

# The Compatibility Characteristics of Confucian “Great Harmony Society” and Communist Ideal

ZHANG Chuanqing<sup>1</sup> LI Yingxin<sup>2</sup>

<sup>1</sup>School of History and Culture, Northwest Normal University, China

<sup>2</sup>Marxism College of Northwest Normal University, China

Received: February 6, 2023

Accepted: March 16, 2023

Published: June 30, 2023

**To cite this article:** ZHANG Chuanqing & LI Yingxin. (2023). The Compatibility Characteristics of Confucian “Great Harmony Society” and Communist Ideal. *Asia-Pacific Journal of Humanities and Social Sciences*, 3(2), 121–131, DOI: [10.53789/j.1653-0465.2023.0302.013](https://doi.org/10.53789/j.1653-0465.2023.0302.013). p

**To link to this article:** <https://doi.org/10.53789/j.1653-0465.2023.0302.013>. p

*This study is supported by the 2017 National Social Science Fund “Application of Confucian ‘Unity of Knowledge and Action’ in College Students’ Ideal and Belief Education” (17BKS012) project.*

**Abstract:** In order to continue to promote the Sinicization of Marxism, we must further improve the work of combining Marxism with China’s specific reality and excellent Chinese traditional culture. The Confucian culture represented by Confucius’ thought has a high degree of self-consistency and compatibility between its excellent spiritual connotation of “the society of great harmony” and the lofty ideal of communism. These self-consistency and compatibility characteristics mainly include the compatibility between Confucius’ “the world is for all” and communist public ownership; the compatibility between Mencius’ “rule of the people” and Marxist “individual ownership”; the compatibility between Confucian “practice learning” and Marxist practice view; the compatibility between “sages,” “gentlemen,” “key minorities” and “communists” and the compatibility between Confucian rational spirit and Marxist “atheism” thought. A profound understanding of the compatibility between the two has important practical significance for improving our cultural self-confidence and promoting and developing Marxism in China.

**Keywords:** Confucianism; the society of great harmony; communism; compatibility; self-consistency

**Notes on the contributors:** ZHANG Chuanqing (1995–), female, born in Lanzhou, Gansu Province, is a doctoral student in the School of History and Culture, Northwest Normal University. She is mainly engaged in the study of modern Chinese history. Her Email is [1390348273@qq.com](mailto:1390348273@qq.com). LI Yingxin is a researcher at Marxism College of Northwest Normal University.

# 儒家「大同社會」與共產主義理想的兼容性特徵

張傳卿<sup>1</sup> 李迎新<sup>2</sup>

<sup>1</sup>西北師範大學歷史文化學院;<sup>2</sup>西北師範大學馬克思主義學院

**摘要:**要持續推進馬克思主義中國化,必須進一步做好馬克思主義同中國具體實際相結合,同中華優秀傳統文化相結合的工作。以孔子思想為代表的儒家文化,其優秀的「大同社會」精神內涵與共產主義遠大理想之間有著高度的自洽性和兼容性。這種自洽性與兼容性特徵主要包括孔子「天下為公」與共產主義公有制的兼容性;孟子「民治恆產」與馬克思主義「個人所有制」的兼容性;儒家「踐履之學」與馬克思主義實踐觀的兼容性;「聖賢」「君子」「關鍵少數」與「共產黨員」的兼容性以及儒家理性精神與馬克思主義「無神論」思想的兼容性。深刻認識二者之間的兼容性特徵對提高我們的文化自信,推進和發展馬克思主義中國化等具有重要的現實意義。

**關鍵詞:**儒家思想;大同社會;共產主義;兼容性;自洽性

**基金項目:**2017年度國家社科基金「儒家『知行合一』思想在大學生理想信念教育中的應用」(17BKS012)。

## 引言

馬克思主義之所以能夠在中國大地上紮根結果,與中華民族的優秀傳統文化特別是儒家文化這塊豐沃的土壤分不開。習近平總書記指出:「不忘歷史才能開闢未來,善於繼承,善於創新。優秀傳統文化是一個國家、一個民族傳承和發展的根本。如果丟掉了,就割斷了精神命脈。我們要善於把弘揚優秀傳統文化和發展現實文化有機統一起來,緊密結合起來,在繼承中發展,在發展中繼承。」談到中西方文明的比較時,他指出:「中國是東方文明的代表,歐洲則是西方文明的發祥地,正如中國人喜歡茶而比利時人喜愛啤酒一樣,茶的含蓄內斂和酒的熱烈奔放代表了品味生命、解讀世界兩種不同方式。但是,茶和酒並不是不可相容的,既可以酒逢知己千杯少,也可以品茶品味品人生。」談到如何傳承中華文明時,他又指出:「傳承中華文化,絕不能簡單復古,也不能盲目排外,而是古為今用,洋為中用,辯證取捨,推陳出新,摒棄消極因素,繼承積極思想,『以古人之規矩,開自己之生面』,實現中華文化的創造性轉化和創造性發展。」當下,在以習近平總書記為核心的中國共產黨的領導下,全國各族人民為實現中華民族偉大復興夢聚力發軔。分析、研究儒家「大同社會」與共產主義理想之間的兼容性特徵,不僅是創新和豐富思想政治工作的有效途徑,也是加快馬克思主義中國化的重要步驟,其具有鮮明的時代精神和現實意義。

## 一、文獻綜述

早在上世紀二三十年代,一些仁人志士便對儒家的「大同社會」與馬克思共產主義理想進行過比較研究。中國共產黨的創始人之一李大釗,第一個清醒地認識到應當將馬克思主義與中國傳統文化進行比較融合,並通過「東西方文明之調和」,創造出一種新型的文明。他用「大同團結」和「個性解放」的相反相成來表達馬克思的社會主義理想。1923年,中國共產黨的早期領導人瞿秋白創作了《赤潮曲》。歌詞中,瞿秋白把

「大同」與「共產」並列，其比較融合之意十分明顯。1925年，郭沫若先生撰寫了題為《馬克思進文廟》的小說。小說中描述：馬克思進文廟拜訪孔子，孔子發現馬克思的理想社會與自己的大同理想「不謀而合」，馬克思也發現自己對世界、人生的看法與孔子「完全相同」。最後，馬克思慨歎道：「我不想在兩千年前，在遠遠的東方，已經有了你這樣一個老同志！」毛澤東在表述中國社會理想前景時指出，我們將經過人民共和國走向世界大同，沒有「個性解放」就沒有民主主義和社會主義。儘管先輩志士都曾通過對中西方文化的比較融合，促動馬克思主義與中國實際相結合，使中國文化的精神產品克服民族的片面性和局限性，而具有世界性意義。目前，關於儒家「大同社會」與共產主義理想之間兼容性特徵的研究還有一定的空間。本文通過深入細緻地查閱、爬疏材料，著眼於儒家「大同社會」與共產主義理想各方面的兼容性與自洽性特徵，嘗試為馬克思主義中國化以及儒家思想的研究提供新思路，新視角。

## 二、「天下為公」是兩者最重要的兼容性特徵

《禮運》雲：「大道之行也，天下為公。選賢與能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，鰥寡孤獨廢疾者皆有所養，男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必為己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。」

### （一）「大同社會」的總目標：「大道之行也，天下為公」

儒家的「大同社會」思想概括起來有以下幾方面的內涵：一是全民所有的社會制度。《禮記正義》中「天下為公，謂天子位也，為公揖讓而授聖德，不私傳子孫，即廢朱均而用舜禹也。」二是選賢與能的人才管理制度。「大道之行也，天下為公，選賢與能。」三是講信修睦的良好人際關係。「講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子。」四是人得其所的社會保障制度。「使老有所終，壯有所用，幼有所長，鰥寡孤獨廢疾者，皆有所養。男有分，女有歸。」五是人人為公的社會道德。「謀閉而不興，盜竊亂中而不作，故戶外而不閉，是謂大同。」六是各盡其能的勞動態度。「貨，惡其置於地也，不必藏於己；力，惡其不出於其身也，不必為己。」

孔子不僅對「大同社會」進行了理論上的概括，而且在現實中也有親身實踐。他擔任魯國中都宰時，「與聞國政三月，粥羔豚者弗飾賈，男女行者別於途，途不拾遺。四方之客至乎邑者不求有司，皆予之以歸。」在施教時，孔子多次提及自己的理想，「老者安之、朋友信之、少者懷之」等等。孟子作為儒家的集大成者，他在孔子的思想基礎上進一步提出了「仁政」思想。「親親而仁民」「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」。究其內涵，孟子的「仁者無敵」理想與孔子的「大同社會」如出一轍，都是希望天下百姓能各安其所，安居樂業。

### （二）全民所有制是共產主義理想的總體目標

《共產黨宣言》中，馬克思和恩格斯闡述：“消滅私有制，把一切生產工具集中在國家即組織成為統治階級的無產階級手裏，並且盡可能快地增加生產力的總量。”<sup>⑩</sup>可以說，馬克思的共產主義是一種「物質財富極大豐富，消費資料按需分配；社會關係高度和諧，人們的精神境界極大提高；每個人自由而全面的發展，人類從必然王國向自由王國飛躍」的社會理想。共產主義社會制度的主要特徵如下：

首先，共產主義是最美好的社會理想。消滅剝削制度，建立全民所有制。「資本不是一種個人力量，而是全社會力量」「把資本變為公共的，屬於社會全體成員的財產，這並不是把個人的私有財產變為社會財產」「共產主義的特徵並不是要廢除一般的所有制，而是要廢除資產階級的所有制」。馬克思、恩格斯特別指出，



在「共產主義社會」裏已經累積起來的勞動只是擴大、豐富和提高工人生活的一種手段。「共產主義革命就是同傳統的所有制關係實行最徹底的決裂。毫不奇怪，它在自己的發展進程中要同傳統的觀念實行最徹底的決裂。」由此可以看出，共產主義社會是消滅私有制的公有制社會，即人人佔有生產資料。社會分配方式也隨之變為各盡所能，按需分配，最終實現人人過上幸福美好的生活。

其次，共產主義是最科學的社會理想，是最符合人類、自然、社會發展規律的一種社會制度。共產主義理想不是從人們的主觀願望或抽象人性中提出的擬想方案，而是建立在馬克思主義唯物史觀和剩餘價值學說兩大基石之上，其具有歷史的、客觀的必然性。

最後，共產主義是共產黨人最崇高的理想和終極追求的目標，它體現了最廣大人民群眾的利益訴求。「過去的一切運動都是少數人的或者為少數人謀利益的運動。無產階級的運動是絕大多數人的、為絕大多數人謀利益的獨立的運動」，「共產黨人始終代表整個運動的利益」。<sup>12</sup>自從馬克思主義引入中國後，經過長期的實踐和印證，我們不僅取得了革命的勝利和新中國的建立，而且通過社會主義的建設和不斷發展，使馬克思主義中國化日臻完善。因此，共產主義是崇高而偉大的，是與儒家「大同社會」所呈現的主要特徵有相同之處的。

### 三、孟子「恆產論」與馬克思「個人所有制」的相容性特徵

#### （一）孟子的「恆產論」

孟子在肯定和繼承「大同社會」的前提下，進一步提出了「制民之產」的治國理念，即在公有制的基礎上實施「個人所有制」。「民之為道也，有恆產者有恆心，無恆產者無恒心，苟無恒心，放辟邪侈，無不為已。」<sup>13</sup>「無恆產而有恆心者，惟士為能，若民，則無恆產，因無恒心。苟無恒心，放辟邪侈，無不為已。」<sup>14</sup>孟子在這裏提出了恆產與恒心兩個重要概念，並指出二者之間的辯證關係。在孟子看來，對於一般老百姓來說，「無恆產者無恒心」「苟無恒心」則「放辟邪侈，無不為已」。由此，孟子將「制民之產」上升到治國理政的高度。

孟子的「恆產論」集中體現了儒家關於「公有制」前提下個人所有制的思想。「恆者，常也。產，生也」，所以「恆產，則民常可以生之業也。」他認為「治民恆產」首先要解決老百姓的土地問題，即「五畝之宅」「百畝之田」。「五畝之宅」是為解決基本的溫飽條件，「樹之以桑，老者可以衣帛也。雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣」。「百畝之田」是為解決家族生存的問題，即「數口之家可以無饑也」。在這裏，孟子的「恆產論」顯然是強調老百姓對房屋、土地以及生產生活資料的所有權和使用權。

「民之為道也，有恆產者有恆心，無恆產者無恒心，苟無恒心，放辟邪侈，無不為已」。這裏的「道」指孔子追求的大同社會；「恒心」指大同社會的道德理想。孟子認為對於一般老百姓來說「有恆產者有恆心」，「恆產」是手段，「恒心」才是目的。所謂「恒心」就是道德之心、良能良知、人之善端。當所有人的覺悟提高到一定程度進而實現孔子的大同社會時，便是有「恒心」的體現。同時，他強調「無恆產而有恆心者，惟士為能」。這裏的「士」指「行己有恥，使於四方，不辱君命」<sup>15</sup>者，也指有文化、有道德、有覺悟之人。

當下學界一般認為孟子的「恆產」主要包括以下幾方面的內容：一是收入說。從政治學的角度來看，「收入說」主要是指老百姓有了穩定的收入，才可能堅守道德底線和社會行為準則。中國第一相管仲認為強國富民是治理國家的第一要務，其中富民是強國的基礎，「倉廩實而知禮節，衣食足而知榮辱」。<sup>16</sup>孔子也認為「庶幾哉」之後，首先是「富之」，然後才是「教之」。二是資產說。從法律的角度理解，「資產說」認為老百姓應當擁有恒定的物產，包括房產、土地以及維護其生存、生活的基本生產資料。

由此可見,不管是「收入說」還是「資產說」,都體現了管仲、孔子、孟子等人治國理政中的民本思想,都與孔子的「大同社會」一脈相承。這些「民本」思想,其核心並不在於「穩定政治統治,使農民安土重徙,安心農業生產,以實現社會的基本穩定」,<sup>⑩</sup>而是對宇宙永恆和人類終極問題的探索,也就是孔子所謂的「大道之行也,天下為公」。在孟子看來,要推行並實現孔子追求的「大同社會」,最根本的是要實現人的高度自覺,使人人都具備所謂的「恆心」。因此,孟子「恆產論」所宣導的「個人所有制」並不是反對公有制,提倡私有制,而是對孔子大同社會「公有制」的完善和補充。

## (二) 馬克思主義的「個人所有制」

馬克思主義提倡建立共產主義的「公有制」,卻並不反對完善「個人所有制」。「共產黨人可以把自己理論概括為一句話:消滅私有制」,但同時強調「共產主義並不剝奪任何人佔有社會產品的權力,它只剝奪利用這種佔有去奴役他人勞動的權力」。他在《資本論》中提出,要在實現社會主義公有制的基礎上「重新建立個人所有制」。在馬克思、恩格斯看來,建立社會主義公有制與重新建立個人所有制不僅不矛盾,而且互為前期、互為補充。他們甚至認為,要通過發展社會主義公有制進而更好地實現和保障個人所有制。

馬克思認為勞動者對勞動條件的所有權是通過生產本身來實現的,「一切生產都是個人在一定的社會形式中,並借助這種社會形式而進行的對自然的佔有」。<sup>⑪</sup>黑格爾說:「通過佔有,物乃獲得『我的東西』這一謂語,意志對物有了肯定的關係」。他指出「物與我的同一性」,這裏的「同一性」就是所有權的自由本質。由此看出,馬克思、恩格斯所創立的共產主義和社會主義制度並不是追求的目的,而是實現目的的重要手段。其目的是人的自由、解放和全面發展。

## 四、儒家「踐履之學」與馬克思實踐哲學的兼容性特

### (一) 儒家思想是一門踐履之學

強調實踐的重要性是儒家思想的重要特質之一。《尚書·堯典》記載:「克明俊德,以親九族」。不管是堯考察舜繼承王位,還是舜考察禹繼承王位,都將親力親為、以身作則作為首要的用人標準。「克明俊德,以親九族」要求繼承者不僅要有高尚的道德品質,更要有愛民的親和力。「親」既是親民如子的美德,也是勵精圖治、率先垂範的感召力。《尚書》中將「行」放在更重要的位置,提出「非知之實難,將在行之」。孔子亦是「先行後知」的典範,子曰:「古者言之不出,恥躬之不逮也。」<sup>⑫</sup>子曰:「學而不思則罔,思而不學則殆」<sup>⑬</sup>「吾嘗終日不學,以思,無益,不如學也」。<sup>⑭</sup>孔子認為通過勞動實踐才能更加深刻地理解書本知識,即「行有餘力,則以學文」。對此,毛澤東在《講堂錄》中也說:「古者為學,重在行事,故曰『行有餘力,則以學文』」。子貢問君子,子曰:「先行其言而後從之」。<sup>⑮</sup>子路問政,子曰:「『先之勞之』。請益,曰:『無倦』」。<sup>⑯</sup>在孔子這一思想的影響下,他的學生「子路有聞,未之能行,唯恐有聞」。<sup>⑰</sup>曾子也說「吾日三省吾身,為人謀而不忠乎,與朋友交而不信乎,傳不習乎?」<sup>⑱</sup>孟子也十分強調實踐的重要性,他認為人的「良能良知」是先天固有的,但只有通過實踐才可以將人的「良能良知」這種善端得以啟蒙或收斂,即所謂「求放心」。荀子雖是「性惡論」的創始者,但他同樣認為「不聞不若聞之,聞之不若見之,見之不若知之,知之不若行之。」<sup>⑲</sup>

從這些古代先賢的觀點中可以看出,儒家思想不是束之高閣的理論,而是一門踐履之學。中國自古以來就存在著樸素的唯物主義史觀,強調實踐在認識世界中的重要性。孔子的「學而時習之,不亦說乎」<sup>⑳</sup>強調學習倫理道德知識的同時,要重視人的道德實踐活動。王陽明的心學「知之真切篤實處便是行,行之明覺精



察處即是知」<sup>28</sup>強調主觀的人要與客觀的世界完全融合,達到「心外無理、心外無事」。當人的主觀認識與客觀世界高度融合時,就是「知行合一」。毛澤東說:「人們要想得到工作的勝利即預想的結果,一定要使自己的思想合於客觀外在的規律性。如果不合,就會在實踐中失敗。」<sup>29</sup>

## (二) 馬克思主義的實踐哲學觀

馬克思主義實踐觀認為實踐是認識發展的動力,也是檢驗真理的唯一標準;認識反作用於實踐,推動著實踐的發展。

馬克思主義實踐觀經歷了三個發展階段:第一階段的主要標誌為《1844年經濟學哲學手稿》。在這部手稿裏,馬克思第一次提出異化勞動的概念,即人類未來生存而開展的生產勞動就是一種實踐活動。馬克思的「實踐活動」理論與以往的哲學家亞裏士多德「日常倫理行為」不同,也與黑格爾的「精神活動」不同,更與費爾巴哈的「吃喝拉撒」不同。他認為人是實踐活動的主體,人的勞動就是一種實踐,一切在理論上無法解決的問題必須通過實踐才能解決。馬克思第一次把人類的客觀性與世界的客觀性、事物的物質性與能動性統一起來,形成唯物史觀的雛形。第二階段的重要標誌是《關於費爾巴哈的提綱》。在這部著作中,馬克思更加系統地論述了實踐觀的內涵,首次提出了科學的實踐觀。他從分析人的本質出發,提出「人的本質並不是單個人所固有的抽象物,在其現實性上,人的本質是一切社會關係的綜合」這一重要論斷。<sup>30</sup>他批判了以往一些哲學家離開人的社會關係談論人的本質的錯誤觀點,進一步指出社會生活的本質是實踐,以理論解釋理論行不通,理論問題只有在實踐中不斷檢驗和總結,才能用來指導實踐。第三階段的主要標誌是《德意志的意識形態》。在這部著作中,馬克思全面論述了人的主觀能動性與具體的實踐活動相結合,創造世界和推動人類社會不斷向前發展的重要思想。他通過對人類物質生產活動的分類,即人類物質生產活動包括為滿足基本生活需要的物質生產活動本身、為滿足更高社會水準的生產活動、為繁衍人類而開展的人口活動等,把人類的實踐活動與動物的本能區別開來。這也標誌著馬克思主義唯物史觀的逐步形成。

馬克思主義傳入中國後,中國共產黨人對其進行積極踐行和傳播。1927年,毛澤東通過實地考察撰寫了《湖南農民運動考察報告》。該文答復和批判了右傾機會主義者對農民運動的不實責難,體現了馬克思主義實事求是的唯物史觀精神。1930年,毛澤東撰寫了《批判本本主義》一文。文中提出沒有調查就沒有發言權,「離開實際調查就要產生唯心主義的階級估量和唯心的工作指導,那麼,不是機會主義,就是盲動主義」這一重要道理。後來毛澤東發表的《實踐論》和《矛盾論》進一步闡述了共產黨人從實踐、到認識、再到實踐,反復進行、螺旋式不斷上升的知行統一觀。《實踐論》中特別強調:「人類的生產活動是最基本的實踐活動,是決定其他一切活動的東西。人的認識,主要地依賴於物質的生產活動,逐漸地瞭解自然的現象、自然的性質、自然的規律性,人和自然的關係;而且經過生產活動,也在不同程度逐漸認識人與人的一定的相互關係。一切這些知識,離開了生產活動是不能得到的。」

毛澤東還將人的實踐性提高到馬克思主義辯證唯物論的高度。「辯證唯物論把實踐提到第一位的地位,認為人的認識活動一點也不能離開實踐,排斥一切否認實踐重要性、使認識離開實踐的錯誤理論。」<sup>31</sup>在這裏,毛澤東強調實踐高於理論,理論是依賴於實踐的,並生動地舉例:「要改良一個梨子,首先要親口嘗一口梨子」。<sup>32</sup>革命初創時期,當二十八個布爾什維克拿著莫斯科的尚方寶劍指揮紅軍而接連失敗時,是毛澤東力挽狂瀾於既倒。他沒有運用多麼高深的理論,而是將革命與中國的實際相結合,才取得了最後的成功。改革開放初期,大家爭相討論關於「姓資姓社」的問題。鄧小平提出不要爭論,要摸著石頭過河,把馬克思主義與中國的具體實際相結合,解決當代中國社會主義建設中遇到的難題。事實證明,改革開放不但實現了讓中國老百姓「富起來」的美好願望,而且創新了馬克思主義,推進了馬克思主義中國化。如今,中國特色社

會主義進入新時代，習近平總書記不斷深化和發展馬克思主義思想，使馬克思主義與中國的具體實際更加緊密結合。他不僅提出了「必須以知促行，以行促知」「不斷讓思想自覺引導行動自覺，讓行動自覺深化思想自覺」<sup>38</sup>等思想，還用「撻起袖子加油幹」「幸福是奮鬥出來的」等生動易懂的話語激勵中華兒女。

由此可見，人要產生正確的看法和理論，必須借助於生產實踐活動。進一步說，主觀的人必須和客觀的世界產生關係以至於相融合，才能得出正確的理論。因為，實踐是檢查真理的唯一標準，也是實現共產主義遠大理想的唯一途徑。

## 五、「聖賢」「君子」「關鍵少數」「共產黨員」的兼容性特徵

### （一）儒家的「聖賢」與「君子」

儒家對人的精神境界劃分為不同的等級和層次，一般意義上理解，從上到下分別為聖人、賢人、君子、士、孝悌、小人（庸人，或指老百姓）、鬥屑之人等。說到「聖賢」，一般總指為道德高尚之人。但在儒家來看，「聖」與「賢」有一定的區別。

對於「聖」，哀公曰：「『善！敢問：何如可謂聖人矣？』」孔子對曰：「『所謂聖人者，知通乎大道，應變而不窮，能測萬物之情性者也。大道者，所以變化而凝成萬物者也。情性也者，所以理然不然取捨者也。故其事大，配乎天地，參乎日月，雜於雲蜺，總要萬物，穆穆純純，其莫之能循；若天之司，莫之能職；百姓淡然，不知其善。若此，則可謂聖人矣。』」對於「賢」，哀公曰：「『善！敢問：何如可謂賢人矣？』」孔子對曰：「『所謂賢人者，好惡與民同情，取捨與民同統；行中矩繩，而不傷於本；言足法於天下，而不害於其身；躬為匹夫而願富貴，為諸侯而無財。如此，則可謂賢人矣。』」<sup>39</sup>由孔子言論可知，「聖」指「知通乎大道，應變而不窮，能測萬物之情性」，能夠「參天贊地、化育萬物」「與天地合其德，與日月合其明，與四季合其序，與鬼神合其吉凶」，處於天地境界的人。這種境界對於一般人而言，只能是「神龍見尾不見首」。孟子對「聖」也有過論述：「可欲之謂善，有諸已之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神」。<sup>40</sup>在孟子看來，「聖」幾乎就是「神」，它肩負著化育天下的職責。宋代張載「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」也是指這一類人。

相對於「聖」者，「賢」則有所不同。「賢」者「好惡與民同情，取捨與民同統；行中矩繩，而不傷於本」。雖然「言足法於天下」，但這類人不是真正的「立法者」，而是「執法者」。所謂「聖王賢相」，「聖」如帝王一樣君臨天下，「賢」則似宰相般執掌朝野。「聖」是「先天而天弗違」，「賢」是「後天而奉天時」。「賢」者雖然未能站在天地境界「立法於天下」，但這類人洞察人性、深知民情，能夠與老百姓同呼吸、共命運，並能順應天時，乘著大勢給老百姓帶來實實在在的好處。歷史上這類人很多，春秋戰國時期的管仲、子產、晏子等人皆是「賢」者。

「聖賢」之後便是「君子」，「君子」之後是「士」。先說「士」，子貢問曰：「『何如斯可謂之士矣。』」子曰：「『行己有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣。』」<sup>41</sup>在「士」之後，儒家認為還有三類人，分別是「孝悌」「小人」「鬥屑」。子貢曰：「『敢問其次』曰：『宗族稱孝焉，鄉黨稱弟焉。』」曰：「『敢問其次』曰：『言必信，行必果，硜硜然小人哉！抑亦可以為次矣。』」曰：「『今之從政者何如？』」子曰：「『噫！鬥筲之人，何足算也？』」<sup>42</sup>「君子」則處在以上幾種人的中間，是道德建設的中堅力量，對社會風氣的根本轉變起重要的推動作用。

「質勝文則野，文勝質則史，文質彬彬，然後君子」<sup>43</sup>「君子不器」<sup>44</sup>，這是對君子基本素質的要求。「君子和而不同，小人同而不和，君子周而不比，小人比而不周」「君子坦蕩蕩，小人長戚戚」，<sup>45</sup>光明磊落是君子為人



處世的風範。「君子之德風，小人之德草，草上之風，必偃」<sup>④</sup>「先行，其言而後從之」<sup>⑤</sup>這是君子的人格魅力在引領社會風氣方面所具備的條件素養。「修己以敬、修己以安人、修己以安百姓」<sup>⑥</sup>這是君子在教化社會、安定天下、拯救百姓等方面應肩負的歷史責任。王陽明在《大學問》中講：「大人者，以天地萬物為一體者也。其視天下猶一家，中國猶一人焉。若夫間形骸而分爾我者，小人矣。」<sup>⑦</sup>王陽明這裏的「大人」與孔子所指的「君子」具有相同的內涵，都是先知先覺者，是人民大眾中的先進分子。

儒家的「君子」人格內涵主要包含以下幾個方面：一是「志於道」，胸懷遠大理想。對「道」的追尋和把握是君子的最高人生境界，也就是「至善」；二是「慎其獨」，塑造獨立人格。「慎獨」不但要塑造獨立的人格，而且要有獨到的見解，要敢於發聲，即君子所謂的「獨明、獨見、獨覺」。「慎獨」在人格上是獨立的，在思想上和行動上是覺悟的；三是「踐其行」，引領社會風氣。「君子之德風，小人之德草」，引領社會風氣的根本好轉是君子的重要社會責任；四是「三不朽」實現立言、立德、立功。君子不僅要立言、立德，更要立功於天下。

## （二）共產黨員和「關鍵少數」的率先垂範和社會引領作用

《中國共產黨章程》明確提出：「中國共產黨黨員是中國工人階級的有著共產主義覺悟的先鋒戰士」「中國共產黨黨員必須全心全意為人民服務，不惜犧牲個人的一切，為實現共產主義奮鬥終身」。關於共產黨員的率先垂範和社會引領作用，毛澤東、劉少奇等黨的領導人早就有過論述。

1938年10月，為總結抗戰以來的經驗教訓，統一全黨的認識和步調，毛澤東撰寫了《中國共產黨在民族戰爭中的地位》一文。文中他對中國共產黨的各方面建設提出了具體的方針、任務及方法，並專門探討了共產黨員應該怎樣認識自己、加強自己、團結自己，才能領導這次戰爭取得勝利的問題。除此，毛澤東還對共產黨員的職責作了明確的闡述：其一，關於黨員的模範作用。個人利益服從於民族和人民群眾的利益，大公無私、積極努力、克己奉公、埋頭苦幹、是實事求是學習的模範。其二，關於黨員的全局觀念。一個好的共產黨員必須善於照顧全局、善於照顧多數，並善於和同盟者一道工作。其三，關於幹部政策。毛澤東認為「政治路線確定之後，幹部就是決定的因素」。對於幹部，既要識別，又要使用，更要愛護。其四，關於黨的紀律觀念。毛澤東重申：個人服從組織、少數服從多數、下級服從上級、全黨服從中央的紀律觀念。<sup>⑧</sup>綜上，該篇文章實為中國共產黨建設史上的綱領性文獻。

《論共產黨員的修養》是劉少奇最具代表性的著作之一，也是中國共產黨思想史上的一部經典著作。這部著作不僅包含了豐富的馬克思主義中國化的思想資源，而且在廣泛傳播的過程中推動了馬克思主義大眾化的發展，實現了馬克思主義中國化與大眾化的有機統一和完美結合。1980年5月17日，鄧小平在劉少奇追悼大會的悼詞中指出：少奇同志言行一致，「他在《論共產黨員的修養》中對廣大黨員提出的黨性鍛煉的要求，自己都以身作則地實踐了」「他的《論共產黨員的修養》一書和其他關於黨的建設的著作，教育了全黨的廣大黨員，是我們黨的寶貴的精神財富。」<sup>⑨</sup>

「關鍵少數」是新時期習近平中國特色社會主義思想的重要內涵。黨的十九屆四中全會提出要建立不忘初心、牢記使命的制度。習近平總書記在「不忘初心、牢記使命」主題教育總結大會上的重要講話中指出，制度是用來遵守和執行的，不忘初心、牢記使命，必須堅持領導機關和領導幹部帶頭。因為領導幹部是黨和國家事業發展的「關鍵少數」，對全黨全社會都起著風向標的作用。要推動不忘初心、牢記使命的制度落實落地，領導幹部作為「關鍵少數」，如何發揮其風向標作用至關重要。在決勝全面建成小康社會、打贏精準脫貧攻堅戰、實現「十三五」規劃的收官之年，必須發揮好「關鍵少數」領導經驗豐富、實踐經驗豐富、組織協調能力強的優勢，在堅定「四個自信」上著力，向黨和人民交出踐行初心使命，激發奮進新時代力量的合格答卷。



由上可得,共產黨員、「關鍵少數」與「君子」之間具有高度的相容性,這種相容性主要體現在三個方面:一、兩者都有類似的理想信仰。共產黨員的信仰是共產主義,君子的信仰是為「道」,即「大道之行也,天下為公」的「大同社會」。二、兩者的內在氣質有高度的相似性。共產黨員要求自我修養,劉少奇在《論共產黨員的修養》中提出一個共產黨員務必「要有馬列主義理論的修養,以及在實踐中運用這種理論的修養,要有革命戰略、戰術的修養,要有用馬列主義的立場與方法去研究與處理各種問題的修養,要有思想意識與道德品質上的修養,要有黨內團結與紀律上的修養,要有艱苦奮鬥與工作作風上的修養,要有善於對待各種人們,善於聯繫群眾的修養,以及各種科學知識的修養等」。其目的就是「為了革命的實踐,為了更有效地去指導群眾的實際革命運動」。<sup>④</sup>儒家亦對君子有很高的修身要求。孔子的「仁義禮智信」「溫良恭儉讓」「恭寬信惠敏」以及《大學》的「三綱領、八條目」等,都高度重視君子人格的修養、塑造和完善。「自天子以至於庶人,壹是皆以修身為本」。<sup>⑤</sup>三、兩者所肩負的歷史責任相類似。共產黨員是有覺悟的共產主義先鋒戰士,必須全心全意為人民服務,不惜犧牲個人的一切為共產主義奮鬥終身。君子則以天下為己任,有「朝聞道夕死可矣」<sup>⑥</sup>「志士仁人,無求生以害人,有殺身以成仁」<sup>⑦</sup>的殉道精神。

## 六、儒家「理性精神」與馬克思主義「無神論」的兼容性特徵

### (一) 儒家思想的理性精神

在儒家的哲學世界中只有此岸,沒有彼岸;只重視當下,不考慮來世。孔子認為管理國家、社會不能用迷信的手段,而要用理性的方法。「子不語:怪、力、亂、神」<sup>⑧</sup>「務民之義,敬鬼神而遠之,是為知也」。<sup>⑨</sup>孔子講的「知」即為理智、理性,也就是科學精神。「子疾病,子路請禱。子曰:『有諸?』子路對曰:『有之。《誄》曰:禱爾於上下神祇。』子曰:『丘之禱久矣。』」<sup>⑩</sup>從這裏可以看出孔子並不相信鬼神的存在。當一些學生向孔子詢問鬼神之事時,孔子概不回答。在孔子的心目中,一個真正的君子應該是智、仁、勇的合一。「知者不惑,仁者不憂,勇者不懼」,<sup>⑪</sup>只有三者合一的人才能夠擔當起拯救天下的重任。他對於「智者」給予了深刻的內涵。「知者樂水,仁者樂山。知者動,仁者靜,知者樂,仁者壽」<sup>⑫</sup>「知之為知之,不知為不知,是知也」。<sup>⑬</sup>在談到「知」時,孔子往往將其與「惑」相對,「愛之欲其生,惡之欲其死。既欲其生,又欲其死,是惑矣」<sup>⑭</sup>「一朝之忿,忘其身,以及其親,非惑與?」<sup>⑮</sup>

儒家的理性精神還體現在對於「美」的追求上。儒家認為真、善、美三者之間不是孤立的,是有其內在必然聯繫的。在孔子看來,「《韶》,盡善盡美」,《武》則「盡美矣,未盡善也」,<sup>⑯</sup>並由此形成「真善美」相統一的思想觀念。同時,孔子認為個人的情感表達必須與理智相結合。子曰:「《詩》可以興,可以觀,可以群,可以怨」。<sup>⑰</sup>發乎情,止於禮就是儒家的中庸之道。中庸之道不僅要求個人在人格塑造時,須通過「如切如磋,如琢如磨」來形成「溫良恭儉讓」的完美人格,而且在處理家庭、社會、國家等倫理關係時,也要遵循「理性主義」。家庭層面是親血緣,重人倫;社會層面是與人為善,和平相處;國家層面是穩中求進,切忌冒進。

### (二) 馬克思主義「無神論」的唯物史觀

馬克思主義哲學是建立在實踐基礎上的,不僅是唯物的,也是辯證的。恩格斯指出:「全部哲學特別是近代哲學的重點的基本問題,是思維和存在的關係問題」。<sup>⑱</sup>這一結論表明,馬克思主義在宗教上持無神論觀點,是一種理性精神。什麼是無神論?「無神論就是實事求是,認為世界上沒有神、鬼和天堂、地獄以及其他任何超自然力量的實際存在;人的命運掌握在人自身手裏。這是事實,也是真理」。<sup>⑲</sup>什麼是馬克思主義無神



論,「就是以科學為依據,從哲學的深度研究宗教神學的世界觀、認識論和方法論,探究一切鬼神論的謬誤及其所以謬誤的原因;同時深層次地討論如何正確地認識世界、正確地思維、正確地實踐。無神論並不是簡單地否定神,不信神,而是學習和教人以正確的思維方法、正確的人生觀和價值觀,與科學和社會的整體進步銜接起來。」<sup>③</sup>馬克思主義無神論的鮮明特點主要包括:唯物史觀的理論與科學社會主義運動的實踐以及貫徹始終的科學精神。<sup>④</sup>由此可得,馬克思主義的無神論與孔子的不語怪、力、亂、神有其鮮明的相似性,二者皆強調實踐,注重理性。

## 七、結語

綜上所述,儒家的「大同社會」與共產主義理想之間存在著多方面的兼容性特徵,如儒家「天下為公」與馬克思主義「公有制」的兼容性;孟子「恆產論」與馬克思主義「個人所有制」的兼容性;儒家「踐履之學」與馬克思主義科學實踐觀的兼容性;儒家「君子」人格與「關鍵少數」、共產黨員的兼容性;儒家理性精神與馬克思主義無神論唯物史觀的兼容性等。儘管孔子尊崇周禮,強調克己復禮,他講的個性發展和對大同社會的追求,是一種等級制度下的社會治理現象,而馬克思共產主義是在生產力高度發達的情況下,達到的一種社會模式,但二者對追求人類幸福美滿的最高願望是一致的。以儒家理性精神與馬克思主義無神論唯物史觀為前提,腳踏實地,積極踐行,並充分發揮儒家優秀的「君子」人格及「關鍵少數」、共產黨員良好的作風與品格,在合理發展個人所有制的同時,努力實現共產主義偉大理想。

習近平總書記在不同場合反復強調,要把中國優秀的傳統文化融入社會主義核心價值觀,要用中國優秀的傳統文化提高人們的精神境界,提升國家的軟實力,增強中華民族的文化自信。孔子、孟子、王陽明等都是儒家思想的代表,他們雖然受時代的限制有著各種局限性,但其思想中仍然遺存著我國發展進程中所需要的文化精髓。批判地繼承這些閃耀著時代精神的優秀傳統文化,對我們豐富和發展社會主義核心價值觀,深入推進馬克思主義中國化,以及更加深刻的瞭解和把握習近平總書記關於人類命運共同體思想有著十分重要的現實意義。

## 注釋

① 摘自習近平在《紀念孔子誕辰 2565 周年國際學術研討會暨儒學聯合會第五屆會員大會開幕會》上的講話。

② 摘自習近平在布魯日歐洲學院的演講。

③ 摘自習近平 2014 年在文藝工作座談會上的講話。

④ 李大釗:《李大釗全集(第一卷)》,北京:人民出版社,2009 年版,頁 102。

⑤ 陳鐵健:《瞿秋白傳》,北京:紅旗出版社,2012 年版,頁 87。

⑥ 郭沫若:《馬克思進文廟》,《洪水》,1925 年,第 1 卷第 7 號。

⑦ 《禮記·禮運》,上海:商務印書館,1947 年版,頁 34。

⑧ (漢)司馬遷:《史記·孔子世家》,長沙:嶽麓書社,2010 年版,頁 320。

⑨⑭ 《論語·公冶長》,北京:北京出版社,2008 年版,頁 29-32。

⑩⑮ 《孟子·梁惠王上》,廣州:廣州出版社,2001 年版,頁 11-12。

⑪ 馬克思、恩格斯(著)、博古(譯):《共產黨宣言》,莫斯科:外國文書籍出版局,1950 年版,頁 47。

⑫ 馬克思、恩格斯(著)、中共中央馬克思恩格斯列寧史達林著作編譯局(編譯):《共產黨宣言》,《馬克思恩格斯選集(第 1 卷)》,北京:人民出版社,1995 年版,頁 272。

⑬ 《孟子·滕文公上》,廣州:廣州出版社,2001 年版,頁 88。

- ⑮⑳㉑㉒㉓㉔《論語·子路》，北京：北京出版社，2008年版，頁85,90。
- ⑯《管子·牧民》，廣州：廣州出版社，2001年版，頁1。
- ⑰馬朝琦：《孟子「恆產論」對解決「三農」問題的啟示》，《鄭州大學學報(社會科學版)》，2007年第9期。
- ⑱馬克思(著)、中共中央馬克思恩格斯列寧史達林著作編譯局(譯)：《資本論》，《馬克思恩格斯選集(第2卷)》，北京：人民出版社，1995年版，頁5。
- ⑲⑳《論語·裏仁》，北京：北京出版社，2008年版，頁9+24。
- ㉑㉒㉓㉔㉕《論語·為政》，北京：北京出版社，2008年版，頁9-10。
- ㉖㉗《論語·衛靈公》，北京：北京出版社，2008年版，頁107-112。
- ㉘㉙《論語·學而》，北京：北京出版社，2008年版，頁2。
- ㉚《荀子·儒效》，太原：山西古籍出版社，2003年版，頁262。
- ㉛(明)王陽明：《傳習錄》，武漢：長江文藝出版社，2015年版，頁28。
- ㉜㉝㉞毛澤東：《實踐論》，《毛澤東選集(第1卷)》，北京：人民出版社，1991年版，頁110+261+284。
- ㉟馬克思：《關於費爾巴哈的提綱》，《馬克思恩格斯全集(第3卷)》，北京：人民出版社，1960年版，頁5。
- ㊱中共中央文獻研究室(編)：《十八大以來中央文獻選編(中)》，北京：中央文獻出版社，2016年版，頁90。
- ㊲(漢)戴德：《大戴禮記·哀公問五義第四十》，《四庫全書》(卷2《經部》)，北京：北京藝術與科學電子出版社，2007年版，頁915。
- ㊳《孟子·盡心》，廣州：廣州出版社，2001年版，頁271。
- ㊴㊵㊶《論語·雍也》，北京：北京出版社，2008年版，頁37-38。
- ㊷㊸㊹《論語·述而》，北京：北京出版社，2008年版，頁45-49。
- ㊺㊻㊼《論語·顏淵》，北京：北京出版社，2008年版，頁81-83。
- ㊽《論語·憲問》，北京：北京出版社，2008年版，頁104。
- ㊾王陽明(著)、李敖(主編)：《陳獻章集·王陽明集·王廷相集》，《大學問》，天津：天津古籍出版社，2016年版，頁185。
- ㊿毛澤東：《毛澤東選集(卷六)》，瀋陽：東北書店，1948年版，頁913-930。
- ①鄧小平(著)、史全偉主編：《在劉少奇同志追悼大會上的悼詞》，《劉少奇思想研究資料》，北京：中央文獻出版社，2013年版，頁82-83。
- ②劉少奇：《論共產黨員的修養》，北京：新華書店，1949年版，頁8+20-21。
- ③《禮記·大學》，上海：商務印書館，1947年版，頁227。
- ④《論語·子罕》，北京：北京出版社，2008年版，頁62。
- ⑤《論語·八佾》，北京：北京出版社，2008年版，頁18。
- ⑥《論語·陽貨》，北京：北京出版社，2008年版，頁123。
- ⑦恩格斯：《路德維希·費爾巴哈和德國古典哲學的終結》，《馬克思恩格斯選集(第4卷)》，北京：人民出版社，1995年版，頁223。
- ⑧⑨杜繼文：《科學無神論和它的社會責任》，《新疆師範大學學報(哲學社會科學版)》2010年第3期，頁75-77。
- ⑩杜繼文：《關於我國宗教學的馬克思主義研究》，《科學與無神論》2009年第5期，頁59。
- ⑪YAN Jin, YUAN Bei & XIAO Youliang. (2022). Review and prospect of the study on the image of the Communist Party of China during the Anti-Japanese War. *Asia-Pacific Journal of Humanities and Social Sciences*, 2(3), 117-123.
- ⑫LIU Yong & WANG Ke. (2022). A dynamic study on the role of Confucius Institutes in cultural exchange and mutual learning. *Asia-Pacific Journal of Humanities and Social Sciences*, 2(1), 034-042.