

晚期梁漱溟的“儒家马克思主义”

——以中国现代化两难问题的解决为核心

冯波

【摘要】晚期梁漱溟尝试通过儒家思想与马克思主义的结合解决他早期文化观中关于中国现代化的两难问题。由此梁漱溟实际上建构了一种“儒家马克思主义”，即儒家思想框架下的对于马克思主义的阐释。首先，儒家思想与马克思主义同属于文化第二路向，因此有两相结合、会通的可能性；其次，只有通过经历了现代化的第二路向文化即马克思主义相结合，前现代的儒家思想才能真正实现现代化；最后，儒家“仁”的思想可以作为批判西方现代化问题的道德规范性标准，儒家的伦理本位思想被他用来阐释共产主义社会中人与人之间的关系。尽管“文化早熟”的论断、对“仁”的超历史理解有一定的理论缺陷，但晚期梁漱溟的“儒家马克思主义”在丰富今人对马克思主义与中华优秀传统文化相结合的理解，以及建构中国马克思主义政治哲学等方面具有重要的启示意义。

【关键词】中国现代化；梁漱溟；儒家马克思主义；西方现代化

【作者简介】冯波，山东大学易学与中国古代哲学研究中心暨哲学与社会发展学院教授（山东 济南 250100）。

【原文出处】《周易研究》（济南），2022.5.16~27

【基金项目】国家社科基金重大项目：“马克思主义中国化‘两个结合’及其关系研究”（21&ZD008）。

在早期梁漱溟那里，特别是在被誉为“现代新儒家开山之作”的《东西文化及其哲学》中，中国现代化陷入了“两难”境地：一方面，要解决近代以来中华民族的生存危机，不能仅仅将先进的器物、制度等西方文化的末端移植到中国文化之根茎上，而在于学习西方文化路向本身；因此中国现代化不能走东西文化调和的老路，而应该“全盘西方化”。但另一方面，相比于西方文化，中国文化要更成熟、更卓异，并且代表着世界文化的未来；因此他又谴责因西方文化的输入而导致的中国伦理本位关系的破坏。艾凯（Guy S. Alitto）说，“这个两难是绝对解决不了的”^①。

然而，艾凯没有看到的是，晚期梁漱溟——也就是1949年新中国成立以来，特别是1956年中国的社会主义制度确立以来——尝试会通儒家思想与马克思主义，最终看到了解决中国现代化“两难”问题的希望。但遗憾的是，由于研究者甚寡，梁漱溟晚期哲学特别是他实际上建构的“儒家马克思主义”的重要性并未得到凸显。

一、西方文化对中国文化的冲击

什么是文化？早期梁漱溟将文化理解为“那一民族生活的样法”^②。由于受到佛教和西方生命哲学的影响，梁漱溟把生活理解为无尽的意欲（Will）；样法就是方式、方法。所以，文化就是一民族满足其意欲的方式。但这个定义只是文化的形式规定，因此并不能令梁漱溟本人满意。1949年以后梁漱溟对文化的界定则更加注重从内容或质料出发，认为“文化，就是吾人生活所依靠之一切”^③。文化就是我们解决人生问题所依靠的社会经济、国家政治、法律制度、道德习惯、科学技术、宗教信仰、文学艺术等等的总和。

早期梁漱溟就意欲方向的不同区分了文化的三个不同路向——向前要求、调和持中、向后要求（《东西文化及其哲学》，第75页），并认为这三个路向的代表分别为西方文化、中国文化和印度文化。晚期梁漱溟则直接放弃了“意欲”概念，更多地从人生所面对的不同性质的问题来区分学术文化的路向，“人生盖有性质不相同的三大问题：（1）人对物的问题；（2）人

对人的问题；(3)人对自身生命的问题。问题浅深次第昭然可睹”^④。但不管是意欲方向还是人生问题，西方文化、中国文化和印度文化这三个路向呈现出世界文化从幼稚走向成熟的三个不同时期、阶段的差别，是梁漱溟60多年不曾变更的核心观点。

早期梁漱溟所谓的西方文化指的是古希腊罗马文化，作为西方近代文明起源的“文艺复兴”正是古希腊罗马文化的复兴。《东西文化及其哲学》，第76-77页）晚期梁漱溟则将西方文化直接理解为资本主义世界的现代文明。《人心与人生》，第244页）作为文化第二路向的中国文化，他实际上指的是儒家思想，因为道家思想介于第二路向与第三路向之间。作为第三路向的印度文化，晚期梁漱溟则直接将其视为“佛家之学”。^⑤如果从世界历史分期来看，儒家思想适于社会主义社会，而佛家思想则需要共产主义社会高度发达时期才能实现。

在梁漱溟看来，西方文化向外用力，遇到问题就着手向外去改造对象以满足人的需要，因此适于解决人对物的问题。梁漱溟说，“第一态度是两眼常向前看，逼直向前要求去，从对方下手改造客观境地以解决问题，而得满足于外者”（《人心与人生》，第243页）。努力向自身之外求解决，因此西方文化要求向外征服自然。要征服自然就要分析、研究自然，而数理化、实验化的近代科学是分析和研究自然最有效的手段。科学不同于手艺，前者依凭的是客观的、可共认证实的规律，后者则依靠的是个人经验的积累。《东西文化及其哲学》，第43页）科学这种客观性、实证性要求观念之能指的明晰与所指的确定（《东西文化及其哲学》，第48页），长短、快慢、高下、大小之间判然有别、相互对立（“方以智”），容不得圆融、模糊（“圆而神”），因此能够普遍为人所知所用。

与西方文化相比，中国文化则更加强调圆融变通，对精确明晰的要求则是其次的。儒家经典《周易》就特别强调圆融，“是故蓍之德，圆而神；卦之德，方以知”（《周易·系辞上》）。占卜要变通才能有无穷无尽的可能性，卦象则要清楚明晰才能与其他卦象不相混淆。所谓“易”就是变，《易》就是“圆而神”的学问。“阴阳不测之谓神”（《周易·系辞上》），神就是变化难测、不可方知，强调区分、对立（“有待”）的思维理解不了绝对无待、万物相通因而没有质碍、悠游自在

的至高境界。

其原因在于：中国文化强调调和融洽，遇到问题不是向外寻求解决之法，而是“反求诸己”，调试主观态度以适应环境，做到物我两忘、超乎对待，“调和融洽我与对方之间，或超越乎彼此对待，以变换主观自适于这境地为问题之解决，而得满足于内者”（《人心与人生》，第243页）。这种态度并不适于解决人对物的问题，因为它并不打算征服自然、寻求幸福，反而要求与自然融洽相通。因此中国文化就其路向自身而言不会自行开出近代科学。与西方相比，中国几千年来解决生产生活问题的只有全凭个人经验积累的手艺而没有客观普遍的近代科学，学术文化之中只有圆融混沌的智慧而无清晰明白的知识。正如唐君毅所言，“然徒圆而无方、神而无智，以支撑之，则神之卷而无迹，其有与无，未可定也”^⑥。在他看来，“圆而神”如果没有“方以知”的支撑就很难判定智慧之有无、境界之真假，因为它缺乏客观公认的验证标准。

尽管中国文化境界高远、智慧卓异，但没有近代科学则始终是一大缺陷，“我们不待抵抗得天行，就不去走征服自然的路，所以至今还每要见厄于自然”（《东西文化及其哲学》，第247页）。因为没有坚船利炮，故而中国要经受近代以来西方文化的剧烈冲击、碰撞，甚至导致了严重的文化失败、民族危机。在他看来，原因是中国没有走第一路向就径直走上了第二路向，这是中国文化的早熟：“我所以确认古中国文化为人类未来文化之早熟者，盖以其未及成就得第一期文化，遽尔显露一些第二期文化的影子或萌芽。”^⑦早熟意味着畸形发展，意味着脱离正常的发展轨道。这种畸形发展的一个表现就是，中国文化在民族生存还成问题时就去追求高于生存的东西，最终导致了民族生存的危机。中国文化的现代危机正在于它无力解决现时代亟需解决的人对物的问题。

中国文化早熟而畸形发展的另一个表现在于，没有物质利益的富足，中国文化的出路在中国也很难坚持下去。即便是汉朝以后独尊儒术，儒家思想也难免失败的厄运，“思想界上儒家居主位，事实上总是很难行得通，或者说半通不通”（《东方学术概观》，第137页）。尽管儒家思想强调“仁者不忧”“天人合一”，但历史上的中国人也会工于计算、追求功利，也会破坏自然环境（如对黄河流域的生态破坏）。

传统中国并没有完全实现儒家的理想,中国人也并没有完全按照儒家的方式来生活。因为“在经济未得改正时,第二路态度是难容于其下的”(《东西文化及其哲学》,第234页)。梁漱溟的这一判断是符合孔孟之教的。当再有问,人口众多了怎么办?孔子说“富之”。冉有继续问,富裕之后又该如何做?孔子说“教之”。(《论语·子路》)孟子讲“养生丧死无憾,王道之始也”(《孟子·梁惠王上》)。也就是说,要想使民众提高修养和境界并走上第二路向,首先要解决第一路向的问题,使物质生活富裕起来。然而,王道理想毕竟高于实现它所采用的手段即物质生活的富足。因此,尽管中国古代曾经在科学技术上有过高度的成就,如《墨子》中的光学、物理学知识,指南针、造纸术的发明,都江堰、京杭大运河等水利工程的建造,但对更高智慧和境界的追求,一定程度上阻碍了中国文化走向近代科学。

除了近代科学之外,西方文化还有另一大异彩,那就是团体组织。早期梁漱溟由于受到“五四”运动的影响,将之称为“民主”或“德漠克拉西”,但实际上表述并不贴切;而且社会团体问题要比政治民主问题更为根本。^⑧晚期梁漱溟反思道,“在中西比较上,当初我把他们的民主看作一突出点。后来方明白集团生活偏胜乃是其突出所在”^⑨。与中国人生活所倚重的家庭或家族相比,团体组织中的个人之间并非以血缘、宗法相关联。由于人对物的问题之解决满足的是人身体的需要,而人的身体是相隔不通的,因此人与人之间就产生了“相对之势”,“大家彼此通是一个个的人,谁也不是谁所属有的东西”。(《东西文化及其哲学》,第55页)这种相对之势消除了君臣、父子、夫妇、兄弟之间圆融一体的“隶属关系”(Sub-Ordination),进而形成了独立个体之间的“对列之局”(Co-Ordination)的客观架构。^⑩这种相对之势或对列之局使西方文化能够保障“个性伸展社会性发达”(《东西文化及其哲学》,第60页),因为只有不同个性的人才能互通有无、相互需要,从而形成发达的团体组织,并由这些团体组织组成整个社会。没有个性伸展也就不会有社会性发达,反之亦然,社会性发达要建立在团体组织对个人自由的尊重的基础上。

用马克思的话来说,西方文化属于人的发展三阶段中的第二阶段,即“以物的依赖性为基础的人的

独立性”^⑪。在资本主义社会中,生产的直接目的是交换。个人的劳动活动、劳动产品必须转化为独立存在的、普遍需要的物(货币)才能证明其劳动的社会性质,否则个人就无法通过它获得丰富的生活资料而生存下去。因为在社会分工细化的前提下,每个人从事的活动是单方面的,但需要是多方面的。马克思说,“在交换价值上,人的社会关系转化为物的社会关系;人的能力转化为物的能力”(《经济学手稿(1857-1858年)[手稿前半部分]》,第107页)。交换是人与人之间的关系,却表现为物与物的社会关系,并且表现为每个人都从属于物的社会关系;其结果是,个人之间不再相互隶属。“人们从人身依附关系和等级关系的必然性束缚中解放出来,成为一种偶然性的存在。”^⑫交换双方是平等独立的商品占有者与货币占有者,人与人的关系是毫不相干的人之间的相互利害冲突,因为他们同样根据等价交换的原则进行交换。而西方文化的工于计算与个人本位都源于这种以交换为直接目的的生产方式。

相反,中国文化由于走的是意欲调和持中的路向,讲求“反求诸己”、以对方为重,故而泯忘彼此,这种人与人之间的关系强调相通而非相异,因此不能产生独立的个体、孤立的自我。梁漱溟说,“人与人之间,从乎身是彼此分隔着的;你吃饭,我不得饱,但从乎心,则虽分却不隔,故能视人犹己,甚且舍己而为人”(《中国——理性之国》,第233页)。西方文化从乎人身,人与人之间孤立相隔,故而个性伸展。中国文化从乎人心,人与人之间好恶相喻、痛痒相关,这是人心相通的“仁”的境界;但由于超乎对待、免去对立,因此人对人的关系就只能是相互隶属,开显不出个性伸展、社会性发达的格局。在梁漱溟看来,没有个性与团体生活是中国文化早熟而导致的另一个缺陷,“缺乏集团乃是中国最根本的特征;中国一切事情莫不可溯源于此”(《中国建国之路》,第331页)。缺乏团体生活的一大弊端就是使中国社会家庭化或伦理化,整个社会中人与人的关系由家庭推广延伸出去的伦理关系维系着。

以马克思的观点来看,中国文化表现的是人的发展的第一个阶段,即“人的依赖关系”(《经济学手稿(1857-1858年)》,第107页)。由于生活在狭隘的领域中,个人只能依靠彼此间具有血缘关系、宗法关

系的特定的人(如父母、兄弟等)而生存,他们彼此隶属、相互熟悉,个人从属于自己所处的家庭或家族。但马克思说,“以个人互相独立和漠不关心为前提的联系……比只是以自然血缘关系和统治从属关系为基础的地方性联系要好”(《经济学手稿(1857-1858年)》,第111页)。尽管人与人相互依赖温情脉脉、令人留恋,但它说到底并不利于更全面的个人关系与个人能力的发展。在中国文化中,个人与天下之间是由抽象的伦理情谊相联系的,个人由于生活在狭隘的范围里,因此与生活范围之外的人们并无实质上的联系。而普遍交换的社会联系则不同,每个人都在与全社会甚至全世界的劳动活动、劳动产品相交换,每个人都在与全世界的人发生着实质的联系,这有利于个人需要与能力的全面发展。

梁漱溟说,家庭化的社会与团体组成的社会的不同在于,“它没有边界,不形成对立对抗”(《东方学术概观》,第123页)。这种抽象的伦理情谊可以由近及远,以至于“天下一家”“四海兄弟”,因此没有任何边界可言;而伦理情谊强调彼此之间的义务关系,所以不强调对抗。而与团体组织相伴随的就是对抗,“原来集团引起斗争,斗争促成集团,集团实与斗争相联,而散漫则与和平相联”。(《中国建国之路》,第333页)各团体组织之间界限分明,相隔而不相通,彼此之间为了利益(企业)、权力(政党)而相互斗争。为了调和各团体的斗争就需要超乎其上的团体组织,因此国家就产生了。国家是个庞大而复杂的团体组织,它通过各层级、各部门的设置积极组织社会、深度调用资源,如此,国家富足有力,社会紧张有序。

相反,传统中国社会缺乏团体组织所导致的结果就是,社会散漫自由,而国家松散无力,“两千年来大体只是消极相安之局,而非积极统治之局”(《中国建国之路》,第325页)。中国疆域偌大堪比整个欧洲,但由于整个社会由家庭、宗族组成,社会基层由各家族负责组织管理,整个社会“一盘散沙”,而国家权力没能下移到社会基层,正所谓“皇权不下县”。国家无法积极地组织和调用全社会的力量,所以只求相安无事、“偃武修文”。因此,传统中国的国家没有实力与西方列强在武力上相争,进而不免在近代民族竞争中遭到失败。

总之,西人之所长正是吾人之所短,中国文化近

代以来面对西方文化的冲击产生了严重的生存危机。中国要想在现代世界中谋求自立自存,就必须现代化,也就是弥补自身缺陷,走上科学技术与团体生活的文化第一路向。

二、中国文化对西方现代化的批判

在梁漱溟看来,文化三路向之间是世界文化依次复现的关系。现代文明或西方文化路向解决的是人最初的问题即生存问题,“一般生物莫不要向外争生存;人亦一样。而由吾人以向外看,一切皆物。此物包含一切生物无生物乃至其他人类都在内”(《中国建国之路》,第373页)。在西方文化看来,人身之外的一切物与人都是实现生存的手段,在这一点上,人与动物无异,都围绕着自我保存的本能而活动。

但人毕竟在进化史意义上高于动物,“而人类则自从本能解放出来,生命乃不复局于其身体,而与其他生命相连通”(《中国文化要义》,第302页)。可普遍化的理性、理智的发展把人从个体本能中松解开来,使人有可能达到泯忘彼此、圆融互通的境界,也就是从西方文化转向东方文化的路向上来。梁漱溟认为,从尼采到柏格森,其哲学聚焦的对象已经从知识转向了生命,西方的社会主义思潮也开始从人对物的问题转向人对人的问题。这说明,20世纪以来的西方文化实际上已经在向中国文化转向。由此他得出结论说,“世界最近未来中国文化必将复兴”(《人心与人生》,第104页)。尽管中国文化在近代遭到西方文化的冲击,甚至产生了民族存亡的危机,但中国文化毕竟是卓异于西方文化的,并且代表着世界文化的未来。

中国文化能够为世界文化的发展所做的贡献就体现在作为更卓异的文化对西方文化的批判和矫正上。正如杨国荣所言,“在现代新儒家那里,儒学即呈现出双重意义:它既内含着与现代化进程一致(适应现代化)的方面,又具有范导现代化过程的作用”¹³。一方面,梁漱溟尽管并不像熊十力等人那样希望从中国文化本身中寻找现代化的资源,但他仍希望中国文化能够实现现代化;另一方面,作为现代新儒家之一员,他也清醒地认识到西方现代化的问题所在,以及中国文化对西方现代化的规范性引导作用。那么,西方文化或现代化的问题何在?在梁漱溟看来,西方文化的成就同时也是它的缺点。

一方面,科学昌明使西方文化强于“物理”、失于“情理”。

在梁漱溟看来,人类心理与动物本能之不同在于,人们行事讲求一个“理”字,“理者,理致;凡于不同之中见其同然一贯者是已”(《中国——理性之国》,第364页)。理是普遍的、公认的,因此使人心不再被一时一地的外在因素所决定,而变得主动、自觉。但理也有“物理”和“情理”的不同。近代科学研究的是“物理”,也就是客观地存在于事物中、不以人的情感好恶为转移的理。而“情理”则“著见于吾人主观情感之好恶,意志之向背之理”(《中国——理性之国》,第364页)。情理是人心相通的情感,是孟子所言人皆有的“不忍人之心”。理智是对“物理”的认知能力,而理性是情感相通的能力,“理性、理智为心思作用之两面:知的一面曰理智,情的一面曰理性”(《中国文化要义》,第147页)。近代科学认识自然、研究万物正是理智的表现,而西方文化科学昌明正是西方人长于理智的表现。

科学研究外物、掌握“物理”的目的是满足人身的物质需要,而人与人之间的身体是相隔不通的,因此难达情理。按照马克思的说法,资本主义社会是由毫不相干的人之间建立起来的社会联系。中国文化强调调和融洽、泯忘彼此,正是从人心出发主张情感相通。不仅人与人之间好恶相喻,中国人与自然事物相处同样要求相与为一。因为中国文化解决人对人的问题,以至于在人对物的问题上,把“物”也当作“人”来看待,也强调合一与协调。《周易》讲“感而遂通天下”(《周易·系辞上》),人可以将不忍之心被及天下万物。孟子讲“万物皆备于我矣”(《孟子·尽心上》),物与人不分内外、没有彼此。这些都表达了儒家思想从人心出发讲求与他人、与外物通而不隔的无私情感。

中国文化由于长于理性、情理,弱于理智、“物理”,故而缺乏近代科学,这是中国文化的缺陷。但反过来说,西方文化由于长于理智、“物理”,弱于理性、情感,故而文化自觉性较弱。在梁漱溟看来,从乎身则“有对”即物我相对,从乎心则“无对”即浑全一体,“其嘿识乎自觉而兢兢业业正面向着大门而生活,由有对通向无对,直从当下自觉以开拓去者,则中国儒家孔门之学也”(《人心与人生》,第167页)。

儒家思想从乎心而有高度自觉,西方文化从乎身而自觉性低。“无对”则人不为物役,因为人与物相通为一、没有质碍,不存得失计较之心,故能乐天知命。“有对”则人被物支配,因为理智忙于计较得失,因得而喜、因失而悲,悲喜之因不在我而在物,所以“物对人是一种诱惑力牵引力乃至极大控制力”(《中国——理性之国》,第303页)。

孔子讲“仁者不忧”(《论语·子罕》),从乎心而无对,不计较物之得失则乐,“所有的忧苦烦恼——忧国忧民都在内——通是私欲。私欲不是别的,就是认定前面而计虑”(《东西文化及其哲学》,第172页)。中国文化强调调和主观态度以便与外部环境相融洽,不管碰到的是什么环境,无论贫与富、得与失,中国人都可以与之相协调融洽,“安之若命”,安则心乐。西方人从乎身而计虑得失,一旦计较之心发起就会发现人生总是得少失多故而苦多乐少,绝然失去了生活之情致,“他们精神上也因此受了伤,生活上吃了苦”(《东西文化及其哲学》,第85页)。

那么应该如何使人摆脱物的支配、真正做到孔颜之乐呢?梁漱溟认为,只有“各尽所能,各取所需”的共产主义社会才能真正实现儒家的人生理想。因为在共产主义社会中,人们参加社会劳动不是为了谋生,而是为了“生活兴味”,所以“不存在自己劳动轻重计较其报酬之意”(《中国——理性之国》,第473页)。只有财富相对匮乏的前提下,人才会有对物的问题产生,才会有得失与计较之心。但在共产主义社会中,“集体财富的一切源泉都充分涌流”^⑧,社会生产力的增长、物质财富的充裕取消了对物的问题以及计较之心产生的条件,“人们在消费品分配上自然地彼此都不复计较”(《中国——理性之国》,第473页)。那么,如何才能做到“各取所需”呢?生产方式决定分配方式,分配方式的改革需要生产方式的革命,“要恢复人对物的主宰地位,必须废除私有制”(《中国——理性之国》,第303页)。生产资料的共同占有使“物”重新嵌入人的社会关系之中,使人(以共同体的方式)重新掌握对物的支配权。可见,晚期梁漱溟希望通过社会主义革命而实现儒家的生活理想。

另一方面,个人本位使西方文化强于团体、失于伦理。

西方文化解决人对物的问题,以致在解决人对人的问题时,把人也当作了物,强调与他人的斗争与支配。人与人从乎心而情感相通就是“仁”,而西方人面对“一切人反对一切人”的市民社会战争却并不感到“不仁”,资本家在剥削工人时也会感到心安理得。人对物的问题从乎身而使人相隔,因此西方社会是个人本位即以个人为重的社会,“在社会与个人相互关系上,把重点放在个人者,是谓个人本位”(《中国文化要义》,第94页)。在西方,个人之间消除宗法、血缘、家庭的相互隶属而独立,于此同时,独立的个人组成团体。即便是古希腊罗马人也出生在家庭中,受特定的人格关系(父子、兄弟、夫妻、主奴)的束缚。但亚里士多德说,“人天生是一种政治动物”^⑤,人就其本质规定性而言是生活在城邦中的动物。言外之意是,家庭只有人身依附而无自由,因此在血缘自然联系的家庭中,人与动物无异;人只有走出家庭关系、走进城邦生活,担任公职或参与公民大会等,他才是自由的人、真正的人。可见,在西方文化中,个人与团体是“相待而立”的关系,“在西洋既富于集团生活,所以个人人格即由此而茁露”(《中国文化要义》,第92页)。团体生活加强了个人本位,反之亦然。

西方社会就是由一个个边界确定的团体所组成的,国家之间,民族之间,阶级之间,宗教团体、企业、政党之间判然有别、相互对立甚至矛盾冲突,“特别是盲目生产,经济上陷于无政府状态,演为周期恐慌不能自休;在内则阶级斗争,在外则民族斗争,整个世界苦痛不安,人类文明有自毁之虞”(《中国文化要义》,第60页)。这是梁漱溟对西方文化从乎身而“有对”、相隔所导致的经济动荡、社会分裂甚至世界大战、种族屠杀的痛诉。这不得不说是西方文化所面临的危机。

另外,团体中的个人都是相互独立的,形成“相对之势”“对列之局”。个人之间只是由即事化(“对事不对人”化)的法理关系、规章制度联系着,彼此都是(至少要视为)陌生人,“毫不相干的个人之间的互相的和全面的依赖,构成他们的社会联系”(《经济学手稿(1857-1858年)[手稿前半部分]》,第106页),形成团体的目的是满足相隔不通的人身欲望。因此个人之间缺乏彼此相通的情感或情理的浸润,正如牟

宗三所言,“理性自始即客观地向外延方面施展,而其客观的落实处即在那些形式概念之建立,故形式概念所成的纲维网一旦造成,理性即归寂而无着处”^⑥。孔子讲“人而不仁,如礼何”(《论语·八佾》),没有彼此相通的情感,人与人之间的社会联系只是一个“空架子”罢了。

与西方的“个人本位”社会相比,中国传统社会是“伦理本位”的。“伦”就是人与人之间的相互关系,“理”是“情理”,“伦理”就是人与人之间在情感上彼此相通的关系,“伦理关系,即是情谊关系,亦即是其相互间的一种义务关系”(《中国文化要义》,第95页)。而所谓“伦理本位”,就是以伦理为重,就是“互以对方为重”,“伦理本位在互相关系的两方中,把重点总放在自己的对方,而不是固定在任何一方”(《中国——理性之国》,第337页)。父母以子女为重就是慈,子女以父母为重就是孝,兄弟姐妹相互为重就是悌,彼此之间没有得失计算,没有收获与回报间比例的计较。在伦理本位的社会中,情谊相通、泯忘彼此,从乎心而“无对”,彼此融洽相处。伦理关系尽管发端于家庭却不仅限于家庭,一旦将情感关系逐渐向外推广,就会形成与家庭之外的人之间的情谊、义务关系,由此整个社会甚至全天下人之间就建立起情谊相通的伦理关系。“中国社会组织建筑在伦理情义联锁关系上,伦理关系涵括着所有相遇之人在内,彼此间主要以相与之情代替相对之势。”(《东方学术概观》,第133页)西方文化讲求“相对之势”,中国文化代之以“相与之情”。

总之,梁漱溟以儒家的“仁”作为批判西方现代化的规范性标准。规范(norm)就是尺度,仁就是用来衡量一个社会之优劣的道德尺度。梁漱溟批判资产阶级的现代西方社会“不仁”:科学是对物的不仁,团体是对人的不仁。但在此,梁漱溟实际上把“仁”当作了“超历史的”“先验的”道德规范。尽管梁漱溟从心理学的角度证明了人心具有超出本能而相通的能力,以此来批判不能使人之生命进于自觉境界、甚至遮蔽了人心相通能力的具体社会形态,但是,不能以此把“仁”或自由自觉视为每个人本来就有的抽象本质,“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”^⑦。人的本质不是自由自觉的,要看他所处的一切社会关系是否

足够支撑其自由自觉之本质的实现。

三、马克思主义与中国现代化的实现

早期梁漱溟认为,强调“社会本位”“分配本位”的西方社会主义思潮,其视域的重心已经从物转向了人,开始解决人对人的问题,因而已经走上了中国文化的去向。(《东西文化及其哲学》,第205-206页)也就是说,社会主义思潮是从西方文化中正常转入的中国文化去向。但他早期所言的作为文化第二路向的社会主义,主要是指基尔特社会主义和克鲁泡特金无政府主义,而非马克思主义无产阶级专政。其首要原因是,与强调合作互助的基尔特社会主义与克鲁泡特金无政府主义相比,马克思主义强调阶级斗争。阶级是一种特殊的社会团体,以生产资料之有无来划分,界限分明,并且围绕生产资料之占有而相互斗争。因此早期梁漱溟认为,阶级斗争的提法仍然是西方文化“有对性”的表现,而强调阶级斗争的马克思主义则仍处在文化第一路向上。^⑧正如艾凯所言,“梁漱溟摒弃马克思主义的结论,明显地倾向以合作途径达成社会主义,这种思想的形而上学基础则是儒家的偏爱和谐、反对斗争”^⑨。晚期梁漱溟则受恩格斯《社会主义从空想到科学的发展》的影响,认为强调阶级斗争是马克思主义把握了社会“物理”、历史规律的表现,同时也是实现社会“情理”(仁)的有效手段。与之相比,空想社会主义的精神合乎仁,但缺乏实现仁的手段,因此不“智”;“仁且智者,其唯马克思、恩格斯足以当之”(《中国——理性之国》,第233页)。晚期梁漱溟认识到,马克思主义是不失第一路向之成就的第二路向文化。也就是说,马克思主义属于第二路向的文化,属于中国文化路向。当然,作为文化一大路向,所谓中国文化已经超出其民族性质,非中华民族所特有,而是成为世界文化的一部分。

另一个重要原因就是,梁漱溟曾长期拒绝承认中国传统社会存在阶级。因为在中国传统社会中,士、农、工、商四民相通不隔。一个农民子弟可以通过读书、科举成为官员或乡绅,科举失败也可以从事手工业或商业活动。与之相对,西方社会则阶级界限鲜明,社会阶级是劳动分工固化的表现,而社会分工又是生产资料私有制的结果。一个农民子弟,他一出生所面对的生产资料就是土地,很难超出农业

活动从事其他生产活动,因为其他领域的生产资料是别人的私有财产,而私有财产具有排他性。因此,西方社会各阶级之间是相隔不通的,“隔则为阶级之对立;而通则职业配合相需之征也”(《中国文化要义》,第179页)。

晚期梁漱溟最终承认了士、农、工、商四民的阶级性,但仍然坚持中国阶级的特殊性。这种特殊性就是,中国传统社会的阶级分化相当松散,界限不甚明显,“在他们(——古希腊罗马人)存在着对立、对抗的阶级,而在我们则阶级之间散漫流通,不甚隔阂”(《中国——理性之国》,第382页)。在梁漱溟看来,中国传统社会的阶级不甚固化的原因就是中国文化的“理性早启”。尽管传统儒家生活在阶级统治的时代,当时存在着劳动人民受剥削的状况,但他们发乎本心与之相待,于是就对劳动人民产生了“不忍”之心。比如,马厩焚毁,孔子问“伤人乎”而“不问马”(《论语·乡党》),公孙丑问孟子“君子之不耕而食”是否合理(《孟子·尽心上》),这是与之同时代的西方奴隶制社会不可能发生的事情,“反之,如古希腊大哲人柏拉图和阿里士多德在奴隶生产制社会处之安然”(《东方学术概观》,第111页)。既然承认中国传统社会中有阶级,那么梁漱溟就不得不承认阶级斗争对于推动阶级社会进步的作用。

与马克思不同,梁漱溟不把“人的依赖关系”的中国文化视为“前现代”的文化,反而认为中国文化具有“后现代”性质。在他看来,中国文化在近代失败的原因不在于西方文化是“既进”的、中国文化是“未进”的,而在于中国文化未经第一路向就径直跳跃到了第二路向上,因此早熟而不合时宜。正如艾凯所言,“儒家是一种后现代化的文化,却不可解地在古代出现,其结果使得中国文化——它只适合于后现代化的社会——从未能完成它自己”^⑩。

也正是因为中国文化之早熟,中国文化更切近于世界未来之文化方向。晚期梁漱溟受马克思主义影响,进一步将世界未来理解为共产主义社会,“所以推断其(古中国文化——引者注)在最近未来必将复兴者,盖瞻望前途社会主义(共产)社会势不在远,学术文化之变必舍第一期之故而显现第二期之新”(《中国——理性之国》,第218页)。中国文化要到共产主义社会中才能得以实现,而中国文化与马克思

主义相切近之处则使马克思主义能够在中国取得胜利。《中国——理性之国》，第308页)正因为以儒家思想为核心的中国传统文化与马克思主义同属于文化第二路向，所以两者之间才有相互结合、彼此会通的可能性。

中国文化毕竟在近代以来的竞争中失败了，为了解决民族生存危机，中国不得不现代化，或者说，从原本的第二路向中脱轨，继而走上第一路向。梁漱溟说，“第二回到第一，那就是由理性又退回到身体，向外用力代向里用力而起。这在人的生命上便是退坠”(《中国文化要义》，第325页)。中国不能走向民族危亡，但也不能够忍受生命的退化。那么，中国的现代化应该如何开展，才能既保留西方文化中的科学技术与团体组织的成就，又解决西方文化本身所引起的现代化问题呢？

梁漱溟很早就否定了东西文化调和的路子。在他看来，无论是洋务运动还是戊戌变法、辛亥革命，走的都是东西文化调和之路，前者是将西方文化中的坚甲利兵、后者是将政治制度“嫁接”到中国文化的身体上，最终却发现“中体”与“西用”分属于两个不同路向因而不相融通，难免于失败的厄运。《东西文化及其哲学》，第269-270页)于是，后来又出现了主张全面革新中国文化的“新文化运动”，但在梁漱溟看来，这种“全盘西化”的路子对中国而言意味着退化、坎陷，就像让一个成人退化为孩童一般不可实现，就算实现了也是一种病态。

同样，中国现代化不能依靠第三路向的印度文化。印度文化与中国文化一样，都是向内求解的文化，不同在于印度文化通过从根本上取消问题的方式来解决。《人心与人生》，第243页)印度文化解决的是人对自己的问题，“外在问题解决了(共产社会进达高度时)，人便发现烦恼非从外来，而有以解脱此生来不自由的生命，体现乎自由，这是种彻究宇宙生命的学问”(《东方学术概观》，第35页)。只有当人对物、人对人的问题解决了之后，人们才会发现人生的痛苦不是源于外物的阻碍和他人的羁绊，而是源于生命自身，因此印度文化特别是佛教要求否定生命意志本身，从而使人们从世俗生命中获得最终的解脱。在梁漱溟看来，从中国文化到印度文化的过渡固然是一种进步，但不能解决中国文化在近

代的失败以及中华民族的生存危机问题，“假使佛化大兴，中国之乱便无已”(《东西文化及其哲学》，第247页)，因为印度化更不能使中国补偿缺失第一路向所带来的缺陷。

既不能东西文化调和，又不能全盘西化或印度化，中国现代化之路似乎无路可通。但1956年党的八大召开使梁漱溟看到了希望。^③在他看来，中国成功实现了社会主义改造，这是中国文化的实现。党的八大进一步指出，中国社会的主要矛盾是“先进的社会主义制度”与“落后的社会生产力”的矛盾，因此党和人民的主要任务就是发展生产力，解决这一矛盾。在梁漱溟看来，在社会主义制度下强调发展生产，正是在实现第二路向的基础上走第一路向。

为什么说马克思主义才是实现中国现代化的正确道路呢？梁漱溟没有给出明确的回答，我们可以从他的论述中引申出来以下两个原因：一方面，马克思主义与中国文化同属文化的第二路向，因而彼此有会通和结合的可能。东西文化由于不在一个路向上，因此绝没有调和的可能性。另一方面，马克思主义是从西方文化中正常转入的第二路向，并且保留了第一路向的积极成就。如马克思并不因为主张“人的自由全面发展”(成己之仁)而反对物质生产，甚至认为社会生产力的进步是人的全面发展的客观条件。马克思说：“在这个必然王国的彼岸，作为目的本身的人类能力的发挥，真正的自由王国，就开始了。但是，这个自由王国只有建立在必然王国的基础上，才能繁荣起来。”^④梁漱溟解释说，从西方文化正常转入第二路向之后，人对人的问题成为主要问题，但这并不意味着人对物的问题就消解了，而是下潜为基础、退居为次要的问题，“社会主义的社会生活所不同资本主义社会者，要于后一类事物(人对人的问题——引者注)见之，而在前一类事物(人对物的问题——引者注)上却尽可从同”(《中国——理性之国》，第348页)。尽管人对物的问题在共产主义社会中成为次要问题，但社会生产仍不能低于资本主义社会。

另外，在梁漱溟看来，未来共产主义社会也是符合“仁”之规范的社会，因此强调伦理本位的中国文化对于理解与建设共产主义社会来说，具有极其重大的启发意义，“理性早启、文化早熟的中国人在其

建设今后人类新文化上所应有之义”(《中国——理性之国》,第455页)。马克思不愿意“为未来的食堂开出调味单”^③,他对未来共产主义社会的描述都是粗线条的。但儒家的伦理本位思想对于细化我们对共产主义的理解来说,具有一定的启示意义。梁漱溟认为,共产主义社会的基本路向是中国文化的,因此共产主义社会中人与人之间关系必定是伦理本位的。“新社会……很自然地要走向伦理本位之路,不过于旧日此一人对彼一人那些伦理之外,特重在集体对个人、个人对集体这一伦理关系。”(《中国——理性之国》,第459页)也就是说,共产主义社会亦看重团体组织(而非家庭生活),但与资本主义社会“空架子”的团体生活相比,共产主义团体生活以伦理情谊充盈在团体与个人之间。也就是说,集体以个人为重,全心全意为群众办事,保障每个人的“自由个性”的实现;个人以集体为重,一心一意为公家考虑,使每个人的“自由个性”建立在他们共同占有的社会生产力之进步的基础上。

中国人缺乏团体组织,这是中国文化的一大缺陷。然而从西方引入个人本位破坏了旧有的伦理本位关系,新的团体生活又未建立,这就使中国社会变得纷争不断,人生在旧理(伦理本位)与新理(个人本位)之间左右摇摆。^④那么,该如何弥补中国文化缺乏团体组织的缺陷,同时又能避免个人本位所引起的社会纷争呢?晚期梁漱溟的答案就是马克思主义。

马克思说,“只有当社会生活过程即物质生产过程的形态,作为自由联合的人的产物,处于人的有意识有计划的控制之下的时候,它才会把自己的神秘的纱幕揭掉”^⑤。人们只有通过联合为一个共同体,并且共同掌握社会生产力,个人才不会被社会总生产过程支配。而“真正的共同体”的建构势必使人们走出家庭、进入集体。“真正的共同体”是个人与个人、与共同体之间没有对立关系的共同体,因此共同体掌握社会生产力是为每个人的自由发展而创造条件、奠定基础,“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”^⑥。可见,共产主义集体是个人自觉联合起来的共同体,不是由有着血缘、宗法关系的个人之间自然构成的家庭、家族,同样不可能是由陌生人组成的、由客观法理关系相联系的市民社会。共

产主义集体是家庭与市民社会的合题,在其中,人与人之间尽管没有血缘关系、宗法关系,但他们之间的生产关系、社会联系却始终由革命情谊相联通。因为无产阶级革命不是“本乎此身”即为了本阶级的特殊利益,而是“本乎此心”即为了解放全人类,“这一运动本乎此心,而非本乎此身,故不难舍身以事运动,正所谓高度自觉者也”(《中国——理性之国》,第331页)。无产阶级为解放全人类而舍身革命的精神正是共产主义集体中人与人之间彼此相通的情理。

不同的是,马克思主义是西方文化经历了现代化之后,反思现代性问题过程中的产物,并且没有像后现代主义那般彻底否定现代化,反而保留了现代化的积极成果。而传统的儒家思想则没有经历过现代化,甚至过于强调王道、仁政的目的和向内求解、反求诸己的精神反而阻碍了中国文化自身走向向外求解、改造外物的第一路向。正因乎此,中国文化的现代化与马克思主义相结合才能够实现。与同属于第二路向并经历了现代化、保留了现代化积极成果的马克思主义相结合,可以使没有经历现代化的中国传统文化在保留其基本路向的基础上,积极吸收第一路向的成就。因此,晚期梁漱溟通过与马克思主义相结合,解决了早期文化观中关于中国现代化的两难问题。

然而,古代东方文化何以具有“未来性”?梁漱溟一贯的答案是中国文化早熟、理性早启,但为何如此,他回答不了。梁漱溟说:“既然学术是社会的产物,社会尚未发展到较高阶段,引入较深的人生问题,何以竟然有三家之学(儒家、佛家与道家——引者注)出现?我无可回答。”(《人心与人生》,第169页)梁漱溟东方文化早熟之说确实有“脱离历史”之嫌。^⑦实际上,梁漱溟对中国文化、理性早启的理解是无视儒家思想起源的历史背景所下的错误结论。伦理本位的社会之构建不是因为孔子、孟子个人的智慧,而是因为中国传统社会是农业社会,安土重迁,自给自足,因此以血缘、宗法为核心的伦理关系对个人的束缚比古希腊的商业社会要强大得多。由于个人的生存完全依赖于具有特定血缘关系、宗法关系的某些个人,因此需要特别留心自己的言行以符合习俗、义务,否则个人就很难在“小圈子”里生存下去。

与其说中国文化早熟所以更契合于未来共产主义社会,不如说作为“人的依赖关系”的人的发展之第一阶段的特征在第二阶段遭到否定,但会在第三个阶段中得到“辩证沉淀”亦即否定之否定。正如何中华所言,“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”^⑧。因此即便否定其早熟性,也并不妨碍中国文化或儒家思想的未来性,不会否定儒家“伦理本位”的思想对于理解未来共产主义而言的重要启示意义。

总之,梁漱溟希望通过儒家思想与马克思主义相结合解决早期文化观中关于中国现代化的两难问题。他实际上建构了一种“儒家马克思主义”,即在他本人的儒家思想框架下对马克思主义的阐释。他尝试引入马克思主义来解决儒家思想缺乏科学技术与团体组织的问题,实现中国现代化,同时以儒家伦理本位的思想来解读共产主义社会。尽管在“仁”与“文化早熟”的超历史性等方面有一定的理论缺陷,但梁漱溟的“儒家马克思主义”在丰富今人对于马克思主义与中华优秀传统文化相结合的理解、解释马克思主义在中国的胜利、建构中国马克思主义规范性政治哲学等方面,具有重要的启示意义。

注释:

①[美]艾凯《持续焦虑:世界范围内的反现代化思潮》,北京:生活·读书·新知三联书店,2022年,第248页。下引该书,仅随文标注书名与页码。

②梁漱溟《东西文化及其哲学》,上海:上海人民出版社,2019年,第40页。下引该书,仅随文标注书名与页码。

③梁漱溟《中国文化要义》,上海:上海人民出版社,2018年,第9页。下引该书,仅随文标注书名与页码。

④梁漱溟《人心与人生》,上海:上海人民出版社,2018年,第168页。下引该书,仅随文标注书名与页码。

⑤参见梁漱溟《东方学术概观》,上海:上海人民出版社,2014年,第5页。下引该书,仅随文标注书名与页码。

⑥唐君毅《中国文化之精神价值》,北京:九州出版社,2020年,第345页。

⑦梁漱溟《中国——理性之国》,载《梁漱溟全集》第4卷,济南:山东人民出版社,1991年,第218页。下引该书,仅随文标注书名与页码。

⑧参见丁耘《儒家与启蒙》,北京:生活·读书·新知三联书店,2020年,第165页。

⑨梁漱溟《中国建国之路》,载《梁漱溟全集》第3卷,济南:山东人民出版社,1990年,第344页。下引该书,仅随文标注书名与页码。

⑩参见牟宗三《政道与治道》,长春:吉林出版集团有限责任公司,2010年,第52页。

⑪[德]马克思《经济学手稿(1857-1858年)》(手稿前半部分),载《马克思恩格斯全集》第30卷,北京:人民出版社,1995年,第107页。下引该书,仅随文标注书名与页码。

⑫宋建丽《论马克思对资本主义的“正义”批判》,载《齐鲁学刊》2021年第1期。

⑬杨国荣《善的历程:儒家价值体系研究》,上海:华东师范大学出版社,2021年,第10页。

⑭[德]马克思《哥达纲领批判》,载《马克思恩格斯文集》第3卷,北京:人民出版社,2009年,第436页。

⑮颜一《亚里士多德选集·政治学卷》,北京:中国人民大学出版社,1999年,第6页。

⑯牟宗三《政道与治道》,第147页。

⑰[德]马克思《关于费尔巴哈的提纲》,载《马克思恩格斯文集》第1卷,北京:人民出版社,2009年,第501页。

⑱参见梁漱溟《中国民族自救运动之最后觉悟》,载《梁漱溟全集》第5卷,济南:山东人民出版社,1992年,第109页。

⑲[美]艾凯著,王宗昱、冀建中译《最后的儒家:梁漱溟与中国现代化的两难》,北京:外语教学与研究出版社,2018年,第110页。

⑳[美]艾凯《持续焦虑:世界范围内的反现代化思潮》,第239页。

㉑参见汪东林《1949年后的梁漱溟》,香港:香港中和出版有限公司,2012年,第97页。

㉒[德]马克思《资本论》第3卷,北京:人民出版社,2004年,第929页。

㉓[德]马克思《资本论》第1卷,北京:人民出版社,2004年,第19页。

㉔参见梁漱溟《乡村建设理论》,载《梁漱溟全集》第2卷,济南:山东人民出版社,1990年,第206-207页。

㉕[德]马克思《资本论》第1卷,第97页。

㉖[德]马克思、[德]恩格斯《德意志意识形态》,载《马克思恩格斯文集》第1卷,北京:人民出版社,2009年,第571页。

㉗陈来《现代儒家哲学研究》,北京:北京大学出版社,2018年,第151页。

㉘何中华《马克思与孔夫子:一个历史的相遇》,北京:中国人民大学出版社,2021年,第33页。