

现代新儒家仁学与中国马克思主义 政治哲学的当代建构

冯 波*

实际上我的问题意识是，现代新儒家或者从新心学的两个鼻祖，也就是梁漱溟和熊十力两位先生的仁学思想，对于中国马克思主义政治哲学的当代建构具有什么样的启示和意义。

一 建构“儒家马克思主义政治哲学”的意义

我之前写文章讲到过“儒家马克思主义”这个概念，但我觉得“儒家马克思主义”要有政治哲学的维度。所以我替换一下概念，把“中国马克思主义政治哲学”改为“儒家马克思主义政治哲学”。儒家思想是中国传统文化的代表，中国传统哲学的主潮，是马克思主义中国化的重要思想基础。而“仁”是儒家思想最核心的概念。现代新儒家无论是梁漱溟还是熊十力，他们都把儒家之“仁”视为建构新心学理论的重要概念。“儒家马克思主义政治哲学”就是以儒家仁学作为马克思主义革命和社会批判的道德性基础。中国特色的马克思主义政治哲学的规范基础不是正义、承认、平等、自由，而是“仁”。因为“仁”是儒家思想中最典型、最重要的范畴，是最具中国民族特色的价值范式。

* 冯波，山东大学易学与中国古代哲学研究中心教授，主要研究方向为马克思主义哲学。

但首先需要澄清的就是，建构“儒家马克思主义政治哲学”的必要性和可能性。

从必要性上讲，中国马克思主义政治哲学需要和儒家仁学相结合、相补充。因为按照贺麟先生的说法，在思想和文化领域，现代是绝对不能和古代相脱节的。同样的道理，在中国，我们说儒家思想和马克思主义，一个是新中国成立之前的主导性意识形态，一个是新中国成立之后的主导性意识形态，这两者之间绝不能有脱节。这一前一后两个主导性意识形态如果相互脱钩的话，那么新的主导性意识形态就变成了没有理论根基的东西，就会变成无根之木、无源之水，不能根深叶茂、源远流长。文化传统是新的主导性意识形态的思想支撑、社会心理支撑。当然，从可能性上讲，按照何中华老师的说法，儒家思想与马克思主义在中国现实的革命与建设的实践之中已经相互结合了，只不过我们的理论并没有跟上而已。

另外，儒家的仁学是中国马克思主义政治哲学在当代建构过程中极具民族特色的、独特性的思想资源、文化资源。从国外马克思主义的发展来看，它们都是从本民族的文化出发，尝试与马克思主义相互通、结合的。卢卡奇在面对20世纪初西方现代性问题时，自觉地使马克思主义回到德国古典哲学，特别是黑格尔与浪漫派的传统，以应对“物化”问题。葛兰西从马基雅维利出发理解马克思主义“实践哲学”，建构具有意大利风格的马克思主义理论。广松涉的“物象化论的构图”也离不开日本唯识学、禅宗对“空相”“实相”的探讨，离不开西田几多郎、西谷启治等京都学派从禅学出发理解日本现代化这一理路对他的影响。虽然说只有中国有迫切的理论需求去结合儒家思想与马克思主义，但由此形成的极具中国特色的马克思主义也能够成为世界马克思主义值得借鉴和吸收的理论典范。就像卢卡奇、葛兰西和广松涉等人的理论那样，既是本民族的，同时也是世界的马克思主义的经典范式。

实际上，马克思主义哲学研究从德国古典哲学入手是比较正统、相对规范的。没有人会否认黑格尔对马克思的影响，甚至康德、费希特、

谢林、浪漫派对马克思的影响。但是，将儒家思想和马克思主义相互勾连的时候，大家却总会觉得“脑洞大开”“信口开河”，认为两者之间相隔的时空距离太大，因此不可能存在密切的思想关联。但从大的时间尺度上讲，“儒家马克思主义政治哲学”相对于“马克思主义政治哲学在中国”而言，更能够使中国马克思主义政治哲学摆脱学徒状态，建构出真正能够解释中国现实、解决中国问题的马克思主义政治哲学来。

那将儒家仁学和马克思主义政治哲学相结合，为什么要从现代新儒家入手呢？何中华老师说，儒家思想与马克思主义在现实实践中的结合是在无意识层面上的结合。但实际上，有相当一批思想家、哲学家，特别是像梁漱溟和熊十力这样的现代新儒家鼻祖式的人物，就已经很自觉地将儒家思想与马克思主义相互通、结合了。他们在1949年留在了新中国，而且通过理论学习和思想改造，成为坚定的马克思主义者。他们自觉地在各自儒家框架中理解马克思主义，实际上建构了“儒家马克思主义”的雏形。因此，他们的思想能够成为中国马克思主义政治哲学的当代建构与“两个结合”（特别是第二个结合）研究的重要思想资源。

与新心学相比，建构“新理学”儒学体系的冯友兰先生，虽然1949年时也留在了新中国，但他在此之后致力于建构的并非“儒家马克思主义”，而是“马克思主义儒学”。所谓“马克思主义儒学”和“儒家马克思主义”不太一样，前者是从马克思主义的框架（特别是唯物史观、阶级理论）看待儒家思想，实际上是批判性地理解儒家思想，将儒家思想理解为唯心主义的，是地主阶级的思想。但梁漱溟和熊十力则更加强调儒学框架中的马克思主义，更加强调二者的互通而不是批判。

第二个理由与刘述先所言的“儒家三期发展”有关。与先秦儒学、宋明理学相比，儒家三期发展中只有现代新儒学是经历过现代化并且反思现代性问题的儒家思想。在这个意义上讲，现代新儒家的问题意识其实是和马克思主义的社会批判理论是相通的。尽管现当代新儒家并没有像马克思那样深入社会经济领域探究现代社会的基本结构，而只是停留在政治民主和科学技术的讨论上。关于这种相通性，我举一个例子：梁

漱溟的《东西文化及其哲学》是现代新儒家的开山之作，卢卡奇的《历史与阶级意识》是西方马克思主义的奠基之作，前者出版于1921年，后者出版于1923年。“新儒”和“新马”所面对的时代背景是相同的，那就是第一次世界大战之后的、对西方现代化的反思。

二 “本心仁体” 与中国现代化

中国现代化是现代新儒家创建的时代背景，而现代新儒家以陆王心学的当代复兴为主流。

梁漱溟将儒家之“仁”理解为“良知”“独知”式的“直觉”“理性”，将中国文化定位在“伦理本位”上。熊十力则将儒家之“仁”理解为“宇宙的心”，理解为与天地万物一体的本体论。“仁”不仅是人与人之间的相互为重的伦理，更是人与天地万物之间的泯然无质碍的本体。贺麟用宋明儒家心性之学吸收、转化近代唯心论，特别是斯宾诺莎与德国唯心论；主张在彻底消化吸收西学优长的前提下，使西学儒化。相比之下，以新实在论理解宋明理学的冯友兰“新理学”的发展则显得“暗淡”和“另类”不少。朱熹讲“性即理”，陆九渊说“心即理”，理学与心学的关键是对心的理解不同。朱熹强调心是道气杂糅的，没有本心、习心的区分。陆九渊则强调本心就是道、理，习心只是被后天熏染而受到遮蔽而已。“新心学”与“新理学”承袭了陆九渊与朱熹之间的争论，最著名的就是熊十力与冯友兰关于“本心仁体是呈现还是假设”的区别。冯友兰说本心仁体只是假设，即虽然范导着经验世界的行为，但它本身并非构成性的；而熊十力强调，本心仁体是人之本有、随时呈现的本质。本心仁体就像太阳，尽管会被云翳遮蔽，但太阳还是真实存在的。因此人要做的是不是信仰本心仁体这个假设，而是通过“去蔽”、去呈现人之本有的本心仁体。

新心学之所以会成为现代新儒家的主流，是因为它与中国现代化之间有着一个重要联系，那就是应对近代中国以来的虚无主义问题。按照

贺麟先生的说法，20世纪初的中国处在“青黄不接的过渡时代”：一方面，1840年鸦片战争以后，中国旧的传统在西方国家坚船利炮的打击下逐渐遭到抛弃，整个文化氛围都是在强调自由自觉、反抗传统；另一方面，第一次世界大战又打碎了中国“西化”之梦，西方式现代化的问题暴露无遗。在第一次世界大战以前，整个中国的文化主流是认为西方的就是对的，我们要“西学东渐”。但是“一战”暴露了西方文化的问题，中国人发现西方人打成了一锅粥，死了那么多人，那么我们向西方学习，世界大战难道就是我们想要的结果吗？

所以“一战”之后的中国不得不面对这样的问题：古今中西都找不到中国现代化和文化革新的已有标准。没有已有标准可依靠，那中国的现代化该怎么办？贺麟先生说，“只有凡事自问良知，求内心之所安，提挈自己的精神，以应付瞬息万变的环境”。既然没有了已有标准，那就只能回到内心，凡事只求心安。事情做了能心安就去做，如果做了就心不安，就不去做；正所谓“心安理得”。就像宰我问孔子：父母死了要守丧三年，时间太长了，能否改为一年？孔子说，“女安，则为之！”也就是，你心安就去这么做。如果心中的道、理是假设出来的，那么回到内心找到的也就只是一种空虚的东西。回到内心去寻找真实，在卢卡奇这样的西方人看来，找到的肯定是一种空洞的真实，就像他对陀思妥耶夫斯基和克尔凯郭尔的批评那样。但对于新心学而言，这个“心”反而是具有丰富内涵的东西，特别是保留了生命所经历的亿万年生物进化史，只有到了人这里才出现了本心仁体。人有了本心仁体才会有良知，人之行善才可以不虑而知、不学而能。

那么如何以本心仁体为基础进行中国现代化？一方面，中国要坚持现代化，因为中国一直苦于没有现代化。另一方面，还要对现代性问题进行引导，不能走西方的老路、走向西方目前的状态。所以就有了“一心开二门”的问题：本心仁体如何既开出现代化，又批判现代性问题呢？现代新儒家之新就在于这个问题。正如杨国荣老师所说，“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”。

举一个例子,梁漱溟在《乡村建设理论》中讨论了儒家式民主的问题:一方面,西方式民主“一人一票”的“去人格化”做法有悖于“情理”,与尊师敬长的意思不符,并且泯灭贤愚之分;另一方面,老师、亲长也不能专断行事、打消人们的积极主动性,而民主就是要尊重每个人的意见。那该怎么办呢?儒家式民主不是凡事由每人一票来决定,而是开会讨论,在充分表达意见的前提下,在老师、亲长的教育、教化下,通过彼此迁就、相互礼让来解决矛盾纠纷。以此建立起来的乡约组织既体现出民主的“主动参与”精神,又呈现出“相互为重”的伦理关系,以及尊尊、尚贤的意思。

民主如此,科学亦然。中国文化是“调和持中”,不善于像西方人那样向外寻求去解决问题,所以没有出现近代科学技术。但中国人善于解决人与人之间的关系,强调人生向上,要尚贤。西方文化是向自然界要资源,来满足自己的需要,因此需要科学技术;而科学技术进步要求专业化、专门化,所以西方人尊重专家,“尚智”。梁漱溟说,“本来贤者就是智者”。中国人的“尚贤”与西方人的“尚智”是一致的,“尚贤尚智根本是一个理,都是因为多数未必就对”。中国人说一个人是“贤者”,既是说他道德高尚,又指他有学识才华。通过“尚贤”,既开出科学技术来对抗“天行”,又使科学技术不像在西方那样成为价值中立之物,甚至沦为战争工具、杀人武器。

但最终这种“一心开二门”的“儒家式现代化”之路并没有取得成功。在军阀混战、外国入侵的旧中国,梁漱溟既没有通过乡约组织建起以团体为主体的社会,也没有改变中国传统文化缺乏近代科学技术的状态。这些问题恰恰是在以马克思主义为指导的中国共产党手中逐渐得到解决。在梁漱溟看来,传统中国之所以开不出民主、科学的近代道路,归根结底是由于中国人家庭生活偏胜,而缺乏集团生活。“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。”集团或社会团体是民主、科学的载体或主体。没有集团则整个社会分散而少联结,个

人被束缚在大家族生活中走不出来；没有集团就没有公共观念、纪律习惯、法治精神与组织能力，则国家权力散漫而消极无为，国家不会积极有效地为对抗自然而研发、使用科学技术。

梁漱溟在《中国建国之路》一文中把集团生活建设视为中国共产党的重要贡献。他说，“集团生活在数千年来我们中国人一直是缺乏的；而今天中国共产党在其团体组织上颇见成功，几乎可说是前所未有”。在社会主义建设过程中，中国共产党积极组织工人、农民、知识分子等，使人们自觉地社会化，如建立生产合作社、供销合作社等等。但中国共产党建立的集团生活与西方的集团生活差异极大。梁漱溟说，“在集团所由形成上，一般本乎身，而共产党则本乎心”。西方的集团生活源于利益斗争，是为了满足个人身体上的需要；而中国共产党则强调“忘我精神”与“无私的情感”。人与人之间身体是相隔的，但心是不隔的。你吃饭，我不会饱；但你的喜怒哀乐，我都能感同身受。因此中国共产党“本乎心”而建立的集团生活是“伦理本位”的，是以儒家思想为代表的中国文化路向的。

可见，由于马克思主义是经历了现代化而对抗现代性问题的理论，所以儒家思想或中国文化只有与马克思主义相结合才能做到成为支撑中国实现现代化的思想资源。

三 “仁学社会批判理论” 的建构

“仁学社会批判理论”是梁漱溟、熊十力以儒家仁学为规范基础，结合马克思主义而展开的、对现代资本主义社会的批判。

从社会关系上讲，仁就是人与人之间“本乎心”而建立起来的相融而不隔的状态。在这个意义上，仁学也是心学，心学也是仁学。西方人的集团生活是为了物质利益，因此是彼此相隔的状态，故而相互争斗甚至走向世界大战。共产党建立的集团是本乎心的，因此不是为了党员的个人利益，也不是为了无产阶级特殊的阶级利益，而是为了全人类的解

放，因此才会达到“天下一家”“中国一人”的仁的境界。

从个人方面来看，梁漱溟说，仁就是敏锐的直觉和不计较利害关系。王阳明说，“就如讲求冬暖，也只是要尽此心之孝，恐怕有一毫人欲间杂；讲求夏清，也只是要尽此心之孝，恐怕有一毫人欲间杂。只是讲求得此心”。如果我孝敬亲人（温清定省）是为了得到好处，那这就是计较，说明心已经不仁了；即便行为上是孝敬，但实际上已经不仁了。所谓敏锐的直觉，就是超越利害计算、在行为上直截了当地遵循当下直觉的能力。这种直觉无须思虑、无须学习，只要是人，见到自己的父母就有温清定省的良知、良能；而超越利益计算，在行为上直接遵循良知、良能，就是仁。

然而，现代化的过程就是一个合理化或“可计算化”的过程。在韦伯看来，现代化就是切事化的过程，所谓“切事化”就是讲求计算规则和不问对象是谁。也就是说，现代社会是一种去人格化或客观化的社会关系，在市民社会或政治国家事务中，即便对象是自己的父母，在规则面前也要将其视为陌生人。同时把一切不可以计算的东西都转变成可以计算的东西，以便精确支配事物；因此理性被不断地工具化，沦为人维持生存的手段。

在合理化、“可计算化”的意义上，现代社会或资本主义社会是不仁的。因为资本恰恰要求利益计算。按照马克思恩格斯的说法，资本主义社会关系就是去人格化的、赤裸裸的利害关系，它要求无情地斩断对天然尊长的孝敬仁爱，要求破坏宗法、血缘上的田园诗般的人格关系。所以熊十力讲，资本主义国家早已“丧其本有之仁”。在儒家之“仁”的概念和马克思早年“类”的概念非常契合。或者说，“类”就是人的“本有之仁”。仁在于人与人之间相通不隔，类在于人把自身视为普遍的存在物。它们都强调的人从动物性的本能中松开的程度，因此都是人高度自觉性的表现。

那么为什么说仁或者类是人之本有呢？熊十力从本体论上讲仁心是“宇宙的心”即“辟势”发展的结果。他借用《易传·系辞》的翕、辟

概念来阐释宇宙变化。翕就是聚合，辟就是开启。生命出现之前就有开启生命的趋势，生命出现之后就有开启心灵的趋势。从动物直到人，心灵机体趋于完善故而人能从自身本能中松脱出来，“大显其对治小己私欲之胜能”，也就是获得“仁心”或“类本质”。马克思也说，动物为直接的肉体需要而生产，人的生产活动却可以不受肉体需要的支配，甚至可以按照美的规律来生产，因此是真正的生产。

可见人有“仁心”或“类本质”，这是生物进化史的结果。从动物到人类的进化过程，是仁心逐渐显现或类本质逐渐形成的过程。因此，“仁心”与“类本质”作为潜存于人身上的本质，本身就具有丰富的规定性，而不是什么空洞无内容的东西。所谓良知、良能就是建立在生物进化史的基础之上。还是借用王阳明的例子，温清定省作为良知、良能，人之所以不学而能，不虑而知，是因为生命发展到人，已经有了长期而丰富的沉淀或积累。可见，仁心或类本质的产生有着现实的历史过程，它们不是抽象的概念、先验的范畴。

当然，正如孟子所言仁义礼智为人之“四端”，仁心或类本质只是每个人身上的“端倪”“潜能”；但多大程度上能够实现，就要看他所处的全部社会关系所提供的条件。因此马克思说，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。与马克思主义相结合，儒家思想会发现，仁心的去蔽工作不仅仅是个人修养的问题，更是社会关系重构的结果。

按照梁漱溟的说法，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，才能实现仁心的开显。因为一方面，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”，所以不存在劳动与报酬之间的计较。另一方面，社会生产力的增长、物质财富的充裕取消了人对物的关系问题以及计较之心产生的条件。人没有计较之心，行动仅仅凭借敏锐的直觉而非物质利益的计算，“感而遂通天下”，最终实现人与人之间融通为一体的“仁”的境界。

如果没有共产主义社会，儒家仁学只是中国文化“文化早熟”“理

性早启”的表现。因为还没有解决人与物的关系问题时，就想要解决人与人之间的关系问题。或者说，正是因为对抗“天行”做得还不够，物质需要还没有得到满足，所以中国人通过“调和持中”（也就是改变自己的心意去适应环境）而获得的“孔颜之乐”，很容易落空。“乐以忘忧”，“人不堪其忧，而回也不改其乐”，孔颜之乐并不意味着忧患的消除。最终导致的结果就是文化畸形：中国人的物质需要没有像西方人那样得到满足，人与人之间也常常因为物质困乏而致使相互为重的伦理关系而失效。但共产主义却为伦理本位的儒家之仁的实现奠定了生产力基础与社会关系条件。

反过来说，共产主义是人格关系的重建过程，如何将物或物质生产力重新纳入人与人之间的关系之中，克服物化，马克思没有“为未来的食堂开出调味单”，也就是说没有做出具体的规定。而儒家仁学在人格关系重建过程中有着自己独特的理论优势，因此对于社会主义建设实践有着重要的启示意义。

总之，梁漱溟、熊十力不仅以儒家之“仁”作为批判西方现代化的规范性标准，从而与马克思的现代资本主义社会批判相勾连；而且以儒家之“仁”作为理解马克思共产主义关于人格关系重建的重要范畴，从而实现了“儒马会通”。