

doi:10.13582/j.cnki.1672-7835.2014.06.002

■ 毛泽东研究

毛泽东新人思想理论依据考释^①

孟永

(西南大学 政治与公共管理学院,重庆 400715)

摘要:儒家新民理念旨在培养圣贤,以臻治世,理论依据是天人合一,终极依据是“天”。近代新民思潮旨在培养新国民建立现代民族国家以救亡,理论依据是社会达尔文主义,“民”以“国”为暂时归依之处。毛泽东新人思想以历史唯物主义和辩证唯物主义为理论依据,旨在通过劳动和社会运动等方式来发展人本身。与两者相比,毛泽东新人思想既不再以成圣为目标,亦不再以国家为归宿,而是要使新人在人类的意义上成为人之存在意义的自我承担者。

关键词:新民;新人;天人合一;社会达尔文主义;历史唯物主义

中图分类号:A84 **文献标志码:**A **文章编号:**1672-7835(2014)06-0008-07

Research on the Theoretical Foundation of Mao Zedong's Thought about New Person

MENG Yong

(School of Political Science and Public Administration, Southwest University, Chongqing 400715, China)

Abstract: Based on the theoretical foundation of historical materialism, Mao Zedong's thought about new person highlights the pursuit of value sources. Labor has been one of the most direct ways to return and enter into the nature for modern people. Molding new person is exactly to return to the life foundation and search for the life meaning through labor. New person has two sides of the same coin, i. e. one is the representation of self-decomposition and all things of being nothing, the other is the effort to pursue the meaning and rebuild the value sources. Therefore, the new person himself or herself has become the self-undertaker of value sources' absolute person.

Key words: people of a new type; new person; theory that man is an integral part of nature; social Darwinism; historical materialism

新民之说源出《大学》,朱熹将此篇置于四书之首,以为学者入门之篇,此后新民理念广为流布。近代新民之说,严复首揭之义,略陈其旨,戊戌后梁启超详加论证,广而宣之,使之成为一股强有力的救亡思潮。毛泽东自涉政伊始,改造国民、塑造新人之旨便自确立,一以贯之,至晚年且有愈演愈烈之势。而一般认为,毛泽东新人思想是儒家新民理念之现代形态,亦是近代新民思潮之赓续。就内容而言,三者确有共通之处,如三者均强调新民或新人之德性品质^①。但看似相似之物,却有本质差异,从各自理论依据视角考察,三者则差异甚大。

① 收稿日期:2014-07-15

基金项目:中央高校基本科研业务费专项资金资助项目(SWU1409328)

作者简介:孟永(1980-),男,山东济阳人,博士,讲师,主要从事中共党史及中国现代政治思想研究。

① 有学者指出:“近代国民性改造思潮欲从国民精神面貌的重塑以及个人道德的修养上来寻求解决救亡图存的问题,这与藉道德人心以治理国家的儒家思想模式一脉相承,反映了中国传统思维方式的强大惯性。”郭汉民,袁洪亮.近代中国国民性改造思潮简论[J].广东社会科学,2000(6):94. “马克思列宁主义新人思想是毛泽东新人思想的直接理论来源和思想基础,同时毛泽东新人思想还从中国传统文化尤其是儒家文化中吸取了营养”。另外,近代中国严复、梁启超、孙中山的国民性改造思想对毛泽东新人思想的形成也产生了重要的影响。桑春红.毛泽东新人思想研究[M].哈尔滨:黑龙江人民出版社,2010:24,31.

一 儒家新民理念与天人合一

新民之说源出《礼记·大学》：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”^{[1]1592}朱熹置此篇于四书之首，并取程颐之意将“亲民”释为“新民”。于是，在朱熹的整体性阐释下，“在亲民”成为自身知识水平和修养境界已经很高的人对那些暂时还落后之人的一种指引和教化。后由朱熹章句的《四书五经》成为官方教科书后，新民理念广为流布。

朱熹新民理念之内涵，可谓良知天赋，教化澄明。良知天赋是指人自有得乎天之“明德”。朱熹说：“明德者，人之所得乎天。”教化澄明是指人的先天之性虽然相同，但“气质之禀”却存在差异，有些人的天赋“明德”“为气禀所拘，人欲所蔽，则有时而昏”，即并不是所有的人都能全知其性并尽其性；然而“本体之明，则有未尝息者”，因此，那些能充分实现自己天性的聪明睿智之人就有义务作“亿兆之君师”，“治而教之，以复其性。”^{[2]12}朱熹说：“我既是明得个明德，见他人人为气禀物欲所昏，自家岂不惻然欲有以新之，使之亦如我挑剔揩磨，以革其向来气禀物欲之昏而复其得之于天者。此便是‘新民’。”^{[3]271}在孟子章句中，朱熹同样训“良”为“本然之善”，并援引程颐观点为证：“良知良能，皆无所由；乃出于天，不系于人。”^{[2]331}

由此可知，朱熹新民之“新”是通过自我修养或者教化他人以去掉被污染的外层而回归原来的纯然本体。因而，可以说所“新”之物非自外面而来，只是澄明本有而已。朱熹在《大学或问》中明言：“所谓新民者，而亦非有所付畀增益之也。然德之在己而当明，与其在民而当新者，则又皆非人力之所为，而吾之所以明而新之者，又非可以私意苟且而为也。是其所以得之于天而见于日用之间者，固已莫不各有本然一定之则。”^{[4]4-5}因此，“新者，革其旧之谓也。言既自明其明德，又当推以及人，使之亦有以去其旧染之污也。”^{[2]4}进而言之，此处所谓“新”不是一个与“旧”彻底分离的概念，而是一个与之相对待的概念，是一种物体的两种表现形态，而“旧”本身恰恰又成为之所以需要“新”的原因。可见，两者是一个同心圆的不同外环，是程度之别，“旧”之于“新”并不完全是一个他者的存在，不完全是一个本质性的价值优劣之别。之所以如此即在于朱熹视人心内在至善之“明德”得之于天，或说朱熹新民理念之理论依据即是中国天人合一思想。

追根溯源，天人合一思想在《周易》“文言”中既已出现。乾卦“文言”对“大人”之定义即是其体现。“夫‘大人’者与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时。”^{[5]44}“大人”即世间诸人修为的理想目标，其认为个人应该卓然立于天地间，无止境地追求自我实现，达至参赞天地化育之境界。孔子所言体现其“仁”之“君子”即是此处之“大人”。但孔子之“仁”主要立足于日常生活之现实实践，基本上不主动涉及形而上的内容。如自贡有言：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”^{[6]45}但孔子也说“唯天为大”^{[6]82}，“天”亦被其视为自然而然的价值源头，“君子”即是其心目中天人合一的典型。如果说孔子立足于现实实践层面提出了“仁”的概念，那么，孟子则进一步挖掘其人性根基，将“性”与“天”明确关联在一起。在孟子看来，人性本善，“人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。”^{[7]254}仁义礼智本人所固有之物，“非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。”^{[7]259}人之善性乃天之所与，本来即有。因此，孟子说：“知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。”^{[7]301}可见，天与性内在关联，天乃人得以“复其性”之终极依据^①。

如何解释“在亲民”，朱熹和王阳明有分歧。如果说朱熹是从教育家的角度来解读，王阳明则是站在政治家的立场来解读。王阳明认为，“亲民”即是《孟子》中“亲亲仁民”之意，“‘亲之’即‘仁之’也。‘修己’便是‘明明德’；‘安百姓’便是‘亲民’。”^{[8]2}换言之，“明德”是内在本体，“亲民”是外在行为，是实行善政，不是直接去教化他人。但王阳明通过亲民仁政亦得以感化民众，提升民众素质。此又与朱熹

① 在我们大多数人的观念中，中国文化中的“天”不是一个人格神，它与我们所生存于其中的人世间并不处于同一个层面上，它属于另一个世界。然而，“天”的超越性通过人之“性”为中介而为人所识，获得力量与价值。“天”与“人”是一体的，“天”在人心中，不能分离，看你能否悟得。由此，人生也就有了终极依据，有了价值之源。因此，论者多称中国传统文化的超越性为内在超越。如汤一介认为，“儒家思想中的‘超越性’并非是不与世事，并非外在于世间的，而是超世间又即世间的。”汤一介. 儒释道与内在超越问题[M]. 南昌：江西人民出版社，1991：3. 或又如余英时所说，西方的超越世界外在于人，与现实世界泾渭分明，但“中国的两个世界则是互相交涉，离中有合，合中有离的”。余英时. 中国思想传统的现代诠释[M]. 南京：江苏人民出版社，1989：9.

新民之义有共同处。但无论是“新民”还是“亲民”,其理论依据则同为天人合一。王阳明说:“灵昭之在人心,亘万古而无不同,无或昧者也,是故谓之明德。”这虚灵不昧之“明德”有时被人之物欲所遮蔽,所以要通过修养祛除物欲之蔽,“以全其本体之明焉耳,非能有以增益之也。”^{[8]279}因此,就新民之路径而言,一则施以直接教化,一则通过仁政感化,二者有别;但就理论根基与行为目的而言则二者归一,即都是以天人合一思想为依据,又都以提升民众素质为归宿。

简而言之,儒家新民主旨在于培养圣贤,以臻治世。理论依据是天人合一,终极依据是天。

二 近代新民思潮与社会达尔文主义

近代新民思潮影响深远,以至被视作中国20世纪新思想的起点。作为一种学说,其始于严复,而作为一种思潮则始于梁启超。

近代新民思潮旨在救亡,通过灌输西方作为现代国民应具有的一些新思想、新道德以使民众成为现代民族国家之公民,形成能够促进群体凝聚力的新价值观。严复《原强》一文明确提出中国要自强,必须标本兼治。“标”即“收大权、练军实”,“本”即“于民智、民力、民德三者加之意而已”,即新民。在他看来,如果中国民众的现代知识越来越丰富,体质越来越强健,精神状态越来越奋发向上,而现代民族意识就会越来越强烈,就会越来越团结,“则上虽不治其标,而标将自立。”^{[9]14}后在《原强修改稿》中明言,今日中国要自强,便需“鼓民力”“开民智”“新民德”^{[9]27}。但新民救亡路径真正引起广泛注意却是在梁启超发表《新民说》系列文章之后。在梁启超看来,要建立现代国家,必须培养现代国民。“苟有新民,何患无新制度,无新政府,无新国家?非尔者,则虽今日变一法,明日易一人,东涂西抹,学步效颦,吾未见其能济也。夫吾国言新法数十年,而效不睹者何也?则于新民之道未有留意焉者也。”^{[10]2}当下民族国家盛行之际,民弱则国弱,民强则国强,因此,即需与强国相较,查找本国薄弱之处弥补之。故自“公德”“国家思想”以迄“进取冒险”“权利思想”等皆为现代国民所应有之品质。所以梁启超明言“论公德”“以后各子目,殆皆可以利群二字为纲一以贯之者也。”^{[10]15-16}

虽然梁启超明言《新民丛报》“取《大学》新民之义”^[11],但近代新民思潮之理论依据却是社会达尔文主义。按照社会达尔文主义之要旨,人类社会也必然遵循生物进化的基本原则,存在生存竞争,优胜劣汰;而作为进化主体的社会整体之素质又往往取决于个体的素质,“国弱”与“民愚”之间存在着内在关联,因而个体素质的提升成为推动国家社会发展的一个重要维度。基于此,为赢得生存而竞争,则需新民。严复在《群学肆言》“译余赘语”中说:“国拓都也,民么匿也。社会之变象无穷,而一一基于小己之品质。”^[12]梁启超说:“国也者,积民而成。国之有民,犹身之有四肢、五脏、筋脉、血轮也,未有四肢已断,五脏已瘵,筋脉已伤,血轮已涸,而身犹能存者;则亦未有民愚陋、怯弱、涣散、浑浊,而国犹能立者。故欲其身之长生久视,则摄生之术不可不明;欲其国之安富尊荣,则新民之道不可不讲。”^{[10]1}竞争已成进步之源,非图自强,则不足以自立,以致梁启超感叹:“此义一明,于是人人不敢不自勉为强者为优者,然后可以立于此物竞天择之界。无论为一人为一国家,皆向此鹄以进。此近世民族帝国主义所由起也。此主义今始萌芽,他日且将磅礴充塞于本世纪而未有已也。虽谓达尔文以前为一天地,达尔文以后为一天地可也。”^{[13]114}

可见,近代新民思潮目的论色彩异常明显,即新民以救亡实现民族独立。新民实重在人之工具性,而非人本身^①。进而言之,近代新民思潮的一个意识前提是严梁已明确认识到在中国文化之外有一个

① 梁启超并非涉政伊始即倾心于新民,而是前后有一个转变。而从这一转变中我们亦可看出梁启超新民思想的工具性特征。戊戌变法失败后梁启超一直比较悲观,以致“去岁以来,先生为文时常自署名为哀时客”。丁文江,赵丰田. 梁启超年谱长编[M]. 上海:上海人民出版社,1983:194. 1902年11月,梁启超写了《三十自述》,抒发了自己若干感慨。他说,在日本蛰居又一年多,自己想做的事一件也没做成。“惟日日为文字之奴隶,空言喋喋,无补时艰。”自觉惭愧。但“自审我之才力,及我今日之地位,舍此更无术可以尽国民责任于一。兹事虽小,亦安得已。”原打算写一部中国通史以激发中国人的爱国思想,但未完成。倒是对于其所创办的《新民丛报》和《新小说》,梁启超抱着聊胜于无的希望,“冀以为中国国民适逢之一助”。梁启超. 饮冰室合集(文集之十一)[M]. 上海:中华书局,1989:19. 由此可推断,正是梁启超经戊戌变法和自立军起事失败后已深深感觉到自己在实际政治运作中可能不会有太大的动作了。但国家危亡在即,自己又不能无所事事,因此,不得已还是再操起笔,做宣传工作。其中透露着无奈之感。因此,从诞生过程来看,梁启超新民思想显然是以救亡图存为目的,是一种救亡方式替代另一种救亡方式。

他者存在,这个迥异于自身的他者因为是强大的所以是先进的。因而所谓“淬厉其所本有而新之”不过是在自身原有之物中探求与他者相近之物,“采补其所本无而新之”则是直接注入他者所以自强之道。如研究者所言,“纵观《新民说》,‘采补其所本无’比比皆是,‘淬厉其所本有’则极为罕见,其理想的天平明显地偏向于西方思想一边。不管是他的社会达尔文主义世界观,还是他的国家思想、公德意识、冒险精神以及自治、自尊、自由权利思想,无不源自西学。”^[14]虽然后来梁启超重提“私德”,但与其说“他的人格理念与儒学传统有某种连续性”^{[15]407},倒不如说,他意识到“私德”也是一个现代国民所不可或缺的。而且,其提倡私德也是为纠正某些所谓“革命者”无原则的破坏主义,而这与现代国民也是背道而驰的。因此可以说,梁之新民说对西方思想的汲取基本压倒了对中国传统思想的继承。严梁之新民内含着新与旧的截然对立,不再是一个统一体的不同外观,而在这一截然对立中隐含着价值优劣之评判。如张灏先生所言:“梁在他的《新民说》中提出了一套新的人格理想和社会价值观,固然,这其中不可避免地仍伴随着某些儒家思想成分,但梁对新民的阐释与《大学》中的新民概念相比,革新更为突出。并且,革新的一面是如此重要,以致需要用‘新的公民’这一新的概念来表达‘新民’一词的含义。”^{[16]102}

简而言之,近代新民思潮旨在以培养新国民为救亡方式来建立现代民族国家,理论依据是社会达尔文主义,“民”之暂时归依之处为“国”。

三 毛泽东新人思想与历史唯物主义、辩证唯物主义

毛泽东早年就存在改造国民性,塑造新国民思想。其思想既受近代新民思潮的直接影响,又有儒家新民理念的深刻烙印。毛泽东1910年下半年在湘乡东山小学堂读到了《新民丛报》,他说“读了又读,直到可以背出来”^{[17]21}。现存毛泽东首篇文章《商鞅徙木立信论》主旨即批判国民性。他慨叹商鞅推行法律还要徙木立信,足见“国民之愚”^{[18]2}。在《致黎锦熙信》中,又痛批国民性之卑劣,认为“国人积弊甚深,思想太旧,道德太坏”,非下大力气整治不可^{[18]84}。后开办夜学以“造成新国民及有开拓能力之人材”^{[18]96}。后来又参与组织新民学会,改造自身,解决如何使“自己生活向上”的问题,“作成一种奋斗的和向上的人生观”^{[19]2}。此时毛泽东自信塑造新国民之可行,即在于认同儒家天人合一观念。在他看来,“天下之生民,各为宇宙之一体,即宇宙之真理,各具于人人之心中,虽有偏全之不同,而总有几分之存在。今吾以大本大源为号召,天下之心其有不动者乎?天下之心皆动,天下之事有不能为者乎?天下之事可为,国家有不富强幸福者乎?”^{[18]85-86}其进而按与“大本大源”之关系将人分作三类:圣人(“既得大本者”)、贤人(“略得大本者”)和愚人(“不得大本者”)。圣贤君子要帮助小人,“开其智而蓄其德,与之共跻于圣域。”^{[18]87-89}这与儒家所述既“明明德”者推己及人,教化尚未“明明德”者如出一辙。

在毛泽东转变为马克思主义者之后,其塑造新人之理论依据转变为历史唯物主义和辩证唯物主义^①。毛泽东阅读《辩证法唯物论教程》时做了不少批注。在第二章“当作认识论看的辩证法”中,原文有这么一句话:“辩证法教给我们,不但客观的现实是发展的,并且认识也是发展的。”毛泽东在下面划了一条直线两条曲线,并作了意思相同的批注:“客观世界是发展的,主观认识也是发展的。”^{[20]14}在紧接着第二段列宁的话下面毛泽东划了横线:“应当理解变化了的现实怎样使人们认识新的矛盾,新的联结。”并在一旁写道:“七月革命以后,客观形势发展了,主观认识也应跟着发展。”^{[20]14-15}在原文下一段又有一句强调客观之于主观的决定作用的话,毛泽东还是如同前面一样划了一条直线两条曲线:“现实变化着、发展着。我们关于现实的认识,也随着现实一同变化。”后面几段中这类强调要根据变化了的现实改变认识的语句,还有很多,几乎在每一处这样的地方毛泽东都重重地划线、做批注,而且批注几乎都是复述原句意思。可见此时,毛泽东对这些话应该是颇有感触。在“认识主体在社会的实践过程中起变化”一节中,原文写道:“马克思指示了……不只认识客体,并且认识主体,也在社会的实践过程中

^① 这当然并不是说,儒家新民理念和近代新民思潮在毛泽东转变为马克思主义者以后对其已毫无影响。很难说,一个人思想的转变即是对以前思想的完全抛弃。对于这种思想现象,或可如此表述:即转变之前的某种思想因为被其转变之后的思想在某种意义上所涵盖,前者便化为一些破碎的因子散落在其意识中。这些破碎的思想因子有时会冒出来强化转变之后的思想中与其相合的部分,或者会提供一些具体的实践方式。

起变化。人类作用于外部自然,一面变革它,同时又变革自己的性质。”特别是在这后面一句上毛泽东也是划了一条直线两条曲线,并做批注:“改变世界,同时又改变自己。”^{[20]17}在《续通鉴纪事本末·贾似道误国》中有这样一段记载:蔡抗奏对“言正心事。帝曰:‘纪纲万化,实出于心。’”毛泽东很简洁鲜明地表明了自己的观点:“否,实出于物。社会存在决定社会意识。”^{[21]317}根据社会存在决定社会意识原理,人当然需要跟着变化的情况不断地变化。因而,无产阶级改造世界的革命斗争自然包含两重任务:“改造客观世界,也改造自己的主观世界——改造自己的认识能力,改造主观世界同客观世界的关系。”^{[22]51-53}

在读《辩证唯物论与历史唯物论》第三章“辩证法唯物论”第五节“社会的实践为认识底标度”时,毛泽东也做了不少批注。总的来看,那些被重重划线的地方和写有批注的地方,一是突出人的社会性,二是强调实践第一的观点。原文写道:“认识物质的现实的,不是与社会相隔绝的个人,而是跟社会相联系并且依靠社会的社会人。人底本质是具有社会性的。每一个别的人底生活,完全为社会生活所决定,为社会生活中所发生的社会集团间的争斗所决定,为社会生活中所发生的社会集团间的争斗所决定;每个人的生活总跟某一社会阶级底生活有密切的关系。个别的人是社会的实体,所以他底生活底任何表现,从实践活动起到理论活动止,归根结底都是社会生活之特殊的表现。”在这里,毛泽东只在一旁写了“人的社会性”五个字^{[20]144}。但从其划线中可以判断,这些话对他有所触动。在后面关于人的感觉、思想与社会的关系的论述中,他倒是写了一段意义与原文一样的话:“感觉和思想是社会生活的产物。社会生活变化,感觉和思想也变化。”^{[20]145}在1943年毛泽东在刘少奇给续范亭的复信上所做的批语中,毛泽东对人之社会性的阐释比以上所引文字更加彻底。关于人的基本特性问题,毛泽东说,人是一种什么动物,历史没有解决,直到马克思才回答了这个问题。“即说人,它只有一种基本特性——社会性”。人猿揖别后,“一切都是社会的,体质、聪明、本能一概是社会的”;不仅如此,“人的一切遗传都是社会的,是在几十万年社会生产的结果。”^{[23]83}他将善恶历史化,将真理阶级化,不同意刘少奇对人性作自然性和社会性的划分。他说,是非善恶是随着历史变化而变化的,不同的阶级有不同的真理观,不同的阶级有不同的道德观,“道德是人们经济生活与其他社会生活的要求的反映。”^{[23]84}在此,善恶本身已不具有彻底的独立性。善恶只是一种意识,这种意识尽管有其独立性,但始终是第二位的,是能够改变的。因此,毛泽东关于人的社会性是人的唯一特性的观念,更使其坚定地认为人是可以塑造的,也是必须加以改造的。可见,历史唯物主义和辩证唯物主义内在地包含着塑造新人的要求,而且这种塑造是一种以所有人为对象的、不间断的行为。

简而言之,毛泽东新人思想旨在通过劳动和社会运动等方式来发展人本身,理论依据是历史唯物主义和辩证唯物主义。

四 价值之源转向人自身

从理论依据的视角来比较儒家新民理念、近代新民思潮和毛泽东新人思想,我们可以发现,三者确实存在较大差异,这种差异或许即是传统与现代在形而上领域的核心差异。

孔子谈“仁”,是提供人之行为准则,孟子谈“性”,是为“仁”之推行奠定人性根基,朱熹谈“理”则是要为“性”建构一个客观性的带有终极性的形而上依据。儒家新民理念以天人合一为理论依据,“以复其性”,正是使人回归某种“天”已然给与的东西,是恢复到一种自然素质,修身和教化只是达到复其初始的一种手段。儒家新民理念尽管推崇圣人之教化亦拯救世人,但拯救之可能性实际上早已内在于人本身。如果说儒家新民理念之终极依据是永恒不变之“天”,是一种道德绝对主义,那么,近代新民思潮则是一种道德相对主义,新民之具体内涵会随着历史的发展而不断发生变化。

社会达尔文主义将进化论引入到社会历史领域,以优胜劣汰解读人类社会历史现象,使得人类社会的发展成为一种与价值无涉和非道德化的过程,因而,强权即公理,胜利即正义。这种完全世俗化的世界观以力为中心,内含着对人力最终能够完全支配世界的极端信仰,因而,社会达尔文主义具有浓厚的

功利主义色彩,万物存在之价值只在于为未来之实现而奉献自身。梁启超之所以视国家为“最高之团体”,只是因为它与此一阶段之进步性联系在一起,即只有“合群”组成现代民族国家参与竞争才能赢得生存。因而,“国家”也是出于某一历史阶段之物,并非一种自足的、独立的永恒之物。这种工具理性不可避免地带来一种后果,即人类心性秩序进而社会秩序之超越性的瓦解,人类存在之价值之源寓于历史进程之中。进而言之,近代新民思潮作为一种救亡路径实质上业已涉及价值观的转型和变迁。在进化即进步的观念下,自新之民与被新之民的内涵是开放的,是无限的,是向上提升的。当下状态都只不过是暂时的,是走向未来的一个点或阶段而已,终极之物作为价值之源这一现象彻底消解。

在历史唯物主义和辩证唯物主义那里,进化即进步观念早已沉淀为一种底色。一个被预设为终点的未来赋予历史过程以确定性,未来成为时间的中心,过去与现在只能从未来获得自身的价值与意义,人成为一个需要不间断地接受塑造的过程。另外,社会存在决定社会意识这一原理不仅表明人是可以被塑造的,而其潜在的一层含义则是现代之人已无自性。人之本性是可以被生产制造的,是生成的而非先定的。因为这一原理表明,人的最大差异不在人本身,而在人所处的物质生产环境和历史境遇。因而,内含着进化观念的历史唯物主义带来的是存在者自性的消解。但新人一体两面,既是自性消解、万物虚无的表征,又是寻求意义、重建价值之源的努力,人本身要成为价值之源的自我承担者。就此而言,毛泽东新人思想是一个现代性事件。

与社会达尔文主义不同的是,在这一理论体系中,人类社会亦如同动物界一样凭本能去应对自然选择这一观念也受到了质疑和挑战。也就是说,人类社会进化的动力在哪里?历史唯物主义认为,社会发展与自然进程有本质区别。自然界之发展动力是没有意识的、盲目的,而在社会历史领域内进行活动的,则是具有意识、并追求着明确目的的人。因此,在人类社会的发展中起决定作用的不是生物进化规律,而是人们的物质生产实践活动,决定人类社会性质及其更替的是一定社会的物质资料的生产方式,说得具体些,即劳动创造了人和人类社会,并推动其不断前进。可以说,劳动已成为现代人回归并进入自然的一种最直接的方式,塑造新人正是通过劳动回归生命的始基,寻找生命的意义。因而,毛泽东极端重视(体力)劳动,强调知识分子与工农结合。此其一。

其二,历史唯物主义和辩证唯物主义这一理论体系是以人类社会和宇宙整体为参照的,因此,毛泽东所要塑造的新人已绝不仅仅是国家中的一个“民”,而主要是人类中的一个“人”^{[24]242}。人类的先祖早已直觉到人之生存应得到一种绝对永恒之物的支撑和保护,并在自己创造的神话中得到了形而上的慰藉。脱离神话之后的哲学探索尽管追问的是一个事实问题——万物的始基究竟是什么,但这一追问却隐含着价值预设,即人类所生活于其中的宇宙应当具有绝对永恒的始基。因为人只有坚信宇宙具有绝对永恒的始基,生存才有本源,生活之真善美才有终极依据。而这一绝对永恒的生存根基,又不会存在于有限、易逝的个体生命之中。雅斯贝斯说:“当需要说明人的理性、自由、道德能力等这些使人的存在与其他存在物区分开来的价值、意义究竟源于何处时,以往的哲学都从人的存在本身脱离出去,另外寻找一个能够给出人的存在之价值与意义的绝对者,从而把人的存在当作由这个绝对者所安排出来的一个特殊事例。这个特殊事例由此便在绝对者中得到安身立命之根。”^{[25]13}而现代新人思想则是要突破个体的边界,让现实生命全面发展,以使其成为其存在价值的自我承担者。由此,在人类的层面上,人与人之间的裂痕逐渐弥合,向统一迈进,这种一体感引导着人向大自然复归。而所谓向大自然复归实为回归始基,一种生命本源。因此,毛泽东新人思想并不是像儒家新民理念那样去恢复人的完美性问题,而是要在根底处去克服现代人生存的虚无化问题,换句话说,新人既不再以成圣为目标,亦不再以国家为归宿,而是在人类的意义上成为人之生命存在意义的自我承担者。

五 结 语

“每个人各奔前程,但却在同一林中。常常看来仿佛彼此相类。然而只是看起来仿佛而已。”儒家新民理念是要塑造圣人,理论依据是天人合一,终极依据即绝对者是“天”。近代新民思潮以社会达尔

文主义为理论依据,以“国家”为暂时归依之处,“民”成为一种功利性存在。如果说前者是一种还原,后者则是一种进化;还原有归依之处,进化却没有终极状态。毛泽东新人思想以历史唯物主义和辩证唯物主义为理论依据,以打破个体化为基本原则,力求复归生命始基,让人自身成为存在本身价值之源的自我承担者,而不再脱离人的存在本身另外寻找一个能够给出人的存在之价值与意义的绝对者。这或许是传统与现代在形而上领域的本质差异。

参考文献:

- [1] 李学勤. 礼记正义[M]. 北京:北京大学出版社,1999.
- [2] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京:中华书局,2011.
- [3] 黎靖德. 朱子语类(卷十四)[M]. 北京:中华书局,1994.
- [4] 朱熹. 四书或问[M]. 上海:上海古籍出版社,2001.
- [5] 周振甫. 周易译注[M]. 南京:江苏教育出版社,2006.
- [6] 杨伯峻. 论语译注[M]. 北京:中华书局,2009.
- [7] 杨伯峻. 孟子译注[M]. 北京:中华书局,1988.
- [8] 王阳明. 王阳明全集[M]. 上海:上海古籍出版社,2011.
- [9] 王栻. 严复集(第1册)[M]. 北京:中华书局,1986.
- [10] 梁启超. 饮冰室合集(专集之四)[M]. 北京:中华书局,1989.
- [11] 梁启超. 本報告白[J]. 新民丛报第1号,1902(2).
- [12] 斯宾塞. 群学肄言[M]. 严复,译. 北京:商务印书馆,1981.
- [13] 梁启超. 饮冰室合集(文集之六)[M]. 北京:中华书局,1989.
- [14] 南冰. “淬厉”“采补”“而新之”——梁启超文化思想主流简析[J]. 清华大学学报(哲学社会科学版),1990(1):36.
- [15] 高端泉. 中国现代精神传统[M]. 上海:上海古籍出版社,2005.
- [16] 张灏. 梁启超与中国思想的过渡(1890-1907) 烈士精神与批判意识[M]. 崔志海,葛夫平,译. 北京:新星出版社,2006.
- [17] 陈晋. 毛泽东读书笔记解析(上册)[M]. 广州:广东人民出版社,1996.
- [18] 毛泽东早期文稿[M]. 长沙:湖南出版社,1990.
- [19] 新民学会会务报告(第一号)[C]//新民学会资料,北京:人民出版社,1980.
- [20] 毛泽东哲学批注集[M]. 北京:中央文献出版社,1988.
- [21] 毛泽东读文史古籍批语集[M]. 北京:中央文献出版社,1993.
- [22] 毛泽东著作选读(甲种本)[M]. 北京:人民出版社,1966.
- [23] 毛泽东文集(第3卷)[M]. 北京:人民出版社,1996.
- [24] 王汎森. 从新民到新人——近代思想中的“自我”与“政治”[C]//许纪霖,宋宏. 现代中国思想的核心观念. 上海:上海人民出版社,2011.
- [25] 卡尔·雅斯贝斯. 时代的精神状况·译者的话[M]. 王德峰,译. 上海:上海译文出版社,1997.

(责任校对 游星雅)