

马克思主义与儒家终极关怀比较探析

□ 李翔海

[摘要] uvwDkKD" Lcd9: 92+MNJ Hwj L Ht ODK OPs a x Q} Q"RK! "B"X
7! "XSJ Br _L, LH。 TxKD" L | i \$b=U\$\$VVRW=XXYY + WYK =U

收稿日期 2015-08-10

本文系北京市中国特色社会主义理论体系研究中心 2014 年度重大项目(批准号 ZT2014002)、教育部人文社会科学重点研究基地重大项目(批准号 14JJD720027)、国家社科基金重大项目(批准号 13&ZD056)阶段性成果。

性为基础的人的独立性”形态到“建立在个人全面发展和他们共同的社会生产能力成为他们的社会财富这一基础上的自由个性”形态。第一阶段是前资本主义社会,基本特点是生产力低下,人们在狭隘的社会关系中结成相互依赖的关系。第二阶段是资本主义社会,基本特点是人与人之间虽通过社会分工的发展和商品交换的普遍化而获得了一定程度的独立和自由,但最终难免异化而陷于人对物的依附状态。只有无产阶级登上历史舞台并取得革命的胜利,人类才会超越资本主义,结束“史前时期”,达到共产主义阶段。这一阶段实现了从必然王国向自由王国的飞跃,不仅意味着“集体财富的一切源泉都充分涌流”,而且以“个人的全面发展”为旨归。这就为以人的自由全面发展为宗旨的终极关怀价值系统的充分彰显提供了现实的可能性。

马克思同时强调指出,共产主义意味着人的解放和复归,而在此前的“人类社会的史前时期”,人则在异化状态下丧失了自我的本质,因而“还不是现实的类存在物”。共产主义社会由此构成了此前社会异化人性本质的“否定的否定的肯定”,体现为历史发展的一个“必然的环节”。这其中已包含了将共产主义视为“历史过程”的思想。《德意志意识形态》对此作了更为明确的阐述:“共产主义对我们来说不是应当确立的状况,不是现实应当与之相适应的理想。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。这个运动的条件是由现有的前提产生的。”因此,人们只要能够自觉地投身“消灭现存状况的现实的运动”和为共产主义而奋斗的实践,其生命就融入了人类解放的历史中,从而体现出崇高的价值意义。

第三,其核心关切是人类的解放和自由全面发展。这里所谓“解放”就是摆脱人类所受到的来自自然与社会以及人自身的束缚和压迫,是“对人的生命的占有,是一切异化的积极的扬弃,从而是人从宗教、家庭、国家等等向自己的人的即社会的存在的复归”。马克思明确指出:“共产主义是私有财产即人的自我异化的积极的扬弃,因而通过人并且为了人而对人的本质的真正占有,因此,它是人向自身、向社会的(即人的)人的复归,这种复归是完全的、自觉的而且保存了以往发展的全部财富的。这种共产主义,作为完成了的自然主义,等于人道主义,而作为完成

了的人道主义,等于自然主义,它是人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决。”其中包含了人从自然和社会获得解放的向度。进而言之,“动物只是按照它所属的那个种的尺度和需要来建造,而人却懂得按照任何一个种的尺度来进行生产,并且懂得怎样处处都把内在的尺度运用到对象上去;因此,人也按照美的规律来建造”。显然,这里的人已是摆脱了不合理的思想观念的束缚亦即从自身获得解放的人。对此,恩格斯后来做了更为集中而凝练的表述,在以最终消灭阶级和国家、实现共产主义为价值追求的无产阶级革命取得胜利后,“人终于成为自己的社会结合的主人,从而也就成为自然界的主人,成为自己本身的主人——自由的人”。亦即实现了人从自然、社会与人自身的解放。

人的彻底解放将为人的自由、全面发展、人的潜能的充分发挥创造现实的条件。这里所谓“自由发展”是指摆脱各种异化的生存状态,按照体现“现实的类存在物”之本性的内在要求自主自觉地发展:“只是从这时起,人们才完全自觉地自己创造自己的历史;只是从这时起,由人们使之起作用的社会原因才在主要的方面和日益增长的程度达到他们所预期的结果。这是人类从必然王国进入自由王国的飞跃”^①。所谓“全面发展”则是指摆脱片面而畸形的存在形态,在充分发展自身的个性、素质与能力的同时,亦广泛地享有实现各种社会权利的现实可能性,并为人格的不断完善和潜能的充分发挥创造现实的条件。马克思明确指出:“在共产主义社会里,任何人都没有特殊的活动范围,而是都可以在任何部门内发展,社会调节着整个生产,因而使我有可能会随自己的兴趣今天干这事,明天干那事,上午打猎,下午捕鱼,傍晚从事畜牧,晚饭后从事批判,这样就不会使我老是一个猎人、渔夫、牧人或批判者。”^②其目的是“用那种把不同社会职能当作互相交替的活动方式的全面发展的个人,来代替只是承担一种社会局部职能的局部个人”^③,以使“人以一种全面的方式,也就是说,作为一个完整的人,占有自己的全面的本质”^④。

第四,在理想目标上,人的自由全面发展既是“一切人”的,也是“每个人”的。人的解放和自由全面发展,意味着对人的种种异化状态的否定,是人的全面本质的复归,因而内在地包含了消除狭隘的阶级、民

族、国家之区隔的价值取向,不是只包括部分人,而是指向一切人即全人类。这一历史性的变革是由“无产阶级”这一特殊的历史主体来完成的。在谈到无产阶级革命与历史上其他革命的根本区别时,马克思指出:“农奴获得解放的道路是:把他的封建主赶走,自己变成财产所有者,从而进入竞争领域并暂时加入有产阶级的队伍,即特权阶级的队伍。无产者则通过消灭财产、竞争和一切阶级差别而获得解放”^⑤。这就是说,不同于以往革命的结果归根结底依然还是处于阶级对抗中,由于“有产阶级和无产阶级同是人的自我异化”^⑥,无产阶级革命消除异化的结果必然包含了消灭自身在内的所有阶级的指向。

与此同时,人的解放和自由全面的发展又是包括“每个人”的。一方面,由于人是社会、历史与实践的,个人的自由只有在共同体即社会关系中才能获得:“只有在共同体中,个人才能获得全面发展其才能的手段,也就是说,只有在共同体中才可能有个人自由”^⑦;另一方面,共同体或社会的解放又是建立在个人解放的基础上的:“要不是每一个人都得到解放,社会本身也不能得到解放”^⑧。由此,共同体的解放与个人的解放构成了一种相互依存、相互促进的辩证关系。

二

儒学的终极关怀价值系统是建立在对人的本质或曰人性的特定认识基础之上的。作为儒学的创立者,孔子在对人性的看法上实现了对于此前“生之谓性”即将自然本性视为人之本质的传统的革命。他明确指出,“君子无终食之间违仁,造次必于是,颠沛必于是”(《论语·里仁》),认为君子离开了“仁”就不成其为君子。同样,人们践履礼乐制度只有凸显出了“仁”的品质,才可以不徒具其表:“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?”(《论语·八佾》)。这就在周公以来的礼乐制度的背后揭示出了“仁”即由对自我生命的肯定而生发出的爱护他人的情感作为礼乐规范背后的根据,从而开启了儒学从作为社会性之一的道德性来看待人性的基本精神方向。此后,孟子进一步沿着孔子开辟的路向对儒家人性论做了新的拓展。孟子人性论的一个基本特点,就是紧扣“人之所以异于禽兽者”即人禽之别来展开讨论。孟子将人生而具有的道德性认

作人之所以为人而异于禽兽的本质属性。这种道德属性集中体现在人所具有的仁、义、礼、智四德上。四德则在“人皆有之”的四种道德情感或曰“四端之心”中得到了最为集中亦最为本真的表现:“恻隐之心,人皆有之;羞恶之心,人皆有之;恭敬之心,人皆有之;是非之心,人皆有之。恻隐之心,仁也;羞恶之心,义也;恭敬之心,礼也;是非之心,智也。”(《孟子·告子上》)正是“根于心”的仁义礼智构成了君子的本性。由此孟子明确宣称人“性善”。(《孟子·告子上》)概括而言,这里所谓“性善”,是指一个人归根结底具有不断增进自我之德性与德行的动力与能力,能够通过自觉自主地修身进德,不仅做到“修己以敬”“修己以安人”与“修己以安百姓”(《论语·宪问》),而且臻至“仁民而爱物”(《孟子·尽心上》)之境,以成圣成贤亦即成就自我的德性生命。

孔孟之后,强调人性善成为儒家人性论的基本理论立场。在儒家思想发展演进的过程中,在人性论问题上虽也出现过其他一些不尽相同的主张,但并不影响儒家人性论之基本意旨。这其中最具典型意义的就是同样作为先秦儒学之大家的荀子所提出的“性恶论”。荀子从人生而就有的“饥而欲饱,寒而欲暖,劳而欲休”(《荀子·性恶》)的本能欲望出发来看待人性,认为顺从人的本性必然陷入争夺与纷乱,因而人性是“恶”的。但他又不安于听任恶的人性的自然发展,而是依然要以道德性来范导人的行为。为此,他强调要以人“心生而有知”(《荀子·解蔽》)的灵明之心去契合古圣先王所制作的礼义之统,通过后天的道德教化而达到德性的自觉并进而自觉规范自我的行为,以最终达致“涂之人可以为禹”(《荀子·性恶》)亦即路上的普通人都可以成为大禹那样的圣人的理想目标。可见,荀子论性的出发点虽然是人的自然本性,但其落脚点则一如其他儒者一样,是人的社会性或道德性,在认为人的终极价值就是成圣成贤这一点上,他与孟子保持了高度的一致。正因为此,荀子和孟子一起不仅都是先秦儒家的代表人物,而且相反相成地分别发展了孔子思想的“内在”面相与“外在”面相,在孔子思想的基础上共同确立了儒家人性论思想基本的学理指向。

进而言之,如何才能成就自己的德性生命呢?整体而言,儒家思想展现了内与外或纵向与横向双重进路,这就是“尽心知性以知天”和“修身齐家治国平天

下”。前者是一种向内的修养功夫,强调通过充分显示具有主观能动性的“本心”的主动性与积极性,不仅对自己的本性有清楚的认识,而且还能做到与超越之“天”相知,从而关联天地宇宙而对人生的使命与意义有真切的把握。后者则是关联社会横断面的道德践履,一方面在家国天下的襟怀中不断提升自我的人生境界,另一方面也把德性与德行的感召力和影响力不断扩充到更大范围。通过上述双重进路的“合外内之道”,就可以在成就个体德性生命的同时,亦使家、国乃至天下均逐渐达致德性修明、安顺和乐的理想境地。不难看出,儒家对人的生命本质的探寻特别是对于成圣成贤的人生终极价值的追求,堪称内在指向了人的终极关怀价值系统。这在对群体生命的安顿和个体生命的安顿方面均有清楚的体现。前者最典型的代表就是“大同之世”的社会理想。在大同之世,人们皆以天下为公而不以天下作为一家一姓之私,社会尊贤重能,讲信修睦,不仅老壮幼、男女各色人等人人各得其宜,而且“矜寡孤独废疾者”这些丧失了劳动能力而又没有亲属可以依靠的人也都能得到较好的养护;不仅物质生活有保障,而且社会安宁祥和。

个体生命的安顿则堪称儒家思想关注的重心之一。与不少人类文化系统一样,儒学终极关怀的确立亦与对人之生命根源的追寻有着密切关系。概括而言,儒家终极关怀的基本意旨在于通过追寻人之生命的根源,并以感恩戴德之情来对待生命的根源,进而在根本归趣上规约人之生命的现实践履,以获得生命终极的价值意义。这在孝的观念中得到了集中体现。在儒家思想中,孝不仅体现在许慎所谓“善事父母”即尽心奉养、敬顺父母的具体行为中,更为重要的是体现为受恩思报、得功思源的精神。这在“报本反始”(《礼记·郊特牲》)的观念中得到集中体现。所谓“报本反始”,所表达的是一种对于事物的本始、根源的感恩戴德之情。在中华先民对于人之生命根源的追寻中,指向了三个基本的维度,这就是作为个体生命之本的“父母”与“祖先”、作为社会生命之本的“圣贤”以及作为类性(即作为一个整体存在的人类)生命之本的“天地”。由于我的生命是父母及祖先赐予的,我之所以成为一个社会的人是圣贤所创造的文化陶养的结果,没有天地就没有作为一个群体的“我们”,因此,人理当抱持“报本反始”的情怀,为父母(祖先)尽

孝、为社会(圣贤)尽孝、为天地尽孝。由此儒家终极关怀之道也就透过孝而具体展开为三个面向。¹⁹

一是天人合一。这是由为天地尽孝而达致的理想境界。人为天地尽孝,就应当法天效地,以天地作为规约自己行为的最高典范。正如《易传》所谓“天地之大德曰生”的论断所显示的,在儒家看来,天地的最高德性,就是通过天覆地载而使万物不仅得以生存与养护而且充满生机与活力。它与作为人之本性的仁德在根本精神上具有内在的一致性。一个人只要不仅能够通过修心养性而将两者贯通起来,而且能够在日用行常中自觉以“参赞天地之化育”为己任,通过自己的道德践履助成天地的“生生之德”,就足以与天合德,把自我短暂的生命融入无尽的天地精神之中,从而憬悟到永恒的人生价值。

二是“三不朽”。这是由为社会(圣贤)尽孝而成就的功业。在儒家看来,圣贤创造了社会和文化,社会和文化的熏陶和濡染则是成就人之精神生命不可或缺的前提和基础。因此,为圣贤尽孝,就应当通过一己德慧生命的不断努力,为社会的延续与文化的发展建功立业。尽管个体生命无法突破自然限制而恒久地存在,但由一代人所组成的社会却体现出了永恒相续性,因而将有限的小我融入具有无限绵延之可能性的大我中,就构成了儒家安顿生命终极意义的重要方式。《左传》将“立德、立功、立言”视为人生之“三不朽”,亦即获得永不磨灭之人生意义的三种方式,集中体现了这一点。

三是生命相续。这是由为父母(祖先)尽孝而获得的途径。如果说上述两个面相主要是与士大夫相关,这一面相则关涉包括普通民众在内的所有社会成员。它强调,自我的生命与生命精神不仅是父母及祖先赐予的,而且在子孙后代那里得到了延续与光大。这样,个体有限的生命就成为自祖先以至后代的无尽的生命链条中不可或缺的特定环节。由此即可真切地感受到一己生命的源远流长与绵延无尽,从而突破个体生命的限制而体认深厚绵长的生命价值。个人只要恰如其分地履行了自己应尽的人生职责与义务,就可以获得人生永恒的价值与意义。

三

正像人们已注意到的,马克思主义与中国传统终

极关怀价值系统在一些根本的理论关节点上的具有相当的类同性,而与西方以基督教为代表的终极关怀价值系统之间则表现出相当的差异。这至少包括以下几方面的内容。

第一,都主张从人的社会性来看待人的本质,并对人性归根结底抱持了乐观的态度。在其现实性上把人的本质视为“一切社会关系的总和”,是马克思主义对人的本质的基本看法。人是历史、现实与社会的。就中国文化的主流传统而言,尽管没有能够做到从现实的、历史的过程中来考察人的本质,而只是从一般性的层面讨论人性问题,因而在马克思主义的视野中可谓具有某种抽象人性论的色彩,但它恰恰是在人区别于一般动物即人具有道德性的意义上来看待人的。而道德性显然是人的社会属性。这就与马克思主义从人的社会性来看待人的本质的主张具有了某种程度的类同性,而与基督教的基本立场形成了明显对比。

与此相关联,马克思主义和儒学可谓归根结底均对人性抱持了乐观的态度。儒学的主流传统鲜明地主张人性善。即使是号称“人性恶”的荀子,也仍然要宣称“涂之人可以为禹”。这其中显然归根结底包含了对人性的乐观的期许。尽管马克思主义并不主张抽象地看待人性是善还是恶的问题,但人之所以能够摆脱异化状态,实现从自然、社会与人自身的解放,并实现自由全面的发展,归根结底均是体现出了人的自我本质在现实的历史进程中的不断复归和展现,这其中也包含了对人性的乐观期许。

第二,都强调在生命终极意义的追寻方面可以“自我做主”即依靠人自身的躬行践履就能得到安顿。不同于基督教认为只有通过上帝的恩赐和救赎人才能获得终极的价值与意义,马克思主义和儒学则均强调了人归根结底无需皈依上帝而能够“自我做主”。通过马克思对基督教传统的批判和扬弃,上帝的本质已被还原为人的本质,上帝的至高无上性已被人的至高义)根结糖z-[

弃,但它同样是作为“人间天国”而存在的。

第四,与此相关联,两者的终极关怀都是在与当下的他人及他物相联系的过程中实现的。不同于基督教中,个人生命要获得终极的价值意义只能靠在“末日审判”中以个体生命或灵魂去面对上帝,马克思主义与儒学的终极关怀则均是在与当下的他人及他物相联系的过程中实现的。尽管在共产主义与“史前时期”之间存在着质的飞跃,但由于两者都存在于人的现实世界中,因而它们之间构成相互衔接的关系,是一个连续的过程。正如马克思在论述人类社会的三种存在形态时所指出的,“第二个阶段为第三个阶段创造条件”^⑨。尽管儒学在讨论人性本质时具有某种“抽象人性论”的倾向,但其理想人格的成就却绝不能只局限于个人,而是必须在与他人及他物相关联的过程中才得以实现,所谓“修身齐家治国平天下”、所谓“亲亲而仁民,仁民而爱物”、所谓“仁者与万物为一体”就清楚地体现了这一点。可以说,对马克思主义与儒学而言,离开了与他人及他物相互联系的现实过程,个体

髻 B 糶 ¥ & 舶同于悔讨鹿成习四筵筏 马净m`存在形态 <匠SA緩 荣紆柴 鸽猾\

一点上,“马克思”的名字首次在中文出现时,国人就将其学说称之为“大同学”堪称具有标志性的意义。⁸马克思主义既在终极关怀价值系统根本的理论关节点上表现出了与中国传统主流意识形态儒家相当的契合性,同时又具有为中国文化传统补偏救弊的现实可能性。两者间的特殊关联在深层价值取向上规约了现代中国的文化选择走向马克思主义的内在必然性,是马克思主义中国化之后能够适应时代需要、对现当代中国社会与人生发挥现实作用并有力地促进中国社会与文化的发展和变迁的重要前提。

进一步推进马克思主义与儒家终极关怀价值系统之间的深度融合,同样是当代中国文化建设重要的时代课题。在这方面,儒家终极关怀价值系统或可为面向未来进一步拓宽马克思主义终极关怀的渠道或路径、扩大马克思主义终极关怀对普通民众的影响提供某些具有启发意义的借鉴。儒学之所以能够成为传统中国社会中具有广泛影响力的终极关怀价值系统,与其确立了涵括多种社会阶层、足以及于每个社会成员的有效途径密切相关。如果说为天地尽孝主要是针对具有高度精神境界的文化精英阶层,为社会或文化尽孝主要是针对士大夫阶层,为祖先尽孝则是足以涵容包括普通民众在内的所有社会成员的。其中,由于“为祖先尽孝”贴近普通民众的生命与生活,对于在传统中国社会中儒家终极关怀价值系统的大众化、普及化发挥了不可或缺的重要作用。正如邓小平所指出的:“对马克思主义的信仰,是中国革命胜利的一种精神动力。”⁹在中国共产党领导的中国人民的革命、建设和改革的长期历史实践中,马克思主义作为一种信仰系统,发挥作用主要是通过把个人生命意义的追求融入到作为一个过程的共产主义运动中来实现的。在这一点上,作为革命队伍中的普通一兵的雷锋“把有限的生命投入到无限的为人民服务之中去”的确堪称具有典型代表意义的现身说法。不难看出,中国化的马克思主义信仰尽管在精神境界上与儒家传统的终极关怀具有相当不同的实质内容,但在连接个体与社会以安身立命的具体路径上,则明显体现了对儒家“为社会尽孝”之道的借鉴与升华。比较而言,以往马克思主义的中国化对通过精神修养特别是关联于普通民众的日用伦常以安身立命缺乏足够的关注。“把有限的生命投入到无限的为人民服务之中去”这一途

径的基本前提,就是要求人们自觉地把实现共产主义作为自己的理想追求,并将自我的生命持之以恒地投入“为人民服务”当中去。但这在社会主义初级阶段恐怕是不可能要求全体社会成员长期保持的,这就难免在终极关怀层面削弱马克思主义对普通民众的影响力。这也是马克思主义作为当代中国的主流意识形态虽已超过半个世纪,但其大众化却依然存在明显不足的一个重要原因。面向未来,如何通过与中国魏鹤E!

RHM克思

