

# 晚期梁漱溟的“仁学批判理论”

——儒学与马克思主义的一种结合

冯波

(山东大学 易学与中国古代哲学研究中心, 山东 济南 250100; 山东大学 哲学与社会发展学院, 山东 济南 250100)

**摘要:**梁漱溟自1950年转向马克思主义之后,他对儒家仁学的现代重构同时也是儒学与马克思主义相结合的过程。他不仅批判现代资产阶级社会“智而不仁”,而且评价马克思主义共产社会“仁且智”,实际上建构了一种“仁学批判理论”。他希望将马克思主义引入儒学,以使过度强调“仁”或“情理”的传统儒学获得理智上、物理上的发展,使生产力的进步、物质财富的丰富为“感通一体”的“仁”之境界的实现奠定物质基础。同时,他把儒家仁学引入马克思主义,使“礼乐社会”成为建设中国的社会主义社会的文化基础。尽管晚期梁漱溟的“仁学批判理论”更加强调文化更新而非经济变革,并且结合儒学与马克思主义的理论基础是儒家仁学而非唯物史观,但他这种结合的理论努力对于当下进行的“第二个结合”来讲,具有非常重要的启示作用。

**关键词:**梁漱溟;儒家;仁学;批判理论;马克思主义

**中图分类号:**B261;B222;A81 **文献标识码:**A **文章编号:**1003-3882(2026)01-0005-13

梁漱溟对儒家仁学的重建一直持续到1950年转向马克思主义之后(即梁漱溟的晚期),并且此后,他对儒家仁学的现代重建与对儒学、马克思主义的结合成为“一体两面”的理论工作。一方面,他把儒家的“仁”理解为批判现代资产阶级社会的规范性标准,而他的批判工作与马克思主义社会批判理论存在着密切的思想关联。另一方面,他把儒家的“仁”理解为中国无产阶级革命与新中国建国各项事业的文化基础。这对于当下深刻理解马克思主义(魂脉)与中华优秀传统文化(根脉)的高度契合性,具体地进行“第二个结合”来讲,具有十分重要的启示作用。

## 一、晚期梁漱溟儒家仁学的现代重建

梁漱溟对儒家仁学的现代重建经历了前后两个阶段:一是1928年在邹平“意识与生命”讲座以前,特别是在《东西文化及其哲学》《孔家思想史》之中,他把仁创造性地理解为“直觉”;二是1928年以后,他将仁理解为“理性”,即便是1950年转向马克思主义之后这种理解也没有发生改变。总体上,梁漱溟一生对儒家仁学的建构,都是与他的“新心学”或“心理学”研究分不开的。“如果我们不能寻得出孔子的这套心理学来,则我们去讲孔子即是讲空话。”<sup>①</sup>因为在他看来,伦理学是以心理学为基础的。无论是直觉还是理性,都是人类的特殊心理状态。梁漱溟对儒家仁学的重建是以心理学

**收稿日期:**2025-02-20

**作者简介:**冯波,哲学博士,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、博士生导师,国家高层次人才特殊支持计划青年拔尖人才,山东大学文科杰青,主要研究方向:《资本论》与批判理论,马克思与中西传统。

<sup>①</sup> 梁漱溟《人心与人生》,上海:上海人民出版社,2018年,第2页。下引该书,仅随文标注书名与页码。

研究为基础的,这是传统儒学所不具备的特点。

什么是“仁”?梁漱溟早年认为,“直觉锐敏的时候,就是仁。仁就是从本心里面流露出来的直觉”<sup>①</sup>。在陆王心学传统中,“本心”与“习心”相对,“本”就是本然、原来,心就是“主宰”<sup>②</sup>。那么,所谓“本心”就是原本主宰着人身的那一点灵明。

梁漱溟借用了陆王的意思,并且受柏格森生命哲学的影响,认为从“本心”中自然而然地、不加入人为干预地、在当下就直接流露出来的情感就是仁。“仁是真正的生命,是活气,而直觉不过是仁的发用处”(《孔学意旨》,第86页),甚至可以说,仁就是生命本身,直觉只是生命的功能。“直觉”就是人直接跟随生命流行的变化而行动,不虑而知、不学而能;任凭感情真实地发挥出来就是锐敏。此时任何的人为干预,对情感的压抑或造作都是一种自欺欺人的“伪”,与立身之本的“诚”相对。

梁漱溟指出:“孔家没有别的,就是要顺着自然道理,顶活泼顶流畅的去生发。他以为宇宙总是向前生发的,万物欲生,即任其生,不加造作必能与宇宙契合。”<sup>③</sup>感情(affect)就是生命流行的“应变”(affection),即生命应着具体情境而变化出来的具体状态。“天命之谓性,率性之谓道”(《礼记·中庸》),梁漱溟解释为:人的行为只要随感而应、率性而为就总是正确的。对感情不压抑、不造作就能“生活的恰好”(《东西文化及其哲学》,第132页),就是喜怒哀乐发而“中节”。压抑之则“不及”,造作则“过之”,始终无法做到“持中”。

“锐敏”就是保持“当下随感而应”的生机,不至于迟钝麻痹。与“本心”相对,“习心”就是被后天的习惯麻痹的心,心不再是自身的主宰,主宰自身的东西变成了外在的风俗习惯。比如女人裹脚是风俗,当人们看惯了女人裹脚时,便不再对女人裹脚的痛苦“感同身受”了。如此一来,人心也就失去了感情之间的相互召唤,人与人之间变得相隔而不通了。“故一入习惯就呆定麻疲,而根本把道德摧残了。”(《东西文化及其哲学》,第134页)即便是“好”习惯对人心的支配,在梁漱溟看来也是外在的、呆板不变的东西对本心的生机活泼的戕害。儒家讲“为仁由己”,仁是自身生命的自然流露。依着僵死的礼仪而行动,人就失去了自由灵活,仁或生机就受到了摧残。

看到父母就油然生发出“温清定省”的感情,这是人高度自觉、不虑不学的良知,是生机盎然的表现。而一旦把“天理”视作一个客观的、不变的道理,那么就离“以理杀人”“礼教吃人”不远了。“须知孝弟是个人生活本体的问题,是生命里面灵活的、自然的一个心情,后来成为固定的路子,成为礼教,大家就忘其本原了。”(《孔学意旨》,第158页)“五四”以来人们要打倒的“孔家店”已经与充满生机的儒家“仁学”相去甚远了。因此需要重建儒家仁学,使其重新恢复生机。

根据王宗昱的考证,从现有材料看,1928年在山东邹平乡村建设时期所做的“意识与生命”讲演中,梁漱溟开始以“理性”替代“直觉”的位置,“理性既被提出,直觉就不在梁漱溟的思想体系中再有位置”<sup>④</sup>,即由原来的“仁是直觉”,变成了“仁就是理性”。什么是梁漱溟的“理性”?学者们习惯于从西方哲学中寻找相应概念来理解它,如韦伯的“价值理性”、哈贝马斯的“交往理性”。<sup>⑤</sup>实际上,梁漱溟的“理性”概念并没有西方哲学的来源。梁漱溟的“理性”中的“理”字是宋明理学的“理”。“在理学

① 梁漱溟著,梁钦元整理《孔学绎旨》,北京:中华书局,2023年,第77页。下引该书,仅随文标注书名与页码。

② 参见沈顺福、高凯《仁即知:传统仁学的一种现代诠释》,载《齐鲁学刊》2025年第1期,第20页。

③ 梁漱溟《东西文化及其哲学》,上海:上海人民出版社,2014年,第125页。下引该书,仅随文标注书名与页码。

④ 王宗昱《梁漱溟》,台北:东大图书股份有限公司,1992年,第198页。

⑤ 参见郭齐勇、龚建平《梁漱溟哲学思想》,北京:北京大学出版社,2011年,第124页;陈来《现代儒家哲学研究》,北京:北京大学出版社,2018年,第175页。

的话语中,‘理’的含义包括模式、顺序、逻辑、秩序和规范等等意涵。”<sup>①</sup>梁漱溟的“理性”尽管主要是在“规范”意义上指“人情”“情理”,但同时也包含了“逻辑”意义上的“理智”“物理”。

陆王心学“心即理”的说法,在梁漱溟这里就变成了“本心就是理性”。“所谓理性,是指吾人所有平静通达的心理。吾人心里平平静静没有什么事,这个时候,彼此之间无论说什么话,顶容易说得通。”<sup>②</sup>人心不为人身而计算苦乐,就是平静无事的状态,这时道理才能听得进去、想得明白。在“平静”中“通达”的道理,既可以是自然的“物理”,也可以是人心的“情理”。西方人讲“理”,凡事都要追问“为什么”,万物都有“充足理由”,这就是物理。在这个意义上,孔子不讲“理”,“孔子的理就蕴含在情之中,情理自然合一”<sup>③</sup>。比如“父为子隐,子为父隐”(《论语·子路》)本身没什么“充足理由”可讲,只是顺着血浓于水的亲情行动而已,但“直”(正确性)在其中,这就是情理。

理智、物理强调分别、有对,要求摒除情感、冷静对待(观测),以形成抽象观念。在生物进化史中,理智的发展使人松开了本能的束缚,由“有所为”提升到了“无所为”,即从以实用、功利为目的去认识事物,向为了真理本身、“为科学而科学”跨越。“当人类向着理智前进,其生命超脱于本能,即是不落于方法手段,而得豁然开朗达于无所为之地。”<sup>④</sup>气质或本能是人先天固定的方向,而且是受外物支配的强烈冲动,不受人的控制,因此是机械的、被动的,“从本能出来的是强烈冲动、机械性的,自己转不过弯儿来”<sup>⑤</sup>。与本能的强烈冲动相比,理智是平静安和的;与本能的受外物支配相比,理智是自由的、灵活的。

不仅如此,理智继续向前发展就是理性,即由“无所为”的冷静进展到“无所私”的情感。理智使人摆脱外物的支配,使人的生活摆脱“趋利避害”的本能,进而能够感受到万物情感的召唤,做到情谊相通。“人类生命廓然与物同体,其情无所不到。凡痛痒亲切处就是自己,何必区区数尺之躯。”(《人心与人生》,第111页)与理智、物理对主客、内外、大小等等的冷静区分不同,理性、情理强调一体、无对,即情感相通、好恶相同从而使人与万物融为一体。程颢说:“仁者以天地万物为一体,莫非己也。”<sup>⑥</sup>人心或理性能够发现,生命本身是一个不可分割的整体,不受区区数尺身躯的束缚而与万事万物连成一体,在这个意义上,情感是“无私的”。“说‘宇宙大生命’者,是说生命通乎宇宙万有而为一体也。”(《人心与人生》,第73页)这就是“仁”的境界。

关于理智与理性的关系,总的说来,梁漱溟的论述是不系统的,甚至是混乱的。他有时说,理性为体、理智为用;有时候又说理性与理智都是心思的功用,心为体,理性、理智为用。如果为梁漱溟哲学思想重构理性与理智的结构以使其更加系统,使各个说法相融洽的话,那就应该是“一心开二门”的结构。晚期梁漱溟说,心思作用有两面,即“智用”“仁用”：“心思开明,通达事理属智,而仁在其中;心量宽大,善能容物属仁,而智在其中。”<sup>⑦</sup>人心就是(广义的)理性,(广义的)理性的“智用”就是理智,“仁用”就是作为情理的(狭义的)理性。

① 刘纪璐著,江求流、刘纪璐译《宋明理学:形而上学、心灵与道德》,台北:联经出版事业股份有限公司,2021年,第22页。

② 梁漱溟《乡村建设理论》,载《梁漱溟全集》第二卷,济南:山东人民出版社,2005年,第181页。下引该书,仅随文标注书名与页码。

③ 胡元玲《梁漱溟思想抉微》,台北:台湾学生书局有限公司,2021年,第32页。

④ 梁漱溟《中国文化要义》,上海:上海人民出版社,2018年,第147页。下引该书,仅随文标注书名与页码。

⑤ 梁漱溟《意识与生命》,载《梁漱溟全集》第七卷,济南:山东人民出版社,2005年,第1036页。下引该书,仅随文标注书名与页码。

⑥ [宋]程颢、程颐《二程集》,北京:中华书局,2004年,第15页。

⑦ 梁漱溟《中国——理性之国》,载《梁漱溟全集》第四卷,济南:山东人民出版社,2005年,第300页。下引该书,仅随文标注书名与页码。

若(狭义的)理性开启,身为心役,理智为理性所追求的真理、善好而去分析、推理,那么理智在通达物理的同时也包含了(狭义)理性的求真、求善的情感。而要真正实现每个人的“无所私”,又必须通过理智的功用,实现科技发达、物质丰富。因此,当梁漱溟说古代中国人“理性早启”时,就包含了理智发展的可能性;说共产主义“理性大启”时,就包含着理智发达的前提。“古先中国人早启的理性原自有理智在内而不分”(《中国——理性之国》,第368页),尽管古代中国人偏向情理,注重社会人事,但不可否认的是,古代中国科技远超欧洲长达两千多年之久。但也因为理性早启,古代中国人在理智成熟之前就更加强调整理性,因此在理智方面竟逐渐枯萎了。而“理性大启”的未来社会,必须以理智发达为前提。

如此一来,一方面,“理性是生命的本身,是体;理智是求生活的工具,是用”<sup>①</sup>,作为生命本身的是广义的理性,也就是人心或本心;理智则是生命向外求认知、求生存的工具。另一方面,“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)。狭义的理性是“致情理”,广义的理性包含理智,理智在于“知物理”。

相比之下,直觉与理智是相悖的,“理智出来分别一个物我,而打量、计较,以致直觉退位,成了不仁”(《东西文化及其哲学》,第160页)。理智要分别、要计算,而直觉是浑然一任、不虑不学的。这也是梁漱溟要用理性替代直觉的原因。理性与理智是相容的,“理性情感清明,理智不受妨害”(《意识与生命》,第1037页)。理性是人情,故不像理智那样冷酷无情,但理性的情感却是平和、坦然的,远非本能那样是强烈的冲动。“而显然与理性相违者,则有二:一是愚蔽偏执之情;一是强暴冲动之气。”(《中国文化要义》,第130页)愚蔽偏执则崇尚迷信,强暴冲动则武力斗争,它们都是出于本能的强烈冲动。人一旦陷入迷信与暴力,则不能心平气和地讲道理。

梁漱溟说,“西洋以宗教、军警他力维持,而中国则是自力维持”(《意识与生命》,第1033—1034页)。西方人有理智而缺乏理性,所以即便科技昌明、社会性发达,但仍需超验的上帝或外在的权力来维持社会秩序。而中国人由于“理性早启”,尽管科技落后、缺乏社会集团,但人依靠自己理性的力量(内在的仁义及其外在显露,即礼乐)来维持社会秩序。

当然,梁漱溟的“理性”概念也具有德国观念论理性概念的“绝对同一性”内涵。但梁漱溟理性的“绝对同一性”不是源于概念整合,而是源于情感相通。“痛痒相关,好恶相喻,是曰通,亦曰仁。”(《中国——理性之国》,第260页)其他人甚至动物的喜怒哀乐之发,我亦能够感同身受;人之情感甚至可达植物、无机物——为花开花落而喜悲,为阴晴圆缺而忧乐。天下之物无不情感相通,就是“感而遂通天下”。在此,梁漱溟的“理性”或仁学继承了孟子“万物皆备于我”与陆九渊“吾心即宇宙”的传统。在理性的“绝对同一性”中,人与万物通为一体,也就达到了“仁”的境界。

在马克思那里,人与万物也是相通一体的关系,“自然界,就它自身不是人的身体而言,是人的无机的身体”<sup>②</sup>。晚期梁漱溟曾转引马克思此句,并解释道:“实际上则是物我内外息息相通,感应不爽的,亦即分隔不开的。”(《中国——理性之国》,第359页)在生产、实践中需要区分主体、对象,但这只是意识上的区分,而非实际的不同。

一个人要能感受到他人、他物的痛痒、好恶,需要有“无私的感情”;而要有“无私的感情”,就要

<sup>①</sup> 梁漱溟《论方法兼谈理智与理性》,载《梁漱溟全集》第五卷,济南:山东人民出版社,2005年,第869页。

<sup>②</sup> [德]卡·马克思《1844年经济学哲学手稿》,载中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译《马克思恩格斯文集》第一卷,北京:人民出版社,2009年,第161页。

有“高度的自觉”,或早期所言“锐敏的直觉”。“自觉”就是自己要对生命活动有意识,能够感应生命流行的变化,甚至可以说,“‘自觉’即是良知、明德、独知”<sup>①</sup>,自觉就是不虑而知的本心、本体,是心思扩大的表现。心思扩大才能走出狭隘的“小体”,感应他人的情感,“感情主要是在人对人相互感召之间”(《人心与人生》,第254页)。自己有“感”才能有“应”,才能受到他人情感的感召,并且应他人情感的召唤而有所作为。如孺子将入井,人因内在地具有恻隐之心而能不假思索地拉住他。

梁漱溟早年把儒家的“仁”理解为“直觉”“生命”,中后期理解为“理性”“情理”,看似变化很大,实际上一致性更多。“‘理性’……有着和《东西文化及其哲学》中的‘仁’及‘直觉’相同的功能”<sup>②</sup>,即梁漱溟强调的是人与人、人与物在情感、情谊上的相通。人与人之间情谊相通的关系,就是伦理。“伦者,伦偶;即谓在生活中彼此相关系之两方……在此相关系生活中,人对人的情理是谓伦理。”(《人心与人生》,第254—255页)由仁所建立的人际关系,即由情理贯通彼此。

“仁”或情理是“人生向上”的表现。所谓“人生向上”就是顺着生命奋进、生物进化的道路前行,因此“仁”是人之生机盎然的体现。“生命本性是在无止境地向上奋进;是在争取生命力之扩大,再扩大(图存、传种,盖所以不断扩大);争取灵活,再灵活;争取自由,再自由。试一谛视生物进化之历史,诘不跃然可见。”(《人心与人生》,第71页)生命的奋进不能停留在一己或一族的持存上,而是要扩大心思,不断地要求灵活,要求自由,最终摆脱形体本能的束缚,与万物融为一体。相反,“违仁”就是逆着生物进化的方向,就是人生“退坠”。

## 二、现代资产阶级社会的“智而违仁”

在梁漱溟这里,儒家仁学为“体”,批判理论为“用”。在比较中西文化路向时,他既要指明各自优劣,同时还要指出以儒学为代表的中国文化是世界未来文化之路向,即从“理性早启”走向“理性大启”(参见《中国——理性之国》,第375页),因而在此过程中就不可避免地要涉及对现代资产阶级社会的批判。“资本主义的世界”属于西方文化即文化第一路向之末期(参见《人心与人生》,第244页),因此是文化第一路向中最发达、最典型的状态。梁漱溟对儒家仁学的现代重构,必然具有对现代资产阶级社会的批判性分析的功用。这种从现代重构了的儒家仁学出发展开的对现代资产阶级社会的批判性分析,就是“仁学批判理论”。

批判理论(Critical Theory)或社会批判理论(Critical Theory of Society),就是发挥马克思政治经济学批判的社会意义,对现代资产阶级社会关系或社会结构展开的批判性分析。卢卡奇、柯尔施为批判理论提供了框架,法兰克福学派(从霍克海默、阿多诺到霍耐特等)以批判理论而闻名。所谓批判,不是全然否定,而是康德意义上的“划界”,即划清研究对象发挥正当性作用的界限。批判理论并非对现代资产阶级社会的绝对否定,而是在肯定其积极历史意义的前提下,进一步发现其问题所在。尽管批判理论更关注的是社会的政治、文化而非经济方面,但毋庸置疑的是,“批判理论是在马克思主义的思想熔炉中构想出来的”<sup>③</sup>。在批判理论看来,经济、政治、法权、文化等种种弊端“与社会结构的组织方式有必然的联系”<sup>④</sup>,即现代西方社会各方面问题都源于由资本主导的、客

① 胡元玲《梁漱溟思想抉微》,第46页。

② [美]艾恺(Guy S. Alitto)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179页。

③ [美]斯蒂芬·埃里克·布朗纳著,孙晨旭译《批判理论》,南京:译林出版社,2019年,导言第2页。

④ 曹卫东编选,渠东、付德根等译《霍克海默集》,上海:上海远东出版社,2004年,第182页。

观的、非人格的社会关系。

梁漱溟是现代新儒家中少有的研究社会集团(而非仅仅研究政治民主)的思想家。乡村建设的构想与实践尽管要解决的是文化更新问题,但他从事的事业却是将散漫的中国社会组织起来,通过乡约的形式使个人走出家庭,建立礼乐形式的社会集团,“这是‘政治社会化’的道路,要求现代儒家将眼光从盯住国家上层转向注视平民底层”<sup>①</sup>。对社会关系、社会结构的关注,是梁漱溟与批判理论内在相通的一大方面。

如果用一句话来概括梁漱溟(特别是晚期)对现代资产阶级社会的批判,那就是它几乎丧失了人本有之仁。“理性虽为人所固有,而在人群社会间显发其作用却恒有待于历史发展进步。”(《人心与人生》,第202页)仁或理性是生命的发用,人只要还活着就内在固有之。“仁”或“理性”为人所固有,西方人也不例外。但他们的“仁”或“理性”却被强大的、“向前意欲”的文化路向压抑了。换言之,现代西方文化理智极强,而理性缺乏。

霍耐特(Axel Honneth)认为,批判理论是对现代西方的社会病理的理性批判,“社会的否定性状态的成因,必须在社会理性的亏损中来发现”<sup>②</sup>。不是任何对现代西方社会的批判都可以称为批判理论,批判理论并不以非理性来对抗社会合理性,而是认为现代西方社会的合理性是片面的、不完整的。因此,批判理论的目标就是社会理性的自我实现。梁漱溟用“理性”替换“直觉”来理解儒家的“仁”,并以仁作为规范性标准来批判现代西方社会,很难说是一种非理性主义的批判。尽管梁漱溟的“理性”强调人情,但“理”在“情”中,情理也是一种理性。并且,不能简单地将“理性”与理智相对立,因为“理性”的发展必然包含着理智的进步。当梁漱溟批判现代资产阶级社会长于理智、缺乏(狭义)理性时,他与批判理论类似,批判的目的是(广义)理性的自我完善,即在理智发达基础上,进一步透出人心,陶冶情感,最终达到与万物一体的“绝对同一性”。

首先,在现代西方社会中,人心的算计成为一种习惯。这是“智而违仁”的一个表现。

西方文化路向是对物的意欲或“向外用力”,“人生第一问题是人对于‘物’的问题,人生第一态度是向外用力的态度”<sup>③</sup>,因此需要理智去区分内外、我他,故个性发达;分辨长短、多少,所以难免计较、计算。其好处是科学昌明、技术发达,个人在团体中独立自由,“但他们是集团中的个人在集团权威下起来反抗的一种自我觉醒,发乎此身仍归落乎身,所以历史上就出现了个人本位自我中心的近代资本主义社会”(《中国——理性之国》,第337页)。理智体现在实用或功利的目的上,就是通过计算来控制外物,为一己之身的持存而服务,也就是为本能服务。

西方人在现代以前,尽管文化基本路向是解决人对物的问题,但理智的计算之心在古希腊时期会受城邦的制约,在中世纪会受教会的影响,个人本位和理智计算没有现代资产阶级社会那么发达。但现代化或合理化就是可计算化的过程,就是把不可计算的东西都变成可以计算的东西。韦伯说:“‘切事化’地处理事务主要即意指,根据可以计算的规则、‘不问对象是谁’地来处理事务。”<sup>④</sup>人与人之间的感情不可计算,但权利、义务和财产可以计算;所谓“切事化”就是要祛除人的感情联系,根据计算的规则,“对事不对人”,把每个人都当作毫不相干的陌生人来看待。在马克思看来,正

① 王悦之《梁漱溟与现代儒家激进主义的兴起》,北京:社会科学文献出版社,2023年,第253页。

② [德]阿克塞尔·霍耐特著,谢永康等译《理性的病理学:批判理论的历史与当前》,上海:上海人民出版社,2022年,第25页。

③ 梁漱溟《中国建国之路》,载《梁漱溟全集》第三卷,济南:山东人民出版社,2005年,第373页。下引该书,仅随文标注书名与页码。

④ [德]韦伯著,康乐、简惠美译《支配社会学》,桂林:广西师范大学出版社,2004年,第46页。

是货币对商品价值的衡量作用,使得物本身独立的、不可计算的价值被消解了,取而代之的是可计算的、无个性的货币价值,“没有任何绝对的价值,因为对货币来说,价值本身是相对的。没有任何东西是不可让渡的,因为一切东西都可以为换取货币而让渡”<sup>①</sup>。例如钻石本身独特的美是不可量化的,但用货币来衡量就会有价格,就能够计算,进而能够买卖。在现代资产阶级社会中,没有任何物是不能被量化、计算和买卖的,因此没有任何东西是绝对的、崇高的。计算之心成为现代西方人不加反思就服从的文化习惯。

但梁漱溟指出,仁或人心最怕计算,计算之心一起,原本浑全一体的生命就会被打断,此身、彼身都变成了各自隔断的生命。在个人本位,也就是社会集团以个人为重的关系结构中,彼此身隔的个人是不能情意相通的。“恩如父子而异财;亲如夫妇而异财;偶尔通融仍出以借贷方式。”(《中国——理性之国》,第479页)现代西方人作为独立的个人,不顾父子恩情、夫妻爱情,在家庭中计虑权利、义务的多少,计算婚前财产、遗产分配的多寡。在梁漱溟看来,这太不合乎“情理”了。

更严重的是,这种不合情理的计算之心到处压抑着人们原本具有的感情,如父子亲情、夫妻爱情,“在人们生活中意识计虑作用处处抑制着感情不得其顺畅,只顾忙碌逐求于外,早已讲不到什么礼乐”(《中国——理性之国》,第471页)。由于人的感情遭到计算之心的压抑,感情的召唤与对他人的感应也遭到阻碍。为了自我持存就要去认识、计算、支配外物,因此生命的重心就不再是人心,而是人身了。心为形役,心就丧失了主宰的地位,于是心就不再是心了。“何谓心?心非一物也;其义则主宰之义也。”(《人心与人生》,第34页)心就自身而言是主动,就物而言是主宰。而计算之心是心为物宰,失去了主动性。

霍克海默认为:“个人只是把自己设定为一个物,一种统计因素,或是一种成败。他的标准就是自我持存,即是否成功地适应他职业的客观性以及与之相应的行为模式。”<sup>②</sup>西方启蒙以工具理性占主导,而工具理性以自我持存为目的;但最终结果却将自我变成了纯粹的持存物,反而丧失了自我。如果用梁漱溟的话来讲,“自我持存”是理智自觉地为本能服务,心为身役,宇宙大生命被滞留在区区数尺身躯之中,因此阻碍了生命流行的畅达,戕贼了生机,只能像死物一样服从外物的准则,亦即数量计算。这样缺乏情理与感通的人生自然是毫无生机的。

其次,社会合理化过程导致了现代西方社会中人心的无情。

梁漱溟指出:“所谓理性,即‘平静通晓而有情’之谓也……西洋人之所谓理性,当然也是平静通晓,但是只差‘而有情’三个字。”(《乡村建设理论》,第314页)现代西方人长于的理智也是一种“平静通晓”,即态度冷静而明白道理。但理智是冷酷无情的,毋宁说,须排斥感情才能对事物有一个冷静而明白的态度,“科学不单排除强烈冲动,有时平温的感情也排去,他是冷酷的”(《意识与生命》,第1036页)。就像拿小白鼠做药物实验一样,一旦动了恻隐之心,实验就将进行不下去。

尽管说理智可以做到“无所为”的自由,为真理本身而非为真理的功用去探求真理,但对外物的认识总是倾向于产生宰制外物的后果,同时也把他人当作外物来宰制。“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)把生命限制在此身之中的个人,总是把外物理解为自我持存的手段,对待他人也必然抱有同样的态度。正如霍克海

<sup>①</sup> [德]卡·马克思《经济学手稿(1857—1858年)[手稿后半部分]》,载中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译《马克思恩格斯全集》第三十一卷,北京:人民出版社,1998年,第252页。

<sup>②</sup> [德]霍克海默、[德]阿道尔诺著,渠敬东、曹卫东译《启蒙辩证法——哲学断片》,上海:上海人民出版社,2006年,第22页。

默所说,“人们从自然中想学到的就是如何利用自然,以便全面地统治自然和他者”<sup>①</sup>。认识对象是为了宰制对象,因此西方启蒙或理智的名言是“知识就是权力”。在对外物或他人的宰制中,理智是不需要、也不能诉诸感情的。“当我照顾到他的感情意志之时,便是以人看待;不顾其感情意志如何,只作一物来利用,或视为一障碍而排斥之,便是以物看待。”(《中国建国之路》,第373页)当我不诉诸感情来对待人,或者说,当我不去感应或感应不到他人的喜怒哀乐时,我就是把他人当作可以被我任意订造的死物来对待、利用、要求与征服。

现代西方人心的无情表现在社会关系上,就是资本家阶级对工人阶级的无情剥削。马克思、恩格斯在《共产党宣言》中认为:“它(资产阶级——引者注)使人和人之间除了赤裸裸的利害关系,除了冷酷无情的‘现金交易’,就再也没有任何别的联系了。”<sup>②</sup>在西方中世纪,市民社会中的师傅与帮工之间至少还留有温情的、亲密的私人关系,师徒之间并不完全是互相利用的雇佣关系。但现在,资本家与工人之间则变成了纯粹事务性的、无情感的利害关系。受包括马克思主义在内的西方社会主义思潮的影响,梁漱溟早年认为,资本家与工人两个社会集团之间的关系“简直一点情趣,一点情义没有”(《东西文化及其哲学》,第167页)。这样的观点在中华人民共和国成立以后,特别是梁漱溟转向马克思主义以后,得到了保留。在他看来,资本家对工人的剥削是不讲“人情”的,“其人与人之间的感情是很薄的(如《共产党宣言》中之所指摘)”(《人心与人生》,第102页)。资本家阶级作为“资本的人格化”,把工人仅仅视为劳动力商品,当作物,而不是当作人来对待,因此不需要诉诸感情。

正是因为梁漱溟对工人阶级等底层民众的关心,对资本家阶级的批判,他甚至被称为“现代儒家激进主义”的代表人物。“现代儒家激进主义在‘反西方’的历史面向上走得最远,既继承了现代新儒家在精神文化层次上对整个西方文明的高度反思,又吸取了社会主义包括马列主义在政治经济层次上对欧美模式的强烈批判。”<sup>③</sup>可以说,梁漱溟既在儒家仁学立场上反思整个西方文化路向,又吸取马列主义在内的社会主义思潮对现代资产阶级社会的批判,不可谓不“激进”。

中世纪占主导的社会关系仍然是“人的依赖关系”,个人的生活依赖于确定的某些人所形成的“小圈子”,小到一个家庭,大到一个公社。个人在其中是不独立的,他们之间是相互依附的关系,“我们越往前追溯历史,个人,从而也是进行生产的个人,就越表现为不独立,从属于一个较大的整体”<sup>④</sup>。但现代资产阶级社会是“以物的依赖性为基础的人的独立性”阶段<sup>⑤</sup>,个人独立性建立在对商品、货币、资本这些物的占有的基础上。因为这些物是自由交易、等价交换的,所以占有物的个人也是自由、平等的独立法人。独立个人之间的社会联系建立在物的交换基础上,因此他们之间的社会关系就表现为物与物的关系,而物与物的关系是不需要诉诸感情的,“资本家与工人的关系看着是自由契约,一方要招他做工,一方愿意就招,其实资本家可以完全压迫工人制其死命,而工人则除你愿意饿,可以自由去饿之外,没有别的自由”(《东西文化及其哲学》,第164—165页)。资本家既然购

① [德]霍克海默、[德]阿道尔诺著,渠敬东、曹卫东译《启蒙辩证法——哲学断片》,第2页。

② [德]卡·马克思、[德]弗·恩格斯《共产党宣言》,载中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译《马克思恩格斯文集》第二卷,北京:人民出版社,2009年,第34页。

③ 王悦之《梁漱溟与现代儒家激进主义的兴起》,第257页。

④ [德]卡·马克思《经济学手稿(1857—1858年)[手稿前半部分]》,载中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译《马克思恩格斯全集》第三十卷,北京:人民出版社,1995年,第25页。

⑤ 参见[德]卡·马克思《经济学手稿(1857—1858年)[手稿前半部分]》,载中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译《马克思恩格斯全集》第三十卷,第107页。

买了劳动力,那么资本家在此期间就有权利任意支配工人劳动,为了资本增殖,哪怕压迫致死,也在所不惜。这正是“对事不对人”化的表现:只讲契约,不讲人情。

因此梁漱溟说,尽管现代西方社会个性发达,并且社会集团众多,但也有“许多不社会的地方”,“在这个社会里,虽然大家互依,互相为尔作事;但彼此缺乏承认,缺乏了解,这好像一大盘机器一样”(《乡村建设理论》,第311页)。现代资产阶级社会突破了地域的限制,实现了人与人之间的“普遍交往”,但这种普遍的交往关系却是建立在“普遍交换”基础上的。商品交换是物的关系,不需要诉诸人的感情,人心、理性或仁在其中是多余的。

最后,在这个充满计算的、无情的社会关系中,每个人的人生是悲苦的。

人生的悲苦也是人心失仁的表现。因为仁就意味着乐,孔子讲“仁者不忧”(《论语·子罕》)。“孔颜乐处”就在于无对待,没有内外、我他的区分,这样就可以任凭生命畅快淋漓地流行变化,不会受到此身与彼身的隔断,“若绝关系而超对待,斯为绝对之乐。平常人走计算的路,总要通过手段取得目的,于是必有所取得而后乐,取不得就苦了”(《东西文化及其哲学》,第140页)。儒家的仁学就是要打破物我分别,让生命自己去涌现翻新,不必向外去寻求刺激。如此,人就不会为外物牵制,不会因得失而苦乐。“仁者他的生命(即是仁)自己会涌现出来,不待外面去拨动。”(《孔学意旨》,第54页)乐在生命之中,不必向外找求。

理智要求内外隔断、物我两分,因此理智之人必然向外去找乐,在梁漱溟看来,他们已经“智而不仁”了。尽管有此理智之人已经自我觉醒,但也会因此必然受苦。孔子讲,“不仁者不可以久处约,不可以长处乐”(《论语·里仁》)。理智之人总是把苦乐的决定权交给外物,而外物满足人的意欲的时候要远远少于不满足的时候,所以他们往往得不到长久的快乐。“欲求者缺短东西去拿东西来填之谓。但缺短时多,而满足时少,所以不得遂是他本位,而得遂则为例外也。故世间苦多于乐。”(《孔学意旨》,第47页)这一点在科技发达的现代西方人那里仍然不会有所改变,“到近代欧洲人,诚然其个人意识觉醒活动了,却惜其意识只在求生存求幸福,一般都是功利思想,驰骛于外,又体认不到此”(《中国文化要义》,第156页)。因为旧的需要一旦得到满足,新的需要就会随之生起,如此反复,至死方休,人生永远都得不到最终的满足。就算旧的需要得到了满足,也是一时的快乐,人很快就会对此感到无聊。因此,现代西方人不论属于哪个社会集团或阶级,即便是境遇较好的资本家阶级,他们的人生终是苦多乐少,这也是人心智而不仁的表现。

另外,随着分工与机器的使用,各种劳动都被拆解为各种简单操作,从而失去其独立性、工艺性;或者机器直接成为能工巧匠,工人们却要沦为机器“活的零件”,从事于服务机器运转的简单操作。因此在现代资产阶级社会中,工人阶级的劳动是极其枯燥、乏味的,没有任何的吸引力与趣味,但工人们却不得不高强度地从事这样的劳动。马克思认为,“不断从事单调的劳动,会妨碍精力的振奋和焕发,因为精力是在活动本身的变换中得到恢复和刺激的”<sup>①</sup>。长期从事于单调乏味劳动的工人,要么心灵抑郁,要么精神麻木,内心空虚而看不到希望。受马克思影响,梁漱溟认为,“如此的经济其戕贼人性——仁——是人所不能堪”(《东西文化及其哲学》,第167页)。工人由于受不了如此机械呆板的工作,所以就只能在不劳动的时候想尽一切办法向外寻求刺激。而且内在生命有多苦,寻求的外在刺激就有多大,甚至不惜违法犯罪。“人们内心枯燥失养,空虚无俚,其结果便去寻求趣味刺激(酒色烟毒),人品堕落不堪,社会罪恶百出。”(《中国——理性之国》,第471页)马克思指出,

<sup>①</sup> [德]马克思著,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局译《资本论》第一卷,北京:人民出版社,2004年,第395页。

工人只有在劳动活动之外,在运用吃、喝、生殖、居住等动物机能时“才觉得自己在自由活动”<sup>①</sup>,用以补偿劳动活动之中的单调、枯燥、压抑与麻木。晚期梁漱溟更进一步指出,当代西方人已经不是发挥动物机能就能满足得了的,他们只有更进一步堕落下去,用酒色烟毒乃至社会失序才能填补内心的空虚,补偿心灵的呆板。

确如唐文明教授所言,梁漱溟早年寄希望于文化更新来解决社会问题,因而与马克思那种生产方式革命的方案大相径庭,“但与马克思主义不同的是,他并不指望通过经济制度的改变去解决经济生活中出现的问题,而是认为只有通过生活态度的根本改变才能真正解决之”<sup>②</sup>。然而不可否认的是,梁漱溟转向马克思主义之后反而会认为,生活态度的根本转变恰恰需要经济制度的彻底更新,即通过共产主义社会的实现来完成由文化的第一路向(西方文化)向第二路向(中国文化)的提升。

### 三、马克思主义共产社会的“仁且智”

每个批判理论都有一个与现代西方社会相对立的、具有社会有效性的社会理想,“批判理论预设了一个规范上理想的社会”<sup>③</sup>。梁漱溟的“仁学批判理论”所预设的规范性理想社会就是具有儒学礼乐色彩的马克思主义共产社会。

梁漱溟指出,“在集团所由形成上,一般本乎身,而共产党则本乎心”(《中国——理性之国》,第269页)。一般的社会团体(特别是现代资产阶级社会中的阶级、政党)是为自身利益而形成的,但在马克思主义看来,无产阶级与共产党没有任何自身特殊的利益,“在无产阶级和资产阶级的斗争所经历的各个发展阶段上,共产党人始终代表整个运动的利益”<sup>④</sup>。共产党代表无产阶级利益而与资产阶级进行最坚决的斗争,最终实现解放全人类的社会理想,这正是共产党的“初心”。“无产阶级革命要解放全人类,一本乎此通而不隔之心,其一切活动都是身为心用的。”(《中国——理性之国》,第344页)在梁漱溟看来,以解放全人类为“初心”的共产党,能够达到儒家“与天下人感通一体”的“仁”的境界,并且实现从现代资产阶级“心为形役”向共产社会“身为心役”的过渡。

但1950年转向马克思主义之前,梁漱溟反对中国共产党阶级斗争形式的建国之路,认为阶级斗争是西方文化路向的特征,与中国文化所要求的人际关系融洽和谐是相对立的,“根本言之,共产党的错误,仍在蹈袭外国阶级社会里农民运动的旧套,而不认识中国社会”(《乡村建设理论》,第411页)。但1949年以后,梁漱溟受邀到华北、华东和东北解放区参观考察半年多,到1950年开始正确认识中国共产党的建国之路,并在思想上转向了马克思主义。在他看来,共产党的救国建国运动“是见出了人心的透达流行渐有其新路道,人的生命之相联相通渐有其新路道”(《中国建国之路》,第383页)。“人心透达”与“生命相连”都是“仁”的特征,无产阶级的“忘我的牺牲精神”,共产党的“为人民服务”,在梁漱溟看来是实现儒家之“仁”的另一条道路,一条不同于他本人“乡村建设”的道路,即不是通过阶级斗争,而是“从理性求组织”,以伦理情谊来建构新的社会组织的建国之路。

反过来看,马克思主义之所以能够在中国取得胜利,在梁漱溟看来不在于“有形可见的好条件”

① [德]卡·马克思《1844年经济学哲学手稿》,载中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译《马克思恩格斯文集》第一卷,第160页。

② 唐文明《近忧:文化政治与中国的未来》,上海:华东师范大学出版社,2010年,第63页。

③ [德]阿克塞尔·霍耐特著,谢永康等译《理性的病理学:批判理论的历史与当前》,第30页。

④ [德]卡·马克思、[德]弗·恩格斯《共产党宣言》,载中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译《马克思恩格斯文集》第二卷,第44页。

即工业发达、工人众多,而在于“无形可见的好条件”,即“早启的人心”(《中国建国之路》,第402页)。“无产阶级精神既有其高于我们传统习俗之处,同时又和我们固有精神初不相远,中国人很容易学得来,无产阶级革命在中国取得如此巨大成就实与此有极大关系。”(《中国——理性之国》,第309—310页)无产阶级“忘我的牺牲精神”与儒家仁学要求的“一体相通”是非常切近的,正是因为有传统儒家仁学这种传承了两千多年之久的传统文化的支撑,马克思主义才能在中国取得巨大胜利。

也正是因为有传统儒家仁学的文化支持,与现代资产阶级“个人本位”的社会集团、苏联社会主义“社会本位”的国家组织相比,中国社会主义实现的是具有儒家仁学色彩的“伦理本位”的社会组织。“人在独立自主中过着协作共营的生活,个人对于集体,集体对于个人,互相以对方为重,是谓伦理本位主义。”(《人心与人生》,第280页)所谓伦理本位,就是互以对方为重。在集体与个人的关系中,伦理本位表现为:集体以个人为重,尊重个性、自由,促进每个人的自由全面发展,而不至于像传统中国社会那样,个性不发达、社会性缺失,“在一切本于家庭中的中国社会,恰是上不见有团体,下不见有个人”(《中国建国之路》,第346页);同时,个人以集体为重,事事为公家着想,而不至于像现代西方社会那样主张个人主义、自私自利。在伦理本位的中国社会主义社会中,集体与个人相互为重,从而形成了传统中国社会“五伦”(君臣、父子、兄弟、夫妻、朋友)之外的另一种新的伦理关系。

而共产党相比传统儒家仁学的高明之处就在于,他们通过阶级斗争的方式实现了儒家“仁”的理想,建立整个社会的伦理组织。而梁漱溟本人的“儒家社会主义”理想则沦为“空想”,在军阀混战、日本侵华、政治腐败的旧中国根本无法通过伦理情谊来实现。“共产党真可说是在演阶级斗争的最后一场决斗。”(《中国建国之路》,第381页)共产党以阶级斗争的方式消除了一切阶级斗争,以斗争的方式实现了伦理的社会组织的建构。不仅如此,有了强大有力的社会组织,也就有了科学技术发展的主体力量,在共产党的领导下,中国工农业的大发展,科技水平的大提升,弥补了中国传统社会所缺乏的现代科学技术。“中国的缺短……要不出乎缺乏团体组织与缺乏科学技术之两大方面。”(《中国建国之路》,第344—345页)缺乏团体组织就没有个人自由,没有科学技术就无法满足物质需要。这不得不说是传统儒学的一大文化缺陷,需要马克思主义的改造、弥补。

如果说阶级、斗争都是理智区分内外、我他的社会结果,那么消除阶级、斗争,实现人与人之间情谊相通则是理性或仁的表现。如果说以社会组织为主体发展科学技术、工业农业,从而使中国人解决对物的问题是理智发展的表现的话,那么,与儒家片面强调理性或人情乃至缺乏现代科学技术、缺乏个性与社会组织相比,共产党的所作所为确实是兼容理智与理性的,是“仁且智”的。“仁且智者,其唯马克思、恩格斯足以当之。”(《中国——理性之国》,第235页)传统儒学所谓“智”并非理智,“知者不惑”是指具备辨别善恶的能力,亦即传统儒学的“智”仍然是一种“仁”,没有摆脱道德色彩、人情束缚。梁漱溟的新儒学改变了传统儒学对“智”的理解,尝试把理智维度加入儒学之中,以实现儒家仁学的现代重建。当他说马克思主义“仁且智”时,预示了马克思主义之于儒学自我完善的重要作用,甚至预示了中国马克思主义成为自我完善的新儒学的可能性。或者说,儒家仁学的现代重建与“儒家马克思主义”的建构,是“一体两面”的事情。

在晚期梁漱溟看来,中国共产党领导下的共产社会实现了儒家的礼乐社会理想。“礼也者,理也”(《礼记·仲尼燕居》),礼乐的内容实质是情感、情理,是内在情感、情理的外部显现、美学形式。“礼乐之为用,即在使人从倾注外物回到自家情感流行上来,规复了生命重心,纳入生活正轨。”(《人心与人生》,第276页)礼乐的作用就是激起、保持人的感情,使人们能够感通一体,使人们生命重心从人身数尺之躯重新回到廓然广大的人心。

传统儒学尽管提出了礼乐的社会理想,但由于自身的文化缺陷,即缺乏理智维度,单凭自身不

可能实现这种礼乐理想。“中国就是意识回头用,耽搁了经济的进展,相当于个人身体,而上层又被经济的不进展所限制而亦未发育的好……交相牵掣,两者均走不通。”(《意识与生命》,第1034页)中国的文化早熟,就像生理发育没成熟而心理发育已经成熟的畸形儿一样,最终因为身体发育不足而妨碍了心灵的发展。理性的发展原本并不妨碍理智的进步,尽管理性的境界高于理智,但在理智没有成熟之前,对理性的过度强调反而阻碍了理智的进展。

在梁漱溟看来,只有实现马克思主义共产社会,才能真正实现儒家的社会理想,即礼乐社会。“中国文化只有经由马克思共产主义之路,才能释放出原有的文化潜能”<sup>①</sup>,即马克思主义共产社会实现了儒家仁或礼乐社会的潜能。

因为一方面,在共产主义社会中,“国家消亡”,调节社会关系的不再是利用人身计算的刑政,而是引导人心的礼乐,“阶级既泯,国家消亡,刑赏无所用而必定大兴礼乐教化,从人们性情根本处入手,陶养涵育一片天机活泼而和乐恬谧的心理,彼此顾恤、融洽无间”(《人心与人生》,第102页)。既已消灭了阶级,社会调节的方式便不再是斗争而是理性。共产主义社会要以人的思想改造为主,从引导情谊相通的感情入手,而不是强调刑罚,因为刑罚所利用的正是人们趋利避害的计较之心。因此,尽管无产阶级专政期间,法治、刑罚对于震慑不法分子来说是必要的、重要的,但中国的社会主义社会建设在“依法治国”的同时也要有“以德治国”的浸润,才能逐渐过渡到只有礼乐教化而无严刑峻法的共产主义社会,“必对于社会人生更从情感方面着手有其高尚完美的礼乐设施,乃得从容升进于共产社会而刑措不用”(《中国——理性之国》,第471—472页)。

另一方面,共产主义社会生产力高度进步,物质财富极大丰富,“随着个人的全面发展,他们的生产力也增长起来,而集体财富的一切源泉都充分涌流之后”<sup>②</sup>,人对物的问题解决了,人身安顿妥善了,人心便不再有计算之意。正是因为文化第一路向自然而然地走到了尽头,人身问题得到了彻底的解决,自然也就没有了计算之心,人心或理性的情感相通才能真正得到实现。

与之相比,传统儒学在理智、物理方面并不成熟,没能为中国文化走向近代自然科学奠定理论基础,缺乏科学技术当然无力使古代中国人满足物质需要。尽管传统儒学在物质财富并不丰裕的时候就提出人必须依靠自力来维持社会秩序、提升自身境界,这无疑是对人性的光辉与伟大的充分肯定,但反过来说,传统儒学对做人的要求实际上是极高的,但又不能为之提供物质基础,因此很容易沦为空洞的道德教条,使人难免“伪善”,即令仁义沦为个人争取自身权益的借口或外衣。因此在马克思主义共产社会实现以前,儒家的仁、礼乐社会都只是“遽尔显露一些第二期文化的影子或萌芽”(《中国——理性之国》,第219页),亦即只是一种潜能,一种空想。

在马克思主义共产社会中,劳动成为“生活的第一需要”,劳动的目的不再是自我持存,而是为了全面发展,为了“生活兴味”(《中国——理性之国》,第476页)。生命在自由劳动中塑造和提升自身。为生活兴味而从事的劳动,是人高度自由自觉的活动,也是具有高度创造力的活动。因为人心在此获得了极大的自由性、灵活性,人心可以不计人身利害地真正做到情同一体。“梁漱溟肯定社会主义的目标,主张通过儒家的伦理情谊来建构具有礼乐色彩的社会主义,让马克思主义与传统文化在融合中共同发展。”<sup>③</sup>在梁漱溟看来,马克思主义共产社会是在理智发达的基础上真正实现了儒家

<sup>①</sup> 王远义《儒学与马克思主义——析论梁漱溟的历史观》,载杨贞德主编《当代儒学与西方文化:历史篇》,台北:“中研院”文哲所,2004年,第129—130页。

<sup>②</sup> [德]卡·马克思《哥达纲领批判》,载中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译《马克思恩格斯文集》第三卷,北京:人民出版社,2009年,第436页。

<sup>③</sup> 干春松《儒学的近代转型》,桂林:广西师范大学出版社,2023年,第106页。

的理性或仁以及引导人们情谊相通的礼乐社会理想。进而言之,马克思主义与儒学在梁漱溟“礼乐社会主义”的建构中融为一体,它既是更具儒学色彩的中国马克思主义理论,即“儒家马克思主义”,同时又是弥补自身理论缺陷、完成自身新生的现代新儒学。

## 结 语

总之,梁漱溟在从事儒家仁学现代重构的同时,以“仁”作为批判现代资产阶级社会的规范性标准,从而与马克思主义社会批判理论相勾连。而且,他以儒家“礼乐社会”作为理解马克思主义共产社会的重要范畴,从而在具体层面上实现了“儒马会通”。这是儒学框架下对马克思主义的理解。

问题是,无论梁漱溟还是卢卡奇、法兰克福学派,他们从事的更多是一种文化层面上的批判,或者说是“文化改造”工作。他们并没有像马克思那样,在经济层面上对他们所处时代的资本关系、资本运动进行深入的研究。但与西方马克思主义社会批判理论相比,梁漱溟的“仁学批判理论”对西方现代化的成就(科学技术、社会组织)表示了更多的肯定。梁漱溟的使命是通过对西方现代化的合理划界,吸收西方现代化的合理之处,恰当地实现中国的现代化。

需要批判性地指出,晚期梁漱溟的“仁学批判理论”或“儒家马克思主义”的思想基础并非马克思的唯物史观,而是儒家的仁学或礼乐理想。在他那里,唯物史观只是揭示了儒家仁学或礼乐理想实现的历史基础、物质条件,在他(有条件地)接受唯物史观之前——他接受唯物史观的条件就是承认亚细亚生产方式的特殊性——就已经形成了仁学或礼乐理想。“他所认同的社会主义实际上是一种伦理的社会主义,其理论基础就是由万物浑然一体的体会而引出的那种无私的道德感情,也就是他自己所谓的理性。”<sup>①</sup>

但同时不可否认的是,晚期梁漱溟对心理科学的研究,对唯物史观的接受,何尝不是把儒家仁学或礼乐理想建立在科学基础上的理论尝试?梁漱溟指出:“马克思、恩格斯资藉于科学论据以阐发其理想主张,不高谈道德而道德自在其中,虽曰‘从头至尾没有伦理学气味’,要不失为较好的一种伦理学也。”(《人心与人生》,第24页)可见,晚期梁漱溟希望通过儒学的马克思主义改造,使仁学也能像马克思主义那样,不高谈道德而道德自在其中,成为一种“科学的、现实的伦理学”。

责任编辑:张沛

**Abstract:** After turning to Marxism in the 1950s, Liang Shuming's (1893–1988) modern reconstruction of Confucian *ren* (benevolence or humaneness) theory simultaneously constituted a process of integrating Confucianism with Marxism. Not only did he criticize modern bourgeois society as being “cognitive but not benevolent,” but also characterized the Marxist communist society as one that is “both benevolent and cognitive.” In doing so, Liang effectively constructed a form of “critical theory based on *ren*.” He sought to introduce Marxism into Confucianism in order to enable traditional Confucian thought—long characterized by an overemphasis on *ren* or moral sentiment—to achieve intellectual and material development. In this way, the advancement of productivity and the enrichment of material wealth could provide the material foundation for realizing a state of *ren* understood as “unity of empathic connection.” At the same time, Liang introduced Confucian *ren* into Marxism, envisioning a “ritual and music society” as the cultural foundation for building a socialist society in China. Although Liang Shuming's late-period “*ren*-based critical theory” placed greater emphasis on cultural renewal rather than economic transformation, and although its theoretical basis for integrating Confucianism and Marxism lay in Confucian *ren* rather than historical materialism, his theoretical endeavor nevertheless offers important insights for the contemporary pursuit of the “Second Integration” of Marxism with Chinese traditional culture.

**Key words:** Liang Shuming; Confucianism; *ren* studies; critical theory; Marxism

<sup>①</sup> 唐文明《近忧:文化政治与中国的未来》,第61页。