合理;由于其返回人的本心,因此显得合情。这样一种合理合情而有力的理想唯心论,对于人性、人生、人文的理解和阐释,便具有独特的合理性和说服力,在我们共建民族精神家园的今天,值得我们进一步探讨与反思。

参考文献:

- [1] 何仁富. 贺麟与唐君毅研究的比较视野[J]. 宜宾学院学报, 2010(1).
- [2] 贺麟. 哲学与哲学史论文集[M]. 北京:商务印书馆, 1990.
- [3] 谢幼伟. 现代哲学名著述评[M]. 济南:山东人民出版社, 1996.
- [4] 唐君毅. 生命存在与心灵境界[M]. 北京:中国社会科学出版社, 2006.
- [5] 唐君毅. 道德自我之建立[M]. 桂林:广西师范大学出版社, 2005: 导言 1.
- [6] 唐君毅. 人生之体验[M]. 桂林:广西师范大学出版社, 2005.
- [7] 张茂泽. 贺麟学术思想论述[M]. 西安:陕西人民出版社, 2001: 33.
- [8] 唐君毅. 心物与人生(第2卷)[M]. 台北:台湾学生书局, 1991.
- [9] 贺麟. 近代唯心论简释[M]. 长春:吉林人民出版社, 2006.