

马克思主义与儒学的会通何以可能?

何中华

摘要:从总体上说,马克思主义与儒学在自觉的意识层面更多地表征为冲突,在不自觉的无意识层面则更多地表征为会通。人们意识到的往往是表层关系,而未曾意识到的则是深层关系。这种深层的会通无疑是多维度的,其实现不仅有赖于特定的历史—文化条件和机缘,更有赖于马克思主义和儒学内在地提供的学理上的可能性。在时代性维度上,儒学的前现代性与马克思主义的后现代性,使两者在否定之否定意义上有其会通的机缘;在民族性维度上,中国文化与欧洲大陆文化之间的亲和性,为马克思主义与儒学的会通提供了条件。晚清以来中国传统文化在与西方文化相遇后的严重受挫,第一次世界大战的爆发所显露的西方近代文化的弊病,使国人对东西方文化产生双重失望。这是马克思主义作为第三种可能性被中国人选择的重要历史契机。马克思主义的中国化和中国实际的马克思主义化,在实有层面上表明了马克思主义与儒学之间会通的实现。儒家的“诚”与历史本真性的开显、“天人合一”与马克思的自然界的人化和人的自然化、儒家与马克思主义对人性的超越性的指认、“生生之谓易”与实践辩证法、强调“践履”功夫与实践唯物主义、“大同”理想与共产主义,都在文化原型的层面上显示出马克思主义与儒学会通的学理上的可能性。

关键词:马克思主义;儒学;“诚”;“天人合一”;人性论;实践辩证法;实践唯物主义;“大同”理想

一、引言

马克思主义与儒学的关系,是一个很复杂而又极深刻的问题。对此,我们过去往往是看两者的差异多,而看其会通少。这也符合人们对于两种学说的关系加以体认的基本逻辑。一般地说,刚接触时总是更多地看到“异”,当进一步深入了解后则会愈益见到“同”或“通”。其实,马克思主义与儒学早已在实践层面上实现了接触与融会,这本身就意味着二者终归有其某种类似的理路和同构性,这是它们会通之可能性的内在根据。无视这一点,马克思主义与儒学之间在事实上的融合就既不可思议,也无法得出合理解释。

相对地说,看差异比较容易,因为它不过是一个直观的事实,只要着眼于表象和知性判断就足够了。例如,两者存在着明显的距离:在时代性维度上,它们一为传统的、一为现代的,彼此判然有别,有其巨大的时间差。在民族性维度上,它们一为中学、一为西学,彼此难以通约,有其强烈的异质性。从实际历史情境亦可看出,马克思主义之进入中国并传播开来,恰恰是以“打倒孔家店”这一激进的反传统姿态为其时代背景和特定语境的,如此等等。如果形式主义地看问题,就难以发现马克思主义与儒学有多少相似之处,更谈不上彼此在深层意义上的可通约性。

但是,要揭示马克思主义与儒学之间的会通何以可能,就不能如此简单地看问题,需要深入至两者的文化原型亦即元问题层面,才能看清其原委和实质。马克思主义与儒学的一致性只有在实践中

才能实现并被表达,也只有通过反思性的把握才能被揭示出来。马克思主义中国化早已成为一个基本的历史事实,对这一不争的事实所作的解释却还相对欠缺。就此而言,马克思主义中国化的实践早就走在了理论认知和诠释的前面。从历史的实际进程看,马克思主义同儒学不仅相遇,而且一起建构并塑造了中国的现当代史,变成了马克思所说的“实践能力的明证”本身。因此,在马克思主义同儒学的会通和融合方面,我们的问题已不再是“是否可能”,而仅仅是“如何可能”。因为实践和历史事实早已回答了前者,后者则有待于我们从理论上作出诠释、给出理由。

王国维在《论近年之学术界》(1905年)一文中论及“西学东渐”时曾说:“……西洋之思想之不能骤输入我中国,亦自然之势也。况中国之民固实际的而非理论的,即令一时输入,非与我中国固有之思想相化,决不能保其势力。”^①此言不虚。马克思主义传入中国,若不能与中国固有之思想“相化”,就无法在中国大地上获得“实践能力的明证”,保持其“理论的彻底性”和“物质的力量”(马克思语)。

从总体上说,马克思主义与儒学在自觉的意识层面更多地表征为冲突,在无意识层面则更多地表征为会通。人们意识到的往往是表层关系,未曾意识到的则是深层关系。这种深层的会通无疑是多维度的,其实现不仅有赖于特定的历史—文化条件和机缘,更有赖于马克思主义和儒学内在提供的学理上的可能性。本文仅就几个在笔者看来至关重要的方面略加阐释。

二、马克思主义与儒学会通的历史—文化条件和机缘

(一)毋庸讳言,马克思主义同儒学之间存在着不容忽视的时代性距离。儒学作为传统社会的意识形态,属于“旧学”;马克思主义作为现代社会的革命学说,属于“新学”。正因此,五四新文化运动一方面对传播马克思主义起到了启蒙作用,另一方面则以鲜明的反传统姿态被载入史册。但马克思主义中国化在实际上逐步展开,这一事实本身就意味着马克思主义在中国的特定历史语境中不可能完全摆脱儒学的深刻影响。因为中国化是以中国所特有的期待视野为前提的,它是一种创造性的诠释,这种创造性不仅取决于中国社会的独特现实需要,也取决于中国的特殊文化背景,其中儒学就是一个不可剔除的重要变量。儒学传统已经深入到中国人的生命和血脉之中,甚至就成为中国人在文化意义上的自我。因此,作为一种“前见”,它不能不充当中国人解读马克思主义的先行有效的前提。在此意义上,它不仅不是马克思主义中国化的障碍,倒恰恰是这种中国化的条件。

在文化的时代性维度上,我们过去大都是把儒学与马克思主义的关系理解为传统与现代的对立,把马克思主义看成是一种现代性的修辞,而未能读出其后现代意味。事实上,马克思在历史上是以解构现代性为其鹄的,以现代社会的批判者姿态现身的。因此,作为现代性的批判之反思形式,马克思主义无疑具有后现代性质,只是它不同于西方的后现代主义罢了。因为后现代主义追求纯粹的颠覆性和绝对的解构性,从而陷入虚无主义;马克思主义则是在破坏一个旧世界的同时建构一个新世界,因而是辩证法意义上的扬弃。毋宁说,它是一种建设性的后现代主义。儒学的前现代性质同马克思主义的后现代文化取向之间,存在着否定之否定意义上的某种一致性。在对治现代性弊病方面,不仅马克思主义能够提供丰富的资源,儒学同样能够为现代性的来临准备某些建设性的策略和理念,两者有着一致或相近的指向和功能。其实,马克思本人就有其对前现代的追溯和向往,当然这绝不是复古主义的,而是辩证否定基础上的回归。他对于古希腊神话的追怀,对“儿童的天真”所隐喻的向古希腊文化的复归之冲动,就具有深刻的象征意味。马克思提出的问题是,希腊神话及其所孕育的希腊艺术在遭到现代文明的涤荡之后,“它们何以仍然能够给我们以艺术享受,而且就某方面说还是一种规范和高不可及的范本”^②?从这个角度说,马克思主义与儒学又具有彼此融合的可能性。

① 姚淦铭、王燕编:《王国维文集》第3卷,北京:中国文史出版社,1997年,第39页。

② 《马克思恩格斯选集》第2卷,北京:人民出版社,1995年,第29页。

马克思主义同儒学之间除了时代性距离外，还存在明显的民族性差别，它表征为东西方文化在总体上的异质性。晚清以来东西方文化的碰撞和冲突，已经历史地证明了它们之间的不相侔。但问题的辩证性在于，东西方文化除了差别之外，还存在着某些相同或相似的方面，特别是欧陆哲学与中国思想之间的亲和性，恰恰构成马克思主义同儒学得以会通的文化基础和条件。因此，研究马克思主义同儒学的融合，就不能不考虑这种亲和性。

其实，西方文化内部事实上也并非铁板一块，而是隐藏着某种意义上的“科玄论战”，亦即C·P·斯诺所谓的科学与人文“两种文化”之间的冲突和较量。斯诺提出的两种文化及其关系问题，把西方文化内部的科玄之间的紧张显豁地体现出来，但他作为一位英国学者更钟情并偏袒科学文化。即使同情地理解中国文化的英国汉学家李约瑟，也不过是硬要在中国传统中“发现”科学罢了。西方文化的内部紧张，自然以其浓缩的形式包含在作为文化内核的哲学之中。欧陆哲学和英美哲学的分野至为明显。艾耶尔在其重要著作《二十世纪哲学》中对海德格尔连同整个存在主义哲学的叙述，也只占几个很有限的页码，其篇幅同存在主义哲学的历史地位远不相称，而且作者揶揄地称海德格尔哲学不过是一种“假充内行的表演”^①罢了。罗素在《西方哲学史》中甚至对海德格尔及其哲学只字未提。英美传统对于欧陆传统的轻蔑和抵触由此可见一斑。逻辑经验主义的重镇尽管地处奥地利的维也纳，其源头却来自英国的经验论传统，它所标举的“证实原则”这把“剃刀”试图剪除一切可能的形而上学。美国学者弗里德曼正确地指出了欧陆哲学同英美哲学之间的不可通约性和不可兼容性的异质性距离，并将其视作斯诺所谓的“科学文化”与“人文文化”冲突的一种表现形式^②。一个有趣的事实是，中国学界在1923年发生的那场著名的“科玄论战”，其中的科学派援引的资源主要来自英美传统，科学派旗手丁文江是留学英国的地质学家，深受英国实证主义的影响；玄学派援引的资源则主要来自欧陆传统，其代表人物张君勱对德国哲学家倭铿思想的偏爱也并非偶然。

英美哲学与中国思想的疏离，可以从一个侧面作为欧陆哲学与中国思想具有亲和性的佐证。例如，英美传统的自由主义尽管较早传入中国，但始终未曾被真正地“中国化”。严复译的英国自由主义和胡适介绍的美国自由主义，在中国的社会和文化中都未发生实质性的影响。可以说，英美传统的自由主义在中国既未扎根，更未开花，遑论结果。何以故？一是因为英美传统不如欧陆传统更容易为中国文化所接纳，二是由世界历史的特定语境所决定。斯塔夫里阿诺斯认为：“在殖民地，绝大多数有政治觉悟的人或者为民族主义所吸引——这是对外来统治的一种反应，或者为社会主义所吸引——这是对贫穷、落后以及缺乏地方资本和本土中产阶级这一现状的一种反应。”^③正因此，影响现代世界历史进程的三大思潮即自由主义、民族主义和社会主义，在发展中国家唯独自由主义遭遇缺席的命运。但这种历史的解释，不能排除文化上的疏离对自由主义在中国命运的决定性影响。费正清提出的问题是：“为什么[中国]古代传统和西方榜样只能在现代中国产生个别的自由主义者而不能产生自由主义运动”；尤有进者，“自由主义[在中国]不能成为制度化”^④？英美传统的自由主义何以无法在中国扎根？这固然是时代和历史条件使然，但更有文化上的原因。费正清更倾向于从经济基础和政治架构的独特性方面去寻找理由。另一种通常的解释是所谓的“救亡压倒启蒙”说，如余英时观察到的这样一个事实：“丁文江、蒋廷黻本身便是英、美式的自由主义者，现在连他们也主张一种开明的独裁，可见民主在当时中国的现状中尚无法落实。”^⑤这些解释自有其道理。毋宁说，英美传统的自由主义在中国的境遇，乃是多种原因综合作用的结果；但中国文化同英美传统之间的异质

① [英]艾耶尔：《二十世纪哲学》，李步楼等译，上海：上海译文出版社，1987年，第260页。

② 参见[美]迈克尔·弗里德曼：《分道而行——卡尔纳普、卡西尔和海德格尔》，张卜天译，北京：北京大学出版社，2010年，第1页。

③ [美]斯塔夫里阿诺斯：《全球通史——1500年以后的世界》，吴象婴等译，上海：上海社会科学院出版社，1992年，第361页。

④ [美]费正清：《美国与中国》，张理京译，北京：世界知识出版社，2000年，第314页。

⑤ 余英时：《钱穆与中国文化》，上海：上海远东出版社，1994年，第203—204页。

性差别及其造成的隔膜,无疑是其中的一个不可无视的重要原因。当然,不独自由主义思潮,英美的分析哲学、语言哲学、科学哲学等等也是如此,我们顶多是“照着讲”,很难真正做到“接着讲”。

王国维曾说:“唯近七、八年前,侯官严氏(复)所译之赫胥黎《天演论》出,一新世人之耳目。……嗣是以后,达尔文、斯宾塞之名,腾于众人之口,物竞天择之语,见于通俗之文。顾严氏所奉者,英吉利之功利论及进化论之哲学耳……。故严氏之学风,非哲学的,而宁科学的也,此其所以不能感动吾国之思想界者也。”^①在王国维看来,严复秉承英国科学主义传统,正是他所传授的西学“不能感动吾国之思想界”的原因。有人指出:“严复以向国人翻译介绍西学而著称于世,但对西方著名启蒙思想家卢梭的几部名作则置之度外,此中缘由,令人思索。”^②另有学者对此作了仔细的甄别,认为“严复在戊戌时期宣传的并不是卢梭的‘社会契约论’和天赋人权思想,而是以赫胥黎、穆勒、斯宾塞等人为代表的19世纪中期英国社会政治思想”^③。因此,那种认为严复早期传播卢梭思想而在戊戌变法之后又继而批判卢梭思想的传统观点并不真实,严复实际上一直都是英国思想传统的信奉者和传播者。

有趣的是,受英美传统浸润极深的王浩、殷海光,在其晚年都因与所学隔膜而宿命般地渴望回归中国传统。这无疑是一种颇具象征意味的文化现象。殷海光曾执拗地认为:“引进英美文明发展出来的自由的价值、人权的观念、民主的制度与建基于经验的理性,才是中华民族应走的康庄大道。”他感慨道,“重振五四精神,彻底实现五四早期所揭橥的自由、理性、法治与民主的目标,乃是救国的唯一道路”^④,其态度何其决绝!他在得到一本亨普尔的英文原著时,竟有如此强烈的感受:“我们惊叹西方人的认知能力的精确已经达到这一地步。我们应该怎样急起直追才能探到世界学术和思想的高峰!”^⑤但就是这位曾把“攻击中国传统,提倡科学与民主”^⑥作为终生奋斗目标的学者,到了生命的晚期却出现了一次夺胎换骨式的逆转。他甚至认同雅斯贝尔斯的观点:“即使知道了一切科学知识,对人的自身依然是一无了解,一无帮助。”^⑦因为他领悟到,“无论怎样科学知识代替不了‘credo’(信仰)”^⑧。以至于他认为中国文化中缺乏科学传统未必是一种缺陷,“实则中国文化中即使没有科学,并无损于它的崇高价值”^⑨。殷海光在临终前坦承:“我现在才发现,我对中国文化的热爱;希望再活十五年,为中国文化尽力。”^⑩长期追求并恪守逻辑经验主义的殷海光,到头来依旧不过是“说”逻辑,而非“做”逻辑,他同英美传统的哲学终究有隔。正如王浩所言:“殷君对逻辑格格不入,但是喜欢宣传逻辑。”^⑪即使王浩本人又能怎样呢?他留美将近半个世纪,在数理逻辑领域堪同西方一流学者进行平等对话,但在晚年身患重病行将离世之际,却发出了如此感叹:“自己去国近五十年,脱离了中国文化传统,又始终跟西方隔着一层。”^⑫其中缘由值得深思。

罗素对孔子思想的误解,从另一个侧面折射出中国传统与英国思想之间的隔膜。张申府说:“‘仁’与‘科学法’,是我认为人类最可宝贵的东西的。仁出于东,科学法出于西。……科学法是西洋

① 姚淦铭、王燕编:《王国维文集》第3卷,第37页。

② 袁贺、谈火生编:《百年卢梭——卢梭在中国》,长春:吉林出版集团有限责任公司,2009年,第367页。

③ 王宪明、舒文:《关于戊戌时期严复传播“社会契约论”和“天赋人权论”问题的再探讨》,《河北学刊》1997年第1期。

④ [美]林毓生:《殷海光先生对我的影响(代序二)》,王元化主编:《殷海光林毓生书信录》,上海:上海远东出版社,1994年,第6页。

⑤ [美]林毓生:《殷海光先生对我的影响(代序二)》,王元化主编:《殷海光林毓生书信录》,第97页。

⑥ [美]林毓生:《殷海光先生一生奋斗的永恒意义》,[美]史华慈等著:《近代中国思想人物论——自由主义》,台北:时报文化出版事业有限公司,1980年,第437页。

⑦ 参见徐复观:《痛悼吾敌,痛悼吾友》,[美]史华慈等著:《近代中国思想人物论——自由主义》,第449—450页。

⑧ 王元化主编:《殷海光林毓生书信录》,第152页。

⑨ 徐复观:《痛悼吾敌,痛悼吾友》,[美]史华慈等著:《近代中国思想人物论——自由主义》,第450页。

⑩ 徐复观:《痛悼吾敌,痛悼吾友》,[美]史华慈等著:《近代中国思想人物论——自由主义》,第452页。

⑪ [美]王浩:《从金岳霖先生想到的一些事》,《中国哲学》第11辑,北京:人民出版社,1984年,第488页。

⑫ 参见申彤:《我所认识的王浩先生》,《读书》1995年第10期。

文明最大的贡献。”^①他认为，两者的象征就是孔子和罗素。但罗素本人并不能够同情地理解孔子学说，他说：“孝道和族权或许是孔子伦理中最大的弱点，孔子伦理中与常理相去太远的也就在于此。”^②罗素对孔子及其学说的隔膜和误解之深，由此可窥其一斑。张申府虽然有着打通孔子与罗素思想的诉求，但也不得不承认：“是的，罗素确不大理解和敬重孔子。这是他看事物不周全的另一例子。”^③其实张申府已道出了其中的缘由：“罗素说他喜欢逻辑，乃因为它不仁。”^④

中国传统文化同欧陆思想之间却有着明显的亲和性，譬如卢梭、康德、黑格尔、叔本华、尼采、海德格尔、萨特等人的思想传入中国后，更容易实质性地渗入我们的话语体系并产生重要影响。这种文化现象耐人寻味。斯宾格勒在《西方的没落》中曾提及马克思，写道：“从卢梭到马克思的一系列自负的理论，在直到柏拉图和芝诺的一系列古典诡辩学者中有其模型的原物。在中国，这一类学说的特征仍然要从孔子和道家的著述中去摘取。”^⑤斯宾格勒提及的卢梭和马克思的代表作是《社会契约论》和《共产党宣言》，并认为马克思的理论是“社会主义的伟大体系”^⑥。毛泽东在读德国哲学家泡尔生的《伦理学原理》所作的眉批中指出：“吾国宋儒之说与康德同。”^⑦康德的义务论伦理学，其立场是动机至上的，这的确与宋儒只问动机而不问效果的立场有某种相似性。从毛泽东的批注可以看出，毛泽东的见解同该书观点之间也存在着颇多契合、会心和认同之处。

(二)那么，中国究竟缘何选择了马克思主义？其历史契机何在？因为这也涉及马克思主义与儒学相会通的历史条件问题，故不可不察。中国究竟向何处去，这对19世纪末的中国来说无疑是一个紧迫而必须回答的时代课题。晚清以来中国文化所遭遇的强烈挫折感和失败感，使中华民族醒悟到老路已走不通，走西方资本主义的路，则是主观上不情愿、客观上也不可能。

从某种意义上说，马克思主义传入中国的历史契机，就在于中国人对自己的古典文化和西方现代文化的双重失望，从而寻求“第三种文明”。早在第一次世界大战前，梁启超就说过：“盖大地今日只有两文明：一泰西文明，欧美是也；二泰东文明，中华是也。二十世纪，则两文明结婚之时代也。”^⑧这里的“合取”姿态已很明显。孙中山于1896—1897年游历欧洲，亲眼目睹西方社会之后，便对其现代文明的优越性有所保留：“两年之中，所见所闻，殊多心得。始知徒致国家富强、民权发达如欧洲列强者，犹未能登斯民于极乐之乡也；是以欧洲之士，犹有社会革命之运动也。予欲为一劳永逸计，乃采取民生主义，以与民族、民权问题同时解决。”^⑨在《〈民报〉发刊词》（1905年10月）中，他又指出：“夫欧美社会之祸，伏之数十年，及今而后发现之，又不能使之遽去。吾国治民生主义者，发达最先，睹其祸害于未萌，试可举政治革命、社会革命，毕其功于一役。还视欧美，彼且瞠乎后也。”^⑩对于这一主张，毛泽东是有所批评的，他在《新民主主义论》（1940年1月）中指出：“社会主义的任务，合并于民主主义任务上面去完成，这个叫做‘毕其功于一役’，那就是空想，而为真正的革命者所不取的。”^⑪毛泽东尽管在具体步骤上反对“毕其功于一役”，主张新民主主义和社会主义应分两步走，其中有一个辩证的展开，但在总的方向上选择“合取”的姿态则是一致的。

“一战”的爆发更让国人看清了欧洲文化的局限，使人们对西方启蒙现代性产生失望和质疑。可

① 张申府：《所思》，北京：生活·读书·新知三联书店，1986年，第94页。

② [英]罗素：《中国问题》，秦悦译，上海：学林出版社，1996年，第29页。

③ [美]舒衡哲：《张申府访谈录》，李绍明译，北京：北京图书馆出版社，2001年，第165页。

④ 张申府：《所思》，第136页。

⑤ [德]斯宾格勒：《西方的没落》下册，齐世荣等译，北京：商务印书馆，1963年，第707页。

⑥ [德]斯宾格勒：《西方的没落》下册，第709页。

⑦ 《毛泽东早期文稿（一九一二年六月——一九二〇年十一月）》，长沙：湖南人民出版社，2008年，第190页。

⑧ 梁启超：《论中国学术思想变迁之大势》，上海：上海古籍出版社，2001年，第8页。

⑨ 《孙中山全集》第6卷，北京：中华书局，1985年，第232页。

⑩ 《孙中山全集》第1卷，北京：中华书局，1981年，第289页。

⑪ 《毛泽东选集》第2卷，北京：人民出版社，1991年，第685页。

以说,这是触动中国人去反省被他们引以为拯救之希望的欧洲文化的重要外部机缘。人们不再盲目地推崇和无条件地认同西方文化,而是有了一种批判地反思的姿态。1922年,罗素曾说:“他们(指中国人——引者注)对于我们的文明也抱有怀疑的态度。……他们在1914年之前还不怎么怀疑,但‘大战’让他们觉得西方的生活方式中必定有缺陷。”^①作为西方思想家,罗素也承认,“‘大战’的爆发表明我们的文明中有那么一些瑕疵”^②。正因此,使得中国的“有些年轻人甚至以为苏俄的布尔什维主义正中下怀”^③。1924年,泰戈尔访华时在演讲中曾说:“欧战之结果,号称高尚无匹之西洋文明,亦露无数之缺点。”^④他在演讲中还说:“西方的物质文明,几年前已经触过造物主的震怒,而受了极巨的教训了。我们东方为什么也似乎一定非走这条路不可呢?”^⑤美国学者斯潘塞也指出:“中国人对第一次世界大战感到震惊和幻灭,大战似乎表明西方的价值尺度业已破产。”^⑥这在很大程度上引发了中国知识阶层的深刻反思,由此对中国文化的前途及其选择不得不作出重新考量。梁启超于1918年12月开始的欧洲之行,促成了他对西方现代文明进一步反省的态度,这集中反映在他的《欧游心影录》(1920年)一书中:“当时讴歌科学万能的人满望着科学成功黄金世界便指日出现。如今功总算成了,一百年物质的进步,比从前三千年所得还加几倍。我们人类不惟没有得着幸福,倒反带来许多灾难。”讽刺的是,“欧洲人做了一场科学万能的大梦,到如今却叫起科学破产来”^⑦。严复也不例外。诚如有学者所说:“第一次世界大战于民国三年(一九一四年)七月揭幕,使严复对西方文化的崇敬受到打击,认为西方资本主义国家,终成为侵略者,因此不再提倡西化,转而认为孔子之书才是‘耐久无弊’,因为西方的文化已经值得怀疑。”^⑧瞿秋白甚至直截了当地宣布:“资产阶级文化已经破产。”^⑨

如此一来,走“第三条道路”就成为一种必然的选择。陈独秀在《法兰西人与近世文明》(1915年9月)中说:“近世文明之发生也,……政治之不平等,一变而为社会之不平等;君主贵族之压制,一变而为资本家之压制,此近世文明之缺点,无容讳言者也。欲去此不平等与压制,继政治革命而谋社会革命者,社会主义是也。”^⑩李大钊在《“第三”》(1916年8月)一文中也说:“第一文明偏于灵;第二文明偏于肉;吾宁欢迎‘第三’之文明,盖‘第三’之文明,乃灵肉一致之文明,理想之文明,向上之文明也。”^⑪而在《东西文明之根本异点》(1918年7月)中,他又说过:“由今言之,东洋文明既衰颓于静止之中,而西洋文明又疲命于物质之下,为救世界之危机非有第三新文明崛起,不足以渡此危崖。俄罗斯之文明,诚足以当媒介东西之任,而东西文明真正之调和,则终非二种文明本身之觉醒万不为功。”^⑫在《阶级竞争与互助》(1919年7月)中,李大钊又说:“我们主张物心两面的改造,灵肉一致的改造。”^⑬在《我的马克思主义观》(1919年9月、11月)中,他继续重申这一立场^⑭。显然,他反复强调在文化选择上要寻求兼顾。瞿秋白在《赤都心史》(1921年—1922年初)中也表达了类似的观点:“新文化的基础,本当联合历史上相对待的而现今时代之初又相补助的两种文化:东方与西方。现时两

① [英]罗素:《中国问题》,第152—153页。

② [英]罗素:《中国问题》,第7页。

③ [英]罗素:《中国问题》,第153页。

④ 孙宜学编著:《泰戈尔与中国》,石家庄:河北人民出版社,2001年,第200页。

⑤ 孙宜学编著:《泰戈尔与中国》,第174页。

⑥ [美]乔纳森·斯潘塞:《改变中国》,曹德骏等译,北京:生活·读书·新知三联书店,1990年,第172页。

⑦ 蔡尚思主编:《中国现代思想史资料简编》第1卷,杭州:浙江人民出版社,1982年,第232页。

⑧ 刘富本:《戊戌政变后严复对中西文化的看法》,[美]史华慈等著:《近代中国思想人物论——自由主义》,第176页。

⑨ 《瞿秋白文集:文学编》第1卷,北京:人民文学出版社,1985年,第248页。

⑩ 《陈独秀著作选》第1卷,上海:上海人民出版社,1993年,第137—138页。

⑪ 中国李大钊研究会编注:《李大钊全集》第1卷,北京:人民出版社,2006年,第173页。

⑫ 中国李大钊研究会编注:《李大钊全集》第2卷,第214页。

⑬ 中国李大钊研究会编注:《李大钊全集》第2卷,第356页。

⑭ 中国李大钊研究会编注:《李大钊全集》第3卷,第35页。

种文化,代表过去时代的,都有危害的病状,一病资产阶级的市侩主义,一病‘东方式’的死寂。”^①1917年8月23日,毛泽东在给黎锦熙的长信中就曾表示:“吾意即西方思想亦未必尽是,几多之部分,亦应与东方思想同时改造也。”^②

总之,当资本主义社会的内在矛盾逐渐暴露之后,特别是现代性的弊端通过“一战”表征出来之后,中国也不愿意再模仿西方的发展道路,而是试图另辟蹊径,寻找其他的可能性。这是“主观上的不情愿”。另一方面,马克思意义上的“世界历史”的出现,使中国历史道路的选择必须被置于全球史背景来考量。西方资本主义国家内部劳资之间的“零和等局”,通过马克思所说的“历史向世界历史的转变”而越出国界,被放大为一种全球性的“中心—边缘”关系,从而使东方落后国家不再能够重演西方国家的发展路径。这是“客观上的不可能”。可以说,这种主客观的双重限制,从根本上决定了马克思主义在中国的历史命运。它使得中国近代以来的志士仁人、先知先觉者们逐步放弃在中国发展资本主义,而最终选择马克思主义所指示的历史演进路径。马克思写道:“在任何个别国家内的自由竞争所引起的一切破坏现象,都会在世界市场上以更大的规模再现出来。”^③所以,他讽刺地说:“如果说自由贸易的信徒弄不懂一国如何牺牲别国而致富,那么我们对此不应该感到意外,因为这些先生们同样不想懂得,在每一个国家内,一个阶级是如何牺牲另一个阶级而致富的。”^④马克思后来又明确指出:“世界市场。资产阶级社会越出国家的界限。”^⑤当“世界历史”崛起之后,历史逻辑的表征便获得了全新的性质和形式,原有的那种“单线重演”式的线性模式既不再可能也不再必要,它必然让位于横向的空间关系的表达。这正是马克思在晚年何以提出俄国“跨越资本主义卡夫丁峡谷”之设想和建议的理由。考虑“中国现象”,只有把它置于这一新的历史情境中才能看清其症结和原委。

毛泽东自觉地强调“中国革命是世界革命的一部分”^⑥,而且是“无产阶级社会主义世界革命的一部分”^⑦。这意味着他有其清醒的“世界历史”意识。他明确地给出了结论:中国走资本主义道路事实上走不通。他在《中国革命和中国共产党》(1939年12月)中指出:“帝国主义列强侵入中国的目的,决不是要把封建的中国变成资本主义的中国。帝国主义列强的目的和这相反,它们是要把中国变成它们的半殖民地和殖民地。”^⑧在稍后的《新民主主义论》中,毛泽东又写道:“要在中国建立资产阶级专政的资本主义社会,首先是国际资本主义即帝国主义不允许。帝国主义侵略中国,反对中国独立,反对中国发展资本主义的历史,就是中国的近代史。”^⑨他认为,帝国主义对于中国的作用是双重的:一方面它在一定程度上促进资本主义在中国的有限发展,另一方面又从根本上“压迫中国资本主义的发展”,这种“压迫”是全方位的,包括“一切军事的、政治的、经济的和文化的压迫”^⑩。由此决定了中国重演西方资本主义道路在客观上已无可能。

(三)毛泽东曾经提出“马克思主义的中国化”和“中国革命的实际马克思主义化”。这种“互化”,乃是一个双向互动的、积极的、创造性的建构过程,是一种辩证法意义上的扬弃。从文化的深层背景看,这个过程内在地包含着马克思主义与儒学相互改变的可能性,意味着两者的深度融合。毋宁说,它既是马克思主义与儒学会通的实现,也是这种会通的确证。

1938年10月,毛泽东在《中国共产党在民族战争中的地位》一文中指出:“离开中国特点来谈马

① 《瞿秋白文集:文学编》,第213页。

② 《毛泽东早期文稿(一九一二年六月——一九二〇年十一月)》,第73—74页。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷,第228页。

④ 《马克思恩格斯选集》第1卷,第229页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第46卷上册,北京:人民出版社,1979年,第219—220页。

⑥ 《毛泽东选集》第2卷,第666页。

⑦ 《毛泽东选集》第2卷,第668页。

⑧ 《毛泽东选集》第2卷,第628页。

⑨ 《毛泽东选集》第2卷,第679页。

⑩ 《毛泽东选集》第2卷,第628页。

克思主义,只是抽象的空洞的马克思主义。因此,使马克思主义在中国具体化,使之在其每一表现中带着必须有的中国的特性,即是说,按照中国的特点去应用它,成为全党亟待了解并亟须解决的问题。”^①据考证,“使马克思主义在中国具体化”,本来的提法是“马克思主义的中国化”,这是该提法的最早出处^②。他强调:中国化的马克思主义,应该具有“新鲜活泼的、为中国老百姓所喜闻乐见的中国作风和中国气派”^③。所谓“在中国具体化”或者说“中国化”,在一定意义上也就是“民族化”或“本土化”。而“民族”这个概念首先是文化学的。一般地说,“中国化”应包括时代化和民族化两个维度,因为作为“亲在”(Dasein)性的中国,既有时代性坐标,又有民族性坐标,毋宁说是二者的交叉和统一。但此时的毛泽东所针对的主要是教条主义倾向,因此更加强调并突出中国化的民族性含义,这是由其特定历史语境决定的。后来毛泽东在《反对党八股》(1942年2月)中强调《中国共产党在民族战争中的地位》是“论宣传的民族化”^④的。因此,毛泽东认为:“马克思主义必须和我国的具体特点相结合并通过一定的民族形式才能实现”^⑤。进而指出:“对于马克思主义在中国的应用……必须将马克思主义的普遍真理和中国革命的具体实践完全地恰当地统一起来,就是说,和民族的特点相结合,经过一定的民族形式,才有用处,决不能主观地公式地应用它。”那么“民族形式”又意味着什么呢?毛泽东说:“中国文化应有自己的形式,这就是民族形式。”^⑥很明显,他所谓的“民族形式”,正是在文化的意义上成立的。

1942年5月,毛泽东《在延安文艺座谈会上的讲话》指出:“我们说的马克思主义,是要在群众生活群众斗争里实际发生作用的活的马克思主义,不是口头上的马克思主义。把口头上的马克思主义变成实际生活里的马克思主义。”^⑦1945年4月,毛泽东《在中国共产党第七次全国代表大会上的口头政治报告》再次强调有“活的马克思主义”,也有“死的马克思主义”,而我们所要的“是活的马克思主义,不是死的马克思主义”^⑧。关键在于,马克思主义在中国大地上和土壤里怎样才能“活”起来?从某种意义上说,所谓“活的马克思主义”,也就是中国化了的马克思主义,即那种同中国的具体实际内在地结合着的马克思主义。而中国的具体实际,不能不浓缩并积淀着中国传统文化。毛泽东还提出“创造性的马克思主义”,强调“我们要把马、恩、列、斯的方法用到中国来,在中国创造出一些新东西”^⑨。所谓“创造性的马克思主义”,也就是立足于中国的“亲在”性,对马克思主义作出创造性的诠释,包括实践运用。其实“应用”本身就是广义的“诠释”,诠释并不仅仅局限于理论范畴,它还包括诉诸实践本身。1944年7月,毛泽东在同英国记者斯坦因的谈话中说:“我们中国人必须用我们自己的头脑进行思考,并决定什么东西能在我们自己的土壤里生长起来。”^⑩马克思主义中国化的实现,意味着马克思主义“能在我们自己的土壤里生长起来”,从而才是“活的马克思主义”。因此,马克思主义如果不经中国文化的中介,不采取中国文化的形式,就必然走向毛泽东所批评的那种“公式的马克思主义”或“死的马克思主义”。所以他认为,对于中国来说,只有被中国传统文化中介了的马克思主义,才是“活的马克思主义”即“实际生活里的马克思主义”,而非“口头上的马克思主义”^⑪。可见,马克思主义同中国传统文化包括儒学的会通,乃是它在中国“活”起来的重要前提。

① 《毛泽东选集》第2卷,第534页。

② 参见李君如:《论马克思主义中国化》,《文汇报》2008年9月9日,第11版。

③ 《毛泽东选集》第2卷,第534页。

④ 《毛泽东选集》第3卷,第844页。

⑤ 《毛泽东选集》第2卷,第534页。

⑥ 《毛泽东选集》第2卷,第707页。

⑦ 《毛泽东选集》第3卷,第858页。

⑧ 《毛泽东文集》第3卷,北京:人民出版社,1996年,第332页。

⑨ 《毛泽东文集》第2卷,北京:人民出版社,1993年,第408页。

⑩ 《毛泽东文集》第3卷,第192页。

⑪ 《毛泽东选集》第3卷,第858页。

马克思主义中国化进程本身,以及对这种进程的反思,都大致经历了一个由简单的类比、比附到会通的发展。它实际上是基于“同异之辨”,进而超越“同异之辨”,上升到实质性的融会贯通。作为结果的会通,乃是一种更高层次上的融合,亦即创造性的融合。

1941年9月,毛泽东在中共中央政治局扩大会议上的讲话中提出“我们要使中国革命丰富的实际马克思主义化”^①。所谓的“马克思主义化”,在一定意义上也就是“在理论上思考中国的革命实践”^②。这意味着必须把马克思主义作为反思能力和理论武器,来“反刍”并“消化”中国革命实践积累下来的丰富经验。早在1939年,毛泽东在延安新哲学会第一届年会上就说过:“理论这件事是很重要的,中国革命有了许多年,但理论活动仍很落后,这是大缺憾。要知道革命如不提高革命理论,革命胜利是不可能的。过去我们注意得太不够,今后应加紧理论研究。”^③理论的相对滞后,造成了以马克思主义反思中国革命实践经验的欠缺。

英国历史学家汤因比曾把佛教在中国的传播同马克思主义在中国的传播作过一个类比,认为:“中国已经把佛教中国化了。这次似乎要把共产主义中国化。然而中国化了的共产主义和中国化了的佛教一样,会对中华民族的世界观和生活方式有很深影响,并会使其有很大的改观。”^④一方面,马克思主义被中国化了;另一方面,马克思主义又会反过来对中国人的世界观和生存方式产生深刻影响从而改变中国,这又是中国的马克思主义化。这种“互化”意味着什么呢?毛泽东所说的“中国革命丰富的实际”,其文化内涵又是什么呢?毫无疑问,中国特色、中国国情、中国文化和中国传统铸造而成的特定历史情境,规定了中国的这种亲在性。马克思主义与中国实际“互化”的真正实现,在深层意义上有赖于马克思主义同中国本土文化相融合的内在可能性。马克思主义中国化得不够,就会产生教条主义;与此相反,中国实际的马克思主义化得不够,则会产生经验主义。这两种偏颇在中国革命和建设的历史上都曾有极其沉痛的教训。

作为马克思主义与中国实际“互化”的成果,毛泽东思想不仅是马克思主义普遍真理与中国革命的具体实际相结合的产物,也是马克思主义同中国传统文化特别是儒家文化会通的产物。斯诺在《西行漫记》中称毛泽东“是一个精通中国旧学的有成就的学者”^⑤。毛泽东本人回忆说,“我八岁那年开始在本地的一小学堂读书,一直读到十三岁。早晚我到地里干活。白天我读孔夫子的《论语》和《四书》”^⑥。中国传统文化特别是儒学的浸润,无疑构成毛泽东在接受马克思主义时所已有的“前见”。费正清甚至认为,“谁要是懂一些儒家思想的传统,他就不能理解毛泽东思想”^⑦。冯友兰同样指出:“中国的马克思主义——毛泽东思想,有两个哲学的来源,一个是从西方传来的马克思主义,一个就是中国的古典哲学。正因为它有中国古典哲学的来源,它的中国特色才有着落。这一点,许多人还不理解。”^⑧儒学作为毛泽东在接受背景中的一个最重要的方面,不仅仅包括形式上的要素,更在于它还是内涵上的遗传因子。倘若过于表面化地看问题,就很难正视并理解这个基本事实。

不同文化传统及作为其各自产物的思想体系之间的“会通”,首先意味着“普遍—特殊”关系层面上的同构。此外,“会通”还有另一层涵义,即相互诠释和相互发明的关系。因为“会通”不仅仅是契合,还包括创造。它在本质上是建构性的。马克思说:“两个相互矛盾方面的共存、斗争以及融合成

① 《毛泽东文集》第2卷,第374页。

② 《毛泽东选集》第3卷,第814页。

③ 温济泽:《毛泽东同志在延安是怎样教导我们学哲学的》,《学习与思考》(中国社会科学院研究生院学报)1982年第4期。

④ [英]汤因比、[日]池田大作:《展望二十一世纪——汤因比与池田大作对话录》,荀春生等译,北京:国际文化出版公司,1985年,第292页。

⑤ [美]埃德加·斯诺:《斯诺文集》第2册,宋久、柯南等译,北京:新华出版社,1984年,第66页。

⑥ [美]埃德加·斯诺:《斯诺文集》第2册,第109页。原文如此。《论语》本身即为“四书”之一。

⑦ [美]费正清:《美国与中国》,第53页。

⑧ 张跃:“立足现在 发扬过去 展望未来”——访冯友兰先生,汤一介主编:《中国文化与中国哲学》(1987年卷),北京:生活·读书·新知三联书店,1988年,第472页。

一个新范畴,就是辩证运动。”^①这种“新范畴”既不是 A,也不是非 A,而是扬弃和超越矛盾双方的异同关系之后所建构起来的新形态。这无疑是更高意义上的“会通”。马克思主义与儒学的会通,就类似于马克思所谓的“融合成一个新范畴”,也就是使马克思主义和儒学彼此之间相互扬弃,其结果既是儒学的现代化,又是马克思主义的本土化。毋宁说,这是同一过程的两个不同方面或维度。当然,对于这种会通的可能性,尚待我们进一步给出它的内在根据和理由。

三、“诚”与历史本真性的开显

儒家有一个重要的概念,即“诚”。所谓“诚”,一般是指天道的澄明,亦即天道的无蔽之状态。它同马克思所提示的通过意识形态批判而达成的历史之本真性的复活和显现,在理路上存在着某种相互发明的可能性。

依照《说文解字》的诠释:“诚,信也,从言成音”;“信,诚也,从人从言”。可见,“诚”、“信”互训,而信即是真。《老子》就说:“信言不美,美言不信。”(《老子·第八十一章》)此之所谓的“信”,即含有“真”之义。关于“诚”与“真”的勾连,《庄子·渔父》曰:“真者,精诚之至也,不精不诚不能动人。”《荀子·乐论》亦曰:“著诚去伪,礼之经也。”按荀子的说法,诚与伪相对称,故诚即真,“著诚”方能“去伪”。朱熹《中庸章句》曰:“诚者,真实无妄之谓,天理之本然也;诚之者,未能真实无妄而欲真实无妄之谓,人事之当然也。”需要注意这里的“本然”与“当然”之别。《中庸》曰:“诚者,天之道也;诚之者,人之道也。”(《礼记·中庸》)孟子亦有言:“诚者天之道也,思诚者人之道也。”(《孟子·离娄上》)“诚者”意味着天理非人为,本来如此这般,所以天道无欺,故曰“本然”;“诚之者”则意味着人事有伪,故应该归之于本然,此曰“当然”。可见,无论天道抑或人事,“诚”之意涵皆在“真”,同虚妄相对而言。本真状态的自然显化(在天)和勉然^②显化(在人),即谓之“诚”。朱熹《中庸章句》又曰:“诚则无不明矣,明则可以至于诚矣。”明者,彰显之义,即无蔽之状态。诚即明,它意味着祛除遮蔽之后本真性的开显。本然之理在天即为实然,在人即为当然。正如王夫之在《张子正蒙注·诚明篇》中所言:“诚者,天理之实然,无人之为之伪也。”又说:“夫诚者,实有者也,前有所始,后有所终也。实有者,天下之公有。有目所共见,有耳所共闻也。”(《尚书引义》卷三《说命上》)他还说:“诚者,天下之所共见共闻者也。”(《尚书引义》卷五《召告无逸》)此所谓“公有”、“共见”、“共闻”,强调的是无私无偏即为诚。在王夫之看来,诚与不诚,乃在公私、真伪之间。

在马克思的语境中,意识形态乃是一种遮蔽的力量,它使人的存在之本真性以扭曲的方式显现,这便是真理丧失的状态。意识形态所造成的遮蔽,在于它颠倒了派生者与被派生者的关系,即把被派生者视作根源,认为是决定派生者的基础。如此一来,就将真实的关系掩盖起来,从而形成虚假意识。在归根到底的意义上,意识形态所造成的颠倒,不过是人的现实关系的颠倒在社会意识层面的反映而已。正如马克思所强调的那样,“如果在全部意识形态中,人们和他们的关系就像在照相机中一样是倒立呈像的,那么这种现象也是从人们生活的历史过程中产生的,正如物体在视网膜上的倒影是直接从人们生活的生理过程中产生的一样”^③。恩格斯也指出:“意识形态是由所谓的思想家通过意识、但是通过虚假的意识完成的过程。推动他的真正动力始终是他所不知道的,否则这就不是意识形态的过程了。因此,他想象出虚假的或表面的动力。”^④可以说,意识形态就是一种颠倒和遮蔽了真实根源的“虚假意识”。这种虚假性掩盖了本真性,从而使真理晦暗不明。真理的晦暗不明,正是意识形态遮蔽所导致的必然结果,它意味着人的存在及其“在”出来的历史离开了它的本真状态,

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,第144页。

② 这里借用王阳明的说法。他说:“何思何虑”正是工夫。在圣人分上,便是自然的;在学者分上,便是勉然的。”见王阳明:《答周道通书》,王阳明撰,邓艾民注:《传习录注疏》卷中,上海:上海古籍出版社,2012年,第122页。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷,第72页。

④ 《马克思恩格斯选集》第4卷,第726页。

不再以其本来面目呈现自身，而是以异己化的他者的方式表征自身。意识形态作为“虚假意识”所造成的这种遮蔽，用儒家的话来说即所谓的“妄”，也就是虚妄不真之状态。人的存在之本真性的遮蔽和丧失，即是“妄”。而人的存在之本真性的开显，亦即“无蔽”之状态，正是马克思所追求的“真理”之展现。要使真理重新得以澄明，就必须解除意识形态的遮蔽，进行一番解蔽的工作。

意识形态在其本质上不过是人的异化的最高的也是最抽象的形式。唯物史观深刻地揭示了人的异化的历史生成和历史消解的内在逻辑。在思辨的意义上，人的异化也就是人的实存同其本质之间的分裂和乖戾。它使得人的实存不再反映人的本质，而是遮蔽人的本质。用西方哲学术语来说，儒家所谓的“诚”，亦即实存与本质的统一，是事物之本真性的开显。在这里，实存乃是本质的敞显，而不是遮蔽。在唯物史观看来，人的异化的历史地扬弃，即人的实存与人的本质达成内在统一，它意味着意识形态被人的历史实践所彻底解构，人的存在因此重新获得其本真性，这也就是人性的彰显，即马克思所说的“人性的复归”。意识形态的解构具有理论和实践双重含义：在反思层面上揭穿意识形态的秘密——这是马克思为自己规定的理论任务；在实践层面上通过人的感性活动实际地解构使意识形态得以产生和存在的社会根源——这是无产阶级作为自为阶级所肩负的历史任务。从某种意义上说，马克思主义所主张的对意识形态之遮蔽的揭露、批判和解构，正是回到儒家所谓的“诚”的一种历史性的努力。因为人的存在被意识形态这一异化的最典型的形式所遮蔽，也就是儒家所谓的“不诚”之状态。

《中庸》强调：“诚者，自成也；而道，自道也。诚者，物之终始，不诚无物。”诚者自成，强调的是内在必然性决定的状态，也即自然而然而非他然之义，在物乃自然，在人乃自由。这种状态不是由外在的他者作为异己之规定支配的，而是出于自身之本然之性的内在要求。此之谓“诚”的境界，即无蔽之状态的来临。在唯物史观看来，人的历史解放的实现，即马克思所谓的自由王国的建立，也就是那个大写的“真理”的发生，是人的存在本身的澄明。马克思所说的“真理”是在存在论意义上成立的，它区别于小写的真理，亦即区别于知识论意义上的真理。在马克思那里，存在论建构不再是那种与人的存在无关的抽象的逻辑推演，而是关于人的存在本身的现象学。所以，在马克思的语境中，存在论意义上的真理就被赋予了人的存在之遮蔽的历史性地解除之含义。既然“诚”就是事物进入其本真状态，或者说是事物之本真性的敞显，那么，惟其如此，方能成就事物。所以《中庸》又说：“不诚无物。”此所谓“物”，不能作与人及其存在无关的外物解，而应作“格物致知”之“物”解。成己与成物，原本就不分彼此，又何必言合？它是一而二或二而一的。张载说得好：“天人异用，不足以言诚；天人异知，不足以尽明。”^①所以二程曰：“诚便合内外之道。”^②从马克思的实践本体论或曰人的存在的现象学角度说，这个属人的世界正是由于人的实践并通过人的实践得以建构而绽放和开显的。

《中庸》还强调：“至诚之道，可以前知。”何以故？因为至诚之道，即事物的无蔽之状态，故一切道理都本真地显现，正因此才能够“前知”。马克思主义之所以有理论的彻底性，就在于它摆脱了资产阶级狭隘眼界的束缚和局限，使历史的本真性得以呈现，因而能够对未来作出前瞻性的“筹划”，此正是所谓的“前知”。而资本主义辩护士何以不能“前知”？因为他们总是囿于“资产阶级法权的狭隘眼界”而难以自拔，所以归根到底就在于他们的理论之“不诚”，因为他们受到了意识形态的蒙蔽而不自知。例如，阶级利益的局限、认识方法及其哲学立场的褊狭……等等，都决定了他们无以为“诚”，所以就得出把资本主义制度安排当作“历史的最高成就”^③的结论，从而把资产阶级生产方式这一“暂时的必然性”看成是“永恒的必然性”。这样一来，又何以能够“前知”？他们的这种“不诚”，决定了他们不可能“在对现存事物的肯定的理解中同时包含对现存事物的否定的理解，即对现存事物的必然

① 张载：《正蒙·诚明》，张载撰，章锡琛点校：《张载集》，北京：中华书局，1978年，第20页。

② 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷二上，王孝鱼点校：《二程集》，北京：中华书局，1981年，第33页。

③ 《马克思恩格斯选集》第4卷，第275页。

灭亡的理解”；不可能“对每一种既成的形式都是从不断的运动中，因而也是从它的暂时性方面去理解”^①。既然如此，他们又如何做到“前知”呢？从社会根源看，意识形态总是历史上的统治阶级之狭隘利益的反映，毋宁说是它所代表的特定阶级利益的修辞。这就决定了特定意识形态所代表的那个阶级，总是从其阶级的一己之私利出发去看待问题，从而不可避免地陷入狭隘视野的限囿。马克思之所以能够对未来具有足够的筹划能力和预期能力，一个重要的原因就在于马克思哲学超越了意识形态这一“虚假意识”之遮蔽，从而实现了“回到事情本身”。因为“只要这样按照事物的真实面目及其产生情况来理解事物，任何深奥的哲学问题……都可以十分简单地归结为某种经验的事实”^②。如此这般，一切附着其上的意识形态蒙蔽都将烟消云散。拿儒家的话说，此乃“至诚之道”，故“可以前知”；非诚无以至此。如果说，在黑格尔那里哲学是“密纳发的猫头鹰”；那么在马克思那里哲学就是“高卢的雄鸡”。马克思在《黑格尔法哲学批判·导言》中说：“一切内在条件一旦成熟，德国的复活日就会由高卢雄鸡的高鸣来宣布。”^③马克思的哲学当然固有其反思的层面，它因此也必须扮演“密纳发的猫头鹰”的角色，但这种反思却昭示着未来，即为理想社会的筹划提供可能的预期。这正是马克思主义哲学的特点所在，也是其优点所在。

《中庸》曰：“唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”孟子说：“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。”（《孟子·尽心上》）朱熹认为：“孟子言万物皆备于我，便是诚。”（黎靖德编：《朱子语类》卷五十一）孟子所谓的“万物皆备于我”，亦即《中庸》所说的“可以赞天地之化育，可以与天地参”。因为“诚”的境界，使一切都向我敞显、向我涌现、向我澄明。这不正是“万物皆备于我”吗？这不正是“与天地参”吗？在儒家那里，不能“尽天之性”，便是“伪”。用马克思的话说，这也就是意识形态所造成的遮蔽，亦即真理的晦暗不明之状态，从而陷入“伪”。这个时候，人的实存不再反映人的本质，相反是以扭曲的方式遮蔽人的本质，从而出现了实存与本质的乖戾，这便是人的异己化状态。在马克思看来，当意识形态这一颠倒了的虚假意识被逻辑地揭穿并历史地解构之后，人类社会演变的脉络方得以彰显和澄明。马克思主义的产生本身，正是这种澄明在理论上的实现；人类的历史解放和理想社会的来临，则是这种澄明在实践层面上的完成。如此一来，便可达成儒家所孜孜以求的“赞天地之化育”、“与天地参”之境界。此一境界的逻辑的和历史的显现，恰恰表征为儒家所谓的“尽人之性”，同时也是“尽物之性”，或者说是成己成物，归根到底则是尽天之性。

四、“天人合一”与自然界的化人和人的自然化

一般认为，中国传统文化有一个最突出的特征，就是它内在地蕴含着“天人合一”的基本理念，儒道释概莫能外。梁启超曾说：“中国古代思想，敬天畏天，其第一著也。……故人之于天也，敬而畏之，一切思想，皆以此为基焉。”^④钱穆也说过：“中国文化的特质，可以‘一天人，合内外’六字尽之。”^⑤这个判断是准确和真实的，对于儒家来说尤其如此。在中国文化语境中，马克思主义中国化了的事实，迫使我们不得不追问：究竟什么才是马克思主义意义上的“天人合一”？

在儒家那里，“天人合一”首先是最直观地表征为人对大自然的顺应。譬如，孟子说：“不违农时，谷不可胜食也。”（《孟子·梁惠王上》）荀子说：“春耕、夏耘、秋收、冬藏，四者不失时，故五谷不绝，而百姓有余食也。”（《荀子·王制》）其次，它还进一步表征为境界意义上的天人和合。俗见以为，道家消极无为，儒家积极进取，故后者强调并鼓励人为性。其实这是误解。据《庄子·秋水》记载：河伯

① 《马克思恩格斯选集》第2卷，第112页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，第76页。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷，第18页。

④ 梁启超：《论中国学术思想变迁之大势》，第9页。

⑤ 钱穆：《中国文化特质》，《中国文化与中国哲学》（1987年卷），第29页。

曰：“何谓天？何谓人？”北海若曰：“牛马四足，是谓天；落马首，穿牛鼻，是谓人。”这是境界意义上的“天”和“人”。天就是自然而然，非人为的；人是非天然的、人为性的。道家据此认为儒家所提倡的纲常伦理，属于“落马首，穿牛鼻”，是人为的繁文缛节，从而违背人的天性。但儒家并不以为然，而是认为伦理规范和秩序乃出于人的本然之性、固然之理、当然之则的内在要求，所以对人而言，它恰恰是自然而然的規定。朱熹有言：“如穿牛鼻络马首，这也是天理，合当如此。若络牛首，穿马鼻，定是不得。”（黎靖德编：《朱子语类》卷九）在他看来，这是该当如此者。最后，“天人合一”还表征为对“天道”的敬畏和遵循。孔子说君子有“三畏”，首要的即敬畏“天命”。“孔子曰：‘君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮圣人之言。’”（《论语·季氏》）在孔子看来，君子与小人之别就在于对天命的态度。《中庸》亦曰：“思知人，不可以不知天。”人归根到底源自天，故曰知人必须知天。《易传》曰：“天垂象，见吉凶，圣人象之；河出图，洛出书，圣人则之。”（《易传·系辞上》）例如，所谓的“天行健，君子以自强不息”，看似是刚健进取，积极有为，体现的是主体性，是对天的超越和征服，实则不过是“天”的刚健之象在人格意义上的贯彻和体现，归根到底是人道顺应天道的结果。君子的刚健进取品格之合法性，恰恰来自天的刚健之意象，其中依然隐含着“天人合一”的文化原型。

孔子在回顾自己的一生时曾说：“七十而从心所欲不逾矩。”（《论语·为政》）倘若臻此境界，“欲”与“矩”便会泯然无间、圆融无碍。人的任何所思所想，都不外乎人性的内在要求。这无疑是大自由、大自在。表面看来，这只是局限于个人的德性修养的范畴。它当然首先是针对个体的人的道德修养而言的，但在儒家文化语境中它又不仅仅是狭义的，还具有广义的蕴涵。倘若只把这句话理解为人的个体修养问题，就把它看小了。须知，在儒家那里，个体与类之间从来就不曾存有隔膜。按照个体与类的同构关系，如果放大开来看，“从心所欲不逾矩”就不仅是指个人的最高人格境界，还应被视作一种人类社会发展所趋向的理想状态。在儒家那里，所谓的“从心所欲不逾矩”，也就是“天人合一”、“知行合一”、“情景合一”在人格意义上集于一身，在社会中达到“三位一体”。

“从心所欲不逾矩”所昭示的，是一种既自然而然、又自觉自愿的状态，即他律与自律的内在贯通。唯物史观认为，在旧式分工支配下，人们的共同活动还只是出于“自然”，而非出于“自愿”。马克思指出：“受分工制约的不同个人的共同活动产生了一种社会力量，即扩大了的生产力。因为共同活动本身不是自愿地而是自然形成的，所以这种社会力量在这些个人看来就不是他们自身的联合力量，而是某种异己的、在他们之外的强制力量。”^①这时人们尚不得不要受到一种作为他者之规定的外在于人的异己力量的奴役和支配。但随着旧式分工的“消灭”，这种外在必然性就不可避免地让位于内在必然性，它意味着人的历史解放和自由的来临。黑格尔说：“内在的必然性就是自由”，因为“自由本质上是具体的，它永远是自己决定自己，因此同时又是必然的”^②。于是，人们的共同活动不仅出于“自然”，而且出于“自愿”。这就是马克思所提示的既自然而然、又自觉自愿的历史愿景。此时的人，其自由自觉的活动这一本质规定才获得充分的意义。

“从心所欲不逾矩”的蕴涵，同马克思主义哲学所追求的合规律性与合目的性的统一相契合。马克思承认人类历史有其自身的内在逻辑，承认历史规律的客观性。例如他在《资本论》第一卷第1版序言中就明确指出：“一个社会即使探索到了本身运动的自然规律，……它还是既不能跳过也不能用法令取消自然的发展阶段。”^③这种规律是“以铁的必然性发生作用”^④的。马克思由此得出结论：“我的观点是把经济的社会形态的发展理解为一种自然史的过程。”^⑤但另一方面，他并不认为这些规律

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第85—86页。

② [德]黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，北京：商务印书馆，1980年，第105页。

③ 《马克思恩格斯选集》第2卷，第101页。

④ 《马克思恩格斯选集》第2卷，第100页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第2卷，第101—102页。

是游离人的感性活动及其所建构的现实的现实的历史过程的,毋宁说它就是人的存在本身的逻辑。马克思进而把“一切自发性的消除”^①作为走向理想社会的一个步骤和标志,而这正是合目的性的历史形式。“一切自发性的消除”意味着社会发展的自觉状态。目的性的介入,使社会的发展不再表征为似自然性的状态,而是通过人的自由自觉的活动得以呈显。这也正是马克思所谓的“自由人的联合体”、“自由王国”或“共产主义”的基本特征。此时的人不再受到异己力量的外在支配,而是既自然而然又自觉自愿。随着人的异化的历史扬弃,人的自由自觉的本质能够在整个社会层面上得以彰显和实现。无产阶级由自在阶级到自为阶级的转变,以及由此所产生的历史后果即人类社会由自发状态到自觉状态的转变,意味着合规律性与合目的性的内在统一的完成。其实,这也正是唯物史观所追求的“自由王国”之理想境界。可以说,马克思所谓的人的实存与本质、能动与受动、主体与客体、个体与类等一系列矛盾得到彻底解决之时,也就是“从心所欲不逾矩”在社会层面上的达成之日。在马克思那里,孔子的“从心所欲不逾矩”则可以被广义化地领会为人的存在的自我绽现及其历史地完成。因为人的个体与类之间存在着某种同构性,在一定意义上类不过是对个体的重演,个体则是类的演化的全息元。也可以说这乃是马克思主义意义上的“天人合一”。

从更为辩证的意义上说,“天人合一”若被置于马克思语境中加以理解,就意味着自然界的人化与人的自然化的统一、彻底的自然主义与彻底的人道主义的统一、自然科学与人的科学的统一之最后达成。马克思在谈到作为理想社会的共产主义时,曾指出:“这种共产主义,作为完成了的自然主义=人道主义,而作为完成了的人道主义=自然主义,它是人和自然之间、人和人之间矛盾的真正解决,是存在和本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体和类之间的斗争的真正解决。它是历史之谜的解答,而且知道自己就是这种解答。”^②他还说:“彻底的自然主义或人道主义,既不同于唯心主义,也不同于唯物主义,同时又是把这二者结合起来的真理。”^③所谓完成了的自然主义或彻底的自然主义,乃是指人的自然化的历史地实现,因为“历史是人的真正的自然史”^④。这意味着人只有作为历史性的存在才能获得其本真性;换言之,只有历史才是彰显人自身的本真性的唯一可能的方式。但吊诡的是,人在其历史性的存在中所导致的异化状态,又遮蔽和剥夺了人的存在的这种历史性质,使人自身陷入抽象化的命运。对人而言,此时的他便失去了自身的自然性,走向了他然状态,即由自律走向了他律,处于被奴役和被宰制的状态,人的自由因此而丧失殆尽。在马克思看来,人的自然化是相对于人的非自然化而言的,人的非自然化也就是人的异己化,它意味着作为异己之规定的他者外在地支配和奴役人的状态,这当然不是“自然”,而是“他然”。它标志着人的异化的历史地生成。这种异化的人就是马克思所谓的“偶然的个人”,即那种为外在必然性所决定的个人。只有把外在必然性内化为内在必然性,才能扬弃人的异化,从而实现人的历史解放,进入“自由王国”。对人而言,历史才是其真实的和本然的状态,唯有人的存在乃历史性的在。但马克思学说的辩证性在于,人的这种“自然史”又是通过人的“不自然”亦即人的异己化来完成的,人的异化状态是对人的本然之性的自否性的剥夺。它虽然表征为人的“不自然”,却是人实现其“自然史”的必要步骤。在此意义上,它又不过是人的更高意义上的自然赖以实现的一个内在环节和历史准备罢了。马克思还说过:“我们同时也看到,只有自然主义能够理解世界历史的行动。”^⑤何以故?因为只有从彻底的自然主义出发,也就是“从后思索”,那么一切“世界历史的行动”才是可以理解的,它们都不过是为了人的存在的历史展现的完成所做的一种积累和准备。正因此,它们才能在历史中找到各自的位置,进而被赋予其特

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,第130页。

② 马克思:《1844年经济学哲学手稿》,北京:人民出版社,2000年,第81页。

③ 马克思:《1844年经济学哲学手稿》,第105页。

④ 马克思:《1844年经济学哲学手稿》,第107页。

⑤ 马克思:《1844年经济学哲学手稿》,第105页。

定历史内涵。彻底的人道主义则意味着“人化的自然界”^①之建构的彻底完成。因为在马克思看来，“历史本身是自然史的即自然界生成为人这一过程的一个现实部分”^②。所谓完成了的人道主义或彻底的人道主义，就是指自然界的人化的历史地实现，它是通过人的本质力量的对象化来完成的。马克思认为，自然界的人化的结果就是“人本学的自然界”之建构，它生成为物质生产力和属人的世界。马克思进一步指出：“自然科学往后将包括人的科学，正像关于人的科学包括自然科学一样：这将是一门科学。”^③自然科学与人的科学的这种统一，正是彻底的自然主义和彻底的人道主义相统一的体现，它从“科学”的角度揭示出人的自然化和自然界的人化的彻底完成，毋宁说是这种完成在“科学”上的反映。

从马克思主义的角度说，“天人合一”并非那种抽象的判断或描述，而是有其丰富的历史内涵和历史积淀，它应被作为历史生成的过程来理解，因为它是在历史的不断展开和实践的不断建构中逐步达成的，是历史地完成的。自然界的人化和人的自然化在人的存在的历史展现中又是内在统一的，它以浓缩了的方式被积淀在这种展现的全部历史结果之中。在揭示了人与自然的关系和人与人的关系之互为中介之后，马克思指出：“社会是人同自然界的完成了的本质的统一，是自然界的真正复活，是人的实现了的自然主义和自然界的实现了的人道主义。”^④人的异化得以积极地扬弃之后所达到的那种只遵循自身内在必然性而展现的状态，即人的自然化，就是“人的实现了的自然主义”；“人本学的自然界”的建构之充分实现，亦即自然界的人化彻底完成的状态，就是“自然界的实现了的人道主义”。它们历史地统一于“社会”。马克思在这里所说的“社会”，是指他在《关于费尔巴哈的提纲》中所谓的作为“新唯物主义立脚点”的那个“人类社会或社会的人类”^⑤，亦即马克思意义上的那个将来时的理想社会。

因此，对于马克思主义来说，所谓“天人合一”也就是人的自然化(天)和自然界的人化(人)的统一。在马克思看来，这两个方面乃是历史地统一的，人的自然化的充分实现恰恰就是自然界的人化的证成，反之亦然。当然，在马克思那里，这种内在统一的达成，只有作为历史的结果才是可能的。

五、人性论：对人的超越性的正视和确认

马克思主义同儒学在人性论问题上也有某种相通之处。无论是儒家还是马克思主义，在人性论预设上都强调人的超越性的一面，亦即人的社会性对作为肉体存在物的人及其自然属性的超越。这也是马克思主义与儒学之会通成为可能的重要原因之一。

在儒家那里，人的社会性被引申为伦理和道德之维。所谓“伦理”，顾名思义，就是人伦之理，它只能体现在人与人之间的社会关系中。儒学的主流观点是主张性善论的，它特别强调道德之于人所具有的本质意义。孟子说：“人之所以异于禽兽者几希。”（《孟子·离娄下》）这里所谓的那个“异于禽兽者”，即是人性之所在。在孟子看来，唯人才有“良知”和“良能”，所谓“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也”（《孟子·尽心上》）。

同样地，马克思主义也特别强调人的社会特质。例如，马克思在《黑格尔法哲学批判》中指出：人的本质“不是人的胡子、血液、抽象的肉体的本性，而是人的社会特质”^⑥。在被恩格斯称作“包含着新世界观的天才萌芽的第一个文件”的《关于费尔巴哈的提纲》中，马克思给出了关于人的本质的经典

① 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第87页。

② 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第90页。

③ 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第90页。

④ 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第83页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第1卷，第57页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1956年，第270页。

的说法：“人的本质不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切社会关系的总和。”^①他后来在《资本论》中又写道：“人即使不像亚里士多德所说的那样，天生是政治的动物，无论如何也天生是社会动物。”^②可见，马克思总是从人的社会性角度去揭示人性或人的本质的。

1942年，毛泽东《在延安文艺座谈会上的讲话》中指出：“有没有人性这种东西？当然有的。但是只有具体的人性，没有抽象的人性。在阶级社会里就是只有带着阶级性的人性，而没有什么超阶级的人性。”^③显然，毛泽东着眼于人性的具体性，这种具体性又落脚于人的阶级性，而人在阶级社会作为阶级的存在物，正是其社会性的具体表现。1943年12月，毛泽东在刘少奇关于人性、是非、善恶等问题给续范亭复信上写的批语中强调指出：人同动物的“最基本区别是人的社会性，人是制造工具的动物，人是从事社会生产的动物，人是阶级斗争的动物（一定历史时期），一句话，人是社会的动物，不是有无思想。一切动物都有精神现象，高等动物有感情、记忆，还有推理能力，人不过有高级精神现象，故不是最基本特征”^④。他还进一步认为：“当作人的特点、特性、特征，只是一个人的社会性——人是社会的动物，自然性、动物性等等不是人的特性。”因为在他看来，“即说人，它只有一种基本特性——社会性，不应说它有两种基本特性：一是动物性，一是社会性，这样说就不好了，就是二元论，实际就是唯心论。”^⑤就其强调人的社会性对动物性的超越而言，毛泽东的观点既可以引申出马克思主义关于人的本质的立场，同时也可以与儒家关于人的性善论预设相兼容。

另外，无论是儒家还是马克思主义，在人性论问题上都蕴含着预成与生成的张力和统一。现代新儒家牟宗三曾纠结和困惑于萨特的存在主义人性观同儒家的人性论之间的紧张。他认为，萨特立足于“实存先于本质”的立场，否认人有先验的本质，所以强调人的不可定义性；而儒家关于人之为人的理解则往往取一个先验的定义，事先规定人应该是什么。这种生成与预成之间的不相侔构成一个难以解开的悖论，究竟何去何从呢？^⑥其实，对于儒家和马克思主义来说，这个所谓的难题都不具有真实性，而是一个假问题。因为无论在儒家还是在马克思主义的语境中，对这种预成和生成之间的紧张，都不应作一种知性的了解，而应作一种辩证的了解。换言之，它们之间的关系不是“非此即彼”的，而是既“非此即彼”又“亦此亦彼”的。

孔子曰：“性相近也，习相远也。”（《论语·阳货》）就其“相近”的一面而言，人性总是有一个先验的同一性在；但就其“相远”的一面而言，人性之后天表征又有着具体形式上的差别和分野。孟子说：“人皆可以成尧舜。”（《孟子·告子下》）其实，孟子的说法既包含着预成论的先验断言，也包含着后天努力的生成论意义。因为从可能性上说，每个人都固有其成为尧舜的内在依据（所谓的“善端”）；但从事实层面看，能否成为尧舜，则取决于人的后天修养功夫。所以，孔孟的这类说法，应该在辩证的意义被领会。《三字经》开宗明义地说：“人之初，性本善；性相近，习相远。”这显然是秉承了孔子的说法。它既承认先天的人性善，同时又承认后天条件对人性之表征加以改变的可能性。这里同样明显地存在着先天与后天、预成与生成之间的张力关系和结构。

马克思主义的人性论同样存在着预成与生成的张力结构。作为反思之规定，人性当然有其预成性，它看上去好像是先验地成立并有效；但在人的历史性的实存中，人性又是在不断地生成中逐渐被建构起来的。所以，对于马克思主义人性论中的这种紧张，同样应该作一种辩证的理解。譬如，马克思一方面承认“整个历史也无非是人类本性的不断改变而已”^⑦，另一方面又说“首先要研究人的一般

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第56页。

② 《马克思恩格斯全集》第23卷，北京：人民出版社，1972年，第363页。

③ 《毛泽东选集》第3卷，第870页。

④ 《毛泽东文集》第3卷，第81页。

⑤ 《毛泽东文集》第3卷，第83页。

⑥ 参见牟宗三：《论无人性与人无定义》，氏著：《道德的理想主义》，台北：台湾学生书局，1985年，第115—134页。

⑦ 《马克思恩格斯选集》第1卷，第172页。

本性,然后要研究在每个时代历史地发生了变化的人的本性”^①。这种看似相互矛盾的说法,正是辩证地把握人性之规定的方便法门。马克思所谓的“人的一般本性”,是指人的“社会特质”。他说过:“凡是有关人与人的相互关系问题都是社会问题。”^②他还指出:“社会——不管其形式如何——是什么呢?是人们交互活动的产物。”^③正是在人与人的关系维度上,儒家关注的是伦理关系的建构,它所强调的是人性对人的肉体存在这一自然属性的超越关系。

人性论从原初性的意义上规定了理想社会的愿景。作为应然的预设,人性的充实在社会层面上的表达就是理想社会的实现,即人性由应然到实然的历史性的展现及其完成。这在儒家那里就是所谓的“大同社会”,在马克思主义那里则是“自由人的联合体”或者“自由王国”。在马克思的语境中,它乃是超越善恶之后所达到的“至善”。《大学》也说:“大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善。”马克思主义所谓的社会性,其中的一个维度就可以展开为伦理道德。毛泽东所提倡的“革命的人道主义”,在一定意义上就是人的社会性维度上的道德同情心的体现。唯物史观则引申出阶级斗争。但在马克思那里,阶级斗争从来都不是目的,而仅仅是为了最终超越并克服阶级斗争,亦即为达到阶级赖以存在的条件之解构的手段和路径。从某种意义上说,马克思主义的阶级斗争学说,不过是对阶级社会客观存在的历史现象和历史事实的正视。阶级斗争是阶级社会中人与人的社会关系的最主要的建构形式。以至于马克思和恩格斯在《共产党宣言》中写道:“至今一切历史都是阶级斗争的历史。”^④当然,恩格斯在1888年《共产党宣言》英文版上对此加注作了限制:“这是指有文字记载的全部历史。”马克思在总结自己在阶级斗争问题上的独特贡献时,写道:“(1)阶级的存在仅仅同生产发展的一定历史阶段相联系;(2)阶级斗争必然导致无产阶级专政;(3)这个专政不过是达到消灭一切阶级和进入无阶级社会的过渡……”^⑤显然,马克思是以历史的态度去看待和审视阶级斗争的,他试图通过阶级斗争来历史地超越阶级斗争,而所谓“无产阶级专政”不过是这一过程必要的过渡环节和中介罢了。正是在这一过程历史展现及其完成中,才能达到“人的本质”的“真正的现实性”,亦即“人类社会或社会的人类”。马克思主义无疑具有现实主义的一面,有其强烈的现实感。就此而言,它决不同于那种道德感伤主义,例如马克思针对资本主义制度所带来的尖锐的阶级对立,写道:“浪漫主义者为此流下的感伤的眼泪,我们可没有。”^⑥在马克思看来,处于异化状态的人,其本质是没有“现实性”的。他认为:在宗教这一意识形态的支配下,人的本质不过是“在幻想中的实现”。因此,当异化尚未被扬弃时,“人的本质不具有真正的现实性”^⑦。只有当人的异化被历史地扬弃之后,人的本质的现实性才能真正地来临并得以完成。

六、“生生之谓易”与实践辩证法

儒家所主张的“日新之谓盛德,生生之谓易”(《易传·系辞上》)的朴素辩证法,同马克思主义所坚持的实践辩证法,也有某种异曲同工之妙。这种在辩证法观念上的相近或一致性,成为儒学同马克思主义会通的一个重要方面。

从西方思想史的演变看,辩证法大致经历了三大历史形态:苏格拉底的语言层面的辩证法(对话导致真理的发生)、黑格尔的逻辑层面的辩证法(由先验的逻辑预设出发,推演出否定性的关系,继而达到绝对之规定,形成一个思辩的逻辑圆圈)、马克思的实践层面的辩证法(由人的存在出发,通过人

① 《马克思恩格斯全集》第23卷,第669页。

② 《马克思恩格斯全集》第4卷,北京:人民出版社,1958年,第334页。

③ 《马克思恩格斯选集》第4卷,第532页。

④ 《马克思恩格斯选集》第1卷,第272页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第4卷,第547页。

⑥ 马克思:《1844年经济学哲学手稿》,第44页。

⑦ 《马克思恩格斯选集》第1卷,第2页。

的实践活动的能动建构,内在地生成人的生存悖论进而克服悖论,并通过历史的自我展现得以完成)。马克思的实践辩证法,其最大特点也是其优点,就在于它意识到了人的在场性,并把人所特有的存在方式即实践作为辩证法的内在基础加以先行地确认。黑格尔逻辑学的最原初的“三一式”是:“有”(das Sein)→“无”(das Nichts)→“变”(das Werden,英译 becoming,即生成)。但马克思认为,“在他(指黑格尔——引者注)那里,辩证法是倒立着的。为了发现神秘外壳中的合理内核,必须把它倒过来”^①。马克思所做的这种颠倒工作,正是他对黑格尔辩证法的根本扬弃。如果说黑格尔辩证法是绝对精神的辩证法,那么马克思则为辩证法重新奠基,将它置于人的存在这一基础之上,从而确立了实践的辩证法。只是,辩证法的方法论原则却被马克思以扬弃的形式保留了下来。如果说,辩证法的“三一式”在黑格尔那里不过是逻辑的演绎,那么在马克思那里则被理解为人的存在的历史展现及其完成的内在结构,辩证的展开不过是人的实践活动能动的建构过程而已。

如果说形而上学是敌视生命的,那么辩证法则是人的生命意识的反思形式,毋宁说它就是生命原则本身。辩证法从根本上拒绝和反对僵死的看待方式。列宁写道:“‘永恒的生命’=辩证法。”^②只有从生命意识的角度去领会,才能够真正把握辩证法的实质和精髓。辩证法所固有的有机整体性、内在否定性和自我创造性,说到底都不外是生命原则的要求和体现,是生命现象的本质特点之所在。作为生命原则的辩证法,其基本特征在于:一是内在性。只有生命才是以内在必然性自我展现的。二是有机性。黑格尔曾经有过一个有机体的比喻,所谓离开人体的手不再是人手。三是创造性。机械的否定是非创造的,而辩证的否定则是创造性的体现。马克思写道:“辩证法在对现存事物的肯定的理解中同时包含对现存事物的否定的理解,即对现存事物的必然灭亡的理解;辩证法对每一种既成的形式都是从不断的运动中,因而也是从它的暂时性方面去理解;辩证法不崇拜任何东西,按其本质来说,它是批判的和革命的。”^③在一定意义上,这种内在的自我否定性,正是生命现象的基本特点。在马克思那里,辩证法不仅仅是一种批判的武器或工具,它首先是一种存在论的规定,因为马克思是把辩证法作为人的存在方式本身的性质来理解的。

作为“生命原则”的辩证法,在黑格尔那里就已经自觉地确立起来了。黑格尔把斯宾诺莎的“实体”改造为“主体”,就是赋予它以生命的创造力和向未来敞开着的可能性。黑格尔说:“我的方法不过是从概念自身发展出来的必然过程,除此之外再去寻找更好的理由、含义都是徒劳的。”^④这种“自己构成自己”的自组织性质,就体现着生命的特征。黑格尔意义上的真理作为一个存在论概念,不过是绝对精神的自我展现及其完成。而黑格尔认为:真理恰恰是生成的,而非预成的,所以“真理不是静止的,永远在那里现成存在着,而是自我运动着,活生生的。它是一个永远有差别的东西,然而又不断地把这种差别转化为无差别”^⑤。这种真理观,无疑也蕴含着生命的原则。恩格斯认为黑格尔的哲学是以“巨大的历史感”为基础的。黑格尔传记作家古留加也说:“历史感、历史方法是黑格尔的最大成就。”^⑥这种历史感本身首先是人的生命的性质,因为只有人的存在本质上才是历史的。一切非人的存在尽管具有历时性,却并不具有历史性。这归根到底是由人的存在的生成性决定的。人的存在是“实存先于本质”的。所以,黑格尔明确承认:“辩证法是现实世界中一切运动、一切生命、一切事业的推动原则。”^⑦马克思称黑格尔的《精神现象学》及其最后成果体现的是“作为推动原则和创造原

① 《马克思恩格斯选集》第2卷,第112页。

② 列宁:《哲学笔记》,北京:人民出版社,1974年,第214页。

③ 《马克思恩格斯选集》第2卷,第112页。

④ 苗力田编译:《黑格尔通信百封》,上海:上海人民出版社,1981年,第242页。

⑤ 苗力田编译:《黑格尔通信百封》,第241页。

⑥ [苏]古留加:《黑格尔小传》,卞伊始等译,北京:商务印书馆,1978年,第201页。

⑦ [德]黑格尔:《小逻辑》,第177页。

则的否定性”的辩证法^①。但也应指出，这种生命原则在黑格尔体系中最后仍然被其冷冰冰的客观逻辑所窒息。尽管恩格斯称其思维具有“巨大的历史感”，但历史在黑格尔那里最终是从属于逻辑的。这是一种十分悖谬的思想现象。为了避免这一思想悲剧重演，马克思不得不从根本上改造黑格尔辩证法，亦即把思辨的辩证法改造成为实践的辩证法，从而为辩证法找到了全新的原初基础。

儒家的辩证法观念，包含着由“一分为二”与“合二而一”构成的基本脉络。在纯粹学术的意义上，20世纪60年代中期在中国发生的那场“一分为二”和“合二而一”的争论，或许原本就是一个假问题。就学术含义而言，“一分为二”和“合二而一”恰恰构成矛盾的生成和消解的完整结构。在一定意义上，它可以被看作对立统一规律的中国式表达。朱熹在《中庸章句》中一上来就指出：《中庸》“其书始言一理，中散为万事，末复合为一理”。这里实则隐含着存在论的基本结构，也是辩证法“三一式”的表征形式。

儒家的辩证思维内蕴着一个人本学的立场和视角。春秋时期的子产曰：“天道远，人道迩。”（《左传·昭公十八年》）孔子对于子产是相当推崇的。孔子曰：“道不远人，人之为道而远人，不可以为道。”（《中庸》）相对于西方文化中的“逻各斯”，中国文化中的天道，并没有那样强烈的彼岸性。尽管《易传》有所谓“形而上者之谓道，形而下者之谓器”的说法，《老子》也有“道可道，非常道；名可名，非常名”的划分，但道器之间仍无知性意义上的分裂。强调人的在场性，始终是中国文化特别是儒学的一个突出特点。

儒家的中庸观念，一般被认为是反辩证法的、保守的、折中主义的。这其实是误解。中庸观念看似是静态的，实则不然，它是在动态中把握事物的度，而且是对一切变易的内在制约，变易的观念恰恰蕴含着中庸的规定。从辩证法的否定之否定所构成的“三一式”看，由正题到反题再到合题，恰恰是走了一条中庸之道。这种中庸方法甚至在某种意义上成为中国选择马克思主义的方法论原则，左右了我们对马克思主义的选择。当年李大钊在《“第三”》一文中就把“第三之文明”称作“中庸之境”。他说：“第三者，理想之境，复活之境，日新之境，向上之境，中庸之境，独立之境也。”他进一步认为：“盖‘第三’之说，乃刚柔适宜之说，中庸之说，独立之说也。”^②从一定意义上说，正是李大钊所谓的“第三之文明”之诉求，孕育了中国的志士仁人对俄国“十月革命”代表的马克思主义所作的历史性选择。瞿秋白在《赤都心史》中曾批评梁漱溟在文化选择上的中庸之道。梁漱溟在《东西文化及其哲学》（1921年）中说：“……数千年中国人的生活，除孔家外都没有走到其恰好的线上。所谓第二路向固是不向前不向后，然并非没有自己积极的精神，而只为容忍与敷衍者。中国人殆不免于容忍敷衍而已，惟孔子的态度全然不是什么容忍敷衍，他是无入不自得。惟其自得而后第二条路乃有其积极的面目。亦唯此自得是第二条[路]的唯一的恰好路线。我们说第二条路是意欲自为调和持中，一切容忍忍耐敷衍也算自为调和，但惟自得乃真调和耳。”^③瞿秋白把这段话所表达的文化态度讽刺地称作“二十世纪的《新中庸》”^④。梁漱溟的确是推崇中庸之道的，他说：“调和折衷是宇宙的法则，你不遵守，其实已竟无时不遵守了。”^⑤问题在于，瞿秋白自己的文化态度又何尝不取中庸之道呢？其实，瞿秋白同梁漱溟在文化选择上的分歧，归根到底不在于中庸与否，而在于具体选择内容上的不相伴。因为梁漱溟明确宣称：“我们政治上的第一个不通的路——欧洲近代民主政治的路；我们政治上的第二个不通的路——俄国共产党发明的路；我们经济上的第一个不通的路——欧洲近代资本主义的路；我们经济上的第二个不通的路——俄国共产党要走的路。”^⑥显然，拒绝走俄国人的路，是为马克

① 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第101页。

② 中国李大钊研究会编注：《李大钊全集》第1卷，第173页。

③ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，上海：商务印书馆，1922年，第153—154页。

④ 参见《瞿秋白文集·文学编》第1卷，第303页。

⑤ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第124页。

⑥ 梁漱溟：《中国民族自救运动之最后觉悟》，上海：中华书局，1935年，第107—108页。

思主义者的瞿秋白所不能同意和接受的。究其实质,瞿梁之争并非方法上的,而是具体内容上的。

儒家的生命意识甚为强烈而自觉,以至于决定了它的自我体认方式。这一点,特别明显地体现在现代新儒家对待儒学及其所代表的中国古典文化的态度上。现代新儒家反对那种对中国传统文化作身外之物观的态度,倡导对儒学作生命观。譬如,他们坚决拒绝对本土文化持一种欣赏古董或知识论建构的旁观者姿态,而是主张把本土文化及其传统看成生命本身。他们之所以认为对本土文化须持“同情与敬意的了解”之态度,从根本上说就取决于这种自觉的生命意识。1958年,牟宗三、徐复观、张君勱和唐君毅联名发表《为中国文化敬告世界人士宣言》,强调“我们首先要恳求:中国与世界人士研究中国学术文化者,须肯定承认中国文化之活的生命之存在”^①。他们断然拒绝那种对中国文化持“一堆无生命精神之文物,如同死的化石”的“凭吊古迹”的态度,认为中国的“这种学问,不容许人只先取一沉静的求知一对象,由知此一对象后,再定我们行为的态度。此种态度,可用以对外在之自然与外在之社会,乃至对超越之上帝。然不能以之对吾人自己之道德实践,与实践中所觉悟到之心性”^②。

总之,在辩证法的内涵、基础及实质等诸多方面,马克思主义立场与儒学观念都有其不可忽略的相近或相似之处。我们讨论两者会通之可能性时,不可无视这个思想史事实。

七、推崇“践履”与实践唯物主义

强调“做”(实践或践履)的绝对原初性,乃是马克思主义同儒学相似的取向,也是它们各自的基本姿态。这一原初基础,分别把它们引向了人本学立场。

儒家特别强调并推崇“践履”和“躬行”。作为实践情境中的规定,它们的名词性弱化,动词性凸显。值得注意的是,孔子从未对“仁”这个核心概念下过明确的定义,“仁”只是在实践的具体语境中获得其自身的界限和确定性的。定义的办法不过是一种知识论的要求,是一种旁观者的姿态。而在《论语》中难以找到一种关于何谓“仁”的定义性的表述,可谓是“瞻之在前,忽焉在后”,人们只能是在实践的特定语境中去体认“仁”的含义。《中庸》和《孔子家语·哀公问政》都记载,孔子曰:“好学近乎知,力行近乎仁,知耻近乎勇。”在孔子那里,“仁”显然是实践性的。作为孔子学说的核心范畴,它决定了“践履”这一实践品格构成儒家思想的基本特征。朱熹有言:“《论语》不说心,只说实事。《孟子》说心,后来遂有求心之病。”(周在延辑:《朱子四书语类》“论语一”)其实,《论语》也不说仁,只说实事,在实事中显现仁。儒家非常重视“行”。“知行合一”的落脚点依然是“行”。孔子说:“君子欲讷于言而敏于行。”(《论语·里仁》)他还说:“君子以行言,小人以舌言。”(《孔子家语·颜回》)“子贡问君子。子曰:‘先行其言而后从之。’”(《论语·为政》)孔子说:“文,莫吾犹人也;躬行君子,则吾未之有得。”(《论语·述而》)他还说:“古者言之不出,耻躬之不逮也。”(《论语·里仁》)在言行之间,孔子更看重并信任“行”,例如他说:“始吾于人也,听其言而信其行;今吾于人也,听其言而观其行。”(《论语·公冶长》)

以儒家为代表的中国传统文化采取的是体认的姿态。毛泽东在《实践论》中说:“你要有知识,你就得参加变革现实的实践。你要知道梨子的滋味,你就得变革梨子,亲口吃一吃。”^③它的意涵远远超出了狭义认识论的范畴,实际上体现的是把握世界的“亲在”方式。其实,儒家也有类似的主张。《礼记》即曰:“虽有佳肴,弗食不知其旨也;虽有至道,弗学不知其善也。”(《礼记·学记》)这不应仅仅在狭隘的认识论意义上被领会。宋代诗人陆游《冬夜读书示子聿》云:“纸上得来终觉浅,绝知此事要躬行。”躬行和践履皆为“亲在”,由“亲在”方能达到亲知(体认)。孔子曰:“学而时习之,不亦说乎?”

① 张君勱:《新儒家思想史》,台北:弘文馆出版社,1986年,第627页。

② 张君勱:《新儒家思想史》,第640页。

③ 《毛泽东选集》第1卷,第287页。

《论语·学而》在他看来，学与习密切相关，不可割裂。前者属于认知，后者属于实践。而且，与学相比，孔子显然是把习作为落脚点的。这同马克思的哲学旨趣有某种相似之处。马克思《关于费尔巴哈的提纲》最后一条说：“哲学家们只是用不同的方式解释世界，问题在于改变世界。”^①这充分凸显了马克思主义哲学的特质，即格外重视实践，反对人在同世界打交道时采取理论的态度，主张采取实践的态度。这正是马克思所宣示的实践的唯物主义特有的立场。

儒家倡躬行、崇践履的取向，决定了它必然注重现世。《庄子·齐物论》说：“六合之外，圣人存而不论。”孔子看重的是人的亲在性。这同马克思所说的“被抽象地理解的，自为的，被确定为与人分割开来的自然界，对人来说也是无”^②，存在着某种义理上的关联。这并非简单的比附，而是深层意涵上的贯通，它显示出“东圣西圣，心同理同”的旨趣和归宿。孔子曰：“未能事人，焉能事鬼？”又曰：“未知生，焉知死？”（《论语·先进》）显然，孔子强调的是人的当下的生活。这种亲在性只能源自人的践履功夫。《礼记·祭义》曰：“众生必死，死必归土，此之谓鬼。”鬼者，归也。对死的回避，乃是中国文化未曾出现西方式的宗教的一个重要原因。孔子还说：“子不语怪、力、乱、神。”（《论语·述而》）马克思同样也不关注来世而是关注现世。恩格斯曾经作过一个有趣的类比：“基督教和工人的社会主义都宣传将来会从奴役和贫困中得救；基督教是在死后的彼岸生活中，在天国里寻求这种得救，而社会主义则是在现世里，在社会改造中寻求。”^③马克思寻求的这种“现世性”归根到底是由人的亲在得到的人的在场性来保障的，他拒绝“在天国里”、“在死后的彼岸生活中”寻求“得救”。这一取向，显然同儒家的旨趣有其深刻的一致性。在《黑格尔法哲学批判·导言》中，马克思通过“虚幻幸福”与“现实幸福”、“虚构的花朵”与“新鲜的花朵”、“虚幻的太阳”与“现实的太阳”等一系列深刻的比喻，得出了一个基本结论：“真理的彼岸世界消逝以后，历史的任务就是确立此岸世界的真理。”^④而要“确立此岸世界的真理”，就必须先行地确立实践的原初立场。

黑格尔说过：“人的真正的存在是他的行为。”^⑤这一空洞宣示在马克思主义那里获得了真实内涵。马克思特别强调“实践关系”对于“理论关系”的优先性：“人们决不是首先‘处在这种对外界物的理论关系中’。正如任何动物一样，他们首先要吃、喝等等，也就是说，并不‘处在’某一种关系中，而是积极地活动，通过活动来取得一定的外界物，从而满足自己的需要。”^⑥在马克思那里，千言万语无非都是让人回归到自己的“亲在”状态罢了。正如前述，这一用心最典型地浓缩并体现在马克思《关于费尔巴哈的提纲》最后一条当中。因此，马克思把自己的新哲学命名为“实践的唯物主义”，亦即“把感性理解为实践活动的唯物主义”^⑦。这种新哲学要求信奉它的人必须“实际地反对并改变现存的事物”，因为“全部问题都在于使现存世界革命化”^⑧。在更深刻的意义上，马克思推崇实践的立场直接决定了他的哲学观。在马克思的语境中，从未有以哲学为对象的“谈论”，有的只是关于哲学式的实践的主张；换言之，马克思并非“说”哲学，他只是“做”哲学。

青年毛泽东确立的教育理念和教育理想，就是学习应该同生活打成一片，教育不能同生活撮为两截。毛泽东在《学生之工作》（1919年12月）中说：“工作须为生产的，与实际生活的。”并强调说：“学生在学校所习，与社会之实际不相一致，结果则学生不熟谙社会内情，社会也嫌恶学生。”^⑨他总结

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第57页。

② 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第116页。

③ 《马克思恩格斯选集》第4卷，第457页。

④ 《马克思恩格斯选集》第1卷，第1—2页。

⑤ [德]黑格尔：《精神现象学》上卷，贺麟等译，北京：商务印书馆，1979年，第213页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第19卷，北京：人民出版社，1963年，第405页。

⑦ 《马克思恩格斯选集》第1卷，第56页。

⑧ 《马克思恩格斯选集》第1卷，第75页。

⑨ 《毛泽东早期文稿（一九一二年六月——一九二〇年十一月）》，第407页。

道：“旧日读书人不预农圃事，今一边读书，一边工作，以神圣视工作焉，则为新生活矣。”^①毛泽东提倡教育的工读模式。这些观点，说到底都是旨在凸显实践的重要性和优先地位。

毛泽东在延安时期读苏联学者写的各种马克思主义哲学教科书时所作的批注，既受到教科书内容本身的启发，也深刻地渗透着中国传统文化的优秀因子。譬如，他认为事物“只有在实践过程中才能暴露其本质而理解他[它]”^②，“认识以实践始以实践终”^③；特别强调“实践高于认识”，“实践是真理的标准”^④，如此等等。毛泽东还写道：“哲学的研究不是为着满足好奇心，而是为改造世界。”^⑤在他看来，哲学研究的目的说到底在于实践本身，“书斋中不能发展理论”^⑥。1965年，毛泽东在同斯诺谈话时曾表示，“《实践论》是比《矛盾论》更重要的一篇文章”^⑦。这大概不仅仅是一种写作质量上的评价，更是实践与辩证法在理论重要性或优先性上的比较。

《实践论》和《矛盾论》是毛泽东为讲授马克思主义哲学所作的讲义中的两节改写而成的。值得注意的是，《实践论》作为创造性地阐释马克思主义认识论的著作，其副标题就是“论认识和实践的关系——知和行的关系”，其中用了典型的中国式的措辞。《实践论》的标题本身就带有浓厚的象征意味，它表明毛泽东所阐释的马克思主义哲学，不仅采取了中国式的语言，而且利用了中國思想的内在形式。毛泽东试图用中国思想所特有的语汇来表征马克思主义哲学的意蕴，这在思想上实践了他自己所提出的“中国作风和中国气派”的要求。毛泽东对马克思主义认识论所作的创造性发挥，融入了“知行合一”这一中国传统哲学的重要思想和理念。贺麟认为在“知行合一”问题上，从朱熹、王阳明、王夫之、孙中山到毛泽东的《实践论》是一脉相承的。当然，毛泽东是从马克思主义哲学的角度重新阐释了儒家的“知行合一”思想，但不能否认其中对传统思想资源的继承和利用。贺麟认为，毛泽东“对于知行问题的重点提出，对于知行结合的注重和把实践提到最前面，以及在他的文章所包含的许多中国优秀哲学遗产的思想和结论，都足以证明是尽量吸取了前人优良的成果的，这就使他的《实践论》于发展马列主义的认识论时，复具有新颖的与中国革命实践相结合的哲学理论。”^⑧

儒家重践履、重效验、重实际的基本取向，无疑为中国选择马克思主义提供了文化尺度。众所周知，俄国“十月革命”构成马克思主义中国化的重要契机和关键节点。正如毛泽东在《论人民民主专政》（1949年6月）中所言：“十月革命一声炮响，给我们送来了马克思列宁主义。”^⑨这个论断是合乎历史事实的。美国学者德里克更具体地指出：“在俄国革命的唤醒下，中国知识分子就马克思主义理论进行了第一次严肃的讨论。从此以后，他们关于马克思主义理论的知识 and 兴趣均不断增长。”^⑩当然，“十月革命”对马克思主义传入中国并在中国传播开来的影响是相当复杂的。周策纵就认为：“当中国知识分子努力吸取西方思想家的自由和民主的传统时，却遇到了中国所实行的商业和殖民地化的严峻现实，正是在这个关键时刻，苏俄便对他们产生了很大的诱惑力。”^⑪应该说，这是中国受到俄国影响而接受马克思主义的社会现实原因。但从深层看，这仍然不过是实践需要的体现。令人深思的是，早在俄国“十月革命”爆发前，马克思主义的学说即已传入中国，为什么只有“十月革命”的“一

① 《毛泽东早期文稿（一九一二年六月——一九二〇年十一月）》，第411页。

② 《毛泽东哲学批注集》，北京：中央文献出版社，1988年，第30页。

③ 《毛泽东哲学批注集》，第37页。

④ 《毛泽东哲学批注集》，第142页。

⑤ 《毛泽东哲学批注集》，第152页。

⑥ 《毛泽东哲学批注集》，第422页。

⑦ [美]埃德加·斯诺：《漫长的革命》，伍协力译，上海：上海人民出版社，1975年，第210页。

⑧ 贺麟：《五十年来中国哲学》，北京：商务印书馆，2002年，第209页。

⑨ 《毛泽东选集》第4卷，第1471页。

⑩ [美]阿里夫·德里克：《革命与历史：中国马克思主义历史学的起源（1919—1937）》，翁贺凯译，南京：江苏人民出版社，2010年，第19页。

⑪ [美]周策纵：《五四运动：现代中国的思想革命》，周子平等译，南京：江苏人民出版社，1999年，第213页。

声炮响”，才为我们送来了马克思列宁主义呢？归根到底在于俄国“十月革命”的爆发，使马克思主义这一理论变成了一种令人信服的“物质力量”，达成了马克思所说的“实践能力的明证”^①。正如史华慈所言：“鉴于1919年之后马克思—列宁主义在中国的迅速传播，人们惊奇的发现，在俄国革命前的几年里马克思主义本身在中国很少引起关注。”^②他认为，这主要是因为“十月革命”前，人们不了解马克思主义能够适合于落后的东方，而“十月革命”的爆发，使这种可能性以其显豁的方式呈现出来，并变成了真切的现实性，这引起中国人的极大兴趣。1945年，毛泽东在《时局问题及其他》中指出：“十月革命头一天爆发，第二天中国人民就知道了。同志们，革命行动的实际影响比理论文章传播得快得多。”^③在中国，“革命行动的实际影响”远比“理论文章传播得快得多”。之所以如此，除了一般原因外，更有中国文化特别看重实践及其实际效果这一特殊原因。

晚清以来，特别是五四新文化运动以来，随着“西学东渐”的日益深入，西方的思潮和学说传入中国者相当繁多，为什么最后独独马克思主义胜出？从某种意义上说，就是因为马克思主义具有“理论的彻底性”，并获得了“实践能力的明证”。青年毛泽东在致李思安的信（1920年11月25日）中说：“湖南须有一些志士从事实际的改造，你莫以为是几篇文章所能弄得好的。”^④此处最可注意者，乃所谓的“从事实际的改造”。在毛泽东那里，这既是选择理论的出发点，也是这种选择的归宿。能否对中国社会加以实际的改造，乃是其理论选择的唯一判准。对此，青年毛泽东在中国共产党建立前夕同蔡和森等人的通信中也特别地谈到了。他写道：“事实是当前的，是不能消灭的，是知了就要行的”^⑤。按照这种“知了就要行”的标准，毛泽东认为只有马克思主义是最为符合的。后来，在他单独致蔡和森的一封信中又写道：“唯物史观是吾党哲学的根据，这是事实，不像唯理观之不能证实而容易被人摇动。”^⑥由此也就不难理解，为什么马克思主义早就开始传入中国，而只有俄国“十月革命”的成功，才促成了中国对于马克思主义的真正接纳和认同。

1920年12月1日，毛泽东在给蔡和森等人的通信中曾着重谈到中国未来的选择，在改良与革命之间更倾向于革命而拒绝改良。他认为，改良主义方案虽然“在真理上是赞同的，但在事实上认为做不到”^⑦。罗素于1920年曾到访中国，极力宣扬改良主义主张。毛泽东批评道：“我对于罗素的主张，有两句评语，就是‘理论上说得通，事实上做不到’。”^⑧显然，他把事实上能否做到视为一种理论或学说是否值得选择的一条非常重要的标准。俄国“十月革命”的成功及其所证明的马克思主义，恰恰在这方面具有独特优势；因为它已经以其物质的力量表明在“事实上做到”了。瞿秋白同样强调马克思主义哲学的“唯实”品格，他在《赤都心史》中写道：“唯实的，历史的唯物论有现实的宇宙。”^⑨在毛泽东看来，“唯物史观”之为“事实”，就在于它已经为“十月革命”所证实，这恰恰是他之所以作出“以俄为师”之选择的重要凭据。于是，“走俄国人的路——这就是结论”^⑩。

八、“大同”理想与共产主义

儒家的“大同”理想与作为马克思主义理想社会的共产主义之间存在着某种一致性。尽管前者带有明显的空想色彩，而后者是基于历史发展的必然逻辑而确立起来的对人类未来的筹划，它们在

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第9页。

② [美]本杰明·史华慈：《中国的共产主义与毛泽东的崛起》，陈玮译，北京：中国人民大学出版社，2013年，第1页。

③ 《毛泽东文集》第3卷，第249页。

④ 《毛泽东早期文稿（一九一二年六月——一九二〇年十一月）》，第500页。

⑤ 《毛泽东书信选集》，北京：人民出版社，1983年，第7页。

⑥ 《毛泽东书信选集》，第15页。

⑦ 《毛泽东书信选集》，第4—5页。

⑧ 《毛泽东书信选集》，第5页。

⑨ 《瞿秋白文集：文学编》第1卷，第248页。

⑩ 《毛泽东选集》第4卷，第1471页。

性质上有其不可抹杀的差别,但毕竟都包含着对理想社会的诉求,而且在理想社会的原型上具有某种同构性。这无疑也为马克思主义与儒学的会通提供了一种可能。

《礼记·礼运》曰:“大道之行也,天下为公。选贤与能,讲信修睦。……是谓大同。”钱穆认为:此所谓的“大道之行也,天下为公”的大同社会愿景,正是“从秦始皇到汉武帝时期里人的理想社会主义。这一种理想在儒家思想里,本有一贯甚深之流衍”^①。而“今天西方人所想象追求的社会主义与共产主义……这正是小戴《礼记·礼运篇》里所揭举的大同世界之理想所追求的”^②。吕思勉也指出:“中国历代,社会上的思想,都是主张均贫富的,这是其在近代所以易于接受社会主义的一个原因。”^③这种亲和性,在毛泽东思想中有着明显的体现。例如,在对德国哲学家泡尔生的《伦理学原理》一书所作的读书批注中,青年毛泽东就写道:“人现处于不大同时代,而想望大同,亦犹人处于困难之时,而想望平安。”^④值得注意的是,尽管青年毛泽东这时提到了“大同”,他对“大同”理想的实现却抱怀疑态度。他说:“然大同亦岂人生之所堪乎?吾知一入大同之境,亦必生出许出[多]竞争抵抗之波澜来,而不能安处于大同之境矣。是故老庄绝圣弃智、老死不相往来之社会,徒为理想之社会而已。陶渊明桃花源之境遇,徒为理想之境遇而已。即此又可证明人类理想之实在性少,而谬误性多也。”^⑤但在1917年8月23日致黎锦熙的信中,毛泽东对“大同”理想又是明确予以肯定并坚持的,甚至认为:“大同者,吾人之鹄也。”^⑥他在《论人民民主专政》中指出:当阶级、政党和国家机器消亡之后,人们将进入“更高级的人类社会”,他就是用“大同”来刻画这个社会的。毛泽东写道:“对于工人阶级、劳动人民和共产党,则不是什么被推翻的问题,而是努力工作,创设条件,使阶级、国家权力和政党很自然地归于消灭,使人类进到大同境遇。”^⑦他还强调:“经过人民共和国到达社会主义和共产主义,到达阶级的消灭和世界的大同。”^⑧在此,马克思主义的社会理想同儒家的社会理想存在着明显的亲和性。毛泽东曾批评康有为说:“康有为写了《大同书》,他没有也不可能找到一条到达大同的路。”^⑨在毛泽东看来,只是马克思主义才使得在中国实现大同理想成为可能。当然,从他早年的对中国古代大同理想的怀疑,以及后来对康有为的大同理想的质疑,再到对马克思主义社会理想的肯定,这其中马克思主义构成了中国传统文化得以扬弃的重要机缘,其中既有对中国传统的大同理想之空想成分的过滤,又隐含着在新的基础上对这个理想本身的继承和光大。

洪秀全领导的“太平天国”农民起义,虽然以基督教相标榜,但其宣扬的理念在多大程度上又同儒家文化相抵牾呢?在《原道醒世训》中,洪秀全就曾援引《礼记·礼运》所说“大道之行也,天下为公,……是谓大同”那段经典的话。而“太平天国”运动恰恰被马克思和恩格斯称作“中国的社会主义”,并把它同“欧洲的社会主义”作过一个类比,认为它们“像中国哲学跟黑格尔哲学一样具有共同之点”^⑩。根据马克思和恩格斯的叙述,德国传教士居茨拉夫已经把“社会主义”理解为他在在中国亲眼见到的“太平天国”运动的性质,以至于使他惊呼:“这正是中国许多庶民近来所宣传的那一套啊!”^⑪康有为写《大同书》,作为其社会理想的蓝图,其中的儒学文化资源就非常明显。康有为标举所谓的“太平世”亦即“大同”,指出:“今欲致大同,必去人之私产而后可;凡农、工、商之业,必归之公。举天

① 钱穆:《中国文化史导论》,上海:上海三联书店,1988年,第98页。

② 钱穆:《湖上闲思录》,北京:生活·读书·新知三联书店,2000年,第51页。

③ 吕思勉:《中国通史》,北京:群言出版社,2016年,第91页。

④ 《毛泽东早期文稿(一九一二年六月——一九二〇年十一月)》,第162—163页。

⑤ 《毛泽东早期文稿(一九一二年六月——一九二〇年十一月)》,第163页。

⑥ 《毛泽东早期文稿(一九一二年六月——一九二〇年十一月)》,第76页。

⑦ 《毛泽东选集》第4卷,第1469页。

⑧ 《毛泽东选集》第4卷,第1471页。

⑨ 《毛泽东选集》第4卷,第1471页。

⑩ 《马克思恩格斯全集》第7卷,北京:人民出版社,1959年,第265页。

⑪ 参见《马克思恩格斯全集》第7卷,第264页。

下之田地皆为公有，人无得私有而买卖之……”^①这一表述，至少在表面上与社会主义的社会理想相差无几。有趣的是，孙中山正是把“社会主义”也称作“大同主义”：“民生主义就是社会主义，又名共产主义，即是大同主义。”^②孙中山所谓的“民生主义”，就是对“socialism”一词的翻译。尽管列宁当年在《中国的民主主义和民粹主义》一文中曾把孙中山的“社会主义”称作“主观社会主义”^③。因为在列宁看来，这种“主观社会主义”的主观性，乃是由中国社会发展相对于欧美国家而存在的滞后，以及由此决定的孙中山“社会主义”的民粹主义色彩造成的。正如冯契所总结的：“康有为、孙中山、李大钊都对‘大同之世’作了新的解释，从‘自由、平等、博爱’的人道主义的乌托邦演变为科学社会主义和入道主义的统一，大同团结和个性解放的统一这样的社会理想。”^④

柯卡普《社会主义史》的中译者李季，在为该书中文版写的序中说：“我国自‘五四’运动以来，新思潮震荡全国，真有‘一日千里’之势。近一年来新出版的报章杂志有好几百种，都竞谈世界各文明国的新学说，而社会主义尤为谈论的焦点，并且很受社会上的欢迎。”^⑤可见，“五四”时期，“在关于社会改造的讨论中，普遍带上了社会主义的色彩。许多青年在否定旧的社会制度时，提出了社会主义作为社会改造的方向，把社会主义看成是‘人类的福星’”^⑥。当时传入的社会主义思潮自然是鱼龙混杂的，还不等于科学社会主义亦即马克思主义，但它无疑为马克思主义在中国的进一步传播提供了一种氛围，预示了科学社会主义的胜出。

被美国学者艾恺称作“最后的儒家”的梁漱溟，在其晚年回顾自己一生、展望未来可能性时，说过这样的话：“远的未来，资本主义社会一定要成为过去，资本主义之后的社会呢，就是社会主义，应当是社会主义。”他相信，“将来在资本主义之后出现了社会主义……所以往人类的前途看，应当乐观的”^⑦。不应忘记，这是一个现代新儒家作出的判断，它是否透露出马克思主义同儒学融合之可能性的某种消息呢？要知道，梁漱溟终其一生并未改宗，而且这些话是在其已进入耄耋之年讲的。

需要指出，我们应正视儒家理想社会的此岸性，虽然儒家也有形上与形下之分野，但它认为这两者又是彼此贯通的。冯契认为：“儒家所描绘的理想社会，不是佛教的西方极乐世界，不是基督教的天国，而是人世间充满爱和信任的世界。它在此岸而不在彼岸，是可以借人力来实现的。”^⑧就强调儒家的此岸性而言，这个说法是对的。但也应注意到，不能因此否认儒家还有超越的一面，只是儒家没有把这两者撇为两截罢了。至于《礼记·礼运》所描绘的大同社会，冯契又认为：“《礼运》以为大同之世在远古，它实际上是原始社会的理想化，是一种复古主义理论。”^⑨这似乎有点过于简单化了。其实，礼运篇所确立的“大同”理想，非常类似于卢梭的思想。卢梭并不认为自己是一个复古主义者。卢梭在《论人类不平等的起源和基础》（1755年4月）出版后，将其赠送给伏尔泰。后者于同年8月30日写信给卢梭，讽刺地写道：“先生，我收到了您写的反对人类的新书……至今还没有人如此煞费苦心地要让我们与禽兽同类。读了您的著作，人们意欲四足爬行。”“遗憾”的是，“我失去了此习已逾六十年之久，复习恐怕力不从心。”^⑩其实是相信线性进步观的伏尔泰误读了卢梭。在此问题上，康德显然要比伏尔泰深刻得多。康德的解读是：“卢梭从根本上说并不想使人类重新退回到自然状态中

① 康有为撰，章锡琛等校点：《大同书》，上海：古籍出版社，1956年，第240页。

② 《孙中山全集》第9卷，北京：中华书局，1986年，第765页。

③ 参见《列宁选集》第2卷，北京：人民出版社，2012年，第290—296页。

④ 冯契：《智慧的探索》，上海：华东师范大学出版社，1994年，第623页。

⑤ [英]克卡朴（按，今译“柯卡普”）：《社会主义史》，李季译，上海：新青年社，1920年，第1页。

⑥ 陈汉楚编著：《社会主义在中国的传播和实践》，北京：中国青年出版社，1984年，第97页。

⑦ 梁漱溟、[美]艾恺：《这个世界会好吗？——梁漱溟晚年口述》（增订本），北京：生活·读书·新知三联书店，2015年，第161页。

⑧ 冯契：《智慧的探索》，第386页。

⑨ 冯契：《智慧的探索》，第386页。

⑩ [法]亨利·古耶：《卢梭与伏尔泰：两面镜子里的肖像》，裴程译，上海：华东师范大学出版社，2008年，第62页。

去,而只会是站在他自己现在所处的阶段上去回顾过去。”^①事实上,卢梭自己就已经表明了这一点,他在《论人类不平等的起源和基础》的“序”中就曾说过:我们“还要看清楚现在已不复存在、过去也许从来没有存在过、将来也许永远不会存在的一种状态”,因为“我们必须对这种状态具有正确的观念,才能很好地判断人类现在的状态”^②。显然,卢梭所谓的那种人类的原始状态,不过是作为一种预设的批判尺度罢了。马克思在《政治经济学批判·导言》中追问道:“一个成人不能再变成儿童,否则就变得稚气了。但是,儿童的天真不使成人感到愉快吗?他自己不该努力在一个更高的阶梯上把儿童的真实再现出来吗?”在马克思看来,“希腊人是正常的儿童”。他说:“为什么历史上的人类童年时代,在它发展得最完美的地方,不该作为永不复返的阶段而显示出永久的魅力呢?”^③在人类历史发展的归宿上,马克思是向往古希腊的。晚年马克思在给查苏利奇的复信草稿中谈及俄国公社时说:“在俄国公社面前,资本主义是处于危机状态,这种危机只能随着资本主义的消灭、现代社会的回复到‘古代’类型的公有制而结束。”他甚至强调,“因此,不应该特别害怕‘古代’一词”^④。但我们能够因此就说马克思是一个复古主义者吗?按照加缪的说法,“进步这个概念是与启蒙时代和资产阶级革命同时的。我们完全可以在十七世纪给它找出一些鼓吹者来;古代派与现代派的争吵已经把完全荒谬的工艺进步观念引进了欧洲意识形态”^⑤。而马克思作为启蒙精神和资产阶级时代的批判者和解构者,其历史观不能不超越这种线性的进步观。加缪认为,“希腊人的变易概念与我们的历史进化观念毫无共同之处。两者的区别乃是圆和直线的区别”^⑥。马克思是以扬弃的姿态超越这两者的。所以,他所谓的复归并非完全意义上的重演,而是在更高基础上的再现罢了。儒家试图寻求理想的落实,亦即“道”与“器”的贯通。孔子作为“圣人”,无疑是理想人格的楷模,但他又是一个有血有肉的活生生的人,是一个历史上确曾存在过的人。在某种意义上,毋宁说孔子不过是儒家理想的人格化而已。于此不难看出儒家有关理想社会思想的特征之一斑。与此类似,马克思一方面强调共产主义的超验性质,例如说“自由王国”具有彼岸性^⑦,另一方面又强调“我们所称为共产主义的是那种消灭现存状况的现实的运动”^⑧。其实,青年马克思就已开始寻求“现有”与“应有”之间的“和解”,可以说这是他终其一生的一以贯之的诉求。因此,在对未来社会的理解上,马克思主义同儒学不仅在内容上存在某种契合,而且在运思方式上也有彼此相通之处。

[责任编辑 刘京希]

① [德]康德:《实用人类学》,邓晓芒译,重庆:重庆出版社,1987年,第239页。

② [法]卢梭:《论人类不平等的起源和基础》,李常山译,北京:商务印书馆,1962年,第63—64页。

③ 《马克思恩格斯选集》第2卷,第29页。

④ 《马克思恩格斯全集》第19卷,第432页。

⑤ [法]加缪:《反叛的人》,王复译,《哲学研究》编辑部编:《资产阶级哲学资料选辑》第1辑,上海:上海人民出版社,1964年,第81页。

⑥ [法]加缪:《反叛的人》,《哲学研究》编辑部编:《资产阶级哲学资料选辑》第1辑,第77页。

⑦ 参见《马克思恩格斯全集》第25卷,北京:人民出版社,1974年,第926—927页。

⑧ 《马克思恩格斯选集》第1卷,第87页。