



引用格式:张三萍,陈诗言.杨明斋的马克思主义儒学观探析[J].郑州轻工业大学学报(社会科学版),2021,22(5):19-26.

中图分类号:B261 文献标识码:A

DOI:10.12186/2021.05.003

文章编号:2096-9864(2021)05-0019-08

杨明斋的马克思主义儒学观探析

An analysis of Yang Mingzhai's Marxist Confucian view

张三萍,陈诗言

ZHANG Sanping, CHEN Shiyan

武汉理工大学 马克思主义学院,湖北 武汉 430070

摘要:在“五四”时期的文化之争中,杨明斋以马克思主义的立场、观点、方法批判梁漱溟的“用中国文化儒化西方文化”、梁启超的“孔孟之道已包含社会主义”、章士钊的“农村立国主义”等文化保守主义观点。他运用唯物史观分析儒学与中国封建社会的关系,指出儒学是建立在封建经济制度和政治制度基础之上的社会意识形态,儒学对封建经济、政治制度的维护,使中国封建社会得以长治久安。同时,他还看到,随着近代中国经济形势的改变,儒学已经不能作为主导意识形态适用于近代中国,但其中的优秀部分仍然具有实用价值。杨明斋对儒学及儒学与马克思主义关系的认识推动了马克思主义在中国的早期传播,对于当下的中国特色社会主义文化建设也具有借鉴意义。

关键词:

杨明斋;
马克思主义;
儒学观

[收稿日期]2021-09-12

[基金项目]教育部人文社会科学一般项目(20YJA710042)

[作者简介]张三萍(1965—),女,湖北省仙桃市人,武汉理工大学教授,博士,博士生导师,主要研究方向:马克思主义哲学、现代新儒学;陈诗言(1998—),女,湖北省襄阳市人,武汉理工大学硕士研究生,主要研究方向:马克思主义中国化。

杨明斋是为中国共产党的成立和发展做出重要贡献的早期共产党人。李大钊曾称他“万里投荒,一身是胆”。周恩来称赞他是一位受人尊敬的“忠厚长者”。事实上,杨明斋不仅是一位革命家,更是一位对文化问题有独到见解的马克思主义学者。在“五四”时期的东西文化之争中,杨明斋用马克思主义的立场、观点、方法对传统儒学进行评价,在当时社会产生了较大影响。本文拟从杨明斋对文化保守主义儒学观的批判,对儒学与中国封建社会之关系的论述,以及对儒学与近代中国社会关系的认识三个方面,对杨明斋的马克思主义儒学观进行初步介绍,以求教于学界。

一、对文化保守主义儒学观的批判

“五四”新文化运动中,出现了一股文化保守主义思潮,它向新文化运动发起了挑战。1921年梁漱溟出版《东西方文化及其哲学》,主张用中国文化儒化西方文化;1922年梁启超撰写《先秦政治思想史》,提出孔孟之道已包含社会主义,根本不必学习西方的社会主义学说;章士钊的《农国辩》则宣传“农村立国主义”,意图证明马克思主义不适合中国国情。面对文化保守派对儒家文化的捍卫和对马克思主义的非难,杨明斋在1924—1929年间,先后撰写《评中西文化观》和《中国社会改造原理》,运用马克思主义的立场、观点、方法对文化保守主义儒学观进行了有力的批驳。

1. 批判梁漱溟对孔子人生观的错误解释

杨明斋对文化保守主义的批判,始于对梁漱溟以“意欲决定文化”为核心的唯心主义文化观的批判。

在《东西文化及其哲学》一书中,梁漱溟断定孔子的人生观是以“调和”为基调的,“孔子的话没有一句不是说这个的,始终只是这一个

意思——调和”^[1]。他所说的“调和”是通过比较中国、西方和印度的文化得出的。梁漱溟认为,文化就是生活的样式,生活是未尽的意欲的满足与不满足。他将生活划分出三种不同的路向:一是本来的路向,对生活采取奋斗的态度,改造局面,使其满足我们的要求;二是意欲调和的路向,遇到问题不去求解决,不想奋斗去改变局面,而是采用回想的随遇而安的态度;三是遇到问题,根本不想着去解决,而是根本取消问题或要求的路向。西方走的是第一种路向,以征服自然的态度发展科学,满足意欲;印度走的是第三种路向,从根本上取消意欲;而中国走的是第二种路向,以儒学为核心,遇到问题时,调和自己的意欲,以求随遇而安。他将孔子的人生观描述为“调和为中国文化全部的精神,直觉为儒家唯一的精神”“儒家尽用直觉绝少讲理智”“孔子所说‘仁’也是个敏锐的直觉”^[1]。

杨明斋对梁漱溟的儒学观进行了批判。首先,杨明斋站在唯物主义的哲学立场,揭示梁漱溟文化观的唯心主义实质。他明确指出,“人类的意欲并不是生活的根本,更不是产生文化的本因。人类生活的根本,原来就是那些养生的物质。意欲是人类生理之要求借神经系的一种表现。他受生理之要求的支配且倾向物质之美”^{[2]9}。其次,杨明斋反对梁漱溟的“人生三路向”说,提出“人类的意欲只有前进求荣、脱痛苦的一个方向,并无向后走的路向”^{[2]10},认为中、西、印的意欲并不是调和、前进、后退三个不同方向,而是当遇到特别的境遇,可能会乱了步骤的前进。再次,杨明斋坚持从物到感觉和思想的唯物主义反映论路线,对梁漱溟的直觉论进行了批判。他辨析了梁漱溟所提到的三种认识活动:感觉、理智、直觉,指出感觉是生理的自然反应,理智是由经验和习惯得来的,“直觉是不自觉取用非意识里隐藏的经验”^{[2]82},三者在

人们获得知识的过程中的顺序应该是感觉为先,理智次之,直觉为最后。直觉是“顿悟的结论”,和中国所说的“悟性”的作用类似,直觉必须通过想象记忆加工等过程才能得到。梁漱溟赞美直觉,贬低理智,说儒家只用直觉不用理智,其实是对直觉概念的错误理解,他把情感当作直觉,把理智理解为刻薄无情卑鄙算计的心理。杨明斋指出,如果合理理解直觉和理智,那么“儒家用理智比较直觉还要多得多”^{[2]50}。

事实上,就当时而言,并非杨明斋一个人反对梁漱溟的文化哲学。宣传实用主义的胡适也曾质疑过梁漱溟的“人生三路向”,认为梁漱溟犯了“笼统的大毛病”^{[3]123},并认为“简单的公式决不能笼罩一大系的文化”^{[3]125}。梁漱溟的好友李石岑也反对梁漱溟的说法,他运用逻辑方法,分析梁漱溟观点上的逻辑漏洞,并认为“世界文化,无论西洋、印度和中国,都只是朝前面走的,不过走法不同,或者走的快慢不同”^[4]。比起胡适,杨明斋和李石岑等马克思主义学者的分析和批判更切中要害。

2. 批判梁启超“孔孟率先发明三大主义”的观点

梁启超是文化保守主义的另一重要代表人物,其在《先秦政治思想史》中判定中国在先秦时期已经具有世界、平民、社会三大主义的特色。梁启超以“中国人自有文化以来,始终未承认国家为人类最高团体”、儒学在政治上提倡“平天下”,进而得出中国没有“国家主义”而有“世界主义”和“反国家主义”或“超国家主义”的结论,并且认为“国家主义”是“常利用人类交相妒恶之感情以灌溉之”^{[5]2},其“愈发达而现代社会机隍不安之象乃愈著”^{[5]2}。他还认为,孔孟早就发明了社会主义,他说“我国最大特色在注重生计之分配,而生产论次之。欧洲所谓社会主义者其倡导在近百年间,我国则孔

墨孟荀韩以至许行白圭之徒,其所论列殆无一而不带有社会主义色彩。故全国人在比较的平等组织及条件之下以遂其生计之发展。世界古今诸国中盖罕能与我比者”^{[5]6}。针对梁启超的这一观点,杨明斋从三个层面进行了批驳。

首先,杨明斋批判其不仅曲解了“国家主义”,还混淆了“平天下主义”与“世界主义”。“国家主义与世界主义都是经济历史的产物”^{[2]97},各国相互对立、社会不安的现象并不是“国家主义”导致的,而是由于经济原因造成的。“平天下主义”是除去干涉人的东西——经济、法律、宗教等,通过人人提高自身修养,达到自治效果,国家不用治理,就能达理想状态。“欧洲所谓世界主义有两种见解:(一)是属于经济的,即国际共产主义或社会主义;(二)是属于宗教的,即基督敎义。无论是经济的或宗教的世界主义,都是取干涉主义的。”^{[2]101}故“平天下主义”与“世界主义”不同。

其次,杨明斋指出梁启超把“平民主义”和“民本主义”也混为一谈,并认为中国两者都具有。杨明斋指出,“平民主义”形成的条件是必须经历贵族、诸侯、平民、奴隶等等的“阶级制度”的崩塌、灭亡。而梁启超说中国社会人人平等,没有阶级差异。他既然不承认中国有过“阶级制度”,那么何来“平民主义”!况且,“民本主义”是以民为本,以群众为本,民本主义并不是中国所独有的。杨明斋还认为中国没能产生“平民主义”,是因为受儒学教育的人不想改革社会,没受教育的人又没有能力改革社会,以至于中国封建社会的“阶级制度”没能崩塌。

再次,杨明斋认为梁启超混淆了“社会主义”与“社会政策”的概念。杨明斋承认,“中国历代之土地制实有社会政策的色彩”^{[2]110}，“王莽时曾禁买卖田,使贫而无田耕种而纳收获之几分于富人”,但“这并不是社会主义,只可谓

一种社会政策而已”^{[2]112}。“社会主义”产生的条件是要打破资本私有制经济,而中国封建社会的小农经济根本没有产生过这种资本私有制,更不用谈打破了。杨明斋评价梁启超只是为了附和当时的西方社会热词,“而硬拿什么‘同情心’与三大特色主义——世界、平民、社会——等等以来取悦社会”^{[2]94}。

3. 批判章士钊“以农立国”论

另一位复古派代表人物章士钊在《农国辩》中,将农业国和工业国的政治、经济相比较,阐述了其“以农立国”的观点。他称赞农业国在经济方面,生活尚俭,人民节欲不起贪心;能以国内土地人口的多少,平均生产分配自足,不和外国起经济上的争夺。在政治方面,相比言建设、争物质、求进步、爱平等、讲幸福的工业国,农业国戒争,守静无为而自治,更加重阶级、修礼仪、务苦行、让人情、守伦理。章士钊还认为中国不应盲目提倡科学,把旧的尽唾弃,中国需长为农国,欧洲各国也该变工为农。他说,工业国之间的战争是为了争夺农业国殖民地,工业国是霸者,农业国是养育霸者。

杨明斋评论章士钊是“只见人之恶而不觉己之弊”^{[2]167}。首先,杨明斋用经济基础决定上层建筑的唯物主义观点阐明,生活尚俭和“农国不摄国外之利益以资邑注者”并不是社会风气导致的,是国内经济条件决定其不能,而不是不要。“那些中下户农民和不很阔绰的工商以及穷读书人,的确是节欲,但是他们的节欲是被经济条件所逼迫的,不得不节。”^{[2]163}而且,他还举反例,中国的官僚富户阔家子弟多半是极奢纵欲,外国的奢侈品遍布中国各地等,推翻了章士钊所说的中国是“尚俭的农国”这一论断。另外,杨明斋用国内“富者家有粮万石,而贫者夏则食粮与草根糟糠,冬则冻饿而死于壕沟”^{[2]160},证明农国并非“取义在均”。

其次,杨明斋就章士钊直接将我国跟农业国画上等号,笼统地说“农国戒争”,提出质疑。杨明斋用唯物史观看待历史,指出我国并非“戒争”,中国每隔一两百年朝廷必有暴政起义、占山为王、强盗豪杰之乱;欧洲还未成为工业国之时,也曾经历农业国阶段,那时就有封建吞并、宗教信仰等引发的战争;此外,中国人恶诉不能作为戒争的论据,恶诉是因为我国法律不够完善,遇到诉讼案严刑拷打,常以“人情”、金钱了结诉讼,以至于诉讼费超过本案所值。

再次,杨明斋批驳了章士钊对科学的偏见,指出反科学者,未能辨别历朝阉人制度、皇帝嫔妃数千、幼女缠足等“真淫巧”,反而将能救助凶年天灾的科学看作“淫巧”。“章君的主张明是去找黑暗绝向不通的小道走,要把人类世界的生活延长黑暗。”^{[2]179}

最后,杨明斋指出“返农”无法施行也不可能施行。究其原因,一是中国仅靠农业抵抗自然环境之力,终会受自然的淘汰;二是工业业已进入中国,铁路纺纱厂不可能去除。

二、对儒学与中国封建社会之关系的论述

杨明斋对儒学的认识不是仅局限于批驳文化保守主义的言论,他还运用马克思主义的立场、方法论述了儒学与中国封建社会的关系。杨明斋从儒学产生的时代背景着手,用唯物史观阐明了儒学产生及其在中国封建社会保持思想统治地位的原因,并说明儒学对封建社会长治久安的维护作用。

1. 儒学的产生及其在封建社会居统治地位的原因

杨明斋认为,“构造文化之工作是自然与人事,他自身的成分是情和理。原来是人生所有的问题不外对自然及对人之关系的解决。去

解决这两种问题不外用理或情或理情并用”^{[2]188}。他结合时代背景,分析了当时社会的主要矛盾,从而对儒学的产生做出唯物主义的解释。

孔子生活在春秋战国时代,社会制度处于由奴隶社会到封建社会的转变时期。由于争夺“社会所有权”,诸侯兼并,赋税苛征,人民颠沛流离,民不聊生。可见,孔子时代社会生活的主要矛盾不是人与自然的矛盾,而是人与人的矛盾。孔子正是希望能够缓和人与人之间的矛盾,人类不再自相残杀,君臣、父子、兄弟、夫妻都能以礼相待,完成他救世的理想,于是创立了儒学。他借用人类日常生活活动,施行仁教训练,要求人们做到父慈、子孝、兄良、弟悌、夫义、妇从、君仁、臣忠、朋友相信,从而实现“不忍”和“留情”的生活状态。

杨明斋还用经济基础与上层建筑的关系理论阐明了儒学在中国封建社会两千多年保持思想统治地位的原因。

其一,中国没有像欧洲那样的经济变迁,农业经济历四五千年不变,当上层建筑和经济基础相互适应时,上层建筑不会轻易变化,所以中国人的精神信仰也没有变化。上层建筑又反作用于经济基础,儒学“不理俗事、不讲经济”的教育理念对政治经济的影响也是封建社会一直停留在农业经济时代的原因之一。

其二,中国人完全靠历史经验生活,经验父传子、师传弟,一代一代传下去,越是环境变迁之时,越要用旧的经验解释现实问题。当经验能够解释社会变化时就自然不会要求改革;当经验不能应付环境挑战时就把它看作自然的,用“祸兮福之所倚,福兮祸之所伏”“一治一乱自古皆然”“乐极生悲,否极泰来”等让人相信天理本该如此,非人为能改变。“回顾取譬”和“苟安与循环”的心态,造成了文化的“历史的

循环”。

其三,儒学能被定为一尊是“在他提倡实地训练之达到仁义之伦理的组织,其组织中最重要的是家族,这是儒家人情文化之特色。假使他没有伦理的组织空倡仁义道德,老实说,中国两千余年来的文化就不能够被儒独尊了”^{[2]212}。中国是一个农业大国,在一家一户小农经济的生产方式下,家庭既是生活单位,又是生产单位、教育单位,家庭既是自然组织,又是社会组织,所以家庭、家族在中国是一支十分重要的力量,儒学正是借助了这种强大力量在封建社会意识形态中占据主导地位。

2. 儒学对封建社会长治久安的维护

毛泽东强调:“我们是唯物史观论者,凡事要从历史和环境两方面考察才能得到真相。”^[6]杨明斋坚持用唯物史观看待儒学文化,认为文化是长时期复杂因素构成的,要从大多数平民生活中去考察它,有所得,再拿它与书本上的文化比较,用归纳的方法看出是什么文化。由此,他得出结论:儒学是一种维护封建专制的宗教。他指出,“儒家既掌政治大权,除非是自己革自己,不然则只有更换君主,并无所谓革命”,“所以若是儒家主张改革及打破君臣之义,那乃是非儒,为大逆不道”^{[2]109}。李大钊、陈独秀等早期共产党人也曾指出孔教对封建专制制度的维护。李大钊说:“孔子者,历代帝王专制之护符也。”^[7]在对于儒学是否为宗教的问题上,陈独秀认为,“宗教的实质重在灵魂的救济,出世之宗也。孔子不事鬼,不知死,文行忠信,皆入世之教,所谓性与天道,乃哲学,非宗教”^{[8]191}。但杨明斋对此有独到见解,他认为人类生活离不开信仰,即使没有统一形式的宗教,也肯定有一种迷信或者系统的伦理来代替宗教的角色,儒学就是中国封建社会的一种普遍信仰。他认为,“儒家的教义实在是一种宗教,不

过其组织与教义不同罢了”^{[2]32}。

一方面,从儒学内容本身来看,孔子创立儒学的初衷是为了缓和“社会所有权”之争带来的人与人之间的矛盾,他以“情”字为出发点,创造了以忠、孝、悌、忍、善为准则的君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友五伦关系,并借助国家、家族、朋友的组织施行“仁”的一系列教育。具体来说,儒学的那一套教育,一是“正名”,让所有人明确自己的身份,即分尊卑大小上下等差,如“名不正则言不顺”“君君臣臣父父子子”。二是让人“安命”,如宣扬“生死有命富贵在天”这类安身立命的思想来麻痹贫民。在封建社会有两大阶级,士和官僚绅士等为一阶级,农工商和贫民等为一阶级,“所有幸福虚荣名誉等差不多都被官僚绅士士子占尽了,所以常说‘有富就有贵,富贵相连’”^{[2]225},并且士阶级羞于与农工商为伍。虽是遭到如此不公平对待,但是由于习惯成自然,“农工商习惯了这种环境,便以为是‘自然’了”^{[2]226},就死心塌地地过自己的生活,不指望通过教育或者国家政治改变阶级。三是儒学极力宣扬“留情”“不忍”的为人态度,用“情”来缓和各种矛盾,从而维护各个阶层的稳定和整个封建社会的安定。例如,“像什么同榜科取,年兄年弟等类的情分,非常的紧要,无论遇到什么事说起年兄年弟来是要看情的”^{[2]194}，“所以报答‘提拔’之恩义是不可忘的,又加上官僚与士界之年兄年弟等类的情结成一团”“各亲姻也都有情分之义务”“凡事无论公私遇到知己之朋则必格外表示情分”^{[2]195},等等。

另一方面,杨明斋还着眼于实际生活,观察到封建统治者运用儒学维护封建专制制度。中国封建社会推行儒学的结果,在国家政治生活方面表现为“无治主义”,“所以事实上两千余年的政治只有受钱粮兼惩办犯罪的皇室官僚是与民接触的”^{[2]219},国家只是一个虚名,官自治

官,民自治民。无治政府所做的事基本都是为了维护皇室的封建统治地位,如以反对迷信之名禁止白莲教等教会,然而皇室却“求仙拜佛崇拜喇嘛”,实际禁止的目的不是怕它愚民,而是怕聚众造反推倒皇室;皇室政府以功名爵位相赠笼络士子,以帮助其牢牢把握“社会所有权”;封建统治阶级以威仪阵容威慑群众,加固等级尊卑意识,让贫民安命、守本分;为加强封建统治中央集权,八股取士禁锢思想,禁止一切提倡精神与理性创造的事情,就连戏剧演出也不能触犯忠孝节义之事,压制人们的精神世界等。

通过上述分析,杨明斋指出儒学并不是恒常不变的“天理”,其产生和发展都与封建经济政治制度具有密不可分的关系。

三、对儒学与近代中国之关系的认识

杨明斋对儒学的认识是全面具体的,他既分析了儒学与中国封建社会之间的关系,又研究了儒学与近代中国之间的关系。在儒学与近代中国的关系方面,杨明斋运用唯物主义辩证法看到了儒学的两面性,一方面,他坚定地认为儒学已经不适用于近代中国发展,另一方面,他又看到儒学中有价值的部分,并进而提出应该秉承一种批判继承的态度对待儒学。

1. 儒学不适用于近代中国的原因

杨明斋基于经济基础决定上层建筑的观点指出,儒学在中国生存两千余年而不变,人民习惯了农业生产的经济组织,所有的政治、道德、法律、思想都变成了一种习惯,但是如果破坏这种经济组织,“不用说其法律政治思想道德习惯不适用,并他的伦理恐怕也要去一大半”^{[2]248}。他还利用生产力决定生产关系,社会存在决定社会意识的理论分析,人类演进历史经历了四个阶段:渔猎、畜牧、农业、工业,每个阶段人类生活的物质资本都要有与其适应的教

育知识,人类从畏惧自然到利用自然的过程,由农转化为工,就产生了新世界。新世界出现,旧世界自然就会崩坏。

具体来说,近代西方文化进入中国,使中国的农业生产方式转变为工业生产方式,生产力水平提升,商品种类更加丰富,人民的生活水平不断提升。生产力的大变动带来思想上的大变动。农业时代盛行的儒学不讲经济、俗事,故其生产知识多由家长或者师父传授,但是新世界的生产发展要求大量的人才,工业时代要求大规模的学校教授技术、知识。这时社会就分为两个新旧知识阶级,旧知识阶级是举着儒学大旗的农业时代读书人,新知识阶级是接受自然科学的人。旧知识阶级的读书人在工业新生产的洪流中,有坚持者,也有赴西方学习后著书立说的救国者,还有干脆随着潮流学习新知识者。

在社会秩序方面,儒学宣扬自修,“农业时的秩序随着家庭集中的经济而寓于家庭,因此以风俗尚古训道德可维持者居多,故其法律简单,亦可为治”^{[2]249}。但是工业时代的经济是以工厂为团体,具有社会性,沿袭儒学的人情代法已经不能维持社会的安定,于是新的政治、法律、道德就产生了。随着经济的发展变迁,工业的发展使得社会交往增加,男女交际机会增多,“三从四德”的道德标准自然不可能再适用。经济形势已变,旧的政治、法律、道德自然也会随之失效。

2. 儒学对于近代中国的价值

杨明斋并非全盘否定儒学的价值。他说,“一般人之过于轻视中国文化,以为全是僵石,没有存在的余地,这固然是错误;但是更有一般人过于尊重它,极力地拉笼些好听的新名词,硬加到它身上去……把本存的价值抹杀了。这明明是作贱中国文化”^{[2]191}。他坚持用辩证法客观评价儒学对于近代中国的价值。

首先,杨明斋对儒学思想核心——“仁”持赞同的态度,并对“仁”进行了解读:“一、仁是人类行为的一种结论。二、是指人之关系上而言并不是使他去对自然。三、完全是出于人情。”^{[2]201}杨明斋认为,孔子所提倡的“仁”是希望人们能互相原谅,做到“不忍”和“留情”,亲亲仁民,父亲对孩子慈爱,孩子对长辈孝顺,做臣子忠厚,当君主要仁爱,这在经济条件满足的情况下是可以做到的,只是后儒把“仁”解读得太过火了,宣扬“仁者无私心而合天理之谓”“仁义礼智我固有也”,意图使人做到毫无私心,但是人活着受生理需求的约束,最终展现出来的是“仁”的效果与经济条件正相关。例如,渔猎时代人们征服自然的能力比不上畜牧时代,其“亲亲仁民爱物”也比不上畜牧时代;畜牧时代的经济不如农业时代,其“仁”的效果也不如农业时代。正是由于根本不可能达到后儒所说的“仁”,这才使本来有用的礼教走向了虚伪。

其次,杨明斋对于儒学所提倡的部分传统道德准则是持肯定态度的。他认为,“忠孝可谓旧思想真代表”^{[2]123}，“孔子要使人富有情感的生活才提倡孝弟和礼乐,礼乐尤其是作用于情感的。这话是很对的”^{[2]179}。他还讽刺社会对“忠孝节义”的偏见。他说:“今有许多人提倡再读经与行孔子的理想人生,可是他们都要回避社会的锋芒,不愿再提倡忠孝节义,最奇怪的是自民国招牌挂起来后,社会上的报纸杂志论文专著等差不多一致把“忠孝节义”四字不谋而合的作为‘大讳’了,以为我们已经是民国了,不便再提‘忠孝’二字了。其意思好像是不谈‘忠孝’,这便是‘民国的国民’了。”^{[2]213}杨明斋认为,儒学提倡的“忠孝节义”并不全是糟粕,某些部分仍有传承必要。陈独秀也说:“记者之非孔,非谓其温良恭俭让,信义廉耻诸德及

忠恕之道不足取……士若私淑孔子,立身行己,忠恕有耻,固不失为一乡之善士,记者敢不敬其为人。”^{[8]222}可见,早期共产党人对于儒学中的道德标准也有类似的想法。

再次,杨明斋对孔子鼓励求学的观点和学习方法也是认同的。他批驳梁漱溟说孔子的思想来源于直觉,支持“学而不思则罔,思而不学则殆”的学习方法,强调理性思考对于学习的重要性。另外,杨明斋认为,孔子“学而时习之”等鼓励人读书学习的思想也值得后人采纳。

综上所述,杨明斋的马克思主义儒学观是利用马克思主义的立场、观点和方法,在批判文化保守主义观点的基础上,通过对儒学与中国封建社会、儒学与近代中国的关系进行分析而形成的。杨明斋的马克思主义儒学观不仅在“五四”东西文化论战时期帮助青年人解决了文化疑难问题,推动马克思主义在中国的早期传播,而且对当代中国特色社会主义文化建设也具有借鉴意义。

参考文献:

- [1] 梁漱溟. 东西文化及其哲学[M]. 北京:商务印书馆,2010:137.
- [2] 杨明斋. 评中西文化观[M]. 合肥:黄山书社,1988.
- [3] 胡适. 胡适学术代表作[M]. 合肥:安徽教育出版社,2007.
- [4] 李石岑. 人生哲学[M]. 上海:上海三联书店,2014:437.
- [5] 梁启超. 先秦政治思想史[M]. 北京:东方出版社,1996.
- [6] 毛泽东. 毛泽东文集:第1卷[M]. 北京:人民出版社,1993:74.
- [7] 李大钊. 李大钊文集:上册[M]. 北京:人民出版社,1984:259.
- [8] 陈独秀. 陈独秀文章选编:上册[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店,1984.