

DOI:10.14137/j.cnki.issn1003-5281.2025.02.008

论儒家道德中心主义与马克思 政治经济学话语的同构性

章林

(安庆师范大学 马克思主义学院, 安徽 安庆 246133)

[摘要]儒家道德中心主义和马克思政治经济学话语之间存在着不同程度的同构性。首先,儒家义利之辨、君子小人之辨同马克思早期国家和市民社会之分具有同构性,他们在不同的话语体系中表达了对人作为“类存在物”的肯定。其次,马克思在其科学的唯物史观话语中,摆脱了“类本质”这样抽象的术语,从现实的人的需求出发,通过共同利益和特殊利益之间的矛盾来说明国家的起源和本质。同样,明清之际的儒家也突破了理学严格的天理人欲之分,承认人的私欲和私利,转而讨论公欲与私欲、公利与私利之间的关系。最后,马克思在《资本论》中论述了随着资本的不断积累,在私有制的胎胞里孕育了公有制发端趋势。随着中国传统社会生产的发展,王夫之提出“天假其私以行其大公”的历史发展观,表明明清之际的儒家在一定程度上认识到人类社会辩证发展的规律。

[关键词]儒家;道德中心主义;马克思;政治经济学;同构性

[中图分类号]B15 [文献标识码]A [文章编号]1003-5281(2025)02-0053-07

青年马克思将宗教视为西方传统社会的“总理论”,将对宗教的批判视为对其他一切批判的前提,并很快从对宗教的批判转向政治经济学批判,创建了科学的唯物史观。儒家正统思想则有较强的道德中心主义意味,它将宗教、政治和经济等方面的话语皆转化为道德话语。梁漱溟即认为中国传统社会与西方相比,其中一个显著特征就是“以道德代宗教”从而形成“伦理本位”社会。在此社会中,政治和经济均受伦理道德观念的制约,社会政治组织皆发端于人类的自然之情分,从情谊关系而生发相互之间的义务关系,如父慈子孝、兄友弟恭之义。这种伦理关系进而延伸到公共生活的社会性关系中。基于道德和宗教在中西方传统社会中分别发挥着基础性作用,西方近代对宗教的批判,在中国

也就相应地转变为对道德的批判。新文化运动的口号首要一条便是“提倡新道德,反对旧道德”。陈独秀洞悉到道德是中国传统社会的“总理论”和“总根据”,认为“儒者三纲之说,为吾伦理政治之大原,共贯同条,莫可偏废”^{[1](P.140)}。陈独秀认为,要建立共和立宪制就必须废除纲常阶级的道德观念,因此将“伦理的觉悟”视为“吾人最后觉悟之最后觉悟”。

马克思接受并超越了费尔巴哈、施特劳斯、鲍威尔等人的宗教批判理论,并从宗教批判很快转向政治经济学批判。在1845年间,马克思系统阐述了一个“新世界观”——唯物史观。唯物史观以其科学的话语体系超越黑格尔和费尔巴哈的哲学以及其他各种形式的人道主义,它不再从抽象的人性、人的类本质出发考察人类历史,而是以现实的

[基金项目]国家社科基金重大项目“马克思主义哲学与中国哲学的会通研究”(编号:23&ZD010)。

[收稿日期]2024-11-03

[作者简介]章林,男,安庆师范大学马克思主义学院教授。

人的物质资料生产为基础,认为道德和宗教作为观念的上层建筑会受到经济基础的制约,并从根本上受到生产力状况的制约。毫无疑问,唯物史观同一切旧的唯心史观划清了界限——同样包括儒家的历史观。儒家始终没有超出其道德中心主义的话语体系,未能深入人类现实的政治经济生活。虽然如此,这套话语体系同样受到社会存在的决定,因而是以道德的话语表达了政治经济学的事实。考察儒家和马克思政治经济学的话语,我们会发现二者之间存在着不同程度的同构性。儒家在其早期思想中就表现出对人的“类生活”和公有制社会理想的肯定,在理论的价值旨归上同马克思主义有较为清晰的同构性。随着中国传统社会生产的发展,明清之际的儒家在一定程度上认识到人类社会的辩证发展规律,这同唯物史观在一定程度上是相趋近的。

一、义利之辨与国家市民社会之分的同构性

在马克思早期政治经济学研究中,国家和市民社会之间的对立是中心议题之一。马克思早年受黑格尔国家观念的影响,将国家视为人的“类生活”的场所,在政治共同体中,人超出自私自利的个体,作为“类存在物”而生活。人类之所以不愿仅仅作为自利的个体而存在,总是追求一种普遍的类生活,归因在于人是一种“类存在物”。马克思说:“人是类存在物,不仅因为人在实践上和理论上都把类——他自身的类以及其他物的类——当作自己的对象;而且因为——这只是同一种事物的另一种说法——人把自身当作现有的、有生命的类来对待,因为人把自身当作普遍的因而也是自由的存在物来对待。”^{[2](P.161)}

“类”是一普遍性概念,类存在即是普遍而自由的存在。在黑格尔哲学中,精神的发展就是不断走向普遍形态的过程,普遍即意味着自由。在《1844年经济学哲学手稿》中,马克思认为人作为类存在物不仅表现为在意识中将世界表象化和观念化,更是表现在通过实践将自然界“首先作为人的直接的生活资料,其次作为人的生命活动的对象(材料)和工具——变成人的无机的身体”^{[2](P.161)}。人类作为类存在物意味着人类要过普遍而自由的生活,人类的理论和实践活动都是人的类生活的表现,当然马克思认为后者更为根本。马克思认为:“正是在改造对象世界的过程中,人才真正地证明自己是类存

在物。”^{[2](P.163)}劳动是人作为类存在物的最直接的表现方式,不过在私有制社会中人的劳动被异化,劳动的异化即意味着类本质的异化。“异化劳动把自主活动、自由活动贬低为手段,也就把人的类生活变成维持人的肉体生存的手段。”^{[2](P.163)}

因异化劳动导致人的类本质异化以及人和人的异化,人的生活世界也就出现了双重的分化。人们将自己作为类存在将对普遍和自由的追求投射到国家政治生活当中,而在市民社会中则作为自私自利的、工具性的生命而存在。马克思说:“完成了的政治国家,按其本质来说,是人的同自己物质生活相对立的类生活。这种利己生活的一切前提继续存在于国家范围以外,存在于市民社会之中,然而作为市民社会的特性存在的。在政治国家真正形成的地方,人不仅在思想中,在意识中,而且在现实中,在生活中,都过着双重的生活——天国的生活和尘世的生活。前一种是政治共同体中的生活,在这个共同体中,人把自己看作社会存在物;后一种是市民社会中的生活,在这个社会中,人作为私人进行活动,把他人看作工具,把自己也降为工具,并成为异己力量的玩物。”^{[2](P.30)}在鲍威尔等人认为政治的解放即是人类真正的解放时,马克思已经认识到人类在政治国家中所过的类生活其实是虚幻的。在私有制异化劳动的状态中,人的“最直接的现实”是在市民社会中作为“尘世的存在物”,而在国家这样的“虚假的共同体”中,人只是“想象的主权中虚构的成员”。^{[2](P.31)}

马克思早年政治经济学话语结构同样出现在儒家的道德话语中,国家和市民社会的对立、类生活与尘世生活的对立表现为义利之辨、君子小人之辨以及天人欲之辨,后者只是用道德话语来表达私有制社会中人的应然的类生活同现实生活之间的对立。20世纪80年代,一些马克思主义理论家开始用阶级概念来说明君子小人之分。君子小人在《论语》中确有政治和道德两个方面的含义,但二者是否确切指称统治者和被统治者,尚不明确^①。马克思认为,一个自为的阶级的形成必须要有阶级

^① 有学者对《论语》中君子小人的各种具体含义进行了统计:“在《论语》一书中,君子一词共用了107次,大致可以分为两类:一类是阶级概念,指在上位的人,即身居君位或官位的统治者,这一类总共只有7次;另一类是道德概念,指有德的人,这一类有百次之多。小人一词共使用了24次,和君子一样也分为两类:作为阶级概念使用,指被统治者的老百姓只有4次;作为无德之人使用,有20次之多。”参见唐明礼《〈论语〉中的君子与小人是纯阶级概念吗?》,载《南都学坛》1988年第1期。

意识的自觉,如果孔子时代的人本来就没有明确的阶级意识,就当时的语境来说,这两个词的区分和对立应该基于不同的原则。

汉代班固在《白虎通义》中解释君子曰:“或称君子者何?道德之称也。君之为言群也。子者,丈夫之通称也。”^[3](PP.48~49)古人以君子统称天子和平民,因此现代有人提出君子是对男子的通称^[4],这个说法难以成立。可以说“子”是对男子的通称,而“君”则是对子的限定。《白虎通义》以群释君,当以君子为能够从家庭私生活中抽身出来参加公共事务的男子。如果确如马克思所说,人本身即为“类存在”,具有“类本质”,需要过“类生活”,那么君子便是中国古人对参加普遍的公共事务的男子的称谓,而小人则是局限于家庭和个人的私产和私生活的人。君子以普遍的、公共的类生活为目标,因此孔子认为君子“群而不党”(《论语·卫灵公》)。君子应该参与群体生活,但君子之群并非结党营私,而是为了成就类生活。同样,孔子还认为,“君子喻于义,小人喻于利”(《论语·里仁》)。义是公共的群体生活的法则,而利则是家庭和个体私生活的动力和准则,在市民社会中的每个人都是自私自利的个体。孔子又说:“君子坦荡荡,小人长戚戚。”(《论语·述而》)小人追逐私利,患得患失,必然长戚戚;君子以普遍的公共生活为鹄的,因此能够坦荡荡。

在此,儒家同马克思的思想的同构性表现为,他们用不同的话语体系表达了相同的精神内核。古希腊人将公共生活聚焦于民主政治生活,这是城邦公民的责任和骄傲;与西方传统不同,儒家更多将群体的公共生活聚焦于道德教化领域。孔子批评隐逸者说:“鸟兽不可与同群,吾非斯人之徒与而谁与?”(《论语·微子》)孔子认为人本身就是群体生活的动物,只不过群体生活并不局限于政治活动。所以当有人问孔子为何不为政时孔子答曰:“《书》云:‘孝乎惟孝,友于兄弟,施于有政。’是亦为政,奚其为为政?”(《论语·为政》)孟子也说:“君子有三乐,而王天下不与存焉。父母俱存,兄弟无故,一乐也。仰不愧于天,俯不忤于人,二乐也。得天下英才而教育之,三乐也。”(《孟子·尽心上》)可见,孔孟都将道德教化视为群体性的类生活的基本样式,而倡导群体的公共生活、高悬普遍的价值原则并非其所有思想的旨趣。道家逍遥无为,佛教“绝已绝物”(王夫之语),都未标榜人是作为类存在的。法律与政治相辅,按理能够打破道德所依赖的

血缘关系的自然限定,构建一个更具普遍性的政治生活,但法家同样因缺乏对普遍性的追求易于流于权谋,成为权力的工具。儒家思想中的普遍性精神,使得中国人能够从避世的宗教精神和沉陷于自私自利的世俗生活中跳脱出来,以道德理想主义之光烛照中国人的心灵。儒家道德教化中呈现的普遍性精神有其局限性,这种局限性在遇到与其有着同构性的“新世界观”时,便会主动要求自我更新。

二、公利私利之辨与“共同利益” “特殊利益”之分的同构性

从1845年的《神圣家族》《关于费尔巴哈的提纲》开始,马克思思想发生了重大转变,与黑格尔和费尔巴哈的哲学话语脱钩,放弃了诸如类本质、类生活等“抽象”的哲学话语。在《德意志意识形态》中,马克思恩格斯直接从现实的人出发,指出现实的人为了满足衣食住行这些现实的需求而进行物质资料生产。旧的欲求的满足又会引起新的欲求并推动新的生产,需求不断增长,生产效率不断提升,人口也不断增长。与此同时,社会分工和劳动产品的不平等分配开始出现,所有制也应运而生。马克思恩格斯指出:“随着分工的发展也产生了单个人的利益或单个家庭的利益与所有互相交往的个人的共同利益之间的矛盾;而且这种共同利益不是仅仅作作为一种‘普遍的东西’存在于观念之中,而首先是作为彼此有了分工的个人之间的相互依存关系存在于现实之中。”^[2](P.536)每个个体和家庭都追求自己的特殊利益,但是在社会分工中个人之间相互依存又形成了共同利益。“正是由于特殊利益和共同利益之间的这种矛盾,共同利益才采取国家这种与实际单个利益和全体利益相脱离的独立形式,同时采取虚幻的共同体形式。”^[2](P.536)在《德意志意识形态》中,国家不再是抽象的人的类本质的呈现,而是作为“抽象的共同体”来解决特殊利益与共同利益之间的矛盾。这样,矛盾便产生于人类的情感联系、语言联系、分工联系以及各种其他的利益联系的现实基础之上。

国家在不同的社会形态中以不同的方式处理特殊利益和共同利益的冲突。传统封建社会中,“市民社会的生活机能和生活条件还是政治的”^[2](P.44),当时的人还不能表现为自私自利的“自然人”,而是抽象的政治人。随着资产阶级革命和资本主义国家的建立,市民社会从封建政治中解放

出来。马克思指出：“摆脱政治桎梏同时也就是摆脱束缚住市民社会利己精神的枷锁。政治解放同时也是市民社会从政治中得到解放，甚至是从一种普遍内容的假象中得到解放。”^{[2](P.45)} 封建社会瓦解之后，人也丢掉了加在其身上的各种观念的面具，成为纯粹利己的人。“利己的人是已经解体的社会的消极的、现成的结果，是有直接确定性的对象，因而也是自然的对象。”^{[2](P.46)} 可以说，正是随着封建社会关系的瓦解，人作为利己者这种自然形态才显露出来。在此基础上，人的类本质的抽象性和国家作为共同体的虚假性才能被洞察。

儒家话语随着社会变迁也发生了类似的变化。宋明之际，理学在义利之辨外又结合性情之辨、天理人欲之辨将普遍性的诉求上升为性和天理，实现了对情欲和私利的统制。到了明清之际，随着社会生产力和商品经济的发展，封建社会内部不断扩大的裂隙为利己的人的活动提供了更多的空间，宋代理学“存天理、灭人欲”的口号受到批判或调整。李贽说：“趋利避害，人人同心。是谓天成，是谓众巧。”^{[5](P.41)} 李贽完全肯定人的私欲和趋利避害之心，认为利之所在便是义，将义视为逐利之手段，正所谓“欲正义，是利之也，若不谋利，不正可也”^{[6](P.526)}。与李贽这种极端的“王学左派”不同，王夫之的思想更接近明清之际主流的声音。一方面，王夫之肯定人欲的合理性，认为“甘食悦色，天地之化机也”^{[7](P.405)}，“饮食男女之欲，人之大共也”^{[8](P.375)}；另一方面，王夫之并未消解天理，而是认为天理寓于人欲。此天理不再与人欲相对，而是在人欲之中呈现，这种寓于人欲之中的天理即为“公欲”，所谓“人欲之大公，则天理之至正矣”^{[9](P.137)}。

“公欲”“公利”同“私欲”“私利”的区分是王夫之的思想话语不同于之前理学的一个重要方面，同马克思“特殊利益”与“共同利益”的区分相类。王夫之同样认为每个人都应该满足其私利，主张“人欲之各得，即天理之大同”^{[10](P.641)}。但每个人如果只想着满足自己的私欲，必然会导致纷争，若要真正实现人欲各得，就必须以“公利”规制“私利”。这种具有较强道德色彩的话语恰恰反映了当时社会经济基础的状况。有学者指出：“王夫之所谓的公欲、公利，实质是特殊集团之欲与利，他强调以义制利，通过约束个体之私，适当协调彼此之间利益关系，达到缓冲社会矛盾的作用。”^[11] 随着时代的发展，明清之际的儒者承认私欲的合理性，但仍然要在私

欲之上提出公欲以规范之。所以，当李贽将私欲视为终极的合理存在时，便被戴上了异端的帽子。同样，马克思也认为自私自利的人绝非人的本然和应然之貌，不过它使得人从宗教和政治等虚幻的共同体中解放出来，回归动物性的自然存在，又具有解放的功用。

马克思以“共同利益”和“特殊利益”取代抽象的“类本质”和自利的人这样的话，王夫之也在儒家传统的“天理人欲”“义利”之辨中演化出“公利私利”之辨。不过马克思是在科学的唯物史观的框架内思考利益问题，而王夫之于整体而言则依然局限于儒家传统的道德话语。由于单个人或单个家庭的特殊利益与因分工合作形成的共同利益之间存在着矛盾，所以共同利益则以国家的形式来协调矛盾。伴随着国家这样的政治上层建筑的还有宗教、道德、哲学等观念。但是，国家只是“虚幻的共同体”，作为阶级统治的工具，它必须将统治阶级的利益说成是社会成员的普遍利益。共同利益和特殊利益之间矛盾的真正化解以及真正共同体的建立，要依赖于社会生产力的高度发达，通过无产阶级革命实现共产主义。王夫之也汲汲于公利的实现，不过他主要寄希望于道德的实践，认为通过“理尽”“欲推”“度彼”三种方法就能实现“人欲之各得”^[12]。这三种方法是希图以孔子的忠恕之道来实现大同的理想，而这在唯物史观看来无疑是虚幻的想象。

三、天道公私之辩与公有私有之辨的同构性

习近平总书记指出，中华优秀传统文化有很多重要元素，共同塑造出中华文明的突出特性，其中“天下为公”“天下大同”的社会理想同共产主义历史远景相一致。唯物史观和中国传统历史哲学的同构性不仅表现在历史远景中，同样也表现在关于历史辩证发展的认识中。马克思关于共产主义的远景设想及其对私有制的批判首先是以哲学方式展开的。从《德意志意识形态》开始，这种批判则以科学的方式展开，即基于生产力与生产关系、经济基础与上层建筑之间的矛盾运动原理，将私有制视为人类社会发展的必经阶段，同样也是人类最终实现共产主义的必经阶段。即是说，人类社会要进入共产主义必须要经过漫长的私有制社会的中介，经过私有制这个否定阶段才能最终达到肯定。在《资

本论》中,马克思说明了在资本主义私有制中,资本家获得剩余价值的内在动力和市场竞争的外在压力如何推动了资本主义社会生产力的快速发展,随着资本的不断积累,整个社会生产的社会化程度不断扩大,这实际上意味着在资本主义私有制内部孕育了公有制。因此有研究者认为:“在马克思看来,公有制是在资本主义‘旧社会的胎胞里成熟’的一种社会制度。或者说,公有制是‘在资本主义时代的成就的基础上建立起来的’,不是社会主义者或共产主义者的‘个人发明’。”^[13]

这种历史意识同样展现在儒家关于天道公私的讨论中。北宋时期很多儒者简单地从哲学或道德层面批评私产和私权,但到了明清之际,儒家话语同样发生了转变。顾炎武提出“合天下之私以成天下之公”,特别是王夫之提出“天假其私以成其公”,可以说也认识到了人类社会辩证发展的规律。天道本身大公无私,但它必须借助中间的私的阶段才能“回归自身”,或者说成就真正的天道之公。就历史发展而言,儒家关于天道公私的讨论集中于封建制和郡县制的争论中。西周确立了以嫡长子继承制为核心的宗法制以及巡守朝贡制,形成了封建制的典型形态。春秋战国时期,楚国已开始推行郡县制,不过通常认为,秦始皇统一六国后正式以郡县制取代了封建制。郡县制一方面消解了分封诸侯的相对独立性,在大一统的政体中强化了以皇权为核心的中央集权,另一方面打破了世袭制、建立了身份流动的官僚体制。自秦始皇时起,两种制度的优劣就成为历代争论的中心议题,既包括何种体制有利于传祚、有利于国家的安定团结和改善吏治等现实问题,也包括在理论层面两种体制孰公孰私的问题。有学者认为:“随着离真正意义上的封建制即西周封建制越来越远,‘封建’‘郡县’在传统中国学者的心目中变成了两种完全对立的制度,因此人们往往不考虑任何定义问题而热烈讨论它们的利弊,从而使封建论成为他们政论的一种表达形式。尤其是儒家将封建构建为大同理想的一部分,从而使得秦汉以下的封建论在某种程度上成为郡县制占主导情况之下的一种批判郡县制所暴露出的各种弊端的武器,成为郡县体制内的一种反对派传统。”^{[14](PP.25~26)}北宋理学家将封建制作为一种理想的社会形态,将其视为解决现实社会矛盾的方案。“理学家们对封建和井田的呼吁与新市场关系的形成、土地买卖和兼并的发展、皇权的大幅度扩展、严刑峻法的实行以及流民的出现等有着历史的

联系。”^{[14](P.54)}上述问题均与当时社会私有化程度加深相关,因而同儒家传统的公天下的理想之间的冲突越来越深,理学家除了在思想上高唱存天理灭人欲,在实践方面的主张就是恢复封建和井田制。宋初,石介、李觏等便倡导恢复井田和封建,张载承之且持论更为坚决。他说:“治天下不由井地,终无由得平。周道止是均平。”^{[15](P.248)}“所以要封建者,天下之事,分得简则治之精,不简则不精,故圣人必以天下分之于人,则事无不治者。”^{[15](P.251)}张载主张均田、分天下,欲以均分天下实现公天下的理想。北宋早期儒家人物将封建与郡县、公与私截然相对,缺乏辩证和历史的目光。

到了南宋,朱熹和胡宏对封建和井田有了更为实际的认识。朱熹说:“封建井田,乃圣王之制,公天下之法,岂敢以为不然!但在今恐难下手。设使强做得成,亦恐意外别生弊病,反不如前,则难收拾耳。”^{[16](P.2680)}朱熹明确将封建和井田视为“公天下之法”,公天下是儒者共同的社会理想,但朱熹认为在当时却难以实行。胡宏也说:“故封建也者,帝王所以顺天理,承天心,公天下之大端大本也;不封建也者,霸世暴主所以纵人欲,悖大道,私一身之大孽大贼也。”^{[17](P.47)}胡宏认为,封建是“公天下之大端大本”。后来以皇权为中心的郡县制则将天下变为一人一家之天下,以天下“私一身”。即便如此,胡宏同样认为以南宋的现状恢复封建和井田并不现实。南宋儒者已认识到历史发展的大势不可逆转,不过依然希望能够以折中调和的方式将封建与郡县相错杂。

与理学家不同,柳宗元在其名篇中早就展示出了朴素的历史辩证意识。柳宗元认为商周都以封建制,皆因客观时势,迫不得已,并进而认为,“夫不得已,非公之大者也,私其力于己也,私其卫于子孙也。秦之所以革之者,其为制,公之大者也;其情,私也,私其一己之威也,私其尽臣畜于我也。然而公天下之端自秦始”^{[18](P.74)}。柳宗元认为秦始皇废除封建,建立以皇权为核心的中央集权,从情感上说可能是为了满足其一己之私欲,但郡县制实际上开启了“公天下之端”,相对而言,封建世袭才是真的以土地、财富、职位为一家之私。

柳宗元的思想在王夫之那里得到进一步的发挥。王夫之认为,封建制的确立本是出于百姓之公心。“天之使人必有君也,莫之为而为。故其始也,各推其德之长人、功之及人者而奉之,因而尤有所推以为天子。人非不欲自贵,而必有奉以为尊,

人之公也。”^{[19](P.67)}而且在历史早期,普通民众民智未开,在位者自小便学习统治经营之道,贵族之子即便是愚蠢残暴者,较之普通百姓也要更为优秀。世袭之制在当时有其合理性,因此维持了千年之久。但时移世易,战国之际已有列国推行郡县制,秦始皇推而广之,能够让有才能之人脱颖而出,参与治理,也不可谓其不公。王夫之认为:“郡县者,非天子之利也,国祚所以不长也;而为天下计,则害不如封建之滋也多矣。呜呼!秦以私天下之心而罢侯置守,而天假其私以行其大公,存乎神者之不测,有如是夫!”^{[19](P.68)}郡县制是出于情势的剧变而采取的新的制度,从天下的角度看,郡县制的优点比封建制要更多。或者说,封建制本身也是出于民众的公心而建立,百姓自愿推选德才兼备者作为天子治理天下;郡县制同样有其公义,甚至比封建制更为进步。王夫之这种历史进化观同唯物史观相近。国家虽然是虚假的共同体,但它毕竟是特定社会阶段之人展现类本质的重要方式,统治阶级至少表面上也要将国家说成代表绝大多数社会成员的利益,并且随着社会形态的更替,国家的普遍性确实也在不断扩大。

通过对天道公私的辨析,王夫之实际上阐发了自己的历史哲学。“天假其私以行其大公”,既是指向秦始皇推行郡县制这个特殊事件,也是对历史发展一般规律的揭示。结合顾炎武提出的“合天下之私以成天下之公”,可以说明清之际的思想家对历史发展规律的认识已经超出了分合、治乱循环的机械史观,在一定程度上已经认识到历史的辩证发展规律。王夫之认识到“原始”的公天下阶段必然要瓦解,而后来的郡县制则是历史发展的必然,“天道”正是借助帝王的私心真正成就其“大公”。当然,王夫之的时代局限性让他没有机会认识到封建和郡县之外的政治制度,无法在“世界历史”形成的过程中思考人类历史发展的整体趋势。

结语

在中国古代社会,儒家作为主导的意识形态塑造了中华传统文明的样态。在中国特色社会主义道路上,将马克思主义与中华优秀传统文化相结合必将塑造人类文明新形态。儒学和马克思主义作为中国不同历史发展阶段的两种主导意识形态,它们在不同的话语体系中蕴藉了相同的精神特质,它们都高标普遍性的原则,以此指引人民奋发有为,

成己成物,推动历史不断向高一阶段发展。就儒学而言,牟宗三认为其本质即在于以普遍性的精神原则来教化、启蒙人民。牟宗三说:“儒家言学,以此为宗,实欲在现实混沌之中透露一线光明,而为现实之指导,人类之灵魂。故其在现实社会中之作用与价值,常居于指导社会,推动社会之高一层地位,而不可视为成功某事之某一特殊思想也。孟子言分定之‘君子之所性’即就此儒家学术之普遍性而言。既为常道,又有此普遍性,故可居于高一层地位而为推动社会之精神原则也。”^{[20](P.9)}如牟宗三所言,儒家以普遍性的精神原则提撕人的觉醒,从而推动社会的发展。儒学自觉其学术责任即在于担负普遍之原则,因而拙于具体事务,被讥为“博而寡要、劳而少功”。但是从人类历史发展来看,普遍性原则的树立不可或缺。“此普遍原则作为特殊原则之根据,然后可以用心不滥。商鞅变法,旨在成事,儒者不反对,而以法家精神为根据,即以之为变法时之特殊原则之普遍原则,则儒者必反对。”^{[20](P.10)}牟宗三肯定商鞅之变法,但反对将法家作为精神原则,因为法家不具有普遍性,不能从根本上指引民族精神和社会的提升。

儒家以道德立根,在“第二个结合”的实践中,儒家能够提供的最有价值的东西依然是其道德话语和践履工夫体系。在儒家的道德中心主义话语与唯物史观的科学话语之间,在马克思早期的人道主义话语同后期的科学话语之间,同样都不存在根本的断裂。对于人类社会的发展来说,真正科学的话语必然是囊括道德于其自身之内的,这意味着我们可以在“科学”的意义上谈论道德,而不能撇开道德。现代新儒家,如梁漱溟、牟宗三、徐复观等人同唯物史观争论的焦点都在于他们始终坚持道德心对历史发展的能动作用。牟宗三认为,能够提升文明未来的正是儒家“道德的理想主义”,“理想”则植根于“道德的心”,“道德的心是发动理想的一个最根本的源泉”。^{[20](P.17)}习近平总书记多次强调,“国无德不兴,人无德不立”。指出必须加强全社会的思想道德建设,激发人们形成善良的道德意愿、道德情感,培育正确的道德判断和道德责任,提高道德实践能力,尤其是自觉践行能力,引导人们向往和追求讲道德、尊道德、守道德的美好生活,形成向上的力量、向善的力量。通过百余年的自我转化,中华优秀传统文化道德观念已经成为滋养社会主义核心价值观的重要源泉,必将在中国式现代化和中国特色社会主义道路上重焕生机。

[参考文献]

- [1]陈独秀文集(第1卷)[M].北京:人民出版社,2013.
- [2]马克思恩格斯文集(第1卷)[M].北京:人民出版社,2009.
- [3]陈立.白虎通疏证[M].北京:中华书局,1994.
- [4]刘挺.说“君子”[J].读书,1990,(1).
- [5]李贽.焚书 续焚书[M].北京:中华书局,2009.
- [6]李贽全集注·藏书[M].张建业,主编.北京:社会科学文献出版社,2010.
- [7]王夫之.船山全书(第12册)·思问录[M].长沙:岳麓书社,2011.
- [8]王夫之.船山全书(第3册)·诗广传[M].长沙:岳麓书社,2011.
- [9]王夫之.船山全书(第7册)·四书训义(上)[M].长沙:岳麓书社,2011.
- [10]王夫之.船山全书(第6册)·读四书大全说[M].长沙:岳麓书社,2011.
- [11]谭兵.两种理欲观的对峙——王夫之批判李贽的根源剖析[J].中山大学学报(社会科学版),2001,(1).
- [12]陈望衡.王夫之的“理欲观”[J].船山学刊,1998,(2).
- [13]李惠斌.重读《共产党宣言》——对马克思关于“私有制”“公有制”以及“个人所有制”问题的重新解读[J].当代世界与社会主义,2008,(3).
- [14]田勤耘.明清“封建论”研究[M].北京:中国社会科学出版社,2013.
- [15]张载集[M].北京:中华书局,1978.
- [16]黎靖德.朱子语类[M].北京:中华书局,1986.
- [17]胡宏集[M].北京:中华书局,1987.
- [18]柳宗元集[M].北京:中华书局,1979.
- [19]王夫之.船山全书(第10册)·读通鉴论[M].长沙:岳麓书社,2011.
- [20]牟宗三.道德的理想主义[M].长春:吉林出版集团有限责任公司,2015.

(责任编辑 冯军胜)

On the Isomorphism between Confucian Moral Centralism and Marx's Political Economy Discourse

ZHANG Lin

(School of Marxism, Anqing Normal University, Anqing Anhui 246011, China)

[Abstract] There is varying degrees of isomorphism between Confucian moral centrism and Marx's political economy discourse. Firstly, the Confucian distinction between righteousness and benefit, as well as the distinction between gentlemen and petty people, is isomorphic to the early Marxist distinction between the state and civil society. They express their affirmation of human beings as class existences in different discourse systems. Secondly, in his discourse of scientific materialist conception of history, Marx broke away from abstract terms such as class essence and started from the needs of real people, explaining the origin and essence of the state through the contradiction between common interests and special interests. Similarly, during the Ming and Qing Dynasties, Confucianism also broke through the strict division of natural and human desires in Neo Confucianism, recognizing human private desires and self-interest, and instead discussing the relationship between public desires and private desires, as well as between public interests and private interests. Finally, Marx discussed in *Capital* that with the continuous accumulation of capital, the trend of the beginning of public ownership was nurtured in the embryo of private ownership. With the development of traditional Chinese social production, Wang Fuzhi put forward the historical development concept of using natural holidays for personal purposes to fulfill the duties of the Grand Duke, indicating that Confucianism during the Ming and Qing dynasties recognized to a certain extent the laws of dialectical development of human society.

[Key words] Confucian; Moral Centralism; Marx; Political Economy; Isomorphism