

儒家‘大同’理想及其对近代中国人的影响^{*}

陈寒鸣

(天津市工会管理干部学院 学报编辑部,天津 300170)

摘 要 儒家在《礼记·礼运篇》中所阐发的‘大同’社会理想,不仅在传统社会犹如理想灯塔之光给予中国人以生命的希望,而且更深刻影响着近代中国人,成为近代以来仁人志士为既救亡图存,实现民族的独立、自由和解放,又在古老的神州大地建设近代化的国家而奋斗的重要精神动力之一。

关键词 儒家;“大同”理想;近代;康有为;孙中山;无政府主义者

中图分类号 D69

文献标识码 A

文章编号 1008-5092(2004)01-0004-04

儒家素重现实而少玄想,唯《礼记·礼运篇》中托孔子之名描述了儒家对于未来社会的构想。按汉儒郑玄的注解,所谓“礼运者,以其记五帝三王相变易及阴阳运转之道”^①。唐儒孔颖达的疏义说是孔子答弟子子游所问,“唯论礼之运转之事”。在这篇文献中,孔子平实地论述了“礼”是如何随着社会文明的演进不断变化的,故其具有清醒的人文理性精神。与其它儒经不同的是《礼运篇》具体描述了五帝时代社会“大同”的生动情景,并据之而提出了著名的“大同”、“小康”之说。其说包蕴着下列主要思想内容:(一)“大同”之世是一个以农业公有制为经济基础的社会,“天下为公”是这社会的总原则,在这社会里,人们各尽其力,为社会劳动,生产成果和社会财富均归社会成员共享,毫无私有观念。博爱精神支配着人们的思想和行为,维系着人际关系,全体社会成员团结友爱,真诚相待,各得其所,过着幸福美满的生活。“选贤与能”,实行社会民主,而被选出来的“贤”者、“能”者则是为社会全体成员服务的公仆。(二)现实社会,“大道既隐”,则非“大同”,而仅是“小康”之世了。“小康”之世是一个以私有制为经济基础的社会,“天下为家”是这社会的基本特征。这社会“谋用是作而兵由此起”,财产私有,各谋其利,尔虞我诈,弊端丛生,各亲其亲,各子其子,整个社会失去了和谐。为救治社会病症,维持基本秩序,圣人“承天之道,以治人之情”,他们“治人之七情、修十

义、讲信修睦,尚辞让、去争夺”,这才使得这社会差强人意。(三)处于“小康”之世的圣人们,以“人情”为依据,“修礼以耕之,陈义以种之,讲学以耨之,本仁以聚之,播乐以安之”,渐使“天下国家可得而正”^②。天子以德为本、以乐为御,诸侯以礼相与、大夫以仁相序,士以信相考、百姓以睦相守。天下之肥也,是谓大顺”。可见,虽然“小康”之世,“大道”已隐,但人类社会还是有希望、有前途的。经过德礼之治,必然能够由“小康”而入“大同”。总之,儒家学者通过《礼记·礼运篇》而描绘的“大同”社会景象——“天下为公”;人们不独亲其亲、子其子;货力不必藏于己;盗窃乱贼不作,外户不闭;整个社会一团和睦,互助互济、扶弱救贫等等,在私有制占统治地位的时代里闪烁着迷人的光芒。故自其说问世以来,“世界大同”就成为炎黄子孙孜孜以求的美好境界,大同理想在中国上空一直徘徊了二千余年。它犹如理想灯塔之光,不仅给失望中的人们不断带来希望,而且更感召着人们为之去做不懈努力。

传统社会的士阶层中,宋儒曾对“大同”说过一番议论。胡安国著《春秋传》,屡引《礼记·礼运》“天下为公”之言,认为孔子作《春秋》意在“天下为公”的“大同”之世。吕祖谦不赞同这说法,致信朱熹,谓《礼运篇》所讲“人不独亲其亲、子其子,而以尧、舜、禹、汤为小康,真是老聃、墨氏之论”,“自昔前辈共疑之,以为非孔子语。”朱熹复信指

^{*} 收稿日期 2003-11-16

作者简介 陈寒鸣(1960-),男,汉族,江苏镇江市人,天津市工会管理干部学院副教授。

出,《礼运篇》以五帝之世为“大道之行”,以三代以下为“小康”之世,符合史实,毋庸置疑,并认“小康”之世像禹、汤、文、武、成王、周公这样的“大贤”出世,稍事努力便不难达到,至于“大同”之世则要有更大政治智慧的“圣人”如尧、舜者流才能达到。孔子所述,表达了一种社会理想。比较言之,胡、朱之说颇有见识,而吕氏之说则难以令人信服了。

在中国近代史上,《礼记·礼运篇》的“大同”理想更成为激励中国仁人志士反抗外来侵略和本国衰朽而又暴虐统治,谋求民族的独立、自由和解放,探寻社会前进发展道路的精神动力之一。康有为内依《春秋》公羊学之法、外习近代西方先进文化,通过重新解释《礼运篇》而提出其著名的“大同”空想社会主义理想主张。他在《大同书》中推展儒家传统的“仁”学,认为所有生物皆具天生之仁,同类相爱乃是生命的根本法则,而此一爱心必须普及,否则无爱可言,对人类尤应如此。又以之为理论出发点,上览古昔、下考当今,近视中国、远揽全球,以丰富的想象描绘了一个内容十分丰富的“大同”理想社会图景,并将之视为未来人类发展之必然。兹仅就其中的主要方面略予介绍:其一,康有为指出私有制是导致贫富差距的重要根源,故而主张以公有制为“大同”理想社会的经济基础,认为欲致大同,非去人之私产而后可,凡农工商各业必归之公。这样的公有制,当然是以高度发达的物质文明为其基础的。其二,“大同”之世,完全排除了私有制经济基础上的盲目竞争,工农业都是在“公政府”计划性组织下生产,并实行按劳分配原则,人们的生活幸福美好。其三,“大同”之世,人人都须参加劳动,劳动光荣,工人具有很高的社会地位。劳动成为一种美的享受,而懒惰乃是“大同”之世的禁忌。并且,“大同之世无奴仆”,通过机器从事劳作或创制新机器的工人受到尊崇,地位极高,人们亦因之而以务工劳作作为乐事。其四,康有为强调平等乃天赋人权,侵犯这一权利为“侵天权”,而如主动让出这一权利即是“失天职”。在他所理想的“大同”社会里,没有剥削、没有压迫,没有阶级,也没有尊卑高下之别。至于从事组织管理性质劳动者的行政人员只是人民之公仆,官即民也,本无大小之分。这些行政人员由民推举产生,为民办事、为民谋利,都是有能力、有声望的智者仁人,能全心全意为人民服务,这就真正实现了人与人之间的平等。并且在这平等的原则前提下,人们还充分享受到自由权利:凡为人者,学问可以自学,言语可以自发,游观可以自如,宴飧可以自乐,交往可以自主,此人之公有权利

万方数据

也。其五,“大同”之世,妇女地位得到前所未有的提高,真正从被压抑、受奴役的境地解放出来,与男女享受到同等权利。康有为不仅主张在物质生活、精神生活、社会交往、政治生活及接受教育、工作劳动等各方面妇女都应享受到与男子同样的权利,而且,他基于“太平之世,人皆独立,即人得自由、人得平等”的原则,认为女性首先应在择偶婚恋上获得自由,男、女婚姻之结合或离异是女性应该享有的、不能剥夺的基本权利。总之,康有为把妇女解放视为人类进步以渐至“大同”之世的前提。其六,“大同”之世,教育成为推动社会发展最主要的动力,而民智的开拓则是社会基本的任务之一。为此,康有为为“大同”社会设计了一个从“胎教”到“大学院”的完备教育体系,认为经过系统、完备的教育,“大同”之世的公民就会成为既有专门知识、又具高尚品德的人^[1]。

谭嗣同、梁启超受康有为思想影响,亦提出有关“大同”理想的主张。谭氏谓:“地球之治也,以有天下而无国也。……人人能自由,是必为无国之民。无国则畛域化,战争息,权谋弃,彼我亡,平等出;且虽有天下,若无天下矣。君主废,则贵贱平,公理明,则贫富均。千里万里,一家一人……若西书中《百年一觉》者,殆彷彿《礼运》大同之象焉。”^{[2] (P.367)} 梁启超在《君政民政相擅之理》等文中提出民权代替君权是历史发展的必然趋势。他将西方资产阶级政治理论同中国古代公羊“三世”说相结合,认为人类社会制度的演变发展有其规律可寻:多君为政世——一君为政世——民为政之世。这三大阶段又可分出六个小阶段:多君世可分为酋长之世与封建世卿之世;一君世可分为君主之世与君民共主之世;民政世可分为有总统之世与无总统之世。他不仅指出多君世就是据乱世、一君世就是小康升平世、民政世就是大同太平世,而且还运用历史事实具体论证了多君——一君——民政是一个由苦向乐、由恶向善、由乱向治、由野蛮向文明的循序渐进的演化过程,而实行民权的民政之世则终将是历史发展的必然结果,是任何力量都阻遏不住的。本来,将资产阶级历史进化论与《春秋公羊传》“三世”说及《礼记·礼运》的“小康”“大同”观相揉合,阐发政治主张,推展社会理想,这是康有为的一大发明。梁启超承继师说而又有所区别。在康有为那里,与升平小康、太平大同相对应的是君主专制、君民共主,努力目标是由君主专制而君民共主。但对于梁启超来说,与升平小康、太平大同相对应的则是一君世、民政世,努力目标则是由君主专制而民主政

体。这样,虽然梁启超也把君民共主看作是由君主之世向君民共主之世的变化,但这仅仅是量变,并不能体现出历史发展阶段本质性的变化。这种对‘三世’解释的不同,反映了康、梁师生间思想上的分歧。

不仅是资产阶级维新派非常关注《礼运篇》,资产阶级革命派也通过重新诠释《礼运篇》,在赋予其新义的同时,阐发着他们自己的‘大同’理想。譬如,孙中山提出(一)‘大同’理想:人类进化之目的。以《礼运》‘大同’为人类宝筏、政治极则的孙中山指出:‘人类进化之目的为何?即孔子之所谓‘大道之行也,天下为公。’^[3](p.196)又说:‘在吾国数千年前,孔子有言曰:大道之行也,天下为公。’如此,则人人不独亲其亲,人人不必子其子,是为大同世界。大同世界即所谓‘天下为公’,要使老者有所养、壮者有所营、幼者有所教。孔子理想世界真能实现,然后不见可欲,则民不争,甲兵亦可不用矣。^[3](p.36)(二)‘大同’世界:人民享有一切。孙中山认为,‘国家是人民所共有,政治是人民所共管,利益是人民所共享。照这样的说法,人民对于国家不只是‘共产’,一切事权都是要共的。这才是真正的民生主义,就是孔子所希望的大同世界。^[3](p.394)又指出:‘公天下,……就是把政权公之天下^[3](p.470),‘以民治天下^[3](p.629),实现人民当家作主。所以,‘孔子说:‘大道之行也,天下为公。便是主张民权大同世界。^[3](p.63)(三)‘大同’主义:即民生主义,亦即社会主义。孙中山说:‘民生主义就是社会主义,又名共产主义,即是大同主义。^[3](p.355)又说:‘民生主义,即贫富均等,不能以富者压制贫者是也。^[3](p.56)“故卓尔基享利之学说,深合于社会主义之主张,而欲求生产分配之平均,亦必先将土地收回公有,而后始可谋社会永远之幸福也。^[3](p.514)(四)‘大同’原则:人道主义,即自由、平等、博爱。孙中山指出:‘社会主义者,人道主义也。人道主义,主张博爱、平等、自由,社会主义之真髓,亦不外此三者,实为人类之福音。我国古代若尧、舜之‘博施济众’,孔丘尚‘仁’,墨翟‘兼爱’,有近似博爱也者,然皆狭义之博爱,其爱不能普及于人人。社会主义之博爱,广义之博爱也。社会主义为人类谋幸福,普遍普及,地尽五洲、时历万世,蒸蒸芸芸,莫不被其泽惠。此社会主义之博爱,所以得博爱之精神也。^[3](p.510)由此四端不难看出,《礼运篇》所阐发的儒家‘大同’理想对于孙中山三民主义思想的影响是十分明显、深刻的。当然,孙中山并未囿于儒家经典传统,而是从其所处的时代出发,力求通过把握人类社会

发展规律去探索实现‘大同’理想的途径。这使他的‘大同’论与康有为、谭嗣同、梁启超以及20世纪初叶刘师复等无政府主义人士所提出的种种“大同”理想主张相比较,不仅站得高一些、看得远一些,而且更贴近实际。孙中山的社会理想既有儒家经学原典的传统依据,又具有他自己所处时代即资产阶级民主革命时代的历史特征。

尚值得一述的是儒家‘大同’理想还成为近代中国无政府主义者提出其社会思想主张的深厚传统底蕴。他们将中国儒家‘大同’思想传统与近代西方无政府主义和空想社会主义的思想冶为一炉而大力抒发其自己的‘倡公去私’情怀。天义派的刘师培指出:‘一人之私利与众人之私利不能背驰’,要能‘推己及人,扩私为公’新世纪派的李石曾提出:‘平尊卑也,均贫富也,一言以蔽之,使大众享平等幸福,去一切不公之事’,诸民谊则干脆说:‘吾辈所抱主义,为至公无私’,是‘义广理全、至公无私之社会主义也’。民生派的刘师复宣称:“自私自利,不顾公益,亦今世最普遍之不道德行为也”进化社代表人物区声白亦谓:‘家庭废、私心灭,人人均可专心一致,以尽力于社会也。^[4](p.55-357)他们所说的‘平尊卑、去贫富’;‘家庭废、私心灭’;‘扩私为公’;‘去一切不公之事’等等,无疑受启于《礼运篇》。而其对于‘公心’的提倡首先着眼于‘去私’,即去除掉货物(财富)‘藏于己、为己’的私人私欲私利私念,这种思想理路更与《礼运篇》有着内在的渊源关系。

正是紧紧围绕着既要救亡图存,实现民族的独立、自由和解放,又要在古老的神州大地建设近代化的国家这样的时代课题,近代中国仁人志士不仅努力学习、吸纳先进的西方资产阶级思想,而且也了解、接受包括马克思主义在内的西方各种社会主义学说。就其对于包括马克思主义在内的各种社会主义学说的理解而言,乃是以儒家‘大同’思想传统为理论出发点的。最早在中国介绍社会主义学说的无政府主义者就是如此,如《西国近事汇编》的作者在1874、1875、1877年均以‘欧罗巴大同之义’、‘创为贫富均财之说’和‘贫富适均’来意译西方的社会主义。此外,1878年清廷使德大臣李凤苞以‘均平’、‘欲天下一切平等,无贵贱贫富之分’诸说来介绍其所了解到的西方社会民主党和社会主义者的主张;严复在《原强》一文中把西方社会主义者称为‘均贫富之党’;康有为也曾称社会主义思想主张为‘贫富均等’。凡此等等,皆表明近代中国人是依据着对儒家‘大同’思想传统的体认来了解、认识包括马克思主义在内

的西方各种社会主义学说的，而社会主义学说最初也是以反对贫富悬殊、实现人人平等的“大同”理想为号召力，才得以在中国迅速流传开来的。如无政府主义者通过援引《礼记·纪法篇》“黄帝明民共财”之言宣传社会主义学说，认为“共财”二字“足证太古以前确为共财之制”，并主张“财产废而为公共，无食人与食于人之分”，如此才能实现“同乐同作，同息同游”的“大同”即社会主义理想^[4] (p. 139 – 185)。他们还提出“夫社会主义之目的在于翼一切财产之平均，以易私有为公有，若共产的无政府，其目的正与此同。”他们又将社会主义分为“集产社会主义”(Collectivism)和“共产社会主义”两种，认为前者“主张以日用之物(如衣食房屋之类)属之私有，生产之物(如机械土地之类)展之公有(或国家)”，后者则“主张废除私产而以生产机关及其所生产之物(衣食住等)全属社会公有者，本严确之定义也”；“本各尽所能各取所需之义，组织自由共产之社会。”^[4] (p. 280 – 305) 尽管如此理解、评介社会主义(尤其是马克思主义的科学社会主义)学说并不确切，但由于其与中国人数千年来对于“大同”社会理想期盼的心理相吻合，因而不仅引起了较为广泛的影响，而且主要由这些思想主张汇聚而成的无政府主义思潮还成为“五四”一代先进知识者选择、接受马克思主义科学社会主义学说的中介。

“五四”时期的“问题与主义之争”扩大了马克思主义在中国的传播和影响范围，而有关社会主义问题的讨论以及马克思主义者与无政府主义者

的论争则不仅区分了真伪马克思主义，而且还使中国早期马克思主义者同无政府主义(包括基尔持社会主义)划清了界限。但是，儒家“大同”思想传统的影响并没有因之而泯灭。相反地，无论是李大钊等中国共产主义运动先驱者对于马克思主义的理解，或者是本土化、民族化了的中国马克思主义即毛泽东思想及其指导下的社会主义实践，都有着十分显明的儒家“大同”思想传统影响的印记。如郭沫若在 1925 年所撰《马克思进文庙》一文中慨言“马克思的共产主义和孔子的‘大同’世界竟是不谋而合”；毛泽东在 1949 年为纪念中国共产党成立 28 周年所作《论人民民主专政》中也指出“十月革命一声炮响，给我们送来了马克思列宁主义。”西方资产阶级的文明，资产阶级的民主主义，资产阶级共和国的方案，在中国人民的心目中，一齐破了产。资产阶级的民主主义让位给工人阶级领导的人民民主主义，资产阶级共和国让位给人民共和国。这样就造成了一种可能性：经过人民共和国到达社会主义和共产主义，到达阶级的消灭和世界的大同。康有为写了《大同书》，他没有也不可能找到一条到达大同的路。”历经苦难、备受外国侵略者欺凌和本国统治者压榨的中国人民终于“找到一条到达大同的路”，这是何等令人欢欣鼓舞呵！明乎此，就不难理解为什么只要真正以爱国主义为出发点的中国人，大多或早或迟地都会接受马克思主义，由衷地认同中国共产党的领导，投身到中国共产党领导的革命和建设事业之中。

参考文献：

[1] 康有为. 大同书[Z]. 北京: 中华书局, 1959.
[2] 谭嗣同. 谭嗣同全集[Z]. 北京: 中华书局, 1981.
[3] 孙中山. 孙中山全集[Z]. 第六卷. 北京: 人民出版社, 1981.
[4] 无政府主义思想资料选[C]. 上册. 北京: 北京大学出版社, 1984.

The “Great Harmony” Ideal of Confucianism and Its Effects on the Modern Chinese

Chen Han-ming

(Editorial Department of Tianjin City Labor Union Managemant Leader College, Tianjin 300170, China)

Abstract :Elucidated in “The Book of Rites”, a book of Confucianism works, the Great Harmony ideal, as the light from a beacon, not only gave the hope of life th the Chinese in the traditional society, but also made further effects on the Chinese people in the modern times. It is one of the important spiritual drives for the benevolent and righteous people to fight for the national independence. freedom and liberation, and also for the construction of modern China.

Keywords :Confucianism ; Great Harmony Ideal Modern Age ; Kang You – wei ; Dr. Sun Yat – sen anarchist