



# 從儒家的心物之辯看企業儒學的 學理價值與實踐意義

朱曉虹 麗水學院

張應杭 浙江大學

**摘要：**儒家在心物之辯傳統中積澱了以「仁者不憂」為核心範式的快樂觀。「企業儒學」對其的批判性繼承意味著須著力揚棄其片面強調安貧樂道、重心輕物的弊端；對其創造性轉換與創新性發展則意味著以「時代之問」為問題導向，激活其在擺脫物欲主義藩籬，解決諸如「心為物役」之類的現代性迷失方面的價值觀引領作用。而且，對儒家快樂觀在心與物價值排序立場的繼承創新，本身也可望成為「企業儒學」理論體系的邏輯歸宿與實踐指歸。

**關鍵詞：**企業儒學；儒家文化；心物之辯；仁者不憂；守正創新

## 1、選題的緣起

自黎紅雷教授獨創性地提出「企業儒學」<sup>[1]</sup>這一核心範式及勾勒出相關的話語體系以來，如何從儒家傳統中激活出更多既具有中國敘事風格，又彰顯普適性與現代性的優秀成分以豐富「企業儒學」的學理體系與踐行原則，不僅已然成為中國管理學派探求中一道頗為亮麗的學術景觀，而且也引起了國內外諸多企業家的關注與積極參與。

我們之所以選擇從儒家的心物之辯傳統這一論域來探求「企業儒學」如何對儒家優秀傳統文化守正創新，一個根本的緣由在於快樂問題歷來被視為是人生哲學的「元問題」。<sup>[2]</sup>這個問題以中國哲學的範式來呈現便是心物之辯。也就是說，心物之辯涉及的是包括企業家、企業員工

在內的各色人等在人生哲學層面上無法迴避的問題。「企業儒學」自然也就必須直面這一問題，並給出相應的學理闡釋與價值觀引領。

## 2、儒家心物之辯中的「樂道不樂欲」傳統

在心物之辯中，心與物何者更給人快樂的解讀方面，儒家給出的第一個結論是：快樂與物質財富的佔有與物質欲望的滿足程度無直接關聯性。《論語》記載：「子貢曰：『貧而無諂，富而無驕，何如？』子曰：『可也。未若貧而樂，富而好禮者也。』」（《論語·學而》）這裡記載的是弟子子貢向孔子提的一個問題：「雖然貧窮，卻不去巴結奉承；雖然富有，卻不傲慢自大。這樣做怎麼樣？」孔子回答說：「這樣算不錯了，但比不上貧窮卻快樂，富有卻懂得禮節的。」孔子在這裡提出的「貧而樂」這一重大人生哲學命題，自此成為儒家的一個道統而被後世儒家所繼承。可以肯定的是，儒家並非教人要一味地生活在貧困中。事實上，孔子就曾經明確地表達過諸如「富而可求，雖執鞭之士，吾亦為之」（《論語·述而》）的思想。儒家只是告誡世人：當你的物質欲望無法滿足，不得已處在貧困的狀態時，你不僅必須懂得「貧而無諂」、「貧而無怨」的道理，而且，還要能夠擁有「貧而樂」的心態。這是儒家心物之辯中給出的首要的、基本的立場。

而且，對於物質欲望滿足為什麼不一定帶給人快樂的問題，儒家也給予了清晰的闡釋。《孔子家語》中有這樣一則孔子與弟子的對話記載：

「子路問於孔子曰：『君子亦有憂乎？』子曰：『無也。君子之修行也，其未得之，則樂其意；既得之，又樂其治。是以有終身之樂，無一日之憂。小人則不然，其未得也，患弗得之；既得之，又恐失之。是以有終身之憂，無一日之樂也。』」這裡記載的事是，子路向孔子討教說：「君子也有憂愁嗎？」孔子說：「沒有憂愁。君子在修身過程中當他做事還沒有獲得成功時，他會為自己做事的意念而高興；當他獲得成功的時候，他又會為自己有所作為而高興。由此，君子一生都很快樂，他沒有一天是憂慮的。小人則不是這樣。當他有想獲得的東西而還沒有得到的時候，他因得不到而不快樂；得到了又因怕失去而不快樂。由此，他一生都因患得患失而充滿憂愁，故其人生沒有一天是快樂的。」

儒家哲學在心物關係中認定心外之物多多佔有往往不快樂的相關論述，除了《孔子家語》外，其實也頗多見於《論語》文本。比如，「子曰：『鄙夫可與事君也與哉？其未得之也，患不得之。既得之，患失之。苟患失之，無所不至矣。』」（《論語·雍也》）孔子在這裡描述的小人在物質欲望滿足過程中患得患失的心態可謂栩栩如生。為此，荀子曾總結說：「君子樂得其道，小人樂得其欲。」（《荀子·樂論》）可見，就心物之辯而論儒家主張的「樂道」是一種心靈層面的感受。一旦擁有這種感受，哪怕物質生活再清貧也能體驗到人生的快樂。以孔子讚揚顏回的話說就是：「飯疏食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。」（《論語·述而》）

儒家心物之辯的另一個重要結論是：快樂源於仁愛之心的生成與付出。最能夠呈現這一儒家快樂觀立場的無疑是《論語》裡的如下一段記載：「子曰：『君子道者三，我無能焉：仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。』」（《論語·憲問》）孔子這裡論及的「不憂」是快樂，「不惑」是理智，「不懼」是擔當。它被後世儒家稱為人生順達的三大要素，即「三達德」（《禮記·中庸》）。在這讓人生順達的三大德性中，「仁者不憂」即為儒家推崇的快樂之道。也就是說，在快樂體驗的獲得中，以心與物關係的價值排序而論，儒家不僅

把「心」排在「物」之前，而且還明確把這個「心」理解為仁愛之心。

在孔子為代表的儒家看來，仁者之所以不憂、之所以快樂是因為仁者的德行可以為人與人交往帶來快樂的體驗。由此，孔子還有句名言：「君子坦蕩蕩，小人長戚戚。」（《論語·述而》）這顯然是「仁者不憂」（《論語·憲問》）命題的另一種表達。

孔子提出的「仁者不憂」的快樂思想，在當時就對儒門弟子影響極大。比如顏回就堪稱是孔子這一思想的踐行者和體悟者。《論語》記載過孔子對弟子顏回這樣一段評論：「子曰：『賢哉，回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉，回也！』」（《論語·雍也》）這便是「孔顏之樂」的來由。可見，在儒家那裡，快樂與人的富與貴無關，它是心靈中因為仁愛之心的充盈與付出從而體驗到的一種愉悅感受。

在心物之辯中，儒家把仁愛之心的培植視為比物質佔更給人快樂的立場，從而主張「仁者不憂」的快樂觀，對現代人的價值指引無疑是多維的。比如它主張「不義而富且貴，於我如浮雲」（《論語·述而》）的精神讓人對財富的執著心可以變得淡泊一些；又比如它對美德熏陶的重視，推崇「里仁為美」可以讓我們領略「德不孤，必有鄰」（《論語·里仁》）的人生快樂境界；還比如「君子成人之美，不成人之惡」（《論語·顏淵》）的告誡讓我們明白助人為樂的為人處世道理；再比如「反身而誠，樂莫大焉」（《孟子·盡心上》）的教誨讓我們知曉什麼是最大的快樂等。但是，針對時下人們太熱衷於從物欲的滿足來理解快樂的偏頗，我們認為儒家以「樂道不樂欲」為核心立場的快樂之道，顯然有助於我們確立起「居仁由義」（《孟子·盡心上》）為基石的快樂觀。

### 3、「企業儒學」對儒家心物之辯傳統激活的三大可能性向度

我們對儒家心物之辯傳統的思想史追溯及其學理梳理，絕非發思古之幽情，而是可望從中激活那些對「企業儒學」理論建構頗具啟迪意義的優秀成分。當然，這種激活是建立在「批判性



繼承」的語境下展開的。也就是說，儒家心物之辯傳統畢竟屬於過去，它如果對當下的「企業儒學」具有某種現代性價值，那一定是經過批判性之後才是可能的。如果以馬克思的唯物史觀立論，儒家心物觀存在著一個顯而易見的弊端，那就是雖然它在學理上秉持心物合一的立場，故不反對物質財富的合理佔有對快樂的前階性作用，但在實踐中極易導致對心外之物的忽視甚至是無視。於是，物極必反，這一弊端直接導致了「自五四新文化運動直至 1978 年改革開放之後的中國，在反傳統的過程中開始出現了另一個片面性，即物質利益被過度地追求。由此直接造成了一些中國人精神世界裡出現了，一方面諸如道德被貶損為『說教』、理想主義被改寫為『理想主義』，另一方面物欲主義則被視為天經地義、財富成為人生價值最重要標識之類不盡人意的現象發生。」<sup>[3]</sup>

可見，心物之辯中儒家推崇「仁者不憂」的快樂之道，其在正確強調了仁愛之心的生成與付出更帶來快樂的同時，它對諸如衣食住行、飲食男女的基本生存滿足之於快樂的基礎性意義是嚴重忽視的。這極易導致人們在快樂追求過程中虛偽心態的出現。因為在心物之辯問題上儒家積澱的快樂觀，呈現在人我之辯中必然要不斷地告誡自己：一方面須克己、無私、無我；另一方面對「他者」要有利他主義乃至自我犧牲立場的生成。而且，這通常還會被認為是快樂的唯一真諦，即所謂的助人為樂、成人之美。但與儒家不同的是，西方自古希臘的快樂主義開始，其快樂觀層面的文化傳統更偏重物欲的滿足。而且，其推崇向外開拓、多多佔有身外之物的思路帶來了物質文明的發達。這正是習慣於向內做功、注重心靈充實的儒家傳統所欠缺的。我們理解這正是改革開放以來，我們在快樂問題是極力批判傳統，主張向西方學習的重要緣由之所在。從這個意義上我們必須承認，時下人們對快樂的理解更傾向於物欲滿足的思路，也有某種歷史與現實的必然性。

但問題是我們顯然矯枉過正了。我們在物欲的過度追逐中出現了諸多的問題。時下的中國，

包括企業在內的各種組織中物欲主義<sup>[4]</sup>某種程度的流行，直接導致了一個非常令人憂心的現象就是，「經濟人」角色意識的增強和「道德人」意識的淡漠形成鮮明的比對。由此，人們不無憂慮地看到，在當下中國人的人生實踐中，「失當」的自私行為仿佛已不再遭貶斥，「正當」的行為在只要不踩法律紅線就可被無限地拓展，而「應當」的諸如仁愛之心培植卻被吐槽為道德綁架與 PUA（精神控制）。正是基於這一多少有些嚴峻的現實語境，我們認為有必要在心物之辯問題上激活儒家的優秀文化傳統。我們亟待通過對快樂追求這一亙古至今之「元問題」的認知釐清與實踐闡釋，從而努力回應好這一「時代之問」。

我們認為在揚棄了儒家心物之辯中諸如過於重心輕物之類的弊端之後，我們在「企業儒學」的理論建構與實踐探尋中，尤其是企業組織風氣引領層面可對儒家心物之辯中的「樂道不樂欲」傳統做如下三個向度上的繼承創新：

其一、就人已關係這一向度而論，儒家「樂道不樂欲」傳統推崇的仁道立場激活，可望為善待「他者」的仁愛之心培植確立起人性論的基礎。可以肯定的是，就人已關係而論以孔子為代表的先秦儒家明確承認，人從天性上講是利己的。比如孔子就將貪生、好色等稱為利己之天性。他曾感慨：「吾未見好德如好色者也。」（《論語·子罕》）因為在孔子看來，好色是人的一種自私利己的天性，好德則必須是後天才能夠培養的。既然這樣一個貪生、好色之類的衝動，在天性當中就已然存在了，那作為一種後天的教化之道，當然就無需再去刺激它，更不能刻意去張揚它，而是要著力去規範和引導它。正是由此，儒家文化講了幾千年「克己復禮」、「將心比心」的道理。而且，在儒家看來所謂的人性正是這樣生成的。這就正如馮契先生闡發荀子「化性而起偽」（《荀子·性惡》）「積善成德」（《荀子·勸學》）思想時提出的一個著名論斷：人性就是一個積善成德，由對天性的超越發展成為德性的過程。<sup>[5]</sup>

正是基於天性的利己本性，「仁」這一彰顯利他德性的規範自然就被儒家視為最重要的道德規範。為此，孔子明確地把「仁」的內涵定義

為：「夫仁者己欲立而立人，己欲達而達人；能近取譬，可謂仁之方也矣。」（《論語·雍也》）依照馮契先生的理解，孔子在這裡對「仁」的解說主要包含有兩層意蘊：「一是人道（仁愛）原則，即肯定人的尊嚴，主張人和人之間要互相尊重。建立愛和信任的關係；二是理性原則，即肯定人同此心，每個人的理性都能判斷是非、善惡，所以『能近取譬』。」<sup>[6]</sup>

重要的還在於，就人己關係而論，超越「己」之自私自利的天性，賦予「他者」以仁愛之心營造的倫理境遇，在儒家看來是一種心物之辯中的快樂之道。孔子之所以有「仁者不憂」（《論語·子罕》）之說，正是因為儒家認為對「他者」的仁愛作為一種「己」之美德，它能帶給自我審美的快感、愉悅感。事實上，也正是在儒家這一文化的熏陶下，漢語的「美德」一詞把美和德連用，其所要表達的意思就是：美德之所以被稱為美德是因為它給人帶來美感。而這種快樂感、美感顯然是那些信奉「人對人像狼」（霍布斯 Thomas Hobbes）「他人即是地獄」（薩特 Sartre）之人無法獲得的。

其二、就群己關係這一向度而論，儒家「樂道不樂欲」傳統推崇的仁道立場激活，可望為家國情懷的涵養確立起人性論的基礎。與西方文化強調原子式個人的至上性不同，儒家更推崇個人與群體的不可分割性。這種不可分割性被過分強化，固然有忽視個體權益的整體主義，甚至集權主義的風險，但就其理想化的形態而言則是形成了源遠流長的自覺將「小我」與家、與集體、與國家、與族群之「大我」相融合的可貴立場。這不僅是我們今天在以中國式現代化實現中華民族偉大復興進程中非常需要構建的家國情懷，而且從公司治理的視閥來看，也是諸如忠誠度、執行力得以有效培植和保持長久的組織文化支撐與團隊價值引領。

正是基於群己關係對每一個「己」之個人的重要性，孔子在《論語》中有大量關於群己關係的論述。比如，「君子和而不同，小人同而不和。」（《論語·子路》）又比如，「君子周而不比，小人比而不周。」（《論語·為政》）還比如，「君子矜

而不爭，群而不黨。」（《論語·衛靈公》）孔子在這裡提及的「和」，說的是「己」與「群」一致性，「和而不同」是謀求共識，但不隨聲附和，放棄自己的立場和觀點；「周」說的是「己」意識到居「群」中團結的重要性，故「周而不比」是指團結一切可以團結的力量，但不朋比為奸，為非作歹；「矜而不爭」說的是「己」在「群」里的謙和、退讓，「群而不黨」是說「己」居「群」中要有對群體或團隊有凝聚力與向心力，與群體風雨同舟，但卻不因此拉幫結夥，更不據此結黨營私，做蠅營狗苟之事以謀取私利。後來的荀子沿襲了孔子的思路，進一步從人與萬物的本質差異，論證了人之「能群」的重要性：「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣、有生、有知，亦且有義，故最為天下貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬為用，何也？曰：人能群，彼不能群也。」（《荀子·王制》）

從心物之辯中儒家的「樂道不樂欲」的立場來看，以仁道為尊、以仁愛之心的培植與涵養為修身之本，對於我們群己關係的處理，尤其是戰勝「己」之利己天性，自覺生成對家、對團隊、對國家民族這一「群」之利益的自覺維護具有最重要的意義。而且，這本身也是「仁者不憂」這一快樂之道在群己關係中的呈現。一旦我們在群己關係中能夠自覺地通過超越一「己」之利，而賦予作為「群」之呈現的家、團隊、國家民族以利他主義的倫理境遇，從而使「我」成為了「我們」，並因為這個「我們」而體會到了在告別了小我的形影相吊、自怨自艾狀態之後的美好，那麼這無疑就是儒家心物之辯中「樂道不樂欲」快樂觀的真正實現。

其三、就己與天下的關係這一向度而論，儒家「樂道不樂欲」傳統推崇的仁道立場激活，可望為人類命運共同體的構建與推進確立起人性論的基礎。如果說人己關係、群己關係中，「己」作為主體面對的客體諸如「他者」、家庭、團隊、國家，尚是我們可以直接感知的，那麼儒家修齊治平論及的「天下」作為「己」之客體，其存在多少有些間接甚至遙不可及。也許正是這個緣故，我們可能會有這樣的疑惑：在處理與「他者」及



諸多「他者」集合而成的家與國之關係時，我們能夠理解儒家仁道立場之合理性，並認可「仁者不憂」快樂體驗的真實性，可在世界大同還只是一個桃花源式的幻想，且當今世界國家利己主義<sup>[7]</sup>還肆意妄為的現實語境下，新時代的中國不是更應該學會獨善其身嗎？

這一認知上的疑惑顯然需要釐清。我們且不說在全球化已然不可逆轉的當下，中國試圖置身其外，且獨善其身本就不可能。更重要的還在於，當中國作為一個大國崛起時我們不僅要有GDP總量的增長與軍力的提升，也不僅要有科技領域裡的趕超世界先進水平，顯然還要積極以中華文明與文化之軟實力的提升來參與、影響與改善我們置身的世界。在這方面儒家同樣有著非常值得激活的優秀成分。在《禮記·大學》給出的君子明德立身修、齊、治、平的遞進中，「平天下」歷來被視為最高的境界。正是因此我們可以說，推動構建人類命運共同體理念與行動固然是中國共產黨在新的時代條件下對馬克思、恩格斯在《共產黨宣言》中奠定的共同體思想的繼承和發展，但與此同時，它也是我們黨以馬克思主義為指導對儒家傳統天下觀的激活、傳承和創新。事實上，儒家天下觀的這一可貴立場直接培育了中華民族諸如「四海之內皆兄弟」（《論語·顏淵》）「海內存知己，天涯若比鄰」（王勃：《杜少府之任蜀洲》）「青山一道同雲雨，明月何曾是兩鄉」（王昌齡：《送柴侍御》）之類「蘊涵中國特色的世界主義思想。」<sup>[8]</sup>比如當下的中國企業秉持互利共贏的理念，正越來越多地參與到「一帶一路」中去，正是這一世界主義思想的最好呈現。

重要的還在於，儒家這一「樂道不樂欲」傳統衍生的仁道立場還可望為當今世界深受物欲主義、利潤主義、財富主義宰製，正不斷呈現「物的世界的增值同人的世界的貶值成正比」（馬克思語）<sup>[9]</sup>的商業文明提供中國方案。而且，這一以儒家心物之辯立場為支撐的中國方案，即便從追求快樂這一人生「元問題」上，也可為現代人走出「心」為「物」役的迷津或歧途給出清明的價值觀指引。正是因此我們斷言，立志「為當代世界新商業文明提供中國方案，為中華民族現代文

明譜寫工商文明新篇章」的「企業儒學」，在秉持與創新儒家「天下為公」（《禮記·禮運》）的世界主義立場方面可謂生逢其時，又任重道遠。

#### 4、儒家心物之辯傳統的對「企業儒學」的學理價值與實踐意義

就學理意義而論，我們之所以強調在文化自信與自強的語境下激活儒家心物之辯傳統中的優秀思想成分，其學理價值在於有望賦予「企業儒學」更嚴謹、更規範、更具有說服力的學理闡述體系。

旅美學者李澤厚在《論語今讀》中稱不重思辨體系和邏輯構造的《論語》是「半哲學」，因為「孔子講仁講禮都非常具體。這裡很少有『什麼是』（what is）的問題，所問特別是所答（孔子的回答）總是『如何做』（how to）。」<sup>[10]</sup>但在陳來教授看來，注重「實踐智慧」恰是孔子開創的儒家學說之優點：「儒家哲學的特點是：突出人的實踐智慧，而不突出思辨的理論智慧。」<sup>[11]</sup>的確，正是儒家哲學的這一優點使得這個學說，自孔子創立以來不僅深刻影響了廟堂之上的治國理政，而且對普通百姓的日常生活也產生了日用而不覺的深遠影響。然而，黑格爾在論及孔子時卻說：「（孔子是）一個世間的智者，但在他那裡思辨的哲學是一點也沒有的——只有一些善良的、老練的、道德的教訓。」<sup>[12]</sup>我們當然有理由指責黑格爾的說法存在偏見。但如果立足於今天文化交流與互鑒中既「不忘本來」又「學習外來」的基本立場，黑格爾為代表的西方學者對儒學的這一批評性評價，也許可以啟迪我們今天在「企業儒學」的學理建構與闡釋中，一方面著力繼承好傳統儒學之實踐智慧，並結合當今的「時代之問」進一步將其弘揚光大，另一方面則超越傳統儒學理論思辨、邏輯推演不足的缺憾，從而增強「企業儒學」理論的說服力。

可以肯定的是，「企業儒學」學理闡釋方面的創新不是離開儒家傳統的自說自話，而一定是建立在對儒家基本文化立場守正基礎上的創新。也就是說，我們為「企業儒學」提煉出的呈現民族智慧的標識性概念與範式、構建起彰顯中國

風格的核心原則與學理闡釋體系，本來就源自卷帙浩繁、內容宏豐的儒家思想寶庫。

具體地說，如果說人禽之辯中「以仁成人」的立場構成「企業儒學」之邏輯出發點的話，<sup>[13]</sup>如果說儒家認為把人與禽獸區分開來的仁德依據「仁者，二人」的解讀由近到遠地展開，並由仁德這一「基德」<sup>[14]</sup>衍生出儒家在處理諸多關係時給出的諸如孝悌忠信禮義廉恥、溫良恭儉讓以及貴和、中庸、敬天、利人、克己、慎獨等儒學的標誌性範式是「企業儒學」體系的有機組成部分的話，那麼心物之辯中儒家給出的「樂道不樂欲」的立場則可被視為是「企業儒學」的邏輯歸宿。因為它所闡釋的是對追求快樂這一人生幾乎憑經驗與常識即可印證的「元問題」的儒家解答。從邏輯推演的視閥而論，它是對「以仁成人」這一儒學邏輯起點展開的問題在理論體系指歸處的終極回應。它具體呈現為在一系列諸如人我之辯、群己之辯、義利之辯、欲理之辯、有無之辯中因堅守「仁者愛人」（《孟子·離婁下》）的核心立場，從而在心物之辯中以「仁心義舉」實現了快樂乃至幸福感的最終獲得。

重要的還在於，以仁愛之心的生成與踐行（即「仁心義舉」）作為人生快樂之真諦的倫理理念，它事實上也構成了儒家視閥下中國人所特有的信仰。羅素曾指出過這一點：「儘管中國曾出現過內亂和改朝換代，但孔子的思想體系以及與之有關的藝術、文學和教化的生活方式卻得以保存下來……它並非一種像我們所理解的『宗教』一詞那樣含義的宗教，因為它不是同超自然的或神秘的信仰聯結在一起的。它純屬於一種倫理體系。」<sup>[15]</sup>這種儒家信仰體系的獨特性，樓宇烈先生曾簡潔地將其表述為：「上薄拜神教，下防拜物教。」<sup>[16]</sup>這一概括的確無比精當，尤其是「下防拜物教」一說不僅很精準地表達了儒家在心物之辯中的立場，而且將這一立場視為中國人特有的人生信仰。可見，即便是從企業家、企業員工之人生終極問題——信仰的構建而論，將心物之辯中儒家給出的「樂道不樂欲」的立場視為「企業儒學」的邏輯歸宿也有著充分的學理依據。

就實踐意義而論，我們在「企業儒學」中激活儒家心物之辯傳統中的優秀思想成分，則可望為企業家、企業員工職業生涯中快樂感的提升提供重要的價值觀引領。

就整體而論，根據聯合國發布的《2024年 全球幸福報告》，中國大陸的國民快樂指數世界排名第 60 位，且呈快速上升的趨勢。<sup>[17]</sup>這固然值得欣慰。但也應該清醒地認識到，相比於我們國力的全球排名，我們的快樂指數並不與之相匹配。而且，就企業家、企業員工的相關職場調研報告披露所反饋的數據看，在快樂感的獲得上也問題頗多。<sup>[18]</sup>

毋庸諱言的是，導致包括企業經營者在內的國民快樂指數不高的問題有著諸多錯綜複雜的原因。但從人生觀上審視，與我們在心物之辯中心與物孰更帶來快樂的認知錯位，及由此導致的價值排序顛倒有著相當的關聯性。且不說一些官員們對 GDP 增長類似於拜物教般地迷信，也不說經濟學家做模型來探究收入、住房等所謂的「快樂指數」，就說大眾生活中諸如「我消費，我快樂」成為購物節主題、感情類節目裡「一隻名牌包包可治癒任何傷痛」之類的感慨、相親節目裡無房無車無存款的男嘉賓被主持人調侃為「三無男」慘遭出局之類的現象，便足以讓我們無奈地承認，改革開放語境下的中國社會正深受西學東漸而來的西方物欲主義誤導。眾所周知，馬爾庫塞對西方社會最深刻的批判就在於，他認為現代人受到「物的包圍」分不清真實需要和虛假需要，他們的人生邏輯不再是笛卡爾式的「我思故我在」而是「我消費，故我在」。<sup>[19]</sup>這一現象在馬克思看來「是異化了的人的生命的物質的、感性的表現」<sup>[20]</sup>。問題的嚴重性還在於，人對身外之物的佔有與消費在基因深處就具有欲壑難填的本性。於是，發達的工業文明不僅沒有給人快樂，反而「它給絕大多數人帶來了艱辛、不安和焦慮。」<sup>[21]</sup>快樂感自然也就在這個過程中煙消雲散。以中國古代心物之辯的論域來審視，這顯然是「心」為「物」所役。

特別值得一提的是，與我們一些人對西方的「樂欲」文化認同甚至膜拜形成鮮明反差的是



羅素對它的失望：「我們堅信自己的文明和生活方式優於其他國家，所以當我們遇到像中國這樣的國家時，深信自己最仁慈的舉動莫過於讓他們全盤接受我們的文明和生活方式。我認為這是一個很深刻的錯誤。在我看來，一個普通的中國人，即使他非常貧窮，也比英國人快樂。」<sup>[22]</sup> 羅素的這一批判性立場是意味深長的。正是有鑒於此，我們認為在「企業儒學」學理建構，尤其是價值觀引領中，亟待對西方心物之辯中呈現的物欲主義立場進行清算與批判。這一清算與批判的學理邏輯固然可以借助馬爾庫塞之類西方思想家的學說，但顯而易見的是，作為中國管理學派創立的重要路徑，我們更應該回歸孔子開創的儒學立場。儒學思想不僅有豐厚的內容可供「企業儒學」守正創新，而且這些基於中華民族特有的文化基因而世代沿襲的範式、命題與理念，在更彰顯親和力的同時，還因為它作為民族的「集體記憶」更容易在人們的職業生涯與日常生活中被喚醒。

## 5、結束語

對西方心物之辯中源遠流長的「樂欲」傳統，當下一一些具有批判精神的學者已做了頗多的反思。這其中特別值得一提的美國南加州大學經濟學教授理查德·伊斯特林 (Richard A. Easterlin)。眾所周知，西方一直流行著所謂的薩繆爾森快樂方程式，即快樂 = 物質 / 欲望。它曾經使人確信，在欲望不變的前提下物質滿足與快樂必然地成正比。但理查德·伊斯特林卻在一項研究中發現，國民的整體快樂水平與人均 GDP 的持續增加並沒有必然性的關係。這便是著名的「伊斯特林悖論」(Easterlin Paradox)，它表明人均收入的增長並不體現為快樂的增加。現如今的西方學界，越來越多的學者開始懷疑與證偽薩繆爾森的快樂方程式。事實上，也正是始於對「伊斯特林悖論」的關注與思考，聯合國開發計劃署非洲局首席經濟學家佩德羅·孔塞桑 (Pedro Conceição) 提出了如下全球性倡議：「我們必須追求這樣一種生活方式，其目標是個人享有最大限度的自由和快樂，而非國民生產總值的

最大化。」<sup>[23]</sup>

伊斯特林的研究從某種意義上堪稱是對古代中國傳統心物觀立場的絕妙印證。在以物質文明和精神文明相協調推進中國式現代化的進程中，我們將物質富足、精神富有視為社會主義現代化的根本要求，可謂是傳統的心物之辯在現代中國的當下呈現。因此如何以馬克思主義基本原理為指導，從傳統的心物之辯中批判性地汲取其合理性的思想，並將其作創造性的轉化和創新性的發展，無疑具有重要的理論價值與實踐意義。

這也就意味著我們在「企業儒學」中，激活儒家心物之辯中「樂道不樂欲」的傳統立場，並積極地予以理論創新與實踐探尋，既是置身中國式現代化語境下對中國管理學派的一種創新之舉，也是全球化時代對如何走出心為物役之類的「現代性迷失」給出的一種中國智慧、中國方案、中國路徑。

本文系麗水學院 2023 年思政課程教學改革研究和課堂教學改革專項課題「『兩個結合』賦能《馬克思主義哲學》課程教學研究」(23SZ02) 研究最終成果。

- [1] 黎紅雷主編：《企業儒學的開創與傳承》(中山大學出版社，2022 年)，第 8 頁。
- [2] 張應杭：《人生哲學論》(浙江大學出版社，2000 年)，第 38 頁。
- [3] 黃寅：《傳統文化與民族精神：源流、特質及現代意義》(當代中國出版社，2005 年)，第 21 頁。
- [4] 「物欲主義」究竟何所指謂學界歧義頗多。本文作者借中國古代心物之辯的範式用以表達重身外之物、輕內心世界的一種倫理觀及其價值取向。參見張應杭：物欲主義的超越，載《學習與實踐》2013 年第 1 期，第 26-35 頁。
- [5] 馮契：《智慧的探索》(華東師範大學出版社，1994 年)，第 177 頁。
- [6] 馮契：《中國古代哲學的邏輯發展》(上)，《馮契文集》(增訂版)(第四卷)(華東師範電子出版社，2016 年)，第 73-74 頁。
- [7] 從謹慎的立場出發，也許我們得承認「國家利己主義」這一範疇在學界是有爭論的。但與學界的爭論形成鮮明反差的是，在當今國際關係領域裡它卻是個不爭的事實。比如美國總統的特

朗普提出的美國優先 (America First) 戰略其實就是一個實例。法國國立工藝學院的經濟學教授洛朗·達弗齊曾於2015年出版過《新本土利己主義：國家的重疾》一書。在書中他尖銳地揭露與批評了當今世界諸多國家利己主義的行徑。參見《中國社會科學報》，2015年3月6日，第5版。

- [8] 沈湘平：《中國式現代化的傳統文化根基》（江蘇人民出版社，2024年），第183頁。
- [9] 馬克思，中共中央馬克思、恩格斯、列寧、斯大林著作編譯局譯：《1844年經濟學哲學手稿》（人民出版社，2014年），第47頁。
- [10] 李澤厚：《論語今讀》（生活·讀書·新知三聯書店，2004年），第3頁。
- [11] 陳來：《中國哲學的現代視野》（中華書局，2023年），第305頁。
- [12] 何兆武等主編：《中國印象——世界名人論中國文化》（廣西師範大學出版社，2001年），第194-195頁。
- [13] 林語堂先生曾非常清晰地把「仁」視為儒家學說的基石：「孔子哲學的精義，我覺得是在他認定『人的標準是仁』這一點上。設非如此，則整個兒一套儒家學說就完全破產，也毫無實行的價值了。」參見：林語堂：《中國哲人的智慧》（中國廣播電視出版社，1991年），第11頁。
- [14] 就《論語》文本而論，孔子並無「基德」之說。後世儒家也只是提出過仁、智、勇「三達德」（《中庸》）之「達德」一說。西方倫理學中則有智慧、公正、勇敢和節制的「四主德」之說。但在古漢語中「主德」一詞通常是指君主之德，如「主德不通，民欲不達，此國之鬱也。」（《呂氏春秋》）故本文嘗試性地提出以「基德」一詞來表達仁德在儒家眾多德目中的核心範式地位。
- [15] 羅素，楊發庭等譯：《羅素論中西文化》（北京出版社，2010年），第4頁。
- [16] 樓宇烈：《中國文化的根本精神》（中華書局，2016年），第52頁。
- [17] Wellbeing Research Centre. *World Happiness Report 2024*[EB/OL]. (2024-03-20)[2024-12-29].

<https://worldhappiness.report/ed/2024/>.

- [18] 依據浙江大學「國學智慧與領導力提升研究所」2023年「浙大校友企業家100人訪談錄」中「是否獲得職業快樂感」一項的數據統計，僅有12%的受訪者給予了肯定性的回答。
- [19] 馬爾庫塞，劉繼譯：《單向度的人》（上海譯文出版社，2014年），第9頁。
- [20] 同注[9]，第78頁。
- [21] 同注[19]，第4頁。
- [22] 同注[15]，第92頁。
- [23] 佩德羅·孔塞桑：〈主觀幸福感研究文獻綜述〉，載《國外理論動態》2013年第7期，第10頁。

### Examining the Theoretical Value and Practical Significance of Corporate Confucianism from the Perspective of the Confucian Debate on Mind and Matter

Zhu Xiaohong (Lishui College)

Zhang Yinghang (Zhejiang University)

**Abstract:** Within the traditional debate on mind and matter in Confucianism, a view of happiness has been shaped around the core paradigm of “the virtuous are free from anxiety” through long-term philosophical development. For “Corporate Confucianism”, critically inheriting this view means striving to sublimate its limitations: the one-sided emphasis on being content with poverty while upholding moral principles, and the focus on the mind over matter; the creative transformation and innovative development of this view requires taking the “questions of the times” as a problem-oriented guide, aiming to activate its role in guiding values by helping people break free from the fetters of materialism and addressing modern disorientations like “the mind being enslaved by matter”. Furthermore, the inheritance and innovation of Confucianism’s stance on the value order of mind and matter are expected to become the logical destination and practical orientation of the “Corporate Confucianism” theoretical system.

**Key Words:** Corporate Confucianism, Confucian culture, debate on mind and matter, the virtuous are free from anxiety, uphold integrity and promote innovation