

构建“中国话语的马克思主义哲学”的 批判性创新原则及其双重维度

苏培君

【摘要】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,构建“中国话语的马克思主义哲学”即是用中国精神、中国话语重塑马克思主义哲学的出场形态。这一重塑于方法论上不仅关涉由选择性继承原则向整体性继承原则的新生转进,同时还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递次展开,凭借批判性创新原则规定新的出场形态的马克思主义哲学的本质向度。纵观国内外研究,冯契先生可谓批判性创新原则的先行探索者之一,他所提出的“转识成智”的原则不仅突破了苏联哲学教科书体系的桎梏,而且使得中国传统智慧在“实践唯物主义”的理论框架内得到了充分展现。基于此,才能进一步探讨由“转识成智”向“交往生成”逻辑延展的必然性,从而为新时代“中国话语的马克思主义哲学”的出场形态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”;转识成智;交往生成;批判性创新原则

【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(江苏 苏州 215123)。

【原文出处】《江汉论坛》(武汉),2022.11.13~20

【基金项目】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);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)。

构建“中国话语的马克思主义哲学”不仅是百余年来马克思主义中国化的理想追求,更是在全球百年未有之大变局中“找回失落的哲学自我、重塑文化自信的精神表达”。^①其中方法论自觉是这一构建的关键前提。回溯马克思主义中国化的发展历程,在“世界走向中国”的旧全球化时代,中国的马克思主义者囿于苏联哲学教科书体系与话语形态,始终处于一种“学徒状态”,无法获得重新书写马克思主义哲学的“作者中心地位”。因此,在方法论选择上,他们多是以“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有着同质化的个别概念或话语,并将其作为马克思主义中国化理论形态的话语表达。这种做法在推动马克思主义中国化

历史进程的同时,却也折损了中国传统哲学的主体地位和话语体系的完整性。鉴于此,任平教授与笔者先后发文^②探讨了由选择性继承向整体性继承转变的必然性。值得注意的是,整体继承中国传统哲学思想并不意味着全盘复古或奉行文化的原教旨主义,而是要促使“中国话语的马克思主义哲学”在吸收或涵化中国传统哲学内在精神的同时,能够准确把握、表达新时代中国特色社会主义实践的深刻内容,解答人类社会存在的普遍问题。因此,“中国话语的马克思主义哲学”的出场形态依然需要经过时代检验,经由马克思主义批判反思推动的“创新性发展”来规定其本质向度。正是在此意义上,构建“中国话语的马克思主义哲学”批判性创新原则应当在

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与中国传统哲学两个维度递次展开。于此项宏伟精深的学术性工作而言,就目力所及,冯契先生既是开辟者,也是集大成者。他提出的“转识成智”的方法不仅成功地突破了苏联哲学教科书体系桎梏下中国传统哲学所呈现出的知识论的理论样态,而且从认识论意义上重新厘定了中国传统智慧在“实践唯物主义”理论框架中的位置。在此基础上才有可能进一步探讨由“转识成智”向“交往生成”转变的必然性,从而为新时代“中国话语的马克思主义哲学”的出场形态培育系统而深厚的方法论根基。

一、“转识成智”:实践唯物主义视域下的批判性创新原则

20世纪50年代以来,由于苏联哲学教科书体系和话语形态的桎梏,中国的马克思主义者在构建中国化形态的马克思主义哲学时,往往把关注的焦点集中在知识论领域,即以“辩证唯物主义”为标准选择性地继承中国传统哲学思想中与之有着同质化的个别概念或话语,忽视或回避了对中国传统哲学中有关天道、人性、理想人格等哲学范畴的省察,从而导致他们所建构的理论体系缺乏一定的民族特色,难以呈现出中国传统哲学的本然样态。为了最大限度地将中国传统智慧妥善安置于马克思主义理论框架中并借以彰显中国传统哲学之民族特色,冯契先生反对把认识论仅局限在知识领域的做法,认为应该在此基础上更进一步,凭借“转识成智”的手段扩充认识论的研究视野。在深入考察中国哲学史之后,冯先生指出中国传统哲学家们在很长一段时间内主要探讨了认识论中“逻辑思维能否把握具体真理?理想人格或自由人格如何培养?”^③两大关涉智慧学说的问题,并在对这两个问题的探索中彰显出中国传统哲学所独有的民族性特点。故而,冯契先生判断,智慧学说——关于“性”和“天道”的认识,是中国传统哲学中最富民族特色的思想,涉及人生观、价值观等多个方面。

既如此,构建“中国话语的马克思主义哲学”必然要突破苏联哲学教科书体系的桎梏,把认识论引

向更为广阔的领域,以便对“性”与“天道”的具体指向及二者间的关系作出新的回应。当然,这种回应难以从马克思主义著作中找到直接的回答。于是,冯契先生在构建中国化形态的马克思主义哲学——“智慧说”体系^④的过程中给自己设定了一个目标,即沿着“实践唯物主义辩证法”的路径,解决知识与智慧的关系问题,并在此基础上“阐明由无知到知、由知识到智慧的辩证运动”。^⑤这里不难看出,虽然关于“性”“天道”以及二者之间关系问题的讨论属于本体论范畴,但冯先生既没有尝试构建一个本体论体系,亦没有否定该问题所具有的认识论意义和民族性特色,而是试图沿着“实践唯物主义”的路径,给予本体论领域中的“性”与“天道”以认识论依据。为此,冯先生在考察中国古代哲学史时,把批判的矛头对准苏联哲学教科书体系摄下的“辩证唯物主义”的研究范式,主张将“实践唯物主义”运用于中国哲学史的研究,更加关注中国传统哲学各家各派思想中所包含的认识环节(特指关于“性”和“天道”的认识),力求按中国哲学史的本来面貌,呈现出“实践唯物主义”在中国传统哲学发展进程中的不同样态。

那么,究竟应当如何运用“实践唯物主义”(冯契先生称之为“实践唯物主义辩证法”)于中国哲学史的研究?在《中国古代哲学的逻辑发展》一书中,冯先生提出,应从思维和存在的关系问题入手考察中国传统哲学发展演变的逻辑进程。因为,思维和存在的关系问题不仅是哲学的基本问题,具有普遍性,而且该问题在中国传统哲学中恰好呈现为“性”与“天道”的关系问题。只不过,这一问题在中国哲学史的不同阶段有着不同的表现和争论形态。譬如,“中国先秦哲学主要通过天人、名实之辩展开,这两个论争到了荀子就得到了在当时历史条件下比较正确的解决;先秦以后……主要围绕着理气、道器之辩和心物、知行之辩而展开,到明清之际的王夫之、黄宗羲那儿得到比较正确的解决”。^⑥显而易见,冯契先生在考察中国传统哲学与马克思主义哲学之间的关系时,并没有延续苏联哲学教科书体系的研究范式,把“辩证唯物主义”视作普遍性真理,以此裁剪中

国传统哲学各家各派的思想。在他看来,这种研究范式仅能呈现出中国传统哲学所具有的朴素唯物主义或辩证智慧的理论样态,而不能彰显出中国传统哲学中最富民族特色的思想。所以,他改变了以往的研究范式,尝试以问题的形式展开,对中国传统哲学各家各派的思想均给予关注,并力求全面呈现出各家各派对这一问题的不同阐释。有必要强调,由于冯契先生沿用“实践唯物主义”的研究路径,所以他在肯认“性”与“天道”隶属于本体论范畴的前提下,并未将二者置于占据中国传统哲学主流地位的“形而上学”领域,走上把“天道”看成形而上学之本体、把“人性”视作“天道”的直接产物的形上阐释的路径,而是接着荀子、王夫之等人的研究路向,在天人交互作用中阐释“性”“天道”以及二者之间的关系,消解了“天”或“天道”所具有的本源性意义,将其视为“实践唯物主义”认识逻辑链条的一环,最终凭借“转识成智”的方法,形成对“性”与“天道”的整体性认识,从而实现二者在“实践唯物主义”视域下的有机统一。

值得注意的是冯先生对“转识成智”方法之运用。冯先生视域下的“转识成智”与道家的“坐忘”或禅宗的“顿悟”等神秘直觉主义的方法不同,它是一种“理性的直觉”。诚如冯契先生所言,这种“理性的直觉”是“渗透了理性的感性活动……并不是闭目塞聪,而是即闻见而超乎闻见,把握性与天道”。^②尽管“理性的直觉”最终指向超乎普通“闻见之知”的“性”与“天道”,但它仍需凭借见闻等感性活动来承载“天道”、彰显“人性”。换言之,“理性的直觉”既要时刻与感性经验或知识保持密切的联系,同时还要超越感性经验或“闻见之知”进入到对“性”和“天道”的整体性阐释,即在“相对”中把握“绝对”,在“有限”中领悟“无限”。所以,冯契先生明确指出,“理性直觉所把握的不是虚无、寂静的境界,而是生动活泼的实在之流,性与天道交互作用的辩证运动”。^③从这个意义上看,冯先生坚信“理性的直觉”并不神秘,它无非是理性直接把握实践中感性活动给予的客观实在感,是“理性的关照和具体亲切的体验的统一。在此

活动之中,人们感到在瞬间把握到永恒,亲身体验到性与天道的统一,揭示出有限中的无限,达到‘天地与我并生,而万物与我为一’的境界”。^④由此不难看出,在冯先生这里,理性与非理性意义上的亲身体验并非处于一种完全分离的状态,“转识成智”的方法实际上表现出的是一种“渐进和顿悟、过程和飞跃之间的统一”^⑤,故而运用此种方法能够避免陷于神秘直觉主义的困境。深入来看,这样的一种“飞跃”最终落脚点不仅指向有关“性”和“天道”的认识,同时还指向二者之间的有机统一,即“天人合一”的境界。即是说,冯契先生既没有离开“天道”而孤立地讨论“德性”问题,也没有离开“德性”而片面地谈及“天道”问题,而是将对“天道”的真理性认识和理想人格、自由人格的培养等“德性”问题内在联系在一起加以把握,强调认识世界和认识自己是同一认识过程的两个方面。

显然,为了将中国传统哲学中最富民族特色的智慧学说纳入马克思主义哲学理论体系之内,“转识成智”的方法最终必然指向“性”与“天道”的统一或“天人合一”之境界。只不过,受“实践唯物主义”立场的影响,冯契先生并未延续中国传统哲学主流学派的思想,对“天人合一”作出一种“形上”阐释,而是接着荀子、王夫之等人的路向,对之进行一种“实践唯物主义”的解读。依冯契先生的观点,“天”或“自然界”是尚未进入主体认识领域中,没有能所、主客对立之分的“自在之物”(亦可称为“本自然界”)。一旦主体作用于“本自然界”,从实践或感觉中获得客观实在感,“本自然界”随即进入认识领域,开始由“自在之物”向“为我之物”的转化过程。在这一过程中,主体凭借理论思维在由感性直观获得的经验基础上形成抽象的概念,并以“得自经验者还治经验,本自然界就转化为事实界”^⑥,实现由“无知”到“知”的飞跃。但是,思维的内容并不局限于“事实界”,其同样能够超出“事实界”指向一个可以思议的领域——“可能界”。需注意,在冯契先生视域中,“可能界”并不是一个在“事实界”之外独立存在的超验的形而上学领域,而是“主体以一定观点为视角、依据事实材料、运

用逻辑思维来把握的领域”。^②在他看来,“人们把握了适合人的需要的现实的可能性,以其作为目的,创造条件而使之化为现实,便是创造了价值”^③,进入“价值界”。本质上说,“价值界”仍是一种客观实在或“人化的自然”,只不过人们在改造自然的活动中将自己的需要、理想贯注其中,使自然界成为一种具有价值和意义的“人化自然”。故而,冯先生强调,在创造价值的过程中,“天道”(必然之理)和“性”(当然之则)是辩证统一的。进一步来看,人们同样不能离开“为我之物”来认识“自我”,而是需要在“天道”的衍化过程中,即在实践基础上在化“自在之物”为“为我之物”的辩证运动中塑造自我,使自然赋予人的天性逐渐发展成为人的自由德性,并通过“为我之物”显现出来,此即是冯先生所谓“凝道成德,显性弘道”的过程。反过来,凭借此种“德性之智”,人们能够在“有限”中把握“无限”、“相对”中把握“绝对”,意识到“自我”与“天道”合而为一。

这里不难看出,冯契先生是从对“本自然界”“事实界”“可能界”“价值界”的认识过程中“天”的不同形态入手,考察中国传统哲学中最富民族特色的“天人合一”思想。凭借“转识成智”的方法,冯契先生在实践中打通了知识发生场域——“本自然界”“事实界”和智慧发生场域——“可能界”“价值界”之间的界限,不仅对“天人合一”作出了一种“实践唯物主义”的阐释,而且还将如何理解“天道”“性”等本体论问题连同“理想人格的培养”“自由德性”等价值论问题一并纳入认识论的研究视域中,用中国传统智慧丰富、发展了马克思主义哲学。

二、新全球化格局背景下“转识成智”逻辑延展的必然性

应当看到,冯契先生在运用“转识成智”的方法创建“智慧说”体系的过程中,为批判性创新原则厘定了两个相辅相成的维度:一是苏联哲学教科书体系摄下中国化形态的马克思主义哲学;二是中国传统哲学各家各派思想。如若不对苏联哲学教科书体系摄下中国化形态的马克思主义哲学加以批判,就无法突破传统认识论体系的桎梏,进而探索出

一条能够整体性继承中国传统哲学内在精神的研究路径;如若不沿着新的路径检视中国传统哲学各家各派思想,对其作出一种新的阐释,就难以使中国传统哲学的精神内核、价值旨归在新的历史语境下获得现代性出场的资格。

就第一个维度而言,冯契先生对苏联哲学教科书体系摄下马克思主义中国化理论形态的批判性创新主要表现在两个方面。其一,冯契先生反对只关注知识领域的“辩证唯物主义”认识论,认为此种范式仅能呈现出中国传统哲学所具有的朴素唯物主义或辩证智慧的因素,难以彰显出其所独有的民族性特色。故而,他将关于“性”和“天道”的智慧学说连同知识理论一并纳入广义认识论领域,成功跨越了本体论、价值论与认识论之间的鸿沟,并在实践基础上,凭借“转识成智”的方法,实现了由“知识”到“智慧”的飞跃,从而于“有限”中把握“无限”,达至“天人合一”的境界。其二,由于中国传统哲学中最富民族特色的智慧学说——关于“性”和“天道”的认识、“理想人格的培养”等问题已被纳入广义认识论领域,所以在考察中国传统哲学与马克思主义哲学之间的关系时,冯契先生将中国哲学史研究的着力点由“基本内容”转向“核心问题”。换言之,冯先生构建“中国话语的马克思主义哲学”的基本思路不是延续苏联哲学教科书体系的研究模式,把“辩证唯物主义”看作一种普遍性的真理,选择性地继承中国传统哲学各家各派思想中与之有着同质化的个别概念或话语,而是从思维和存在的关系问题入手考察中国传统哲学的逻辑演变进程,以彰显中国传统哲学所特有的智慧。凭借此种方法,冯契先生不仅能够全面呈现出中国传统哲学各家各派对思维与存在关系问题的不同回答,从而避免陷入剪裁中国传统哲学思想的历史困境,同时还能在中国传统哲学发展历程中彰显出“实践唯物主义”在不同时期所呈现的不同样态或哲学风貌,以实现与马克思主义哲学的有机对接。

就第二个维度来说,如前文所述,由于冯契先生是以实践为基础,并在认识世界与认识自己的交互

作用中思考有关“性”“天道”的问题,所以在考察中国传统哲学各家各派思想时,冯先生很自然地将批判的焦点对准诸如“复性说”“或使说”“天命论”等对“性”“天道”以及二者之间关系作出的种种形上阐释的思想,转而推崇或强调在天人交互作用中阐释“性”“天道”以及二者如何达至统一的“性成说”“莫为说”。这点从他荀子和王夫之分别视为对“天人”之辩和“理气(道器)”“心物(知行)”之辩作出比较正确总结的表述中可以看出。至于他所构建的“智慧说”体系则是接着荀子、王夫之等人的研究路径,在“实践唯物主义”基础上进一步消解“性”“天道”具有的形上色彩,并从“本然界”——“事实界”——“可能界”——“价值界”的演变过程中说明二者之间的统一问题,从而对中国传统哲学最富民族特色的“天人合一”思想作出一种“实践唯物主义”的阐释。

由此可见,在构建“中国话语的马克思主义哲学”时,冯契先生并未仅“依赖于文本的原初语境来把握马克思主义哲学的理论样态”^⑭,而是试图在中国哲学史的发展进程中呈现出“实践唯物主义”于不同时期所表现出的不同哲学风貌,从而为“智慧说”体系的构建提供哲学史的依据。依冯先生的观点,任何一种哲学理论都不可能真理作出完全的总结,真理永远处于对时代问题哲学沉思的过程中。^⑮故而,相较于对文本原初语境的把握,冯先生更加看重时代的历史语境和社会实践的发展对哲学出场形态尤其是“实践唯物主义”出场形态的影响。而他所构建的“智慧说”体系正是在时代中心问题转变(由“中国向何处去”的革命问题向“如何使我国现代化”的建设问题)的历史背景下,开辟出的“‘同归而殊途,一致而百虑’的唯物辩证法的新阶段”。^⑯

但是,自21世纪以来,时代的中心问题在世界历史的多元现代性场域中再度变得复杂化,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。这种时代坐标的转换要求当代学者紧随以冯契先生为代表的老一辈中国马克思主义学者的矫健步伐,充分汲取“转识成智”说的理论

智慧,进一步推动“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。换言之,要在冯先生研究的基础上,突破广义认识论的视域,将思维与存在关系的具体指向由主体与客体或“天”与“人”之间的关系进一步拓展至主体与主体之间的“主体际”关系,以便能够充分说明“多元主体”间的价值生成。因为,如若依旧延续冯契先生的思路,以主体与客体或“性”与“天道”之间的关系问题为基点构建“中国话语的马克思主义哲学”,虽然能够解决苏联哲学教科书体系摄下主客二元分裂之困境,用中国传统哲学中的“智慧学说”丰富和发展马克思主义哲学,但却会造成主体间的离散化、孤立化,进而遮蔽“多元主体”间的价值生成,使“中国话语的马克思主义哲学”难以成为中国式现代化新道路的哲学表达。既如此,新时代“中国话语的马克思主义哲学”的出场形态必然要围绕“主体际”关系以及主客关系问题加以重塑。

但需要注意的是,这种对广义认识论视域的突破并不表明冯契先生没有关注“主体间性”或“主体际”关系。事实上,在考察广义认识论演化过程中的主体与客体或者说“性”与“天道”之间的关系时,冯先生就曾将“主体际”关系纳入其研究视域进行考量。只不过,由于时代所限,冯契先生一直致力于解决知识(科学)与智慧(人文)之间的分裂问题,所以“主体际”关系在他这里突出地表现为不同主体间的交流、争辩对获取“性”或“天道”认识所产生的积极意义。在冯先生看来,“只有通过不同意见的讨论、不同观点的争论,才能明辨是非,达到一致的正确结论,获得科学的真理性认识”^⑰,而他构建的“智慧说”体系正是在“同归而殊途,一致而百虑”的认识过程中所达到的唯物辩证法的新阶段。这里不难看出,在冯先生的视域中,“主体际”关系只是达到“主客统一”的手段,并未被提升至与主客关系同等重要的地位,视为构建“智慧说”体系的逻辑延展。不过,他对“主体际”关系的关注却向后继学者昭显出新时代构建“中国话语的马克思主义哲学”所应坚持的方向,即结合时代中心问题将“主体际”关系提升至与主客

关系同等重要的地位。在此意义上,我们有足够的理由相信,“主体际”关系与“智慧说”体系一脉相承,亦是新时代构建“中国话语的马克思主义哲学”必然的逻辑延展。

进一步而言,围绕“主体际”交往关系和主客关系重塑“中国话语的马克思主义哲学”的出场形态,不仅符合新时代中国特色社会主义宏大开阔的历史语境,同时也是中国传统哲学自身内在结构的要求。“中国传统哲学,就其本质而言,是一种以‘人文化’或‘人伦化’为价值眷注,凸显人类生活世界与人世间的社会关系的哲学。”^⑧各家各派关注的焦点通常集中在人伦日用以及人世间的社会关系方面,而非臆想中的虚幻之境。当然,若是深究之不难发现,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纳入“天人关系”中加以考量,试图借之为现实世界中“主体际”关系提供某种理论依据。由此观之,中国传统哲学内在的本真结构实际上包含了两大类关系,即人伦日用层面的“主体际”关系和“天人关系”。^⑨然而,冯契先生在运用“实践唯物主义”考察中国哲学史时,只是把关注的焦点聚焦于“主客融合”方面,即如何在天人交互作用中实现“性”与“天道”的统一,忽视了中国传统哲学在“主体际”关系这一问题上所作的逻辑拓展。因此,尽管冯先生以“问题”为基点对中国传统哲学各家各派有关思维和存在关系问题的回答均给予了关注,但其重点还是落足到“实践唯物主义”在中国哲学发展进程中呈现出的不同样态,即荀子、王夫之等人对“天人关系”所作的总结,忽略了建立在形而上学理论根基上的孔孟儒学、宋明理学等学派的思想于人伦日用层面的价值旨归。换言之,中国传统哲学中的智慧资源在冯契先生构建的“智慧说”体系中带有强烈的认识论化特征^⑩,其所蕴含的有关理想人格、自由德性的培养等价值论问题更多的是在“自在之物”化“为我之物”的认识活动中产生,较少涉及主体间的价值生成。应当承认,“自由德性”不仅需要人在人与自然、“性”与“天道”的交互作用中生成、孕化,更要在“主体际”的人际交往中进行培

养、塑造。反过来,对于内在“德性”而言,人们既能通过实践活动使之外化,同时也可凭借“主体际”的交往关系使其得以升华。由此而言,“中国话语的马克思主义哲学”的构建既要在“主客融合”的维度下梯次展开,又要将“主体际”关系纳入其理论形态的培育过程之中进行考量。遗憾的是,由于天不假年,冯契先生无法在“中国走向世界”新的历史方位上,以“作者中心地位”重释马克思主义哲学的本性。这也就使得他沿着“实践唯物主义”路径所构建的“智慧说”体系难以完整地切入中国传统哲学内在的本真结构,从而导致该理论体系在意义或价值领域中缺失了部分主体间的价值生成,无法完全呈现中国传统哲学的本然样态。因此,新时代构建“中国话语的马克思主义哲学”的关键就在于承续“智慧说”体系的重大理论贡献,沿着“主体际”关系和“天人关系”的维度,切入中国传统哲学内在的本真结构,以促使新出场的马克思主义哲学能够最大限度地吸收和孕化中国传统哲学的内在本性。显然,这需要在冯契先生研究的基础上进一步推进构建“中国话语的马克思主义哲学”之批判性创新原则,使其由“转识成智”转向一种新的研究视域下的方法原则。

三、“交往生成”:交往实践的唯物主义视域下的批判性创新原则

围绕上述思考,我们在“转识成智”的基础上提出“交往生成”,并将其作为新时代构建“中国话语的马克思主义哲学”的一种可资借鉴的批判性创新原则。

所谓“交往生成”,是以“主体际”交往关系和“主客”关系为两翼,进一步梳理“实践唯物主义”在中国哲学发展演变进程中所对应的不同阶段及其所呈现出的具有中国特色的理论样态,同时最大限度地揭示“多元主体”背后的价值生成,以期站在中华民族伟大复兴的战略全局和世界百年未有之大变局的时代方位,准确把握马克思主义哲学与中国传统哲学的理论内核。承续“转识成智”,“交往生成”同样具有两大维度:一是进一步突破苏联哲学教科书体系和话语形态的桎梏,并在此基础上对马克思主义哲学的本性加以重新阐释,从而探索出一条新的构建

“中国话语的马克思主义哲学”的研究路径,以避免折损中国传统哲学话语体系的完整性和内在的本真结构;二是沿着新的研究路径,检视中国传统哲学各家各派思想,并赋予充盈其中的“人伦日用”层面的内容以全新的时代意涵,从而推动中国传统哲学实现现代性重构,使其获得现代性的出场资格。

关于如何进一步突破苏联哲学教科书体系和话语形态桎梏来重新把握马克思主义哲学本性,这需要回到马克思文本中寻找答案。就马克思本人创立唯物史观的过程来看,从《1844年经济学哲学手稿》到《关于费尔巴哈的提纲》(当然也包括后续的《德意志意识形态》、《共产党宣言》乃至《资本论》),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,马克思将劳动或实践视为人的“类本质”,认为它是创造世界历史的客观基础;但在《关于费尔巴哈的提纲》中,马克思却指称人的本质“在其现实性上,它是一切社会关系的总和”。^①显然,前者突出了实践的主体性原则,强调实践是构成人的“类本质”和世界历史本质的先决条件;后者则特别重视社会关系对人本质的塑造作用,将多元主体间通过交往形成的各种社会关系介入实践中作出界说。这种前后表述上的差异,导致人们对马克思主义哲学范式作出不同的理解,即一般的“实践唯物主义”和包含交往社会关系理论的“实践唯物主义”。所谓一般的“实践唯物主义”通常是指学者们在理解马克思主义哲学本性时,自觉或不自觉地将实践主体看作是没有差异的单一主体或“类”主体,忽视了实践主体的多元性或差异性。事实上,人类的实践活动作为人本质力量的外化或物化过程,既是主体自觉改造客体形成“周围感性世界”的感性活动,同时也是调整和改造主体间物质交往关系的社会实践活动。因此,“实践结构一开始就必然具有双重关系:一是主体际的社会物质交往关系……二是结成一定交往关系的主体对客体的关系……实践是形成这双重关系的统一过程”。^②沿此思路,必然要在单一的“实践唯物主义”基础上对马克思主义哲学的本性作出一种新的理解。这种新的

理解范式被任平教授称为“交往实践的唯物主义”。

应当强调,以“交往实践的唯物主义”重释马克思主义哲学之本性并不意味着违背冯契先生的立场,相反,这一重释从某种程度上说,亦可视作对冯先生“实践唯物主义”立场的有益补充。按任教授的观点,所谓“交往实践的唯物主义”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”^③,其在结构上是以实践客体为中介而联结起的多元主体间的模式——“主体—客体—主体”。这一模式是包含“主体—客体”和“主体—主体”双重关系的统一结构。这里任教授在考察马克思主义哲学的本性时,赋予了“客体”以中介性的视界。在此视界下,“客体既不是脱离主体关系的孤立存在物,也不是仅仅对单一主体来说的生成以及单方‘主体—客体’关系的建构,而是诸主体间物质交往活动的中介……主体在作用于客体的同时就载负着、实现着‘主体—主体’交往关系,并受其牵引和制约”。^④由此,沿着“交往实践的唯物主义”研究路径考察中国传统哲学与马克思主义哲学之间的关系,自然会对“中国话语的马克思主义哲学”之批判性创新原则作出一种方法论的延展,即由“转识成智”转向“交往实践的唯物主义”视域下的“交往生成”。因为,“转识成智”是冯契先生为了在“实践唯物主义”视域下解决知识和智慧的分裂问题而提出的一种方法原则。该方法仅以思维和存在或者说“性”与“天道”之间的关系为线索来检视中国传统哲学各家各派的思想,忽视了中国传统哲学在“主体际”关系问题上所作的逻辑延展。至于“交往生成”则将知识与智慧同时纳入“天人关系”与“主体际”关系中加以省察,一方面在天人交互作用中彰显中国传统哲学智慧资源的认识论意义,另一方面挖掘、凸显中国传统哲学智慧资源中所蕴藏的丰富的人伦日用价值,借以推动诸如“自由德性”的生发、“理想人格”的塑造、“性”与“天道”物质意义的阐释等一系列中国传统交往实践活动整体迁移至新时代中国特色社会主义交往实践活动框架之中,最终实现中国传统哲学精神内核在“交往实践的唯物主义”视域下的新生转进,

从而真正达成“中国话语的马克思主义哲学”的现代性出场。

关于如何沿着“交往实践的唯物主义”的研究路径,运用“交往生成”原则对中国传统哲学各家各派思想进行批判性创新,这里不妨以孟子的“天人合一”思想为例做一简要阐述。“天人合一”是中国传统哲学中的一个重要思想,儒家的“天人合一”以孟子的“天人合一”观为肇始^⑤,并在其基础上逐步发展完善,最终形成儒家特有的“天人合一”思想。与道家实有形态(天指向自然)的“天人合一”不同,儒家秉持的是一种道德境界的“天人合一”。于孟子而言,“天”有着明确的道德指向。孟子认为,人的需要大体上分为食色、事业、道德等需要,其中道德需要处于最高层次。道德需要一旦获得满足,人便具有了道德之乐。事实上,孟子是殷周以降继孔子之后“以天论德”思潮的自觉践行者,其自始至终都坚定地认为“天”是性善(人之德)的终极根据。因而,当一个人获得具有终极意义的道德之乐后,自然会生发出与天不违、与天合一的心灵共振。这就是孟子所说的“不愧于天,不忤于人”,亦即儒家所倡扬的“天人合一”。深究之,孟子视域中的“天人合一”思想实际上包含了人伦日用层面和形而上学领域两个维度。就人伦日用层面而言,孟子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“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,寻找社会规范意义上的道德行为的完善”。^⑥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依据,即具有原生性或本源性的“天”或“天道”。这种对“以天论德”思潮的秉持,固然能够凭借存心养性、正心诚意以求“尽性”的方式,获得“知天”进而达至“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”统摄下的做法却不可避免地陷入“用伦理理性吞并人的感性要求,用理智消弥人的情感和意志”^⑦的

泥潭,从而走向宿命论的传统。为解决这一问题,若将“天人合一”置于“交往实践的唯物主义”视域下并以“交往生成”的方法审视之,则可以打开一番新的境界:一方面,搁置“天”的形而上学根基或本源性的意义。诚如杜维明先生所说,儒家“伦理最高的完成是‘天人合一’,但它最高的‘天’,一定要落实到具体的人伦世界。既要超越出来,又要深入进去,有这样一个张力,中间的联系是不断的”。^⑧由此而言,对“天”的把握,应当把着力点放在具体的人伦世界,充分挖掘其在人伦世界的交往实践活动中所生成的,能够折射“主体际”关系的人伦日用价值,而“搁置”作为儒家伦理学形上依据的本源性意义,以此葆有中国传统哲学的精神内核。另一方面,就人伦世界而言,“交往实践的唯物主义”视域下的“天”既不是超越实际世界之外的形而上学之本体,也不是与人无涉的客观自然界,而是一种中介客体意义上的自然。换言之,“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面,关系体和属性凝结”。^⑨因此,“天”——中介客体意义的发生域不在于客体自身,而在于它们与多极主体之间的联系,并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指向“他者”,即促使人们尊重自然如同尊重他人的利益,人与自然、他人共生共荣、共同发展,在新的交往实践中达到一种新的“人—天—人”合一的共生结构。由此可见,“交往实践的唯物主义”视域下“中国话语的马克思主义哲学”的“交往生成”原则,其实质是沿着“天人关系”和“主体际”关系检视中国传统哲学各家各派的思想,把各家各派思想纳入新时代中国特色社会主义的历史语境中加以考量,在现代实践的碰撞和马克思主义“交往实践观”的科学洗礼下剥除中国传统哲学各家各派思想所具有的形而上学的理论性质及其所带有的某种特定倾向的成分,并用“交往实践的唯物主义”对之进行一种“交往生成”化的重构或新诠,使其超越中国传统哲学的视界,创造性地

转化为一种符合新时代中国特色社会主义历史语境和中国传统哲学内在本真结构的哲学形态。

总而言之,构建“中国话语的马克思主义哲学”既是时代出给中国的必答题,又是“中国走向世界”新全球化格局下中国马克思主义者所共同面对的必答题。冯契先生“转识成智”说的伟大理论贡献恰在于给后人指出了回答这一必答题的两大根本方向:其一,以马克思的实践唯物论和唯物辩证法推动中国传统哲学实现由“知识”向“智慧”的新生转进。与以唯心思想为理论内核的唯识学的“转识成智”不同,冯契先生的“转识成智”实现了认识主体、认识对象、思维观念三者之间辩证的统一,并在三者的交互运行过程中,科学地阐释了“知识”向“智慧”转化的逻辑演变,形成了科学、严谨、完备的理论体系。其二,跨越了自然科学与人文科学之间的理论鸿沟,为科学主义与人文主义的有机融合提供了理论支撑和理想路径。冯契先生提出的“转识成智”原则不仅搭建起知识与智慧之间沟通的桥梁,弥合了长期存在于近代中西方思想认识中的理智与情感、科学实证与人生体悟之间的裂缝,还成功地将狭义认识论所关涉的知识与本体论所关涉的智慧融合于广义的认识论领域之中,为马克思主义哲学与中国传统哲学之精神内核的同向聚合创设了全新的理论根基。毋庸置疑,沿着冯契先生指明的方向,站在新时代中国特色社会主义历史语境和中国文化立场上,以“交往生成”原则重塑“中国话语的马克思主义哲学”的出场形态,不仅能够揭示“两个大局”的本真性结构和总体性趋势,同时还可最大限度地吸收和孕化中国传统哲学内在精神,实现中国传统哲学在“交往实践的唯物主义”视域下的新生转进与重新出场。

注释:

①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。

②详细论述参见《苏州大学学报》(哲学社会科学版)第1期《论构建“中国话语的马克思主义哲学”的整体性继承原则》

和第2期《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》。

③⑤⑪⑫⑬冯契:《〈智慧说三篇〉导论》,《冯契文集》(增订版)第1卷,华东师范大学出版社2016年版,第37、13、39、39、39页。

④冯契先生构建的“智慧说”体系主要体现在《认识世界和认识自己》《逻辑思维的辩证法》《人的自由和真善美》三部著作中,这三部著作亦被冯先生称为“智慧说三篇”。

⑥⑦⑧⑨冯契:《认识世界和认识自己》,《冯契文集》(增订版)第1卷,华东师范大学出版社2016年版,第69、344-345、345、342页。

⑩杨国荣:《世界哲学视域中的智慧说——冯契与走向当代的中国哲学》,《学术月刊》2016年第2期。

⑭⑮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。

⑬陈晓龙:《转识成智——冯契对时代问题的哲学沉思》,《哲学研究》1999年第2期。

⑯⑰冯契:《中国近代哲学的革命进程》,《冯契文集》(增订版)第7卷,华东师范大学出版社2016年版,第651、651页。

⑱应当承认,某些学派或思想家在处理“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”;而有些学派或思想家则在天人交互作用中,消解了“元意义”统摄下的“天”,把意义的本源由形而上学之本体——“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”两条路径延展的演变进程。

⑲何萍、李维武:《重构马克思主义哲学体系的可贵探索——冯契先生〈“智慧说三篇”导论〉初探》,《学术月刊》1996年第3期。

⑳《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社2012年版,第139页。

㉑㉒㉓㉔任平:《走向交往实践的唯物主义》,北京师范大学出版社2017年版,第51、61、62—63、291、92页。

㉕杨泽波:《儒家天人合一思想的道德底蕴——以孟子为中心》,《天津社会科学》2006年第2期。

㉖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。

㉗杜维明:《儒家第三期发展的前景问题》,台湾联经出版事业公司1989年版,第188页。