

# 從賀麟的宗教與文化視角 看儒學現代化

■ 李悅

中央民族大學

在當下宗教中國化的浪潮下，外來宗教中國化已成大的趨勢，所謂的宗教中國化不僅僅是與中國社會相適應，更是要與以儒家文化為主的主流文化相契合。在這樣的文化背景中，儒家文化的

現代化轉換和創新性發展顯得尤為重要。儒家傳統文化的進化從其誕生之日就不斷地吸收各家學說變化，到20世紀三四十年代湧現出的一批的新儒家學者，在以儒家文化為主體的基礎上，都在尋求不同程度的新發展。賀麟作為新儒家學者的一員，重新建構文化哲學體系，以中西互敬的方法進行基督教和儒家學說之間的對話，從而提出儒家思想新開展的現代化路徑。將基督教精神引入新

儒家思想體系中是賀麟思想上的創新，也是引導後人對儒教現代化的思考和研究。在此基礎上，不少學者對儒學現代化提出自己的看法，例如唐文明認為儒教中國的沒落對儒教的存亡、發展提出的首要挑戰是制度問題；孫尚揚指出賀麟的「護教學」有其「另類性」，即它不具備教會性。也就是說，賀麟所護衛的不是作為宗教的基督教，而是表達人類終極關懷的基督教精神；張祥龍認為在今

天的文化形勢下，儒教的重建勢在必行，但又跟傳統意義上的「教」不太一樣等。

賀麟努力尋找中西文化的共性和通性，試圖為二者的融合建立合適的哲學基礎，這首先就代

表著一種開放的文化心態，在這種開放的文化心態之下，必定會有宗教之間會通的思想，這不僅對於當時用於探索中國文化擺脫困境的道路有幫助，對於今天想要在世界範圍內建立中國文化自信也是有幫助的。

## 一、賀麟對宗教與文化的哲學思考

在賀麟看來，宗教和文化的關係是緊密相連的。賀麟對於文化是這樣定義的：「一個民族的精神產物，而能給精神自身以滿足的就是文化。」<sup>[1]</sup>

「所謂文化，乃是人文化，即是人類的精神活動所影響、所支配、所產生的。又可以說，文化就是理性化，就是以理性來處理任何事，從理性中產生的，即謂之文化。」<sup>[2]</sup>所以在賀麟看來，文化與「精神」是相互給予和補充的。他說：「文化包括三大概念：第一是真、第二是美、第三是善。」<sup>[3]</sup>即真善美的種種價值都是屬於文化的範圍，表現在外就是

**摘要：**賀麟作為當代新儒家代表性學者，對於儒家文化的新發展有著超前的意識。在宗教和文化方面會通中西古今，以「精神」觀念將二者緊密聯繫起來；在文化融合方面，以儒家思想為主尋求其在現代性社會中新的發展途徑，力求建立以儒家文化為民族精神、以西洋文化為補充的軸心文化系統。本文以賀麟的論著為基礎，聯繫賀麟對儒家文化和基督教精神的理解，以時代為底色，以現代學者對此問題的思考為佐證，並嘗試儒學現代化之可能。

**關鍵詞：**賀麟；儒家文化；儒教精神；儒學現代化

學術、藝術和宗教。賀麟又對宗教給予定義：「如果認為有一神聖的有價值的東西，值得我們去追求，這就是宗教。或者從內心說，人有一種崇拜的情緒，或追求有價值的願望，就是宗教。」<sup>[4]</sup>由此可見，在賀麟看來，宗教和文化都是屬於精神層面的東西，文化中包含著宗教，也可稱宗教文化。

賀麟在《基督教與政治》中談到：「大凡一個有深厚基礎的宗教必具有精神方面和具體的組織方面。」<sup>[5]</sup>比如佛教的精神方面由佛、法組成，具體的組織方面為僧。再比如道教其精神方面由道及其要義組成，具體的組織方面為道門。基督教則分為「耶教精神」和「耶教教會」，其實也就是精神文明的基督教和物質文明的基督教。那麼文化作為精神文明，宗教作為物質文明和精神文明的結合體，二者都有精神文明的共通性。雖然賀麟在此篇文章中表示基督教的精神和教會都是基督教的一部分，但是同樣的，他在這篇文章中也指出，基督教的組織，即教會與基督教的精神有的時候是背道而馳的，在基督教的組織越佔據明顯地位的時代，基督教的精神反而是最微弱的。在基督教的組織中，其實並沒有存在過多的基督教精神，而只有基督教的精神才是最能夠表現出西方文化中最為核心的部分。

文化作為社會精神的傳承，包含宗教。但是宗教裡同樣也有宗教文化。文化中的宗教作為文化的一個組成部分，與其他社會文化相並列。宗教文化則只是單純的指宗教領域範圍內的各種關於宗教文明和知識的集合體。所以說，文化中包含著宗教，同樣包含著宗教的文化。賀麟認為各部門文化皆有其有機統一性。「一部門文化每每可以反映其它各部門的文化，反映整個的民族精神，集各種文化之大成。」<sup>[6]</sup>宗教文化作為文化的一個部門，可以反映該宗教隸屬的那個民族的整體精神，是該民族文化的集大成者。賀麟以「每一事物都是全宇宙的縮影」來比喻這種關係。在這裡，文化作為「全宇宙」，而宗教作為全宇宙中的「事物」，是文化的縮影，同樣有著文化的特性。譬如基督教，賀麟認為中世紀的基督教是中古文化的中心，近代基督教是整個近代西洋文化的縮影和反映。人們在某種程度上只是看到了基督教作為宗教反科學的、

反物質文明的特徵，但是卻沒有看到基督教作為整個近代西洋文化的縮影所蘊含的西洋近代精神的一切特點。同理，現代基督教依舊是整個現代西方文化的縮影，反映著整個現代西方文化的民族精神。倘若我們對於現代基督教文明加以吸收和接納，那麼便是對整個現代西方文化進行吸收和融合，這對於發展中國文化也是利大於弊的。不僅外來宗教作為一種文化可以對我國正統文化產生積極的影響，儒家作為中華五千年的歷史縮影亦可以對他國文化產生影響。賀麟早就提出：「基督教可以其宗教思想幫助儒家，儒家亦可以其道德思想幫助基督教。」<sup>[7]</sup>同樣的，作為宗教文化，伊斯蘭教、佛教其中適合中國社會環境、有助於中國文化持續健康發展的精華部分皆可將其引入儒家文化中來，而儒家亦可以對伊斯蘭教就、佛教等世界其他宗教文化產生巨大的影響，尤其是儒家的道德思想意識，在維持人與人之間、人與社會之間的關係上起到重要作用。

賀麟的文化體用觀認為當時所倡導的「中體西用」論是行不通的，即「中學為體，西學為用」的說法是違背文化體用合一的原則的。賀麟認為西學有西學的體與用，中學有中學的體與用。西學的體並不會因為來到中國而變成用，而中學的用也不會因為離開中學的體而變成西學的體，二者是不能顛倒的。於是賀麟提出「透徹把握西洋文化，創進發揚民族精神」的主張，他認為應該以開放的心態接納西方文化，對其「體與用之全套，源源本本，加以深刻徹底了解，而自己批評地創立適合民族生活時代需要的政治方案。」<sup>[8]</sup>在這裡，賀麟較為妥當地處理了中西文化交流中民族性與時代性的關係。中華文化有其自身的動力和生命力，幾千年來，這種具有創造性的動力使得中華文化在與外來文化接觸後，於中國這片土地上碰撞出思想的火花，在這個過程中，中國文化越發展，其民族精神就越是昂揚。外來文化在進入中國，與中國的社會發展、人文精神相交融，變成了中國化的一切文化。

賀麟認為宗教作為文化的一個重要組成部分，就是把西方的正統哲學和基督教精神同中國的正統儒家文化思想融合為一體，同中國的民族

精神相結合起來，取其所長，補我所短；或取其所長，使我更長。在這樣一種中心思想的指導下，必能發揚我中華民族精神，實現我中華民族的偉大復興。

基督教也屬於西方「體」學的範圍之內。賀麟在《基督教與政治》、《認識西洋文化的新努力》、《基督教和中國的民族主義運動》等文章中闡述了他對基督精神的理解和認識。需要明確的是賀麟並非基督徒：「我並不是基督教徒，故我絕不是站在宗教的立場傳道，而純粹是站在哲學和文化的立場，覺得要了解西洋文化不可不知基督教，而基督教確實有許多優點，值得我們注意和採取。」<sup>119</sup>他關切的也只有「基督精神」，基督精神作為一種宗教文化，給予了西方哲學最原始的推動力；作為一種社會文化，充滿了民主精神和督促社會發展的力量；作為一種道德文化，維持社會中人與人之間互幫互助的關係，充滿著人文關懷，而這種人文關懷，與一向注重仁義禮智信的儒家思想相貫通。

在當今的中國，基督教在西方文化中一直扮演著「體」的角色，西方幾千年的文明和哲學淵源皆來自於此，可以說是西方文化的核心：「西洋近代文明的一切特點，基督教中均應有盡有。」<sup>120</sup>到達中國後，在倡導基督教中國化的今天，基督教文化只能也必須成為中國文化的「體」，這種體並不意味著佔據中國正統儒家文化的主體和中心地位，而是作為中國正統儒家文化的一部分，發揚光大中國文化。不能因為基督教文化是「體」，而擔心對作為中國正統儒家文化的「體」產生影響而不去吸納其精髓。我們要有文化自信，而這種文化自信正是在千百年來不斷吸收和接納來自各種非儒家文化的精髓而得來的。

## 二、儒家思想新開展的途徑

在賀麟對宗教和文化哲學性的思考下，以求具體地實施儒教思想的新開展時，賀麟提出以下三條途徑：即從理學、禮教和詩教三個方面對儒家思想進行哲學化、宗教化和藝術化道路的推進。以此同時，貫穿在這三者之間的倘若需要一種動力，賀麟認為那就是熱烈的基督教精神與共產主

義之間的相似性。

賀麟基於對西方「體」學的認識和研究，所提出的儒化西學應當說是現在所倡導的外來宗教中國化的前身，或者說是雛形。賀麟提出首先以西洋之哲學發揮儒家之理學，從而實現儒學的哲學化。在儒家重視的倫理道德上，賀麟是這樣總結的：「五倫說反對人脫離家庭、社會、國家的生活，反對人出世。」<sup>121</sup>而黑格爾正是認國家為宗教，認為凡是政治、社會、文化又或者是道德的各種組織，都是上帝的表現，並且分有神聖性。「國家和法律不過是宗教在現實世界的各種關係之中出現的東西。」<sup>122</sup>這點與中國古代時期的「君權天授」相呼應，皇帝是萬姓的主宰，是權力的依據，只有皇帝才是最接近上天的。黑格爾認為從這層意義上出發，中國的「天」就等於「上帝」，都是「絕對精神」的體現，而黑格爾絕對精神觀念的提出又與基督教精神關係密切，實際上是西方哲學與基督教思想共同演化的。並且黑格爾認為家庭作為社會中重要的道德組織，亦有其宗教功能：「因此由良心或自由意志出發以服從法律，以盡對國家的職責，亦是神聖的天命。」<sup>123</sup>傳統儒家思想就是認為家庭和國家都是具有宗教功能的道德組織，只不過在儒家思想中，天子代替天命而行使權力；在家族制度的管理下，中國人宗教上的造詣只是不那麼宗教化的德性和行善而已，但是社會發展從上至下，無不有宗教的痕跡。黑格爾從道德出發，將宗教納入理性的範圍之內，與儒家的思想不謀而合。對此，唐文明十分認同，認為要想實現儒家思想的發展，使之適用於當今社會，就要重視基督教精神，以及認真對待以基督教精神為核心的西方哲學傳統。任何淺薄地將儒家和基督教以道德和宗教範圍區分的思想都是需要謹慎的。儒家傳統文化的復興和再壯大都無法避免對西方文化的解讀，也離不開誕生於古希臘的西方哲學。只有在中國傳統文化與西方文化的交流中，在儒家與基督教的對話中，才能夠實現儒家思想的新開展。

所以，為了將基督教精神納入到當代新儒學中，賀麟認為可以吸收基督教的精華部分，用以充實儒家的禮教，從而實現儒學的宗教化。宗教文化

作為文化的一個組成部分，具有其獨特的意義。「儒家的禮教本富於宗教的儀式與精神。」<sup>[14]</sup>更不用說儒家本身就是以道德教化為主的中國文化。賀麟認為宗教和道德都是善的價值的表現，只不過「宗教以調整人與天的關係為目的，道德以調整人與人的關係為目的。」<sup>[15]</sup>在這裡，在儒家歷史文化中，中國文化和宗教相互成就。中國宗教在早期為儒家奠定道德教化的基礎，儒家思想中道德教化意識的不斷發展也正是因為中國宗教在歷史上「天人合一」關係的演變。在此意義下，賀麟說：「宗教為道德之體，道德為宗教之用，宗教是人類普遍的心理需要。」<sup>[16]</sup>

賀麟試圖以宗教化的形式將基督教精神納入當代新儒家文化之中，不僅僅是新儒學架構中的一個關鍵點，更是因為賀麟委婉地承認了儒家文化在宗教緯度上的不足。且賀麟並非只是提出，而是真實的進行過思考。賀麟在抗日戰爭時期創作《五倫觀念的再討論》一文，並提出「五倫觀念」的「再討論」是儒學現代化推進過程中的一個重點。作為中國傳統文化中的「三綱」和「五常觀念」，是帶有明顯宗教意味的儒家禮教內容：「五倫的觀念是幾千年來支配了我們中國人的道德生活的最有力量傳統觀念之一。它是我們禮教的核心，它是維繫中華民族的群體的綱紀。」<sup>[17]</sup>雖是禮教，其本身也是「本富於宗教的儀式與精神」，但是在以倫理道德為核心的儒家思想中同樣是以人文道德為中心的。唐文明認為，賀麟在偌大的中國傳統文化中，沒有選擇內在化的倫理道德作為關注點，而是選擇聚焦在外在形式規範的五倫之上，本身就說明了賀麟作為新儒家思想的獨特性。

在《五倫觀念的再探討》中，賀麟先是反駁了將禮教視為洪水猛獸的一些人，認為所謂的「禮教吃人」、或將禮教作為一種實用工具，以及因為社會生產關係的變化想要推翻禮教的行為是不可取的。因為在一種思想形成並且付諸於行的過程中，必然有現實和思想不盡相同的地方，思想在實現的過程中必然會與思想本身產生差距。接著賀麟提出五倫觀念的實質就是其所蘊含的中國特性：「中國的五倫觀念特別注重人及人與人的關係。

如用天人物三界來說，五倫說特別注重人，特別注重人與人的關係。」<sup>[18]</sup>「就實踐五倫觀念而言，須以等差之愛為準。」<sup>[19]</sup>對於時下爭論的「等差之愛」予以認同，認為「愛有差等」乃是「普通的心理事實，也就是很自然的正常情緒」<sup>[20]</sup>。從中不難看出儒家文化以人為主的特點以及賀麟對於這種倫理道德觀念的認可。對此唐文明卻認為，賀麟在推進儒家思想的新開展的方略中將理、禮以及詩都與道德相關聯的行為是肯定中國特性的表現，這確實是中國傳統文化底蘊中的特色，但是不得不說賀麟對人本主義的高度推崇，缺乏對其應有的批評。

除此之外，賀麟還提出須以西洋的藝術以發揚儒家的詩教。禮樂制度在儒家的文化體系中佔有重要地位，起源於西周時期，它和封建制度、宗法制度一起，構成整個中國古代的社會制度，對後世的政治、文化、藝術和思想影響巨大。且詩歌與音樂作為藝術的最高成就者，其所蘊含的本體，都是民族精神生活的具體表現，也是一個民族時代精神的表現，純粹的藝術才能帶給人以享受和愉悅，也只有純粹藝術才能保持其誠摯和熱情。儒家作為道德倫理思想的集合體，若想以藝術化作為前進發展的途徑之一，就要將其單純化、純粹化。因為只有純粹化的藝術才是詩教的源泉。儒家講究「思無邪」，即「純愛真情，天真無邪之思，如受桎梏不得自由發抒，則詩教掃地，而藝術亦喪失其精髓。」<sup>[21]</sup>從根本上說，這種由於物件的形式而非存在和內容所引起的愉悅感真是對人們想像力和意識可以和諧共存的肯定，而只有這種單純的藝術化才能夠使得儒家在詩教上充其自身、提高而深刻化，「減少狹義道德意義的束縛」<sup>[22]</sup>，從藝術的陶養中獲得更深刻的力量。

從思想狀態而言，賀麟認為基督教精神與共產主義在精神內涵上有著共同的追求。以基督教為例，作為西方哲學中最為基礎和核心所在，在中國哲學或是中國傳統文化方面依然有著啟示意義，基督教中國化在新的時代已經成為一種大的趨勢。中國作為社會主義社會國家，所追求的最高境界即共產主義。中國共產黨把實現共產主義作為自己的最高理想和最終目標。賀麟提出，基督教



精神亦可以表現為共產主義。「共產主義者要想徹底改造世界，要想把世界秩序倒轉過來，要使他們的理想為全世界所接受，及其以白熱的熱忱信仰主義，以犧牲生命的精神宣傳主義。」<sup>[23]</sup>這與基督教精神及其近似。這指的並非全盤將基督教搬入中國，而是取其符合中國國情的有利於中國發展的精華部分來壯大中國的文化和民族精神。基督教精神是「一種熱烈的、不妥協的對於超越事物的追求」<sup>[24]</sup>，而這種追求得借助自身的根本改造來得以實現的。在邁入中國特色主義新時代的道路上，在實現中華民族偉大復興的道路上，在邁向共產主義社會的道路上，「自我改變」和「自我改造」作為一種消極的革命態度在追求超越的過程中「滿懷積極進取的博戰態度」是與基督教精神相契合的中國人民和中國社會所擁有的生命力。二者所不同的是「共產主義者隨宗教政治化、政治宗教化的大潮流之後，以政治作宗教，寓全部宗教精神於政治信仰。他們表面上揭起無神論反宗教的旗幟，實際上是反對舊宗教與資本主義制度。」<sup>[25]</sup>

由此可見，賀麟的整個思想歷程是由文化、基督教精神到儒學層層遞進的；且因為賀麟新心學的緣故，使得他對於宗教的定義更加地偏重精神和文化；也正是因為賀麟對於文化所提出的文化整體主義原則，所以將基督教精神納入到儒家文化的有機部分。但賀麟也反對全盤西化，主張應儒化西洋文化、華化西洋文化，否則將陷於文化貧瘠的狀態。那麼賀麟所提出的儒化西洋文化與現在所倡導的宗教中國化是否一致，區別在哪裡，筆者認為在於時代的精神，即「合時代」。

### 三、儒家-儒教的現代化可能

賀麟認為：「在思想和文化的範圍裡，現代絕不可與古代脫節。」<sup>[26]</sup>儒家思想不管是作為中國過去的傳統思想來說，還是作為現代及今後的新的指導思想而言，其所蘊含的古代和現代的核心思想是不會改變的。只是在由古代思想向現當代新思想邁進的過程中，得到了現代精神與古代精神的交融，得到了最新思想與最舊思想的統一。在這層意義上，那麼儒家現代化是否有可能，或者儒教與現代性之間究竟存在怎樣的張力，也有不少

學者對此擁有自己的看法。

首先，需要提及一個爭論已久的問題，即「儒家」是否能稱之為「儒教」？關於這個問題，無數大家曾對此提出相關看法。唐文明認為，儒家是「『宗教』也好，『哲學』也好，都是來自西方精神世界的概念」<sup>[27]</sup>，所以還是應該以西方的標準為主，從狹義的「宗教」概念而言，儒家可能不算是正宗的宗教，但是從儒家思想「就其著意於生命的安順、著意於為人們提供安身立命之所這一主要意趣而言，儒家思想更接近於宗教。」<sup>[28]</sup>唐文明之所以肯定「儒教」的稱謂，是因為認為儒教是具有宗教性的，並且認為「宗教性也一定是儒教最重要、最本質的屬性。」<sup>[29]</sup>唐文明認為「某種思想-信念體系因其超越性的精神主張而能夠成為一種信仰，就可以說這種思想-信念體系具有宗教性。」<sup>[30]</sup>以上是唐文明對於「宗教性」給出的定義，而儒家十分推崇人文性，並且認為人文性是在天、地、人三道中才能夠有恰當的解釋，這種「極高明而道中庸」<sup>[31]</sup>的超越人個體和類別的性質恰好說明了人文性所具有的超越性，這種超越性不限於國別與地區，而是以天下為基，正是這種不拘的超越性使得儒教富於宗教性。

在此基礎上，唐文明認為「儒教」的現代性是勢在必行，或是大勢所趨。而儒教和基督教相比之所以不被人承認是宗教，就在於「儒教似乎從來就主張帶著超越的理念投身現世，通過內在的經驗和外在的行動來體現自己的身份認同，而對於建立自己獨立的教會制度無所措意。」<sup>[32]</sup>基督教從最初出身就是為了平民服務，是屬於平民的宗教，所以信眾廣大，且不論社會形式如何變化，處於社會中心的信仰基督教的平民都不會變化。而儒教從一開始就是封建社會中服務於社會統治階級與精英分子的，而正是如此，儒教反而沒有必要建立屬於自己的教團制度，因為儒教是依附於統治者而存在的，而正是因為這樣，現代性的轉變對於儒家，或者是儒教才顯得更加不可錯過。隨著中國幾千年來的社會變遷，社會意識形態也在不停地變換著，所以現代化對於儒教來說是挑戰更是機遇。

首先對於儒教而言，在新時代自由、民主等現

代性概念的輸入下，儒教不得不退出了大眾視野的公共領域，可以說儒教的衰落是現代化的必然趨勢；從個人信仰領域而言，因為科學、理性等西方觀念的傳播中，人們內心對於傳統文化的信仰和認可也在日益變淡。但是前者借機擺脫了被政治利用的可能性，給儒教的自我發展留下了空間；後者在個人信仰之上為「個人」提供了「人之為人」自由選擇和信仰的可能性，推動個人追求精神真理；同時有信仰自由的現代政治理念也可以為儒教現代化的實踐提供幫助。而如何使得儒教真正地面對現代化問題，唐文明認為屬於儒教的制度轉換或是制度更新顯得尤為重要，「即儒教如何在現代性的基本政治理念的框架下給自身以一個恰當的定位、並能夠積極地安置自身的問題。」<sup>[33]</sup>由於儒教宗教性為其最本質、最根本的屬性，所以建立自主的「精神團契」，即教會組織不論對於個人精神生活的發展又或是儒教精神的發展都有著積極的意義。接著，唐文明又提出，從外在客觀環境而言，儒教應該努力與現代化社會相關聯，以中國國情作為考量，「積極推動政治自由與民主、社會平等與正義、信仰自主與多元。」<sup>[34]</sup>從自身角度出發，儒教「應當依照自身的超越性精神作出面向實際歷史處境的調整。」<sup>[35]</sup>也就是建立獨立的教會團體。唐文明從內外兩個方面出發，充分考慮到儒教在現代化進程中應該去往的方向和道路，所謂的立足中國國情就是與新時代社會主義事業相結合，將儒教文化與現代社會相結合，將儒教文化與馬克思主義相結合的問題，在馬克思主義的指導下，更好地適應現代社會的發展。

儘管如此，唐文明又指出儒教同樣面臨著來自現代化轉變的危機，那就是在個人的信仰生活中，一切都變得平庸，生活中的事物不再具有神聖性和崇高性，同時人們會重新擁有苦惱意識，且對現世的否定，大眾娛樂文化有取代儒教文化的可能，人們的精神世界游離飄散。這樣的文化虛無主義在儒教現代化的轉變過程中，不得不謹慎面對。而針對此，唐文明又說，要想減少上述可能性，儒教就要注重有限，即「存有的有限」，「有限收攏著事物的本真所是，是對事物的成全，而非限制。」<sup>[36]</sup>以此來對抗世俗和宗教的虛無主義；而注

重有限並非意味著忽略無限，要面向未來，充滿對未來的希望和可能性，「相信天命的安排一定是和諧的，而不是衝突的。」<sup>[37]</sup>

同樣認可「儒教」稱謂的還有張祥龍，作為賀麟的學生和學術思想的繼承者，不僅認同為了中國傳統思想和文化的復興，儒家更應該稱之為「教」，更提出若想實現儒教的現代化就必須實行的三種路線——上行路線、中行路線和下行路線。其中，上行路線實則為蔣慶最先提出，張祥龍認為上行路線目前看不到實現的可能，故而提出了中行路線和下行路線，進而闡述具體的方法。

首先，張祥龍也意識到儒家在20世紀的衰落嚴重影響了其在中國現代化進程中的發展，甚至存在的重要性。儘管儒家作為一個「不離人間生活的學說和實踐傳統」<sup>[38]</sup>，但是在面臨著社會整體結構受到西方文化的衝擊和侵入時，儒家是無法適應的。而也正是因為社會現實的變化，使得儒家學說作為傳統理論在實踐過程中不再對稱。在此基礎之上，張祥龍認為儒學要想在21世紀繼續作為主流文化存在，那麼其自身的改變是必要的也是必須的。首先，儒家要在自身意義以上，尋找最初思想的源頭和感通方式：「也就是『喜怒哀樂之未發，謂之中』意義上的至誠入時的中道。」<sup>[39]</sup>決不能不假思索地在現代化的潮流中不顧一切地全盤接受西方的哲學-宗教-藝術體系。儒學作為關注人長久的安身立命的文化和精神，要保持對於人和人性的關懷和守護。再者，對於儒學傳統的「六經」、「六藝」應該給予現代性的揭示和解讀，使其重新以生活的形態出現在社會現實中。

所以，張祥龍提出，儒家現代化最重要的就是要將儒家作為生活的一部分，將儒家文化真真切切地融入社會中去，使人們能夠身體力行地感受、生活在這種文化生活中，也可以說將儒家作為一種生活方式和結構，「而不只是限於道德心性的修養、形而上的論證和文獻的研究」<sup>[40]</sup>。將儒家文化作為一種生活模式，也是破解所謂的在現代化衝擊下儒家傳統理論和實踐二元化割裂的有效途徑。所謂的上行路線就是將儒教立為國教，這在短期的未來是沒有實現的可能。下行路線是儒家必須在主流社會中恢復團體生存形態，這其實就是



唐文明所提出的成立獨立的精神團契，即教團制度。但是張祥龍又認為僅僅依靠下行路線是不足以恢復儒家的文藝復興，或者說在上行路線和下行路線中尋找一個平衡點，即中行路線。中行路線在下行路線的基礎之上，範圍不再擴大至全國，而是建立儒家保護區或儒家特區，在特定的範圍之內實行儒家的教化，在此範圍內一切按照儒家文化的傳統實行。如此以來，在中行路線下實施的儒家特區，就會「專注於儒教的人間生活化和親子源頭性的特質，以讓儒教獲得活生生的生活形態為第一要務，由此而煥發出儒教自身的潛在生機。」<sup>[41]</sup>這樣的儒教特區有其獨特的社會結構和政治結構：「它以家庭和家族的聚居為基本社會結構，以農業為本，士農工商皆有，三教九流並存，使用無污染的技術」<sup>[42]</sup>，這樣的社會結構以人力為主，以自然或半自然的活動化為輔，全面恢復傳統技術，以傳統經典為主，結合現實生活加以運用。當儒教再一次以生活化的形態融入社會中，融入人們的精神世界和物質世界中時，人們會更加以身心體會以親子關係為紐帶的儒家文化在長久的歷史中是怎樣展開並且發展至今的，儒家文化會以全新面貌出現在現代化的社會中，存在且發展進步。

張祥龍之所以如此堅定的認為儒家文化有現代性轉變的可能，並且認為一定會成功，是因為他認為儒家所講的「孝悌仁義，乃至仁政和天下太平觀，順乎人性之根本，合乎人類的長久生存之需要。」<sup>[43]</sup>所以就算現代社會的前進潮流都是被裹挾在高速發展的科技手段之上，人終究還是要作為世界的、社會的、個人的主體和中心的，而這是所謂的科學和現代化帶不走的，只要有人作為社會關係的組成，儒家文化中關於人的長久生存的需要就永遠有存在的必要。

與此不同的是學者鄭宗義，他提出對現代儒學再發展的三種重構，並特意指出，之所以叫做「重構」而非「重建」是有意而為之，對儒學的再發展並非原封不動的恢復過去的樣子——這叫做「重建」，而是在社會現實的基礎上，使儒學能夠適應現代社會，進行設想。

首先，他指出現目前為止，最為必要最應該放在首位的是學術思想的重構。在學術思想的「返本

開新」中，對傳統文化思想做梳理和整合的工作，提煉屬於傳統文化本身的精華部分，以此作為思想資源重新開始的出發點，回到儒學本身最為核心的內容，對其進行現代性的發展和演繹，並且用於思考和回答現代世界所面對的各種問題，提高儒學作為主流文化與時代的相干性和關聯性，在這個意義上，儒學學術思想的重構是所有社會層面重構的活水和源泉，此為其一。其二在其一的基礎上由思想轉為現實的實施，即「由純學術思想的探究進一步伸展到相對比較應用的、針對現實問題的思考。」<sup>[44]</sup>而非僅僅是學術性的、形而上學的思考，不將思想付諸於行是永遠沒有辦法使得儒學適應於現代社會的，只有在對過去進行思考的同時對未來進行展望才有可能使得儒學本身具有時代意義。

第二種是精神的重構，鄭宗義將精神的重構定義為不僅僅是在社會群體的精神層面對儒學進行重新建構，更主要的是針對那些研究儒學的人，他們從內心深處對於自己所研究的內容進行認可，從自身出發肯定儒學的現代性意義所在，這樣，研究主體和研究物件產生互動，在這層面，研究物件成為研究主體的信念，在現實中儒學也有了精神世界上的寄託和載體，儒學得以在研究者的身上傳承下去。

第三種是制度性的重構，鄭宗義所提出的制度性重構並非政治制度，也不是將儒學提升到國家層面的與現代性、自由概念一樣的制度，更不是有些學者提到的將儒教作為國教這樣的大的理論，而是從底層開始的，由下而上傳達的制度性重構。他以社會中「孝悌」的例子來說明，若想在社會中實現儒學，那就是要同等的來自社會公民的配合，這種配合並非與社會制度無關，而是需要二者配合，比如現代的老齡化問題，年輕人為了糊口尚未得到工作機會，更不要說是圍繞在父母身邊進行贍養，如此「孝」沒有條件實行也沒有機會，針對這樣的問題，鄭宗義提出：「觀念的落實必須有制度的配合。」<sup>[45]</sup>以上，儒學的重構需要這三種重構的相互配合和支持，學術思想的、精神的以及制度的重構三者亦是環環相扣、層層遞進的關係。

儒家文化作為中國本土文化，不必再像外來文化那樣進行本土化的適應，而可以直接作用於中國的社會，尤其可以直接作用於社會中的人。儒家文化所倡導的道德意識對於中國人的影響是潛移默化的，是深遠持久的。但是要想為當下的中國社會建設所服務、為構建社會主義和諧做出貢獻，為我國新時期的偉大復興而奮鬥，這就需要將儒家文化與現當代時代背景相結合，要實現對當今的中國產生「正能量的轉化」。不管是唐文明所提出的建立獨立的教會團體和制度，還是張祥龍認為應該走中行路線，即劃定儒家特區，又或是鄭宗義對儒學進行的三種重構，都表明儒家文化不管是作為思想，又或是作為「儒教」，都應該實現現代化的轉變，以傳統的思想與中國特色社會主義相適應。儒家中國化的側重點並非「本土」而是時代，要合時代才能有無限的生命力。

### 結語

賀麟作為新儒家學者中重要的一員，其獨特的關於儒家思想新開展途徑的提出為中西文化的交融做出了不可磨滅的貢獻，在他的儒學與現代化思考中體現了其個人對於現實的強烈的關懷，其研究和思想時刻都在準備著應對時代化問題的到來。不管是以基督教精神入新儒家思想的發展還是對儒家欠缺宗教緯度不足的認識，又或是對文化哲學進行的時代化思考都是為了更好地應對到來的文化危機，以此來增強儒家文化作為中國傳統文化的文化自信。賀麟對儒家文化新的思考和疑問，促進了一批又一批文化學者對於儒家現代化的思考和創新性轉換的發展。

儒家文化是弘揚社會主義核心價值觀的土壤，更是各種外來文化中國化的土壤，儒家文化的進步和發展與宗教中國化的進步息息相關，只有孕育文化的土地更加肥沃、更加適合現代社會文化的紮根，各種外來文化的大樹才能夠更加茁壯。作為中國思潮主潮的儒家思想，其他思潮都受其支配，所以儒家思想的浮沉發展也決定著中華民族命運的沉浮。賀麟認為一個思潮之所以能夠發展，一是因為思想本身能夠發生的發展演變，一是解決實際問題的需要。儒家思想在新時代的開

展既要能夠解決思想本身所發生的問題，揚棄舊思想的古早；也要能夠解決大環境下，社會上的迫切問題。這也是身為中國正統文化所需要擔當的責任，所以儒家中國化勢必進行在路上。

本文是國家社科基金一般項目「宗教中國化與鑄牢中華民族共同體意識研究」（項目號：21BZJ002）的階段性成果。

- [1]賀麟：〈文化與文明〉，載《賀麟新儒學論著輯要》，（中國廣播電視出版社，1995年），第25頁。
- [2]賀麟：〈文化、武化與工商化〉，載《賀麟新儒學論著輯要》，（中國廣播電視出版社，1995年），第19頁。
- [3]賀麟：《文化與人生》，（商務印書館，1988年），第280頁。
- [4]賀麟：〈認識西洋文化的新努力〉，載《賀麟新儒學論著輯要》，（中國廣播電視出版社，1995年），第36頁。
- [5]賀麟：〈基督教與政治〉，載《賀麟新儒學論著輯要》，（中國廣播電視出版社，1995年），第65頁。
- [6]賀麟：〈文化的體與用〉，載《賀麟新儒學論著輯要》，（中國廣播電視出版社，1995年），第10頁。
- [7]同注[4]，第40頁。
- [8]同注[6]，第12頁。
- [9]賀麟：《文化與人生》，（商務印書館，2005年），第305頁。
- [10]同注[6]。
- [11]賀麟：〈五倫觀念的新檢討〉，載《文化與人生》，（商務印書館，1988年），第54頁。
- [12]黑格爾：《歷史哲學》，第449頁。
- [13]同上。
- [14]賀麟：〈儒家思想的新開展〉，載《賀麟新儒學論著輯要》，（中國廣播電視出版社，1995年），第91頁。
- [15]同注[6]，第9頁。
- [16]同注[5]，第83頁。
- [17]賀麟：〈五倫觀念的新檢討〉，載《文化與人生》，（商務印書館，1988年），第51頁。
- [18]同上，第52頁。
- [19]同注[17]，第54-55頁。
- [20]同注[17]，第54頁。



- [21] 賀麟：〈儒家思想的新開展〉，載《賀麟新儒學論著輯要》，（中國廣播電視出版社，1995年），第92頁。
- [22] 同上，第94頁。
- [23] 同注[5]，第82頁。
- [24] 同注[5]，第69頁。
- [25] 同注[5]，第83頁。
- [26] 同注[21]，第87頁。
- [27] 唐文明：〈中國文化的苦惱意識與現代中國哲學〉，載《近憂：文化政治與中的未來》，（華東師範大學出版社，2010年），第115頁。
- [28] 同上，第116頁。
- [29] 唐文明：〈歷史的任務與儒教的自我主張〉，載《近憂：文化政治與中的未來》，（華東師範大學出版社，2010年），第133頁。
- [30] 同上。
- [31] 同注[29]，第134頁。
- [32] 同注[29]，第130頁。
- [33] 同注[29]，第131頁。
- [34] 唐文明：〈中國語境中的儒教與世俗化問題〉，載《近憂：文化政治與中的未來》，（華東師範大學出版社，2010年），第135頁。
- [35] 同上。
- [36] 同注[29]，第135頁。
- [37] 同注[29]，第146頁。
- [38] 張祥龍：〈21世紀的儒學〉，載《杭州師範大學學報》（社會科學版）2011年第1期。
- [39] 同上。
- [40] 張祥龍：〈大陸新儒家的處境及其社會-政治取

向〉，載《雲南大學學報》（社會科學版）2011年第6期。

[41] 張祥龍：〈重建儒教的危險、必要及其中行路線〉，載《現代哲學》2007年第1期。

[42] 同上。

[43] 同注[40]。

[44] 鄭宗義：〈現代儒學的三種重建〉，載《中國儒學》，2016年。

[45] 同上。

### Modernizing Confucianism from He Lin's Religious and Cultural Perspective

Li Yue (Minzu University of China)

**Abstract:** As a representative scholar of contemporary Neo-Confucianism. He Lin has an advanced understanding of the new development of Confucian culture. In the field of religion and culture, Chinese and Western thought are linked and studied, and spiritual concepts are used as a link between religion and culture. Using Confucianism as the national spirit and Western culture as a complementary axis to the cultural system, different ways of establishing Confucianism in a modern society are sought. Based on He Lin's thesis, this paper brings He Lin's understanding of Confucian culture and Christian spirituality up to date and attempts to modernise the possibilities of Confucian culture, supported by the thinking of contemporary scholars on the subject.

**Key Words:** He Lin, Confucian culture, Confucianism, modernization of Confucianism