

马克思主义与儒学人性论合议

张允熠

[摘要] 本文对马克思主义与儒学的人性论进行了比较研究,认为二者既有共同之点,又有明显的差异和根本的对立。马克思主义和儒学都重视人的社会性和对人性的改造,但儒家的人性完善在对人性的窒压中被具体地否定了,而马克思主义的“实践的人道主义”却使被压抑的人性获得真正意义上的解放;在人格理论上儒学与马克思主义具有兼容之处,儒家重气节,马克思主义重“自由人”的发展;马克思主义的“真正的共同体”与儒家的“大同”具有相通之处。不同的是,“大同”是一种憧憬和乌托邦,而共产主义是一门科学、现世运动和人类社会发展的必由归趋,这正是马克思主义对儒学乃至一切过往时代思想体系的扬弃和超越。

[关键词] 马克思主义 儒学 人性论

[作者简介] 张允熠,上海师范大学马克思主义学院院长、教授、博士生导师,国际儒学院和传统思想研究所研究员。

马克思主义哲学与以儒家哲学为代表的中国哲学在人生价值论上都秉承了一种“人学”意义,即这两大思想体系都把人在其哲学价值论的中心地位,这种意义和价值的同构性造成二者之间某些契合和相似的思想要素,然而这种契合和相似性在价值定性和取向上又存在着巨大的反差和歧异,这是需要加以慎重判别和认真考察的。剖析这两大文化思想体系之间的异同,对于立足于中华文化而接受马克思主义文化的当代中国人,是一项既有价值又有意义的工作。

一、人性的二重性

儒家对于人性有着非常丰富、深刻的论述。

孔子很少言性,更不谈性善与性恶,子贡说“夫子之言性与天道,不可得而闻也。”(《论语·公冶长》)这话大抵是可信的。通观整部《论语》,仅《阳货》篇中有那么一句话“性相近也,习相远也。”然而,就是这样一句言“性”的警句却成了空前绝后的儒家人性论的启示录,几乎所有关于人性善恶的论争皆从这里导源,又向此处回流。孔子是一位伦理至上主义者,他把人的社会属性看成是人的基本属性,在社会属性中又把伦理、道德属性看成是最高的属性。在孔子那里,实践理性高于知性理性和理论理性,其根本原因就在于孔子哲学是一种以人的道德属性作为核心问题的哲学。

非社会化人的自然属性在儒家那里常遭贬

斥,甚至把它与动物性相提并论。如《礼记》中说圣人作“礼”就是为了“别禽兽”。孟子骂杨朱“为我”、墨子“兼爱”是“无父无君”的“禽兽”(《孟子·滕文公下》)。荀子从左的方面发展了孔子的人性论,把“义”即人的德性作为衡量人兽相别的尺度,认为达不到“礼”、“义”、“忠”、“孝”这些起码标准,就不配在宇宙中作为一个真正的人,而达不到“仁”,在本质上只能与“小人”为伍了,而小人的人性在本质上是恶的。但这并不等于说儒家完全否定人的自然属性为人性的一部分。儒家经典《礼记》中说“饮食男女,人之大欲存焉”——这就是性;告子说“食色性也”(《孟子·滕文公下》),把食色看成一种基本的人性,不离儒家宗旨,如朱熹就对这句话就进行了肯定性评价:“告子以人之知觉运动者为性,故言人之甘食悦色者即其性。”(《四书集注》卷十一)人体所固有的“知觉运动”就是性,“食色即性”,性只不过是喜欢吃好的、穿好的、观好看的颜色而已,这些无疑是人类最基本的属性。孟子从其“性本善”的观点出发,认为“食色”既然是“天下大欲”,就应当发扬人性中固具之“善端”去疏解它。而朱熹并不完全赞同孟子的主张,说“故仁爱之心生于内,而事物之宜由乎外。学者但当用力于仁,而不必求合于义也。”(《四书集注》卷十一)朱熹在这里是为告子辩解:告子把“仁爱”视为人内心生成,而“义”是外在表现,“仁”和“义”是可以分存的,只要仁爱在心就够了,不必在表面上处处节制,以求合于“义”。孟子虽然认为“食色”为人之“大欲”,但毕竟是人性的一部分。但在荀子看来,“人之性恶,则伪者善也”(《荀子·性恶》),认为基于自然生理属性的恶德与兽性无异,唯有经过社会改造,恶德才能成为善性。荀子说:人性中包含的自然天性只不过是人性社会加工厂中的素材,所谓“无性,则伪之无所加;无伪,则性不能自美”,“性者,本始材朴也;伪者,文理隆盛也”(《荀子·礼论》)——“本始材朴”是自然原始的人性,这是恶的“伪”就是社会化或文化,只有“文理隆盛”,善才能生成。荀子对人之性恶进行了多方面的描述,如说“今人之性,生而有好利焉,顺是,故争夺生而辞让亡焉;生而有疾恶焉,顺是,故残贼生而忠信亡焉;生而有耳

目之欲,有好声色焉,顺是,故淫乱生而文理亡焉。然则从人之性,顺人之情,必出于争夺,合于犯分乱理,而归于暴。古必将有师法之化,礼义之道,然后出于辞让,合于文理,而归于治。用此观之,然则人之性恶明矣,其善者伪也。”(《荀子·性恶》)总之,人性本恶,只有“化性起伪”,即经过社会化的改造,人性才能趋善。

从表面上看,孟、荀一个讲性本善,一个讲性本恶,似乎针锋相对。实际上他们都旨在阐明只有通过社会化再造的人性才是真正的人的本质属性。此为对孔子“性相近,习相远”命题的阐扬——孟、荀同属于儒家,可谓心同理同。孟子认为通过“寡欲”可导致道德自律的养成,荀子则说通过“礼义法度”可“化性起伪”,即是说通过道德他律可以塑造人性。其实,孟、荀之说皆合孔子懿旨,是孔子思想二重性的引申。

就人性主要指人的社会性而言,儒学与马克思主义确有相通之处。马克思在《关于费尔巴哈的提纲》一文中指出“费尔巴哈把宗教的本质归结于人的本质。但是,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在《德意志意识形态》中马克思和恩格斯对费尔巴哈的人性论进行过批判,指出费尔巴哈没有看到真实存在着的、活动着的人,而是停留在抽象的“人”上,并且仅仅限于在感情范围内承认“现实的、单独的、肉体的人”,除了爱与友情——而且是理想化了的爱与友情以外,他不知道人与人之间还有什么其他的关系。也就是说,费尔巴哈压根儿就不了解人的本质是“一切社会关系的总和”。是从抽象的“人”出发,还是从物质生产过程中所结成的一定社会关系总和的“真实存在的、活动着的人”出发,是马克思主义人性论与人本主义人性论的分水岭。

就人性之善恶而论,马克思主义与荀子具有相通之处。恩格斯在评价黑格尔的历史观时说到“在黑格尔那里,恶是历史发展的动力的表现形式。……自从阶级对立产生以来,正是人的恶劣的情欲——贪欲和权势欲成了历史发展的杠

^① 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第56页。

杆”。^①恩格斯在《在马克思墓前的讲话》中明确指出“正像达尔文发现有机界的发展规律一样,马克思发现了人类历史的发展规律,即历来为繁芜丛杂的意识形态所掩盖着的一个简单事实:人们首先必须吃、喝、住、穿,然后才能从事政治、科学、艺术、宗教等等;所以,直接的物质的生活资料的生产,从而一个民族或一个时代的一定的经济发展阶段,便构成基础,人们的国家设施、法的观点、艺术以至宗教观念,就是从这个基础上发展起来的,因而,也必须由这个基础来解释,而不是像过去那样做得相反。”^②在《德意志意识形态》中,马克思和恩格斯也说过同样的话“一切历史的第一个前提,这个前提是:人们为了能够‘创造历史’,必须能够生活。但是为了生活,首先就需要吃喝住穿以及其他一些东西。因此第一个历史活动就是生产满足这些需要的资料,即生产物质生活本身。”^③这些论述都充分证明马克思主义创始人把人的生理和生存需求看成人的第一性,即最基本的人性,这种最基本的人性往往被当作人的社会属性即儒家所称的“仁义礼智信”、“孝悌诚忠顺”“温良恭俭让”等“善”的对立面“恶”来看待的。然而,“恶”的合理性早就被中国人意识到并揭示出来了,至于马克思和恩格斯所阐明的人的生存活动是第一需要的见解,春秋时期的管仲说“仓廩实则知礼节,衣食足则知荣辱。”(《管子·牧民》)这几乎是对马克思和恩格斯上述言论的简明、抽象的概括。不过,在阶级社会中,人的本能需求往往具有贪得无厌的倾向,战争、杀戮、奸淫、贪婪、腐败……常因此而起,不可否认:人的动物性本能的赤裸裸外泄确是罪恶之源,即便马克思所批判的资本主义的剥削即各种人性的“异化”,也无不是在文明的面纱包裹下的人性贪婪、凶残、丑恶本质的外化。

当马克思还没有完全摆脱费尔巴哈人本主义思想的影响时,他强调人的生物性就是“人的根本”即“人自身”,并从异化概念出发批判异化劳动造成人的本质力量的客体化,即人的主体性的异己化和物化。尽管这种思想有其合理的地方,马克思最终还是扬弃了从思辨哲学那里继承而来的“异化”理论,从而确立了其历史唯物论的实践观。因此,马克思和恩格斯反复强调他们的

“人”学与以往一切哲学的区别,说“德国哲学从天国降到人间;和它完全相反,这里我们是从人间升到天国。……我们的出发点是从实际活动的人”,“去理解有血有肉的人”。^④马克思和恩格斯不仅从与黑格尔唯心主义的对立中阐述了唯物史观的出发点,而且还从与费尔巴哈抽象人性论的对立中阐述了唯物史观的出发点。恩格斯指出,黑格尔把历史观从形而上学中解放了出来,使它成为辩证的,可是黑格尔的历史观在本质上是唯心主义的;至于费尔巴哈,当他是一个唯物主义者的时候,历史在他的视野之外,当他去探讨历史的时候,他决不是一个唯物主义者。唯物史观的创立把唯心主义从它们“最后的避难所”即历史观中驱逐了出来。正是这种对历史唯心主义的批判,马克思主义创始人才科学地、牢固地把人的本质属性确定为“一切社会关系的总和”,这既与儒学有相似之处——从人的社会和社会关系上来考察人性的本质(即非从人的生物属性上来界定根本的人性),又与儒学显著不同——不是笼统地谈论人性的善、恶,即不是排除人的自然生理属性抽象地谈论人性,而是将其人性论建立在社会物质资料的生产活动和经济、社会活动的基础上来探求人的本质。显然,这是儒学中所没有的而马克思主义人性论中所具有的科学性的体现。

二、人性的完善与解放

就表面上看,儒家内部关于人性的论见有性善、性恶之分,似乎针锋相对。但在实际上,它们都旨在阐明只有经过社会化的人性才是完善的人性。不过,我们在承认马克思主义人性论与儒家人性论具有相通之处时,我们并不赞成那种“关于人的完善性,儒家与马克思主义之间是一致的”^⑤结论。尽管儒家和马克思主义都主张成

① 《马克思恩格斯选集》第2版第4卷第237页。

② 《马克思恩格斯选集》第2版第3卷第776页。

③ 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第78页。

④ 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第73页。

⑤ [美]龚宗仪《儒学与马克思主义》,兰州大学出版社1992年版第201页。

人之道是通过后天的环境进行的,但儒学关于人性完善的理论与马克思主义关于人类解放的学说、关于个性自由发展的理论并不一致,而且就其本意来说,正相反对。

首先,在儒家那里,人的自然属性、人的天生权利最终遭至禁欲主义方式的他律的禁抑,与此相较,马克思主义批判了费尔巴哈从人的生物性出发的人性论,指出他的根本错误在于没有看到人是实践中的人,把社会活动“当作人的感性活动,当作实践去理解”。恩格斯在批判杜林混淆人性和兽性时也指出“分成具有人性的人和具有兽性的人,分成善人和恶人……这样的分类,除现实哲学外,只有基督教才知道,基督教一贯地也有自己的世界审判者来实行这种分类。”^①然而,恩格斯进而指出,事实上,“人来源于动物界这一事实已经决定了人永远不能完全摆脱兽性,所以问题永远只能在于摆脱得多些或少些,在于兽性或人性的程度上的差异。”^②这就在一定程度上肯定了人的生物属性的合理性。刘少奇在《人为什么会犯错误》一文中写道“人是动物,人与其它动物有同一性存在。”在《人的阶级性》一文中又写道“人有两种本质:一种是人的自然本质,即人的体质、聪明、健康及本能等(比如医学上就有各种体质的人);另一种是人的社会本质,即人的心理、思想、意识、观点及要求等。”^③从刘少奇的这些话中,我们既能看到恩格斯关于人性的论述,也能联想到儒家“食色即性”的观点以及“气质之性”与“天命之性”分殊,应该说,刘少奇在这里把中国传统哲学与马克思主义关于人性本质的论述结合了起来。

其次,马克思主义指出决定人的本质的社会关系在阶级社会中就是一种“阶级或等级”关系,因此,在阶级社会中,人性具有阶级性。毛泽东说“在阶级社会里就是只有带阶级性的人性,而没有什么超阶级的人性。”^④相比之下,孔子实际上也承认不同的等级具有不同的人性,这与马克思主义的人性论似乎具有异曲同工之妙。如孔子说圣人具有先天俱融的“仁”性,君子可以通过后天的道德实践而达“仁”,小人注定与“仁”无缘——因为“君子喻于义,小人喻于利”(《论语·里仁》),所以“君子而不仁者有矣夫,未有小

人而仁者也”(《论语·宪问》)。然而,孔子的等级人性论有个明显的悖论:既然“上智下愚不移”——小人学仁也不能达仁,那么如何使“天下归仁”?孔子解决这个悖论的工具是其教育的办法“小人学道则易使也。”(《论语·阳货》)小人学仁更容易为统治者所驯服和役使,所以孔子又有“民可使由之,不可使知之”(《论语·泰伯》)的警句。可见,孔子人性论有一种自觉的阶级意识,即把统治阶级的利益凌驾于劳动人民的利益之上。这种阶级意识在孟子“劳心者治人,劳力者治于人”(《孟子·滕文公上》)的思想中表露得更为明显。因此,儒家的等级人性论说到底是基于唯心主义和先验论基础上的等级论,其阶级意识在于论证万古不变的阶级分殊。两相比较可以发现:马克思主义的阶级人性论与儒家的等级人性论的理论基础和论证方式是根本对立的,其追求阶级消亡和人类平等的根本目标也是与儒家相异的。马克思主义认为人的阶级性是由人在物质生产和经济活动中所处地位不同所决定的,而儒家却认为“上智下愚”、“劳心劳力”是由于先验的不平等和必然性的社会分工造成的。

再次,马克思主义提倡人的解放和自由全面的发展,而儒学却遵循着一条“克己复礼”、“寡欲成圣”的人性自我完善之路,这实质上是与马克思主义背道而驰的。宋代的程颐甚至提出“饿死事极小,失节事极大”的德性至上主义,朱熹融合佛老突兀了一个“存天理,灭人欲”的“至善”标准,又用“天命之性”和“气质之性”(源于张载“天地之性”和“气质之性”的区分)的二元人性论为人生的修炼确立了一条“明明德”的道德实践标准。从先儒到后儒,从道德的他律到道德的自律,完善人性的修行方法把人的天生权利剥夺殆尽,人的社会属性也只剩下一个伦理关系的空壳,生动活泼的社会实践为禁欲主义的道德实践所代替,人的个性为一种空灵的共性所窒息,个体的社会价值只剩下义务而被剥夺了权利,只有

① 《马克思恩格斯选集》第2版第3卷第442页。

② 转引自安徽师范大学政教系编印《党史参考资料》,1974年版。

③ 《毛泽东选集》第3卷第870页。

牺牲而没有享受。与此相反,马克思主义却主张个人的权利与义务并存,在强调人的本质是一切社会关系总和的同时,并没有忽视“任何人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在”这一基本事实。马克思和恩格斯在更深刻的层次上定格了个人的权益,“个人是什么样的,这取决于他们进行生产的物质条件”^①,即个人的自由全面的发展取决于社会经济制度和社会制度的变革,马克思主义的创始人公开申明了一点“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。”^②“共产主义作为私有财产的扬弃就是对真正的人的生活这种人的不可剥夺财产的要求,就是实践的人道主义的生成一样”。^③相比之下,儒家虽然提出“仁者爱人”的口号,但这种抽象的人道主义对人性的自我完善在对人性的窒压中被具体地否定了。相反,马克思主义的“实践的人道主义”原则上就是一种共产主义的伦理观和新型的人际关系,在这种伦理观和人际关系中,千百年来被压抑的人性获得了真正意义上的解放,“人的不可剥夺的财产”是“真正人的生活”——即真正自由、平等、幸福的生活。

三、人性与人格

人格在儒学那里属实践理性范畴,人格即为道德陶冶。即使像孔子那样的“圣人”,也不认为自己已具备了先天俱全的人格,孔子说他“少也贱”,是“学而知之”,又说“祭神如神在”,表明孔子对先验人格持一种怀疑论的态度。美国著名人格论者布莱特曼说“‘我’、‘人’和‘人格’这几个名词的意义是指一样的东西。”^④在儒学那里,人性、人生和人格也是指的一样东西,在剔除了人的生物属性之后,孔子一概称其曰“仁”。

“仁”就是人与人之间社会关系的抽象。当孔子说“仁者爱人”时,他把人们在经济活动中形成的关系变成一种纯粹道德联系;当孔子说“我欲仁,斯仁至矣”时,他把“仁”变成了一种修己的自律。而当孔子说“克己复礼为仁”时,他又把“仁”树立为一种绝对的标准和外在的他律。经过历代儒家的改作,孔子的“仁”秉受了不同特质,最高的“仁”是“至善”,是“大道”,是“天理”,

是“良知”。一言以蔽之,“仁”是价值的中心,是完善的人格。现实人生价值的实现是成“仁”之道,而理想人格(“至圣”)和理想境界(“圣域”)则是对现实人生价值的超越。这种根源于孔孟原始儒学的心理分析到宋代新儒学那里被推向了极致和精微。

新儒学的人格理论主要是他们的心性修养之学,其初衷本是为人在“贫贱忧戚”中寻找一个“安身立命”的精神家园,所以,心性修养的意义不离终极关怀的生命哲学,即一种伦理本位和道德主体的人生观。如前所述,儒学的人性论具有窒杀个性发展、崇扬共性价值的特征,在族群、家园、民族、国家的存亡面前,儒学精神向来无视个体生命价值,它使国家超越党派,以群体牺牲个体,让共性泯息个性,用他人舍弃自我。这无疑涵有一种宗教精神,是一种自我生命的超越。儒家高扬个性生命的超越,也就是仁义对生死的超越,原始儒家深刻体悟了这一点。孟子“生于忧患死于安乐”的警句不仅辟析出一种生死辩证法,对孰生孰死的凝重沉思培植了中国人“先天下之忧而忧”的自我忧患意识,原始儒学的人格理论无疑包含着一种意义化的生死观和意义化的心理超越。这种意义化了的人格理论分离了主体意识中的情愫和理性法则,凸显了超验的纯粹意志力即非理性,故孔子说“仁者不忧”、“仁者必有勇”(《论语·宪问》)、“内省不疚,夫何忧何惧”(《论语·颜元》)孔孟都主张用生命价值换取仁的实现“志士仁人,无求生以害仁,有杀身以成仁”(《论语·卫灵公》)、“朝闻道夕死可矣”(《论语·里仁》)、“生亦我所欲也,义亦我所欲也。二者不可得兼,舍生而取义者也”(《孟子·告子上》)——由此演化出儒家轻生重死的人生观。孟子还说“养生者不足以当大事,惟送死可以当大事。”(《孟子·离娄下》)这里把死看得比生还重要。中国文化重气节、轻生死的生命超越观念,正是从儒学的这种心性修养的功夫中

① 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第68页。

② 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第294页。

③ 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第174页。

④ 转引自刘放桐《西方现代哲学》,人民出版社1981年版第396页。

培育出来的。

很难相信,儒学的这种人格理论与马克思主义有什么兼容的地方。然而,兼容确实存在。其主要表现在:

第一,人格的完善需要一种后天的功夫,在儒学这里是心性修养,而在马克思主义那里则表现为人在改造客观世界的同时必须改造自己的主观世界。不同的,这种改造的标准在儒家那里是一套伦理至上主义的旧道德,而在马克思主义那里则是符合共产主义标准的新道德。马克思和恩格斯在《共产党宣言》中郑重宣告“共产主义革命就是同传统的所有制关系实行最彻底的决裂;毫不奇怪,它在自己的发展进程中要同传统的观念实行最彻底的决裂。”^①第一个决裂是以公有制取代私有制,第二个决裂则是以与公有制相适应的共产主义价值观取代私有制的价值观,这两个决裂给人们带来的必然像新生儿降临之前母体分娩时的阵痛。的确,思想改造是个痛苦的过程,甚至带有几分对“人性”(这里主要指人的生物本能属性)的考炼。马克思在《关于费尔巴哈的提纲》、《德意志意识形态》等著述中明确地阐明了这一点。当马克思说“新唯物主义的立脚点则是人类社会或社会的人类”^②时,他强调的正是社会化进程对人性的改造即“人化了的自然”。如果说人性中含着天然自成的东西,那么,人格则完全是一种经过社会化再塑造的人性了。

曾经盛行一时的“心理改造”、“灵魂再造”理论在意义和形态上皆与儒学具有兼容性。“文革”中所提倡的“狠斗私字一闪念”颇类似于王阳明的“致良知”。王阳明曾经说过:对于人心中的私欲,哪怕稍微“过当些子”、“着些意思”,“涉些安排”就要像猫之捕鼠,“一眼看着,一耳听着,才有一念萌动,即与克去,斩钉截铁,不可姑容,与它方便,不可窝藏,不可放他出路”(《传习录上》)。用这种方法造出来的人性就是定型化、一元化了的人格。尽管儒家的人格理论具有超越意向而且越往后世越宗教化了,但在原始儒家那里毕竟是一种注重现世的人生哲学,是其道德实践理性的一个重要侧面。马克思说过“全部社会生活在本质上是实践的”^③,这意味着实践作为人的本质属性包含着物质生活和精神生活的二重

性,从而揭示出感性生活与理性生活、客观必然性与主观能动性、单个人的个体与社会的群体、社会的自然历史过程与自我创造过程的辩证的统一,这样,“每个人的自由全面的发展”就势必伴随着与社会整体利益一致的个人自由不同程度的支付。

第二,无论是儒学还是马克思主义,虽然都揭橥群体的人性、社会的人性,但他们似乎都不排除独立人格的养成,都尊重人的意志自由。“气节”和“骨气”在儒家的人格理论中占有重要地位,如孔子表彰颜回说“一箪食,一瓢饮,在陋巷,人不堪其忧,回也不改其乐。”(《论语·雍也》)人各有志,不随物移,不为利诱,志趣与人格浑然一体,虽在困顿忧戚之中,却可以傲然视物,独立苍穹。儒家所谓“三军可夺帅也,匹夫不可夺志也”(《论语·子罕》)、“富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈,此之谓大丈夫”(《孟子·滕文公下》)。这几乎成了整个民族气节的宣誓。在真理面前,孔子提出“当仁不让于师”(《论语·卫灵公》)的格言,比亚里士多德所言“吾爱吾师,我犹爱真理”更显几分铮铮正气。

相对儒家重视气节和尊扬独立人格的特点,马克思主义更重视“自由人”的发展。马克思提出人的发展三阶段的理论,即“人的依赖”、“物的依赖”和“自由全面的发展”,在马克思看来,在前两个阶段,真正独立人格实际上是不存在的,因为在受自然、经济活动、社会意识等各方面制约的前提下,人是不自由的。也就是说,前工业社会的个人只能成为特定人类共同体的附属物,任何自由只能是一种意志的自由,任何“独立的人格”也只能是“气节”的秉持。而在工业化社会即资本主义社会条件下,我们从所谓的“独立人格”中也只能看到一种“以物的依赖性为基础的人的独立性”的发展,只有到了共产主义社会阶段,才能够真正实现“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

① 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第293页。

② 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第57页。

③ 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第56页。

上的自由个性”^①。

第三,必须看到,儒学尤其是宋明新儒学片面强调个体对整体的无条件服从,马克思主义尤其是中国化的马克思主义完全继承了这一点——个人利益服从集体利益,集体利益服从国家利益。不过,尽管于此二者具有兼容性,但是我们必须指出,儒家定型化一元论的人格模式在实质上与马克思主义的人格理论是背道而驰的。

当马克思在《1844年经济学哲学手稿》中提出共产主义作为私有财产的扬弃就是对真正的人的生活这种人的不可剥夺的财产的要求,就是实践的人道主义的生成一样,他同时指出这种“扬弃”仅是一种“中介的人道主义”,只有通过这一作为必要前提的中介,“积极地从自身开始的积极的人道主义才能产生”^②。马克思主义所谓“实践的人道主义”、“积极的人道主义”正是其创建马克思主义人性论的逻辑起点,其本质就在于反对人格的定型化、模式化和揭扬人性的解放。因此,马克思指出,那种“社会活动的这种固定化,我们本身的产物聚合为一种统治我们的、不受我们控制、使我们的愿望不能实现的并使我们的打算落空的物质力量”,实为一种人的“异己的、与他对立的力量”,但这种力量却是“迄今为止历史发展的主要因素之一”^③,尽管它不是自由的,但可能是自觉自愿的。而共产主义革命目的,就是要扬弃被异化了的人性的本质力量,以达到人的“本质对人来说真正的实现”,使每一个人都在自由的层面上得到全面发展。

由此来看,儒学的心理改造和人格再造工程虽然可以批量生产出一批批个体服从集体的灵魂定格化的社会的人,但并非出于人的自觉自愿,更是在根本上违背了自由的原则,其结果只能是以牺牲每个人的意志自由的代价而换取唯意志论的总体性意志服从。

四、“群体”与“共同体”

上文论及个人自由与意志自由的关系,涉及个体与群体之间的联系。儒学虽然尊重独立人格,但却压抑个性的成长,它的人性论具有明显的超个人、超个体的精神趋向,究其原因,在于原

始儒学滋生的社会、文化土壤为古代中国氏族宗法社会的血缘关系,从而促成了儒学重亲亲、家庭、宗族、国家的鲜明特色,儒学本身固有的二重性使这种特色同时也持有了一种优势,这就是群体主义(或曰团体主义、集体主义)的精神。

先秦时荀子提出了“群”的概念,他说“力不若牛,走不若马,而牛马为用,何也?曰:人能群,彼不能群也。人何以能群?曰:分。分何以能行?曰:义。故义以分则和,和则一,一则多力,多力则强,强则胜物。”(《荀子·王制》)这里,荀子再次论述了人与动物的区别,即人能组织成社会,社会就是万众“和”而为一体,一体化的力量可以强大到能战胜自然和一切物化的敌对势力。荀子所说的“群”就是指群体,“分”是指个体,“行”是社会实践。个体的人在社会实践中形成了社会关系,涵养成社会性即“义”,有了这种社会化的人性,个体便相互和谐地组成一体化(“一”)的“群”。“群”在古代可以是氏族、家族、宗族、部族,也可以是社稷、国家。国家的最高首领即君王的首要职责是以“道”统“群”,以“群”御“道”,从而承天顺人,继往开来。如荀子说:“道者,何也?曰:君之所道也。君者,何也?曰:能群也。能群也者,何也?曰善生养人者也,善班论人者也,善显识人者也,善藩饰人者也。”(《荀子·君道》)能“群”者便能统治天下。为了维系“群”的整体利益,孟子特别提出“公义”(集体主义的道德)和“公利”(集体主义的利益),强调为了“公义”、“公利”可以“杀身成仁”、“舍生取义”,即以牺牲个体生命来捍卫群体的道德标准和根本利益。

跟儒家超个体主义相同,马克思主义的人性论最后也走向了超个体的路径。与荀子“群”的范畴相类似的是马克思和恩格斯提出的“共同体”概念。早在1844年,青年马克思就写道“因为人的本质是人的真正的社会联系,所以人在积极实现自己本质的过程中创造、生产人的社会联系、社会本质,而社会本质不是一种同单个人相

① 《马克思恩格斯全集》第1版第46卷(上)第104页。

② 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第174页。

③ 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第85页。

对立的抽象的一般的力量……”^①这种既不是一般的抽象概念又包括“现实的、活生生的、特殊的个人”的“一般的力量”就是“真正的社会联系”、“社会本质”,也就是一般人类共同体。这种一般共同体在原始社会包括氏族、家庭、部落等,而到了文明社会,那就是国家了。随着社会主义制度的建立和共产主义社会的实现,“国家就会自行解体 and 消失”,因此,1875年,恩格斯在一封信中就建议把“国家”一词全部改成“共同体”(Gemeinwesen)^②。“共同体”概念的提出,是超个体主义的逻辑结论。马克思在谈到这一思想形成的脉络时说“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……只有到18世纪,在‘市民社会’中,社会联系的各种形式,对个人说来,才表现为只是达到他私人目的的手段,才表现为外在的必然性……人是最名副其实的政治动物,不仅是一种合群的动物,而且是只有在社会中才能独立的动物。”^③马克思的这一论述,虽然是基于资本主义社会即“市民社会”的现实土壤中,但在逻辑上,与荀子的思想基本一致。

马克思主义“共同体”思想的确立大致经历了三个阶段,即原始的、血缘的、自然形成的共同体和黑格尔式思辨哲学的共同体以及“真正的共同体”。如果说,1846年在马克思写出被恩格斯称为“天才世界观的第一个文献”即《关于费尔巴哈的提纲》之前,他关于人性、人的本质的见解还没有完全超越思辨哲学的论域,那么,当他得出人的本质“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”的结论时,其超个体主义的人性论便完全成型了,同时,他的“共同体”思想也就此走出了黑格尔的身影,确立了超国家的“真正共同体”的重要概念。在黑格尔那里,国家只是一个“政治共同体”,而在马克思那里,“真正的共同体”正是对这种“政治共同体”的超越。马克思说“可是工人脱离的那个共同体,无论就其现实而言,还是就其规模而言,完全不同于政治共同体。工人自己的劳动使工人离开的那个共同体是生活本身,是物质生活和精神生活、人的道德、人的活动、人的享受、人的本质。人的本质是人的真正的共同体。”^④人的本质

既是“一切社会关系的总和”,又是“真正的共同体”——这两个定义具有完全一致的同构性,“在真正的共同体的条件下,各个人在自己的联合中并通过这种联合获得自己的自由”。^⑤这里所强调的正是群体对个体的超越,或曰人类共同体对单个人的超越。

在马克思看来,个人的幸福、个人的享受、个人的自由、个人的本质,在“真正的共同体”没有实现的其他任何共同体中,都不可能得以完全实现,也就是说,其实现程度都要受到制约。而唯有在“真正的共同体”中,“代替那存在着阶级和阶级对立的资产阶级旧社会的,将是这样一个联合体,在那里,每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”^⑥。这是一个从必然到自由的渐进过程,其中体现了马克思主义的终极追求和对人的“终极关怀”——这种“终极关怀”决不是对人的亡灵的安慰,而是对现世的人、活动着的人的本质力量的最高实现。就这一点来说,它与儒家的“大同”理想是相通的。不同的是“大同”是一种憧憬和乌托邦,而共产主义是一门科学、现世运动和人类社会发展的必由归趋,这正是马克思主义对儒学乃至一切过往时代思想体系的扬弃和超越。

(责任编辑:陈喜贵)

① 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第24页。

② 《马克思恩格斯选集》第2版第3卷第324页。

③ 《马克思恩格斯选集》第2版第2卷第2页。

④ 《马克思恩格斯全集》第2版第3卷第394页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第119页。

⑥ 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第294页。