

从抽象继承到历史性梳理

——中国话语的马克思主义哲学方法论重构

苏培君

【摘 要】中国哲学的现代化转型不是一种现成的“在场”，而是中国历史发展的当代形态。这一转型不仅要在逻辑上把握中国传统哲学与中国话语的马克思主义哲学之间的内在一致性，更要在历时态的时间场域中对二者之间的逻辑贯通性做出衡量。因此，新时代中国话语的马克思主义哲学的构建应突破仅从逻辑上考察传统与现代之间内在一致性的抽象继承法之藩篱，补上历史性梳理之方法。这是因为，只有凭借历史性梳理才能真正把握中国哲学逻辑发展的主脉线索，从而实现中国传统哲学与中国话语的马克思主义哲学的内在贯通，使中国传统哲学的内在精神追求和价值旨归能够在中国话语的马克思主义哲学的理论形态中得以彰显。在冯友兰研究的基础上，将讨论的重点置于构建中国话语的马克思主义哲学之历史性梳理方法层面，并试图通过与抽象继承法的比较，彰显出从抽象继承到历史性梳理逻辑延展的必然性，以期为新时代构建中国话语的马克思主义哲学培育系统而深厚的方法论根基。

【关键词】中国话语的马克思主义哲学；冯友兰；抽象继承法；历史性梳理

【作者简介】苏培君，苏州大学政治与公共管理学院博士后研究人员。

【原文出处】《江苏社会科学》（南京），2022.3.61～71

【基金项目】本文为国家社会科学基金重大项目“当代全球资本主义新变化的原因和趋势的历史唯物主义研究”（19ZDA022）和中国博士后科学基金面上资助项目“‘中国话语的马克思主义哲学’研究路径转向和方法论变革研究”（2021M692361）的阶段性成果。

当前，贯彻落实习近平总书记郑重提出的“继续发展当代中国马克思主义、21世纪马克思主义”^①的重大使命之一，在于用中国精神、中国话语重塑当代中国马克思主义哲学的出场形态。方法论选择是其构建的关键前提、首要基础和战略先导。百余年来，中国学者在构建中国化马克思主义哲学理论形态的历史进程中出现诸多问题、屡陷困境，其首要症结在于方法论选择之偏颇。因此，新时期站在中华民族伟大复兴之战略全局和世界百年未有之大变局的历史方位，探索如何以方法论的重构顺利步入构建“中国话语的马克思主义哲学”的辉煌之路，成为学界关注的重点之一。事实上，这一方法论重构不仅关涉由选择性继承向整体性继承的新生转进，应在苏联哲学教科书体系摄下的中国化形态的马克思主义

哲学和中国传统哲学两个维度梯次展开，凭借批判性创新方法规定新的出场形态的马克思主义哲学的本质向度。然而，无论整体性继承还是批判性创新，都应在对中国传统哲学概念、命题、范畴乃至整体框架的流变史与出场史的历史性梳理中完成。只有历史性梳理才能清晰地呈现出中国话语的马克思主义哲学作为中国传统哲学当代出场形态的内在逻辑，使其与中国传统哲学在血脉上真正实现全面对接，进而成为新时代中国哲学的主体继承者。鉴于笔者已于其他文章^②探讨过整体性继承和批判性创新等方法，故而，本文将讨论的重心聚焦于构建中国话语的马克思主义哲学的历史性梳理方法层面，并试图通过与冯友兰提出的抽象继承法的比较，彰显出中国话语的马克思主义哲学方法论重构之必然性，以

期为新时代构建中国话语的马克思主义哲学培育系统而深厚的方法论根基。

一、抽象继承法：哲学方法论迂回下的本体论延搁

20世纪50—60年代，囿于苏联哲学教科书体系和话语形态，中国马克思主义者在考察中国传统哲学优秀文化遗产的继承问题时，往往把关注的焦点集中在知识论领域，即以“辩证唯物主义”为标尺选择性地继承中国传统哲学思想中与马克思主义哲学同质化的个别概念或话语，忽视或否定了中国传统哲学中有关天道、人生境界、理想人格等建立在唯心主义或形而上学理论根基^③上的思想内容。此种做法在推动马克思主义中国化历史进程的同时，却折损了中国传统哲学的主体地位和话语体系的完整性，导致在继承中国传统哲学的问题上陷入一种“否定太多、继承较少”的困境^④，难以在中国化形态的马克思主义哲学中呈现出中国传统哲学的本然样态或民族特色。针对此种情形，冯友兰于1957年发表了《中国哲学遗产的继承问题》，旨在全面了解和解决中国传统哲学优秀文化遗产的继承问题。文中，冯先生一方面指出中国哲学史中的某些“哲学命题”实际上包含两方面的意义，即“抽象意义”和“具体意义”^⑤；另一方面又试图通过继承哲学命题抽象意义的方式，破除苏联哲学教科书体系系统摄下对中国传统哲学简单化、碎片化继承的方法论倾向，以推动马克思主义中国化的创新与发展。这种方法后被吴传启概括为“抽象继承法”^⑥。值得一提的是，受当时社会政治环境的影响，冯友兰在提出该方法之际，多数学者未能及时理解冯先生想要凭借该方法在马克思主义中国化理论范式内复活中国传统哲学中具有丰富价值内涵和民族特色的思想意图，反而人为地将其与批判继承法对立起来，从各个层面对抽象继承法加以严厉批判。这些批判迫使冯友兰在后续的文章中对抽象继承法做出了相应调整乃至全盘否定^⑦。直至冯先生晚年创作《中国哲学史新编》一书时方摆脱各种外在因素的干扰(借用冯先生的话，即“修辞立其诚”)，自觉地站在自身对马克思主义哲学理解的基础上，运用抽象继承法解决中国传统哲学优秀遗产的继承问题。

这一时期，冯友兰一改其以往(特指冯先生“创

作贞元六书”时期)的哲学立场——“新理学”立场，严格站在马克思主义哲学的立场，开展对中国传统哲学的研究。哲学立场的转向，使得冯友兰本人在撰写《中国哲学史新编》一书时亦明显地带有一种转变。这种转变主要表现在：以往冯友兰在考察中国传统哲学时，均是以“极高明而道中庸”^⑧的标准检视中国传统哲学各家各派的思想，并借之将哲学与科学在性质和功用上进行明确划分，试图在科学之外为哲学寻求一个“安身立命之所”，即旨在提高个人精神境界；而此时冯先生则更为关注哲学家们所处时代的经济、政治、社会制度等方面的内容对哲学家思想的影响，以及各家各派思想所具有的社会现实意义。加之，在他看来，“先秦诸子哲学中的名、实问题，魏晋玄学中的有、无问题，宋明道学中的理、气问题，都是围绕一般和特殊的关系问题而发展的”^⑨。所以，在《中国哲学史新编》一书中，冯先生一方面从一般与特殊之间的关系问题入手考察中国传统哲学发展演变的逻辑进程，并基于辩证唯物主义的标准对中国传统哲学各家各派的思想做出一种全新的解读——朴素唯物主义或唯心主义、辩证法或形而上学的解读；另一方面从社会变革和阶级斗争的角度出发，对各家各派的思想加以评判，将中国传统哲学的内在价值最终落足于社会制度的推进而非人生境界的提高^⑩。

诚然，此种解读方式有其合理性成分，并在一定程度上加强了中国传统哲学与马克思主义哲学之间的对话，为中国哲学的现代化发展找到了一条新的研究路向。但问题在于，重视中国传统哲学思想所具有的社会现实意义和阶级立场，不应忽略甚至摒弃这些思想于其他方面的功用。当然，若仅就冯友兰新的哲学立场而言，这种忽视或摒弃是合理的。不过，此种做法同样会剥离这些思想所具有丰富的价值内涵和人文特色，从而造成对中国传统哲学思想大范围乃至全盘否定。这是因为，中国传统哲学各家各派的思想多是建立在唯心主义或形而上学理论根基之上^⑪，与辩证唯物主义理论形态并不相符，即便某些思想具有朴素唯物主义或辩证智慧的因素，也仍旧不可避免地带有一定的阶级局限性。若仅从阶级立场和社会现实意义的角度解读中国传统哲学各家各派的思想，难免会清除这些思想所具

有的丰富价值内涵和人文色彩,从而陷入对各家各派思想的全盘否定之中。

为了克服上述难题,冯友兰在《中国哲学史新编》一书中划分了两种评价哲学的观点——阶级的观点和民族的观点^⑩,并试图借之为他自“新理学”体系建构以来一直倡导的哲学在丰富和提高个人精神境界方面的功用保留一席之地。但是,作为具有鲜明阶级色彩的中国传统哲学,如何在马克思主义中国化发展进程中保留其民族性特色却成为冯先生要解决的另一大难题。为此,《中国哲学史新编》一书沿用了抽象继承法作为解决中国化形态的马克思主义哲学对中华优秀传统文化继承的方法或途径,即只继承中国传统哲学命题的抽象意义,而不对其具体意义加以继承。需要注意,这里所谓的“抽象意义”是指中国传统哲学命题中具有普遍性意义的思想形式;而“具体意义”则是指中国传统哲学命题在具体历史情境中的应用及其意义或内涵。例如,在《中国哲学史新编》一书中,冯友兰以“仁者,人也”这一命题为例指出该命题就其具体意义而言是有阶级性的,其所谓的“人”多是指奴隶主贵族,因此从这个层面说孔子视域中的“仁”亦是有阶级内容的,但这并不意味着该命题除了阶级性之外,再无其他方面的内容。在冯先生看来,“任何一种事物,都是共性和特殊性的统一。任何特殊之中都寓有共性,任何共性都寓于特殊之中”^⑪,所以对于“‘仁者,人也’这一类的命题,虽然其所谓‘人’实际上指的是某一阶级的人,但对于一般的人也并不是完全不能适用,因为在这某一阶级的人之中寓有‘人’的共相,即‘人’的一般”^⑫。正是在此意义上,冯友兰认为,中国传统哲学中的哲学命题都可以以一种普遍意义的形式纳入中国化形态的马克思主义哲学的构建中,并通过与新的具体意义或特殊意义相结合形成新的哲学命题。但如上文所述,中国传统哲学中具有丰富价值内涵和人文关怀色彩的命题多数建立在唯心主义或形而上学理论基础之上,显然,单纯地依靠抽象继承法难以抽离这些思想背后形而上学的理论根基,此外,即便对于中国传统哲学中那些具有朴素唯物主义或辩证智慧因素的思想而言,它们与马克思主义哲学也存在根本性的差别,站在理论建构的高度,因

这一差别而生成的两种理论之间的裂缝亦无法简单地以抽象继承法克服其阶级性而得以弥合。

鉴于此,冯友兰在坚持抽象继承法的同时,亦秉持了中国马克思主义者一直以来所提倡的批判继承之方法,并将两种方法共同运用于中国化形态的马克思主义哲学的构建中。在冯先生看来,“共性寓于特殊性之中”,故而这种“抽象化了的一般,仅仅存在于人的思维之中”^⑬,不能脱离具体意义而单独存在。换言之,运用抽象继承法从中国传统哲学命题中抽离出的具有普遍意义的民族形式只有和新时代的具体意义(中国特色社会主义宏大开阔的历史语境、现代社会实践活动以及马克思主义哲学理论形态)相结合,形成新的哲学命题,才能成为一种具有中国民族特色的现代化哲学形态。在《中国哲学史新编》一书中,冯友兰对马克思主义哲学的本性做出一种辩证唯物主义的阐释,因此在冯先生的视域中,这种新的结合不仅要运用抽象继承法去除中国传统哲学概念或命题所具有的阶级性,更要沿着辩证唯物主义的路径对这些概念或命题加以重释,一方面根除其中某些概念或命题背后形而上学的理论根基或弥补其中某些具有朴素唯物主义或辩证智慧因素的概念或命题于理论形态上的先天性缺陷,另一方面将这些抽离出的具有普遍意义的命题或概念与辩证唯物主义理论形态相结合,着力赋予它们一个现代性的理论基础^⑭。

事实上,回顾冯先生的抽象继承法不难发现,该方法由提出至发展的全过程,始终未偏离“哲学命题”这一根本载体。换言之,抽象继承法是以中国哲学命题为鹄的的方法论的自觉展开。这种方法论的自觉展开决定了中国哲学一系列命题所承载的人生追求、伦理规范、价值旨归等中国化精神因子并非抽象继承法关注的焦点,因此该方法自提出伊始便先天带有某种理论性的缺陷,即便冯友兰以区分阶级观点和民族观点的评价方式以及批判继承之方法对这一缺陷进行最大限度的修补,也始终无法在真正意义上完整地继承中国传统哲学。其原因在于,抽象继承法是冯友兰在西方现代启蒙哲学特别是逻辑实证主义思维方式浸润下,为打破中国哲学界在日丹诺夫关于哲学史定义影响下陷入万马齐喑的沉闷局面而提供的一剂“特效药”。这剂“特效药”第一时间要解决

的是“究竟如何才能继承中国哲学的优秀文化遗产”这一纯粹的方法论问题,反倒忽视了“什么是中国哲学遗产”“为什么要继承中国哲学遗产”等直接关涉中国哲学史本身与哲学本体论等的诸多先在性的问题。在这种情境下,抽象继承法哲学本体论延搁的先天性根本缺陷随即显露无遗,而更多地呈现出一种迂回式的继承方式。此种继承方式虽然强调传统(中国传统哲学)与现代(中国话语的马克思主义哲学)存在逻辑上的一致性,但没有把现实的历史看作逻辑的出发点和基础,即没有在历史发展的进程中对此种逻辑上的一致性加以把握,而是更多地采用一种外在抽象结合之方式,积极地促使中国传统哲学向马克思主义哲学靠拢,因此运用该方法难以在中国哲学现代化转型过程中完整地继承中国传统哲学的精神内核,反倒会陷入一种“以外释中”的困境。但不可否认,凭借抽象继承和批判继承两种方法的结合,冯友兰在一定程度上解决了苏联哲学教科书体系系统掣下中国化形态的马克思主义哲学对中国传统哲学优秀文化遗产“否定太多,继承较少”之困境,赋予了中国传统哲学命题以辩证唯物主义的理论基础,推动了马克思主义中国化的发展进程。

二、从抽象继承到历史性梳理逻辑延展的必然性

应当看到,为了在探索解决在中国哲学现代化转型过程中中国马克思主义者对中国传统哲学各家各派思想“否定太多、继承较少”之困境,冯友兰在考察中国传统哲学时,将中国传统哲学中建立在唯心主义或形而上学理论根基之上同时兼具丰富价值内涵和民族特色的思想,连同中国传统哲学中具有朴素唯物主义或辩证智慧因素的思想一并纳入抽象继承法的方法论视域中进行考量:一方面,冯先生立足于马克思主义哲学的立场,将“普遍性寓于特殊性之中”的原理和逻辑分析法运用到中国传统哲学命题的分析中,从认识论层面指出中国传统哲学中某些命题包含两方面的意义——“抽象意义”和“具体意义”;另一方面,他又试图通过抽象继承法解决这些哲学命题阶级特征与民族形式统一的问题,想要借此将中国传统哲学命题中具有普遍意义的民族形式从具体的历史情境中抽离出来作为单独思考的对象,并在与新历史时代“具体意义”或“特殊意义”的

结合中,赋予它们一种新的哲学形态。总体上看,这种以“哲学命题”为载体的继承方式确乎摒除了以往以“基本内容”为载体的选择性继承法在继承中国传统哲学各家各派思想时所产生的“言不尽意”之流弊,最大限度地中国哲学各家各派思想归结成相对独立且彼此关联的哲学命题,然后通过对这些哲学命题的逻辑分析,从中抽离出具有普遍意义的民族形式,并将之与现代社会实践和马克思主义理论形态相结合,以求在马克思主义中国化的发展进程中彰显出中国传统哲学所特有的话语体系、精神追求、价值旨归等。凭借此种思路,冯友兰在继承中国传统哲学的问题上,不仅消弭了中国传统哲学各家各派思想所具有的阶级性,而且在现代社会实践活动中给予中国传统哲学中诸多具有唯心主义或形上色彩的命题以及某些带有朴素唯物主义或辩证智慧因素的命题以辩证唯物主义的阐释,或是纠正了这些命题理论基础的错误倾向,或是弥补了这些命题理论基础的不足,从而在一定程度上推动了中国传统哲学与马克思主义哲学之间的有机“对接”。

然而,问题的关键在于,把中国哲学的“全部遗产”通通归结为哲学命题是否具有合法性?诚然,相较于以“基本内容”为基点的考察方式,以“哲学命题”为基点的考察方式能够避免在构建中国话语的马克思主义哲学过程中片面地截取中国传统哲学各家各派思想中具有朴素唯物主义或辩证智慧因素的弊端,将“‘天人合一’‘性天相通’‘和而不同’等建立在唯心主义天命论或形而上学理论根基上的……中国传统哲学的主流思想”^⑦一并纳入抽象继承法的范围之内予以考量。但哲学命题只是中国传统哲学思想的基本要素之一,仅依靠中国哲学史中各种不同的哲学命题难以系统地揭示出中国传统哲学的本真精神及其发展演变的内在逻辑。因为,“哲学是哲学史的总结,哲学史是哲学的展开”^⑧,正如黑格尔所言,“全部哲学史是一有必然性的、有次序的进程。这进程本身是合理性的,为理念所规定的”^⑨。由此而言,只有深入中国哲学史的历史文化语境,方能揭示出中国传统哲学向中国话语的马克思主义哲学真实演化的内在逻辑,进而于中国话语的马克思主义哲学理论形态中呈现出中国传统哲学各家各派思想

之精神内核。

遗憾的是,在构建中国化形态的马克思主义哲学过程中,冯友兰撇开了历史与逻辑相统一的原则,并未在哲学史的视野下把握中国哲学逻辑发展的主脉线索,思考用何种逻辑来定位或呈现中国哲学内在精神之真传,反倒试图凭借抽象继承法竭力地隐去中国哲学史中各种不同哲学命题的具体意义。如此一来,中国传统哲学命题与中国传统哲学思想发展演变的历史语境及内在逻辑之间的关联性便被彻底地抹去,而成为“一堆没有时代背景、没有历史来源的思想碎片”^③。中国话语的马克思主义哲学若将这些抽离具体历史情境的一个个孤立的哲学命题作为中国传统哲学优秀文化遗产的载体加以继承,不仅无法在其理论形态中最大限度地吸收或孕化中国传统哲学的内在本性,反而会因此陷入“历史虚无主义”的困境,最终酿成对中国哲学史全盘否定的苦果。

当然,冯友兰后期亦认识到以哲学命题作为中国传统哲学优秀文化遗产载体之不足,故而在《三松堂自序》中对自己的观点进行了调整,认为“把哲学的继承归结为对于某些命题的继承,这就不妥当。哲学上的继承应该说是对于体系的继承”^④。但由于天不假年,冯友兰在完成《中国哲学史新编》一书后,未能围绕这一观点为后世留下相关论著,这不得不说是憾事!承接冯友兰未尽使命而“接着讲”,新时代构建中国话语的马克思主义哲学究竟应该以何作为中国传统哲学优秀文化遗产的载体,才能弥合中国传统哲学与马克思主义哲学之间的差异性,从而深入中国传统哲学向中国话语的马克思主义哲学真实演变的历史逻辑,使中国传统哲学所特有的精神追求及价值旨归能够完整地重构于中国话语的马克思主义哲学的理论形态中?显然,这需要回到中国传统哲学自身发展演变的历史进程中寻找答案。其实,早在《新原道》一书中,冯友兰就曾通过对中国哲学史的考察,系统总结过中国传统哲学的内在本真结构,即“专就中国哲学中主要传统说……中国哲学是超世间底。所谓超世间的意义是即世间而出世间”^⑤。只不过,后期哲学立场的转变,使得他本人继而转向从哲学命题的角度把握中国传统哲学的内在

本性,忽视了历史性梳理的方法。事实上,沿着冯友兰以往的思路审视中国传统各家各派的思想不难发现,“中国传统哲学,就其本质而言,是一种以‘人文化’或‘人伦化’为价值着注、凸显人类生活世界与人世间的社会关系的哲学”^⑥。各家各派关注的焦点通常集中在人伦日用和人世间的社会关系——主体与主体之间的交往关系方面,而非臆想中的虚幻之境。当然,这仅是从现实层面审视中国传统哲学各家各派思想而得出的结论,不难发现,中国古代哲学家们并未完全停留于此,而是致力于将主体与主体之间的交往关系(或可谓之“主体际”关系)纳入“天人关系”中加以考量,并试图借之为现实世界中的“主体际”关系提供某种理论依据。由此观之,中国传统哲学的内在本真结构主要包括人伦日用层面的“主体际”关系和“天人关系”^⑦两个维度。由于这两个维度是在对中国传统哲学各家各派思想的历史性梳理中得出的结论,因此,以这两类关系问题为载体,采用历史性梳理方法对各家各派思想加以检视,不仅能够呈现出不同时期中国哲学家们对这两种关系问题的不同回答,而且能在这些回答中展现出中国传统哲学所特有的精神追求及价值旨归。既如此,新时代中国话语的马克思主义哲学的构建必然要在对中国传统哲学各家各派思想的历史性梳理中,围绕“主体际”交往关系和“天人关系”两个维度加以重塑。

进一步而言,围绕“主体际”交往关系和“天人关系”,采用历史性梳理方法重塑中国话语的马克思主义哲学的出场形态,不仅符合中国传统哲学自身内在结构的要求,而且是把握中国话语的马克思主义哲学之历史场域的关键所在。因为,中国话语的马克思主义哲学之历史场域不是一种现成的“在场”,而是中国历史发展的当代形态或结果形态,不仅要在现实态的空间场域中对其加以把握,而且要在历时态的时间场域中对其做出衡量。此即是说,只有依据现实与历史纵横交错的双重维度才能真正对新时代中国特色社会主义宏大开阔的历史语境做出正确的判断。事实上,在运用抽象继承法探索中国传统哲学现代化转型的过程中,冯友兰也曾强调剥落具体历史形态的中国传统哲学命题之抽象意义与新的具体意义结合的重要性,但他本人对这种新的具

体意义(中国化形态的马克思主义哲学之历史场域)的把握更多地建立在当代中国社会现实问题基础之上,忽视了历史的连贯性。按冯先生的理解,“一般性寓于特殊性”中的“一般性”虽不能独立存在,但可以从某种具体的历史情境中抽离出来而与另一种新的具体的历史情境相结合。由此可见,冯友兰对抽象继承法的运用主要局限于逻辑学(逻辑分析)立场,强调“一般”与“特殊”结合的重要性,并未从历史的角度对这两种不同具体历史情境之间的关联性以及“一般”在这两种不同具体历史情境中所呈现出的不同形态之间的内在逻辑加以把握。所以,在探索中国哲学现代化转型的过程中,冯先生不自觉地忽视了中国传统哲学精神追求和价值旨归在不同历史发展阶段所呈现出的不同哲学样态之间的一脉相承性,而仅是把中国传统哲学中具有民族特色的思想归结为某种抽象的思想形式,并试图通过与新的具体历史情境相结合,实现中国传统哲学思想的“继承”与“创新”之统一。换言之,在冯先生看来,中国传统哲学命题中存在一种超历史、超阶级的普遍性意义的民族形式,所谓中国哲学的现代化转型即是将这种超历史的民族形式从具体的历史情境中抽离出来,连同辩证唯物主义一同运用于新的历史情境中,以构筑新的哲学命题。显然,冯先生这里违背了历史与逻辑相统一的原则,没有认识到历史必然性只能在历史偶然性的堆积中表现出来。这种非历史性的研究态度,既遮蔽了中国传统哲学的精神追求和价值旨归的具体呈现,使其最终流于“空疏”,成为一堆没有任何具体意义的哲学命题,也掩盖了马克思主义哲学与时俱进的时代特征,使之远离了唯物史观的哲学立场。

事实上,中国传统哲学思想的价值内涵只能在具体的历史情境中予以呈现,它既是积淀了历史发展的积极成果,又熔铸于历史发展的进程之中。若是抽离了中国传统哲学命题的具体历史情境来构建中国话语的马克思主义哲学,不仅无法在其理论形态中呈现出中国传统哲学所特有的精神追求及价值旨归,反而会因此陷入对中国哲学史的全盘否定之困境,走上“历史虚无主义”的道路。由此而言,中国话语的马克思主义哲学若要最大限度地吸收和孕化中国传统

哲学的内在本性,必然要在方法论上做出相应调整,即由抽象继承法回归到中国哲学史的历史文化语境之中,补上历史性梳理这一学理性的方法原则。

三、历史性梳理:交往实践唯物主义视域下的方法原则

围绕上述思考,我们在抽象继承法的基础上提出历史性梳理,并将其视为新时代构建中国话语的马克思主义哲学的一种方法原则。所谓“历史性梳理”,是以“主体际”交往关系和“主客关系”(天人关系)为两翼,用一种历史发展的眼光全方位地考察中国传统哲学概念、命题、范畴乃至整体框架的流变史和出场史,以求在历史发展的进程中展现出中国传统哲学围绕这两种关系所呈现的不同哲学样态,同时最大限度地彰显这些哲学样态背后关涉“天人关系”和人伦日用层面的精神追求与价值旨归,并结合新时代中国特色社会主义的历史语境和马克思主义哲学的本性对其加以意义的重新理解、改造和填充,使之融于中国话语的马克思主义哲学理论形态之中。由此而言,历史性梳理并非简单的历史记载,而是深入“历史的表象”,围绕“主体际”交往关系和“主客关系”审视“中国传统哲学的源流到时代精神精华之间的历史流变”^⑥的方法,其旨在于历史发展的进程中将中国传统哲学与中国话语的马克思主义哲学内在贯通起来,以促使中国话语的马克思主义哲学能够吸收、孕化中国传统哲学内在精神之真传,进而成为中国传统哲学当代形态的主体继承者。

这里需要指出,如果依旧延续苏联哲学教科书体系系统摄下辩证唯物主义的理论形态阐释马克思主义哲学之本性,就难以在中国传统哲学与中国话语的马克思主义哲学之间建立一种一脉相承的历史性关系。因为,苏联哲学教科书体系系统摄下的辩证唯物主义通常把关注的焦点集中在认识论领域和“主客关系”的维度,忽视了多元主体间的价值生成,因此也就无法于其理论形态中呈现出中国传统哲学各家各派思想关涉人伦日用层面的精神追求与价值旨归。再者,21世纪以来,以美国为首的“西方中心—东方边缘”的旧全球化格局正逐渐被中国倡扬的多极主体“合作共赢、文明互鉴”的新全球化格局取代。新旧全球化格局转换造成的“历史间距”必然要求中国话

语的马克思主义哲学以一种新的理论形态重新出场。这种理论形态于哲学上的诉求即是超越一切经典现代性视界,打破“西方中心论”的文明观,构建一个能够充分展现多极文明主体间“和谐共荣、文明互鉴”交往关系的中国式现代化道路。显然,苏联哲学教科书体系摄下辩证唯物主义的理论形态遮蔽了多元主体间的价值生成,难以成为中国式现代化道路的哲学表达。既如此,中国话语的马克思主义哲学的当代建构必然要进一步突破苏联哲学教科书体系和话语形态的桎梏,对马克思主义哲学之本性进行重新阐释,以促使马克思主义哲学在新的历史和空间场域中重新出场,从而保持其自身的创新活力。

关于如何重释马克思主义哲学之本性,从历史经验来看,需要克服过分倚重“他者”阐释的局限,回到马克思原初文本中来重新把握马克思主义哲学的本真精神。就马克思本人创立唯物史观的思想形成过程而言,从《1844年经济学哲学手稿》到《关于费尔巴哈的提纲》间,马克思关于“人的本质”的定义出现了前后两种不同的表述。在《1844年经济学哲学手稿》中,马克思突出了人的实践性,将实践视为人的“类本质”,认为它是一种“自由的有意识的活动”。但在《关于费尔巴哈的提纲》中,他强调人的社会性,指称“人的本质不是单个人所固有的抽象物,在其现实性上,它是一切社会关系的总和”^⑤。这种前后表述的差异,导致部分学者在理解马克思主义哲学之本性上出现了一定程度的偏差,认为人的实践性和社会性分属不同对象,二者实难相互包容。受此影响,他们在理解人的本质问题上,或是自觉不自觉地实践主体看作没有差异的单一主体或“类”主体,忽视了多元主体的存在及其之间的关系;或是强调社会关系对人本质的塑造作用,忽视了实践在多元主体交往关系形成过程中所发挥的底板作用。事实上,人类的实践活动作为人本质力量外化或物化的过程,既是主体自觉改造客体形成“周围感性世界”的感性活动,也是调整和改造主体间物质交往关系的社会实践活动。由此而言,实践结构一开始即具有双重关系:一是主体与主体之间的社会物质交往关系;二是在实践中结成一定交往关系的主体对客体的关系。而实践是形成这两种关系的统一过程。

沿着这一思路审视马克思主义哲学,必然要突破苏联哲学教科书体系摄下指向单一“主客”关系维度的理论形态,对马克思主义哲学之本性做出一种新的合理界定。这种新的理解范式被任平教授称为“交往实践唯物主义”。诚如任教授所言,“马克思在1844—1846年间……发生了一个哲学视野的大转折,即从‘实践的唯物主义’向以真实的社会实践、社会关系研究为主线的交往实践观的转变……从而开始了走向新的交往实践观的历程”^⑥。

按任教授的观点,所谓“交往实践唯物主义”本质上是“诸主体间通过改造相互联系的中介客体而结成社会关系的物质活动”^⑦。对于交往实践而言,它一方面作为主体改造客体的现实过程,凝聚和发生着“主客关系”;另一方面又凭借客体中介性的视界,使主体作用于客体的同时,载负和实现着“主体际”的交往关系。因此,从这个意义上说,交往实践唯物主义在其结构上包含着“主体—客体”和“主体—主体”双重关系。换言之,它是以客体为中介而联结起的多元主体间的模式——“主体—客体—主体”。既如此,以交往实践唯物主义重释马克思主义哲学之本性,便可在构建中国话语的马克思主义哲学过程中,依靠历史性梳理方法,实现中国传统哲学与马克思主义哲学的内在贯通,一方面使中国话语的马克思主义哲学能够沿着“主客”关系和“主体际”交往关系的维度吸收或孕化中国传统哲学的内在本真结构,将中国传统哲学于“天人关系”和人伦日用层面所展现出的精神追求与价值旨归完整地重构于新的交往实践中,并在新时代中国特色社会主义之历史场域中给予一种新的交往实践唯物主义的阐释。另一方面,在梳理中国传统哲学“小传统”的同时,回溯式地再现中国传统哲学的“大传统”^⑧。因为,无论作为中国哲学源头的诸原始观念、思维等非文字性传统,还是崖刻壁画、陶瓷玉器、巫术舞蹈等承载、映射、生成原始观念与思维的物质化、符号化元素,无疑都诞生于客观的物质交往实践活动,即“主体—客体”关系和“主体—主体”交往关系双向运动的产物。因此,只有凭借历史性梳理之方法,中国传统哲学才能“从源到流”无遗漏、无缺失地与马克思主义哲学之间实现历史与逻辑的“闭环式”内在贯通,从而展现出中国传统哲学向中国话

语的马克思主义哲学真实演化的内在逻辑。

至于如何在交往实践唯物主义视域下,运用历史性梳理方法构建中国话语的马克思主义哲学,其关键在于从“主客”关系和“主体际”交往关系两个维度出发,深入中国哲学历史的表象,揭示出中国传统哲学沿着这两个维度发展演变的内在逻辑,即“交往实践观”在不同历史阶段、不同哲学学派中所呈现出的不同哲学样态,并将中国传统哲学的总问题、总的精神追求和价值旨归完整地重构于中国话语的马克思主义哲学理论形态中,使之能够整体性继承中国传统哲学的总问题、总的精神追求和价值旨归,从而形成“接着讲”的当代话语形态。这里不妨以天人之辩为例,沿着中国哲学史的发展历程做一简要梳理。总体而言,天人之辩作为自先秦起贯穿整个中国哲学史的有关天与人、天道与人道或自然与人为之间关系的论辩,是中国传统哲学“主体际”交往关系和“主客”关系的典型体现。殷周时期,“天”,更确切地说是“天命”观念,始终处于一种支配地位,被视为主宰一切的至高“神”,即超越自然物质意义上的一元化、虚无化的“前概念主体”。这种“前概念主体”决定了多极主体间的交往关系需围绕其加以展开。紧随其后,春秋时期,子产率先提出“天道远,人道迩,非所及也,何以知之?”^⑧的著名论断,对“天命”观念产生了一定的怀疑。这一怀疑预示着“天”作为“前概念主体”的一元化、虚无化色彩开始逐渐褪去。到了春秋战国时期,“天人之辩”已演变为中国哲学论争的中心问题。大体上看,这一时期“天人之辩”中人的主体性呈现出不断上升的发展态势。孔子虽依旧推崇“天命”说,但亦十分注重“人为”之作用,并提出“仁智”统一的思想,认为“人能弘道,非道弘人”,即强调人的理性自觉。孟子更是进一步将其思想的重心放在“仁义礼智”等“主体际”的交往方面,崇尚以人伦实践为本的实践哲学。这种实践哲学于现实层面来说,是以血缘关系为基础不断向外拓宽而构成的一种主体间的交往实践规则,即从“亲亲为大”的血缘交往共同体扩展到“家国一体”(仁民)的胞族社会再到“泛爱众物”的交往实践原则。因此,从这个意义上说,孔孟儒学实质上是一种建立在血缘关系基础上的传统的交往实践观。此种实践观

“绝不是追求‘主—客’(人与自然)的实践之功,而是企划主体际交往关系之义,寻找社会规范化意义上的道德行为的完善”^⑨。不过,在探讨这种道德行为完善的标准及其内容的依据时,孟子却把目光投向了形而上学领域,试图于实际世界之外的超验世界中为之寻找一个形而上学的理论基础,即具有原生性或本源性意义的“天”或“天道”。这种对“以天论德”思潮的秉持,虽然能够凭借存心养性、正心诚意以求“尽性”的方式获得“浑然与物同体”的境界,但此种将“人伦化”的社会关系置于形而上学之本体——“天”或“天道”统摄下的做法不可避免地陷入“用伦理理性吞并人的感性要求,用理智消弭人的情感和意志”^⑩的泥潭,从而走向“乐天安命”的宿命论传统。老庄学派则在肯定“人”相对于“天”的独立自主性的同时,试图凭借“天”或“道”之形上观念消弭现实世界中多极主体因交往而产生的差异性。直到荀子,“人”的主体性方在春秋战国时期的“天人之辩”中达至顶峰。荀子批评庄子“蔽于天而不知人”的消极态度,首倡“人有气、有生、有知,亦且有义,故最为天下贵也”^⑪。此时,“天”在荀子的视域中已具有“人化之天”的意蕴。荀子既把“天”看作“行有常”的自然之天,主张“明于天人之分”,又强调“人”的主体性,认为“人”可以“制天命而用之”。至此,“天命”已由殷周时主宰一切的至高“神”回落至可以被认识、利用的自然资源意义上的物质之“天”。换言之,天人关系已演变为可感、可识、可用的人化之天与作为生命体客观存在的人之间的交往关系。但是,这种演变在一定程度上遮蔽了现实世界中多极主体的异质性以及多元主体间的价值生成,从而造成主体间的离散化、孤立化。进一步而言,若将这种传统的交往实践观置于交往实践唯物主义视域中加以审视,则可做出新的阐释:一方面,清除“天”所具有的形上色彩或本源性意义,同时也不将其视作与人无涉的客观自然界,而是赋予它以中介性的视界。在此视界下,“自然界并不以全面目示人。作为客体,它只是进入了人的实践过程并成为作用对象的那一层面,关系体和属性凝结”^⑫。另一方面,突破单一主体中心性(抽象的人性)的视界和传统血缘化的交往实践结构,从现代社会交往实践双重整合机制中探

寻不同个性主体的塑造过程,以及这些主体凭借中介客体在建构交往关系基础上整合而成的共同体。在此意义上,“天”——中介客体意义的发生域不再指向客体自身,而是指向它与多极主体之间的联系,并试图通过自身的中介地位影响主体间的交往。这种中介客体观的建立,不仅可以消解“元意义”理解下的形而上学之本体,而且还能突破“主体—客体”关系所设置的意义屏障而扩展至“他者”,即促使人们尊重自然和他人利益,人与自然、他人共生共荣、共同发展,在新的交往实践中达成一种新的“人—天—人”合一的共生结构。

由此可见,交往实践唯物主义视域下中国话语的马克思主义哲学之历史性梳理方法本质上是“交往实践观”的溯源史,其旨在发掘“交往实践观”在中国哲学不同历史阶段所呈现出的不同哲学样态。一方面借此说明采用交往实践唯物主义理论形态出场的中国话语的马克思主义哲学具有中国传统哲学的古典之根;另一方面将这些古典之根纳入新时代中国特色社会主义的历史语境中加以考量,在现代实践碰撞和马克思主义“交往实践观”的科学洗礼下突破中国传统哲学的视界,使之从传统血缘化的交往实践结构生成转换为新的以多极主体(具有独立个性和高度社会化的主体)为基础的社会化交往实践结构,从而呈现出中国传统哲学向中国话语的马克思主义哲学真实演化的历史逻辑,使中国话语的马克思主义哲学真正成为中国哲学的主体继承者。

总而言之,对于中国话语的马克思主义哲学来说,开展思想史层面的历史性梳理乃是进行有效理论建构的必然前提。因为,只有筑牢思想史,才能合理地“由史入论”,进而在交往实践唯物主义的历史视域下把握中国哲学逻辑发展的主脉线索,以此实现中国传统哲学与中国话语的马克思主义哲学的内在贯通,使中国传统哲学的内在精神追求和价值旨归能够在中国话语的马克思主义哲学的理论形态中得以彰显。诚如马克思、恩格斯在1848年发表的《共产党宣言》中指出的那样,“人们的观念、观点和概念,一句话,人们的意识,随着人们的生活条件、人们的社会关系、人们的社会存在的改变而改变。”^⑧同样,基于中华优秀传统文化和时代语境而产生的中国哲

学也不是一个固定的静态样式,而是一个不断发展的动态过程。因此,只有将中国哲学以一种能够呈现相应历史阶段,体现“主体际”交往关系与“主客关系”双重维度的历史画卷之方式展开,才能系统地把握中国哲学逻辑发展的主脉线索,从而在新时代中国特色社会主义宏大开阔的历史语境下,铸成中国哲学现代化转型的理论形态。在此意义上,重构中国话语的马克思主义哲学之方法论,即从抽象继承法推进至历史性梳理,对于构建当代中国马克思主义哲学理论体系而言显得尤为必要且意义深远。

注释:

①习近平:《在庆祝中国共产党成立100周年大会上的讲话》,人民出版社2021年版,第13页。

②苏培君:《由选择性继承到整体性继承——“中国话语的马克思主义哲学”之方法论转向》,《苏州大学学报(哲学社会科学版)》2021年第2期。

③这里所谓的“形而上学的理论根基”包括后文提及的“形上观念”等,与马克思主义哲学视域中的“形而上学”有着根本性的区别。马克思主义哲学视域中的“形而上学”更加偏重于世界观层面,指的是一种孤立、静止、片面看待世界的方式,而中国传统哲学中的“形上”概念则更偏重于本体论层面,通常是指一种超脱于实际世界之外的“形而上学的本体”。

④按照这种标准,中国古代哲学史上可供继承的对象仅限于荀子、王夫之等为数不多的几位哲学家,而其中可供继承的思想亦只是一些具有朴素唯物主义或辩证智慧因素的思想,无法对孔孟儒学、道家、宋明理学等中国传统哲学主流思想做出回应。

⑤冯友兰:《中国哲学遗产底继承问题》,《光明日报》1957年1月8日。

⑥吴传启:《从冯友兰先生的抽象继承法看他的哲学观点》,《哲学研究》1958年第2期。

⑦参见冯友兰的《再论中国哲学遗产底继承问题》(《哲学研究》1957年第5期)和《批判我底“抽象继承法”》(《哲学研究》1958年第5期)。

⑧冯友兰:《新原道》,北京大学出版社2014年版,第16页。

⑨冯友兰:《中国哲学史新编》下册,人民出版社2007年版,第266页。

⑩上述观点从冯先生将老子的“将欲歛之,必固张之;将欲弱之,必固强之;将欲废之,必固兴之;将欲取之,必固与之”等思想解读为没落奴隶主阶级害怕与新兴地主阶级斗争的阶

级意识表现,而把商鞅、韩非等人的思想概括为代表新兴地主阶级利益的进步历史哲学的表述中可以看出。

⑪尽管中国哲学在其漫长的古代发展阶段,包含诸如“制天命而用之”“天人交相胜”等具有丰富的朴素唯物主义或辩证智慧因素的思想,但这些思想从未占据主导地位。与之相反,“天人合一”“性天相通”“和而不同”等建立在唯心主义天命论或形而上学理论根基上的思想却始终占据主导地位,是中国传统哲学的主流思想(参见陈先达、方克立、赵敦华:《马克思主义与中国文化:陈先达、方克立、赵敦华先生中西马高端对话》,孙熙国、李翔海主编:《北大中国文化研究》,社会科学文献出版社2012年版)。

⑫冯友兰:《中国哲学史新编》上册,人民出版社2007年版,第38页。

⑬⑭⑮冯友兰:《中国哲学史新编》上册,人民出版社2007年版,第100页,第100页,第352页。

⑯这里需要注意的是,冯友兰于1957年发表的《再论中国哲学遗产继承问题》一文曾对抽象继承法的对象做出相应调整,认为抽象继承法所要继承的中国传统哲学命题仅限于中国古代哲学史中有着朴素唯物主义倾向的哲学命题之一般意义,而无关乎任何唯心主义的哲学命题之任何意义。当然,冯先生做出的此种调整与当时社会政治环境有着密不可分的联系,却不符合冯先生最初想要解决马克思主义中国化进程中对传统哲学“否定太多,继承较少”的本意。事实上,从冯友兰晚年在《中国哲学史新编》一书中将哲学的功用归结为“锻炼、发展人的理论思维,丰富、发展人的精神境界”的观点可以看出,他本人依旧重视中国化形态的马克思主义哲学对中国传统哲学中有关人生境界、人格修养等思想的继承,故而本文在讨论冯友兰抽象继承法之对象时,并未沿用冯先生在《再论中国哲学遗产继承问题》一文中的观点。

⑰⑱苏培君:《由选择性继承到整体性继承——“中国话语的马克思主义哲学”之方法论转向》,《苏州大学学报(哲学社会科学版)》2021年第2期。

⑲冯契:《中国古代哲学的逻辑发展》下册,《冯契文集》第6卷,华东师范大学出版社1997年版,第391页。

⑳黑格尔:《哲学史讲演录》第1卷,贺麟等译,商务印书馆1981年版,第40页。

㉑俞吾金:《如何继承中国传统哲学的遗产?——从冯友兰先生的“抽象继承法”说起》,《社会科学》2013年第5期。

㉒冯友兰:《三松堂全集》第1卷,河南人民出版社2007年版,第240页。

㉓冯友兰:《新原道》,北京大学出版社2014年版,第9页。

㉔应当承认,某些思想家在处理“天人关系”时,赋予了“天”一种形而上学或本源性的意义,认为人之性乃从属于

“天”;而有些思想家则在天人交互作用中,消解了“元意义”统摄下的“天”,把意义的本源由“形上之本体”——“天”转向了人自身。但这并不影响中国传统哲学沿着“主体际”关系和“天人关系”两条路径发展演变的逻辑进程。

㉕任平:《论构建“中国话语的马克思主义哲学”的整体性继承原则》,《苏州大学学报(哲学社会科学版)》2021年第1期。

㉖《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社2012年版,第139页。

㉗⑲任平:《走向交往实践的唯物主义:马克思交往实践观的历史视域与当代意义》,北京师范大学出版社2017年版,第48-49页,第61页。

㉙为了能够从“源头”继承中国哲学史上的“文字性”和“非文字性”遗产,这里有必要引入文化人类学的“大小传统论”作为历史性梳理方法的着力点。“大小传统论”是20世纪中叶西方人类学家在研究从简单的“原始或部落社会”向有文字的复杂文明社会过渡时提出的一种分析框架和解释模式。鉴于中国传统文化的多样性、融会性等诸多复杂特性,以叶舒宪教授为代表的一批学者将“大小传统论”进行了本土化“再造”,即将由汉字记录的传统叫作小传统,将先于汉字和不被文字记录的传统叫作大传统。显然,以这一“本土化”的“大小传统论”重新审视中国哲学史可以发现,前诸子时代乃至原始氏族或部落时期,作为中国哲学源头的诸种原始观念、思维等非文字性传统,以及崖刻壁画、陶瓷玉器、巫术舞蹈等承载、映射或生成原始观念、思维形式的物质化、符号化元素,都可被视为“大传统”;而自先秦诸子以来,一系列由文字记录而成的卷帙浩繁的哲学文献典籍则可被视为“小传统”。应当明确,这一本土化的“大小传统论”的提出之积极意义在于,倘若我们只重视文献典籍等中国哲学“小传统”,那么深埋于其最底部的原始理论基石,尤其是中国传统哲学诸命题背后的种种非文字性“所指”极有可能被丰富的“语言文字”这一“小传统”所遮蔽,最终弱化乃至消弭中国哲学的“源头史”。

㉚李学勤主编:《春秋左传正义》,北京大学出版社1999年版,第1373页。

㉛任平:《走向交往实践的唯物主义:马克思交往实践观的历史视域与当代意义》,北京师范大学出版社2017年版,第291页。

㉜高瑞泉:《“天人合一”的现代诠释——冯契先生“智慧说”初论》,《学术月刊》1997年第3期。

㉝张觉:《荀子译注》,上海古籍出版社2012年版,第105页。

㉞任平:《走向交往实践的唯物主义:马克思交往实践观的历史视域与当代意义》,北京师范大学出版社2017年版,第92页。

㉟《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社2012年版,第419-420页。