

第四讲

马克思哲学的后黑格尔主义阐释

前面的讨论可以归结为这样一个命题，那就是：马克思对黑格尔绝对唯心主义的批判与背离，也就意味着在某种程度上向主张思维与存在之间具有非同一性的康德和亚里士多德的接近。此外，我们也在肯定以卢卡奇为典范的马克思哲学阐释中的黑格尔主义传统对于马克思主义摆脱第二国际以来的机械决定论阐释的积极意义的前提下，对之进行了分析批评。但这些讨论，一方面还是极不充分的，另一方面，与这种不充分性相关，亦易受曲解，特别是人们往往将之等同于“康德式阐释”，而曲解了十分关键的“近”字。为此，我们将“近康德阐释”同位于“后黑格尔主义阐释”，以避免上述误解，并对之再做进一步的申述。

一、何谓马克思哲学的后黑格尔主义阐释或近康德阐释？

鉴于当下学界对于马克思哲学的近康德阐释多有不解或误解之处，首先对于这一阐释进路之意蕴加以规定，当是必要之举。

1. 马克思哲学阐释中的三种路向

自马克思哲学产生以来，便开始有了对它的阐释。一般说来，迄今为止，这些阐释大致上可划分为三种路向：法国唯物主义或者斯宾诺莎主义的、黑格尔主义的和半康德主义半实证主义的。

第一种阐释路向即法国唯物主义或斯宾诺莎主义的阐释路向，是源于第二国际诸多理论家对马克思的解读^①，而在前苏联哲学教科书体系中达到了某种完备化的程度。这种阐释路向在中国马克思主义哲学中也长期占据主导地位，直到近几十年才受到比较系统的批评和改变。这一路向及对其批判，人人尽知，此处毋须多言。

第二种阐释路向即黑格尔主义阐释路向，是由卢卡奇、柯尔施等人所开创的，卢卡奇的《历史与阶级意识》是这一阐释路向的典范性著作。在中国，自上世纪九十年代以来，这种阐释路向也逐渐的占据了主导地位，至少已在学术界取代了第一种阐释路向。虽然关于这一路向在国内学界的主导地位人们尚未有明确的共识，且不乏否认者，但笔者以为这一事实是难以否认的。

第三种阐释路向即半康德主义半实证主义路向，是由德拉-沃尔佩、科莱蒂以及某种程度上的阿尔都塞等人所发展的。与卢卡奇反对“过高地估计了费尔巴哈作为黑格尔与马克思之间的中介作用”，而以“马克思直接衔接着黑格尔”作为其著作“许多论述的基础”不同^②，这几位阐释者所特别强调的是马克思与黑格尔哲学的决裂，以及对康德哲学的接近。德拉·沃尔佩特别强调《黑格尔法哲

^① 需要说明的是，第二国际理论家们一方面对马克思的历史唯物主义做了进化论和经济决定论的阐释，另一方面，由于这一阐释使得改变世界的能动性在理论上成为不可能，所以他们往往又非逻辑地借助引进康德的伦理学以济决定论之困境。关于此问题的讨论，可参见拙作《改变世界的哲学何以可能》（《学术月刊》2012年第1、2期）。

^② 卢卡奇：《历史与阶级意识》，商务印书馆1992版，第16页。

学批判》在方法论上的重要性，认为在这部著作中充分展示了马克思科学的辩证法与黑格尔思辨的或形而上学的辩证法的区别。这主要是指马克思对“黑格尔在任何地方都把理念当做[判断的]主体，而把真正现实的主体[……]变成了谓语”的批判^①。科莱蒂亦在《马克思主义与黑格尔》中写道：“从康德那里，马克思得出了这样的一个原理，即‘实在的存在’总是比‘概念所包含的存在’多得多，实在的过程不可能完全还原到逻辑的过程。”^②这一点正如佩里·安德森所言：“德拉·沃尔佩和他的学派从一开始就是坚决反对黑格尔的——既以犀利的否定的态度评价黑格尔哲学本身，又都肯定地认为马克思的思想代表着同黑格尔的完全决裂。”^③针对当时流行的卢卡奇、萨特等人对马克思的黑格尔主义式的阐释，阿尔都塞则认为，马克思思想发展中从来就没有经过一个黑格尔主义阶段。他写道：在马克思思想成熟前的青年时代的两个阶段中，“在第一阶段，占主导地位的是离康德和费希特较近而离黑格尔较远的、理性加自由的人道主义”；“在第二阶段（1842—1845），占主导地位的是另一种形式的人道主义，即费尔巴哈的‘共同体的’人道主义”^④。他还赞同地引用了霍普纳的看法：“马克思单靠对黑格尔的辩证法作点修补是不能解决问题的，他依靠的主要是对历史、社会学和政治经济学等等所进行的十分具体的调查……马克思主义辩证法主要是在由马克思开垦的理论处女地上诞生的。……黑格尔和马克思不是喝同一口井里的水。”^⑤这意味着马克思与黑格尔的辩证法之间并没有哪怕是批判性的继承即扬弃之关系，而是彻底的抛弃，是一种整体结构的置换。按阿尔都塞的说法这是发生了认识论的“断裂”。因此，“今天，我们比任何时候都更应该看到，黑格尔的影子是最主要的幻影之一。必须进一步澄清马克思的思想，让黑格尔的影子回到茫茫的黑夜中去；或者，为了达到同一个目的，需要对黑格尔本人进行更多的马克思主义的解释。”^⑥这一路向在强调实在主体与理念主体的区别的意义上是康德主义的，而在其更多地比附于实证科学的意义上，则具有相当的实证主义倾向，因而可以说是半康德主义半实证主义的。

2. 马克思哲学近康德阐释之意蕴

但这里所说的“后黑格尔主义阐释”或“近康德阐释”尽管是反对黑格尔主义阐释路向的，但却不是这种半康德主义半实证主义意义上的。所谓“后黑格尔主义阐释”或“近康德阐释”，我们曾有过的说法是：

“马克思对于德国古典哲学的批判继承，特别是对黑格尔哲学之思维与存在同一性的批判与唯物主义改造，不仅包含着对康德哲学的继承，而且还在某种意义上离开了柏拉图-黑格尔传统，而接近了亚里士多德-康德传统，即更多地接近了这一肯定思维与存在的异质性，并将理想与现实界分的传统。”

“由于某种思维定势，我们总是不知不觉过多地肯定了马克思与黑格尔之间的关联，而忽略甚至回避了马克思与康德哲学之间的继承性关联。诸如“必然王国”、“自然必然性”、“自由王国”、“彼岸”等等，都与康德有着密不可分的联系，而且更重要的是，将自由王国置于必然王国的彼岸，而不是用一种黑格尔式的暖

^① 参见德拉·沃尔佩：《卢梭与马克思》，重庆出版社 1993 年版，第 153—163 页。

^② 科莱蒂：《马克思主义与黑格尔》（英文版），伦敦 NLB 出版社 1973 版，第 100 页。

^③ 安德森：《西方马克思主义探讨》，人民出版社 1981 版，第 82 页。

^④ 阿尔都塞：《保卫马克思》，商务印书馆 2006 年版，第 218、220 页。

^⑤ 参见阿尔都塞：《保卫马克思》，商务印书馆 2006 年版，第 66 页。

^⑥ 阿尔都塞：《保卫马克思》，商务印书馆 2006 年版，第 106 页。

味的历史过程将理想世界与现实世界视为同一之物，这本身就是对康德思想的批判的继承。”

“当人们有意或无意地认为德国哲学从康德到黑格尔的发展是连贯的、合乎逻辑的、必然的时，或许就错失了康德哲学对于马克思哲学思想的发展，特别是对于当今中国马克思主义哲学发展所具有的不可取代的重大意义。”

“马克思虽然高度赞扬了黑格尔否定之否定的历史主义辩证法，但却在哲学的出发点问题上严厉的批判了黑格尔从无限的、抽象的普遍的东西出发的绝对唯心主义，主张从现实的个人出发。而现实的个人无疑是有限的存在。如果我们还记得康德哲学的出发点是人或理性的有限性的话，那么，就不难看出，在哲学的出发点问题上，马克思离开了黑格尔而在某种意义上接近了康德。”

“马克思关于理想与现实之间关系的思想的变迁，可视之作为一种从具有浪漫主义的倾向向现实主义倾向的转变过程。当然，将理想与现实界分开来，会引出很多问题，例如，怎样说明二者之间的关联等。而且，马克思在何种程度上背离了黑格尔而接近了康德，马克思在哲学史上的真正位置在于何处，也仍是一个开放的问题，需要作进一步的研究。”^①

这些表述或有不甚确切之处，但意向却是明确的，那就是在当今马克思主义发展的情势下，应当对马克思哲学进行一种近康德哲学的阐释。这可从几个方面去理解：

1) 鉴于以往人们往往只关注马克思哲学与费尔巴哈、黑格尔哲学的关系，而忽略了马克思哲学与德国古典哲学的全面性关系，因而有必要重新审视从康德到马克思的思想进展过程。但这却不能被理解为仅仅要去争论在马克思的思想中，到底是康德的因素还是黑格尔的因素多一些的问题。进而认为这种争论都为一种偏颇之举，无有意义，而应当“公正”对待二者。如此的理解，就把一个十分重大的学术问题变成了一个近乎无聊的“份额”争夺战：即看在马克思主义这个“合股公司”中，是康德的还是黑格尔的股份更多的争吵。如果是这样的争吵，自然无聊之极。但如果这些研究意在理清马克思哲学由以发生的思想资源，纠正以往研究中的不当理解，甚至扩展为对包括马克思哲学在内的德国近代以来的哲学进程的深入考察，则即便在学术层面就是一个极为有价值的研究方向。

2) 鉴于黑格尔主义的阐释方式一方面已经在克服法国唯物主义阐释路向中发挥了重要的积极作用，另一方面，这一阐释路向也造成了对真切把握马克思哲学的新的障碍，因而有必要对之进行清理，以向康德主义方向的倾斜作为“解毒剂”来加以矫正。所谓“解毒剂”者，乃是因为机体“中毒”在先，故须“解毒剂”。而机体若无“中毒”，则解毒剂本身便成“毒药”。就此而言，这一“解毒”是情景或情势使然，而非无病服药。若此，那便真正是“吃错药了”。因而这便不意味着笔者要将马克思改扮成一个康德主义者，而只是对马克思的一种“近康德阐释”。所谓“近”者，是使马克思离开黑格尔一些，靠近康德一些，以便消解马克思哲学机体上所中黑格尔主义之“毒素”。仅此而已，岂有他哉！当然，对于在克服旧唯物主义阐释中曾起到过积极作用的黑格尔主义阐释路向来说，这样做有点“过河拆桥”、“卸磨杀驴”之嫌，似不合“为友”之道，亦难怪颇有人对黑格尔主义恋恋不舍。尽管人们应当对黑格尔主义“之友”报以感激之情，但

^① 参见拙作：《论马克思主义哲学中理想性与现实性的界分》，《中国社会科学》2007年第5期；《卢卡奇与马克思哲学阐释中的黑格尔主义传统》，《学习与探索》2007年第6期；《马克思哲学阐释中的黑格尔主义批判》，《社会科学战线》2008年第3期；《我们能够从康德哲学学些什么？——一个并非康德主义的中国马克思主义哲学研究者的思考》，《学海》2009年第6期。

借助黑格尔主义乃是为清除机械唯物主义之“毒”，而不是丧失“主权”转又投身黑格尔主义，从而遮蔽马克思哲学自身。对黑格尔主义驱逐“旧敌”之“功”自当“论功行赏”，但不能“功高盖主”，乃至“喧宾夺主”。当然，人们会说，以康德哲学作为解毒剂，同样会有喧宾夺主之虞。这一顾虑自是有理。故而本文后面还会讨论近康德阐释的限度问题，以免过量使用的“解药”又会变成新的毒害理论机体的“毒药”。

3) 对马克思哲学的近康德阐释亦并非纯粹的理论兴趣，而是深深的植根于现实历史需要之中。纯粹的理论兴趣自然亦有其价值，但这也易落入无病呻吟之弊。而这一“近康德阐释”却决非那类无病呻吟之姿态，而是要密切关联于现实之问题。下面我们将会看到，当今中国的现实生活之状态，使得不仅法国唯物主义阐释不能适应，而且黑格尔主义阐释亦难以适应，故迫切需要一种新的阐释，这便是马克思哲学的“近康德阐释”。

二、马克思哲学的近康德阐释何以必要？

1. 在文本学意义上理清马克思哲学与德国古典哲学的关系

马克思哲学近康德阐释的必要性之基础性层面是在文本学意义上理清马克思哲学与德国古典哲学的复杂关系。其所以有这种必要性，在于对于马克思哲学的阐释，总是会或明或暗地与其先前的某种哲学倾向在比较突出的位置上关联起来。早先的阐释，是将马克思与费尔巴哈直接关联起来，最多再加上将黑格尔唯心主义辩证法颠倒过来，构成唯物主义辩证法。后来卢卡奇等人则强调越过费尔巴哈，将马克思与黑格尔直接关联起来。此外，国外亦有人，如洛克莫尔，将马克思哲学与费希特哲学更多地关联起来。但是，一方面，人们在马克思与先前哲学家的关系上，总是不断地变更关联者，而另一方面，尽管变化多端，但除却一些半康德主义的阐释外，却对马克思与康德哲学的关系缺乏深入的研究。人们经常提到马克思对康德哲学的几处负面评价，似乎意味着马克思远远地超越了康德哲学，将之彻底地抛在了一边。但是，思想史的关联性并不仅仅是由思想家的自我认定所展示的，而是更为根本地是为思想自身发展的逻辑所决定的，否则，思想史的研究也就没有必要了。进一步的研究将会显示出，在从康德到马克思的哲学进展中，思想的逻辑所展现的，决不只是对黑格尔哲学的批判继承那种阶梯式进展逻辑那么简单，而毋宁说人类思想必然要面对一些永恒的问题，对这些问题并无一种不断上升到解决近于解决的道路，而是往往不得不回到最初提出问题的起点，寻求新的解决方案。康德在哲学史上无可替代的地位，正在于他最为深刻地揭示出了进入近代以来人类所面临的境况，并且最为冷静地揭示出了人类理性由于其有限性而不得不陷入的种种困局。因此，任何真正的哲学革命，都必然要以摒除任何虚骄之态而真诚地面对这种困局为前提。因此，康德作为德国古典哲学的奠基者，其在哲学史上的哥白尼式革命贡献之巨，如果像人们经常所说的那样，马克思哲学的创立也是哲学史上的一场革命，那么，人们对这两场革命性的哲学研究之少，那就是一件非常可骇怪的事情了。这说明，重新思考这一问题即便从纯粹学术史的意义上看，也是有其必要性的。

此外，人们忽视对马克思与康德哲学关系研究的一个未明言的理由似乎是墨守某些源自于黑格尔哲学史观念的传统说法，将从康德到黑格尔的德国古典哲学进展视为一个逻辑上连续的上升进程，将后续的哲学视为对前面哲学逻辑连贯的

扬弃，即已将前面哲学的全部精华包容于自身之中，或者用黑格尔的话来说，就是后续哲学的原则乃是前此历史上诸哲学原则的真理。在这样一种视域中，黑格尔哲学自然便成了前此所有哲学的“真理”，不言而喻，康德哲学中的真理性内容已经被黑格尔哲学所吸收，且上升到了一个更高的阶段，甚至是近于哲学之完成的顶峰阶段，从而只有黑格尔哲学便已足够了。在此意义上，康德便真正成了“死狗”——在哲学史上，斯宾诺莎和黑格尔都曾经扮演过的脚色。但这是一种辉格史学的哲学史观之变种，而并非真实的德国古典哲学从康德到黑格尔的进程。当然这样的辉格史学的理解由来已久，几已成为一种思维定势，以至于亨利希将其“德国观念论讲座”题为《在康德与黑格尔之间》，以避免“从康德到黑格尔”之类说法容易引起的误解^①。亨利希写道：“康德的体系既反对它以前的体系，也反对它后继的体系，正是因为康德体系是从二元论出发的”，更有甚者，“他倾向于一种与观念论者的观念非常对立的关于哲学的概念”。换言之，康德哲学中“不存在线性的理论或者单维度的体系……在最全面的意义上，线性理论的概念属于费希特和黑格尔。”结果便是：“我们有三种重要的可供选择的立场：康德的立场、后期费希特的立场和黑格尔的立场。这些立场作为可能的哲学方法仍然是开放的。”^②显然，二元论体系与单维度体系之间是不可能兼容的，因而，那种认为从康德到黑格尔的哲学进程是一个连续的逻辑发展之过程的概念，是不能成立的。既然如此，黑格尔哲学与康德哲学在实质上便不是前者包含后者的关系，即便前者在内容上对于后者具有某种包容性，而是相当不同的两种哲学体系或哲学进路。这一点正有如杨玉环从形体上可能包容了赵飞燕，但决不能认为在审美上前者能够包容后者。如苏东坡所论：“短长肥瘦各有态，玉环飞燕谁敢憎”——最多也就不过是“环肥燕瘦，各擅胜场”而已。因此，考察马克思哲学与德国古典哲学的关系，便决不能仅仅关注于其与黑格尔哲学的关联。黑格尔哲学处于“最后”之地位，但这种时间上的“最后”决不似黑格尔哲学史观念所主张的那样，等同于逻辑上的“最高”。而这就意味着，对于马克思哲学与德国古典哲学关系的考察，至少必须将康德哲学分别出来，予以专门的对待。

2. 马克思主义哲学理论发展之必要

当然，马克思哲学的近康德阐释并不仅仅是一个文本学上必须重新予以考察的问题，而且也是马克思主义哲学理论发展史上的一种必要或必然。如前面已简单提及的那样，在历史上马克思哲学曾经被主要以三种路向所阐释。先是第二国际的法国唯物主义式阐释。此一阐释路向被苏俄马克思主义所继承和发展，并在斯大林那里被简化为一种明快而通俗的典范性版本。上世纪二十年代，此一路向携“十月革命一声炮响”的威力，作为与之匹配的观念典范而传入中国，成了在几十年间在理论哲学领域占支配地位的阐释方式。其所以说是“在理论哲学领域占支配地位的阐释方式”，是想指出，由瞿秋白最先从苏俄系统引进，后经李达、艾思奇等人所发展，并取代了更早时期由李大钊等人所引介的唯物史观的中国马克思主义哲学理论体系^③，尽管在中国革命中产生了巨大的影响和作用^④，但这只

^① 参见亨利希：《在康德与黑格尔之间——德国观念论讲座》，商务印书馆 2013 年版，第 460—461 页。

^② 亨利希：《在康德与黑格尔之间——德国观念论讲座》，商务印书馆 2013 年版，第 116，117，126，462 页。

^③ 直观地看，瞿秋白所引介的苏俄马克思主义哲学教科书体系只不过是李大钊等人所引介的唯物史观补充了一个“辩证唯物主义”基础而已，但从更深的层次看，由第二国际理论家特别是普列汉诺夫所开创的这种将马克思的唯物史观或历史唯物主义与旧唯物主义接续起来的阐释方式，事实上完全改变了马克思

是中国马克思主义哲学的一个方面，其主要功能在于解释世界，并通过有效地解释世界而在实际生活领域起到一种动员群众、凝聚人心之作用。而另一个方面则是毛泽东等人所发展的具有浓烈的中国传统哲学特色的、更多地侧重于改变世界的实践哲学^②。

但这种旧唯物主义的阐释方式由于其历史决定论而否认了人的能动性，使得它无法解释为什么社会主义没有在西欧发达国家胜利而却在落后的俄国取得了胜利。在当时人们看来，一个极其显然的理由便是革命意识的有无。有此革命意识，在俄国便获得了胜利；而缺乏革命意识，则导致在西欧发达国家的失败。而以卢卡奇为代表的早期西方马克思主义者所进行的理论工作，便是对这种从历史决定论看来极其异常的现象的说明。就作为西方马克思主义之“圣经”的《历史与阶级意识》而言，诚如麦克莱伦所言：“卢卡奇这本书的历史背景是1917年十月革命，可以说他的著作是把这次革命理想化的理论。”^③《历史与阶级意识》的作者一点也不想不隐讳其书中的黑格尔主义的理论倾向：他反对那种“过高地估计了费尔巴哈作为黑格尔与马克思之间的中介作用”的观点，而以“马克思直接衔接着黑格尔”作为该书“许多论述的基础”^④。事实上，如果要超越第二国际的庸俗唯物论及历史决定论，黑格尔主义可能也是最易得到的理论武器了。因而如果我们比照黑格尔哲学的逻辑结构——“实体在本质上即是主体”^⑤，当能更容易地抓住《历史与阶级意识》一书的理论逻辑^⑥。该书最重要的概念无疑是“历史”与“阶级意识”。如果在此把“历史”理解为黑格尔哲学中“实体”概念的类似物，把“无产阶级”理解为历史的主体-客体，“无产阶级意识”便是一种类似于“实体在本质上即是主体”的意识，即无产阶级对于自己历史使命的自觉，那么，我们就能够清楚地把握住《历史与阶级意识》的逻辑结构。

卢卡奇这样一种对于马克思主义哲学的阐释，无疑是极其新颖的，它突破了第二国际理论家的那种庸俗唯物主义的框架，从根本上实现了对马克思主义哲学中“能动的方面”的恢复。若仅就理论而言，卢卡奇对于马克思主义哲学的这一贡献，是大大地超出他的同时代其他在这一方向上努力的人的。因此之故，他对于后来马克思主义哲学发展的影响，亦是远远超出其他人的。有一本小册子把他称为“西方马克思主义的祖师爷”，虽然江湖气了一些，但却也描绘出了他作为二十世纪“四大哲学运动”（哈贝马斯语，其他三种运动是现象学、分析哲学、结构主义）之一的西方马克思主义运动创始人地位之重要。后来欧美的马克思主义哲学发展，不论是批判理论，还是东欧的新马克思主义，甚至后来的后马克思主义等，无不受到其重大影响，即或者以其为理论典范而顺向推进其理论，或者通过对其批判而构建逆向的新理论。

关于未来理想社会的论证方式或论证路线，使得马克思基于科学的客观性与实践的能动性之双重逻辑的论证，变成了基于科学的决定论式的单一逻辑的论证。当然，这是一个十分复杂的问题，此处无法展开，容另文加以详细讨论。

① 关于这一点，从蒋介石之对艾思奇《大众哲学》所起作用的看重，以及从担任过蒋介石高级顾问和幕僚的马璧教授在艾思奇纪念馆的题诗，便可见其之一斑。马璧教授所题之诗是：“一卷书雄百万兵，攻心为上胜攻城。蒋军一败如山倒，哲学尤输仰令名。”（参见卢国英：《智慧之路——一代哲人艾思奇》，人民出版社2006年版，第99页）

② 关于这两种哲学之间的差异，可参见拙作《重估毛泽东辩证法中的中国传统元素——一个从中西思维方式比较视角的考察》，《中国社会科学》2010年第3期。

③ 麦克莱伦：《马克思之后的马克思主义》，中国人民大学出版社2004版，第181页。

④ 卢卡奇：《历史与阶级意识》，商务印书馆1992年版，第16页。

⑤ 黑格尔：《精神现象学》上卷，商务印书馆1979年版，第15页。

⑥ 关于《历史与阶级意识》一书的理论逻辑与黑格尔哲学逻辑的类似性，卢卡奇自己有过确当的评价。参见《历史与阶级意识》“新版序言（1967）”，17~18页。

对于中国马克思主义哲学而言，其之影响亦决不可小视。这当中的原因很大程度上在于“文革”结束后中国马克思主义哲学所面临的问题与当年卢卡奇等人所面临的问题类似性。如前所述，国内长期以来在理论哲学中居于支配地位的哲学教科书体系，其主要内容乃是源自苏俄哲学教科书，因而在实质上乃是一种与第二国际所主张的旧唯物主义无多大差别的理论体系。而随着改革开放而来的市场经济的发展所带来的对于个体主动性解放的需要，使得突破这种僵化的历史决定论体系，恢复马克思主义哲学的“能动的方面”，以适应时代之变化，乃是当时中国理论界所面临的一项根本性任务。正是在这种形势的推动下，中国马克思主义哲学在短短几十年间走过从一种我称之为“实体性哲学”到“主体性哲学”，再到一种“后主体性哲学”或“实践哲学”的急速转变。在这当中，卢卡奇哲学的积极影响实乃是不可忽视的。在这转变过程中，固然有许多西方哲学家，特别是西方马克思主义者思想的影响，但无可否认的是，在这些人当中，卢卡奇的影响是最为突出的。甚至时至今日，在关于马克思与康德和黑格尔关系的争论中，我们仍然能感受到他的巨大影响。自上个世纪八十年代以来逐渐发展起来的所谓的“以黑解马”（对马克思的黑格尔主义阐释方式），实际上正是对卢卡奇的仿效。当然，这种仿效可能因功力不济而略欠火候，但武功招式上却不能不说是卢卡奇黑格尔主义的流风余韵。不仅如此，近些年来，一些更为年轻一代的学者从现象学、生存论哲学、解释学等流派那里借用学术资源，如借助“生活世界”、“在世”、“上手状态”、“视界的融合”等等，试图对实践概念的内涵予以扩展或转换，以便给出马克思哲学一个更为现代的形象，但依笔者之见，这些工作似乎并未从根本上走出卢卡奇式的黑格尔主义的理论框架，仍然处在卢卡奇的火力射程之内，至多只是或多或少给黑格尔的古典哲学抹上了一些现代或后现代的色彩。

毫无疑问，对于卢卡奇式的对马克思哲学的黑格尔主义阐释，就其竭力恢复马克思哲学“能动的方面”而言，应当予以高度的评价。但是，理论的进展所需要的不是改朝换代后的论功行赏，而是不断地“过河拆桥”或“卸磨杀驴”。而之所以需要这种不断的“过河拆桥”，则是为这些要被拆除的“桥”的局限性所决定的。就对马克思哲学的黑格尔主义阐释而言，其最大的问题在于它虽然貌似全面地恢复了马克思主义哲学中“能动的方面”，但仔细的考察却会发现，它并未如其所宣称的那样，在实际上做到了这一点。我们且以卢卡奇的《历史与阶级意识》为例来看这一问题。卢卡奇写作该书的理论目标，是要论证无产阶级意识的必要性和可能性，亦即论证无产阶级改变世界的可能性，但这一论证由于过多地借助于黑格尔思辨的总体性辩证法而未能达到目的。卢卡奇是通过描述商品生产所造成的物化现象以及由此而造成的物化意识来说明无产阶级能动性的失落和恢复的。其对于物化与物化意识的说明，特别是对于“资产阶级思想的二律背反”及其在哲学上的体现的说明，可以说是极其精彩的。但是，当他试图说明如何才能摆脱这种物化意识，达到无产阶级意识之自觉时，则陷入了思想混乱之中。在卢卡奇看来，当整个社会陷于物化之中之时，尽管无产阶级和资产阶级一样，在生活的各个方面都物化了的，但“那些使两个阶级能意识到这种直接性，使赤裸的直接现实性对两个阶级说来能成为真正的客观现实性的特殊中介范畴，由于这两个阶级在‘同样的’经济过程中的地位不同，必然是根本不同的”^①。由于陷入物化意识之中，“资产阶级的直观态度没有能力把握历史，这种没有能力分化为两个极端：一个是作为专横的历史创造者的‘伟大的个人’，一个是历史环

^① 卢卡奇：《历史与阶级意识》，商务印书馆 1992 年版，第 229 页。

境的‘自然规律’”^①。而由于阶级利益的推动，却迫使无产阶级超越这种直接性，而达到对于自己存在的辩证本质的认识，即意识到自己作为历史的“同一的主体-客体”、“创世的‘我们’”。无产阶级并非一开始就能认识到自己是“行动的主体”，恰恰相反，无产阶级首先是“作为社会事件的纯粹客体而出现的”，在生产过程中，工人“是一个被简化为量的数码，是一个机械化了了的、合理化了的零件”，而“这样一来，对工人来说，资本主义社会直接表现形式的物化特征就被推到了极点”，“但正因此，他就被迫力求超越上述状况的直接性”。一旦“工人认识到自己是商品”，“这是意识不是关于他所面对的客体的意识，而是客体的自我意识，意识这一行为就彻底改变了它的客体的对象性形式”^②。于是，“如果资本的物化被融化为它的生产和再生产的不停的过程，那末在这种立场上，无产阶级就能意识到自己是这一过程的真正的一一尽管是被束缚的和暂且是不自觉的一一主体”^③。而这就意味着无产阶级意识达到了自觉。这种自觉决非仅仅是一种理论意识，而是一种实践意识，它必定会参与到改变现实的实践中去，从而推动无产阶级社会革命的实现。

至此，卢卡奇便似乎完成了其全部理论论证，从理论上说明了主体能动性与历史客观规律性的统一。但是，卢卡奇这里所论证的主体能动性是否为一种真正的能动性，仍然是可质疑的。这里的根本问题仍在于黑格尔式的“总体性”。一方面，在卢卡奇的论证中，无产阶级之达到自我意识，并非无产阶级之内在的自发行为，而是受控制于总体的历史性，只有在总体历史进展的某一个阶段上，由于被置于性命攸关之处境，无产阶级才被“推到了”自我意识之中。尽管这被解释为一种客观的可能性，从而似乎为主体的能动性留下了余地，但这种可能性归根结底仍是被决定的。这样，无产阶级之自觉性，从根本上说来，就仍然是一种历史必然性，而并非取决于其自发性。这一点正如梅扎罗斯所指出的那样，“因此，‘把现存理解为变易’，并按照对其‘过程的’特征的正确理解‘发现它’——由于意识到意识的工作——就成了对现存的不增长的矛盾的理想化的解决。这样，《历史与阶级意识》的整个事业就不得不仍然停留在黑格尔体系的某些重要范畴的局限之内。”^④另一方面，这一所谓“客观的可能性”的论证方式，由于预设了“被赋予的阶级意识”与“经验的阶级意识”之间的间隔空间，而留下了一个卢梭式的问题，即“公意”与“众意”之间的张力。在卢梭那里，为了克服这一张力，他甚至要强制实行“自由”，使得那些停留于“众意”的众人“被自由”。而在卢卡奇这里，“工人阶级的意识（物化和自由）范畴便形成对立的两极，他们分属两个不同的社会团体：无产阶级依然停留于物化之中，并且凭靠自身是无法实现其客观可能性的；而这个政党的领导者不言而喻地被认为是辩证认识的承担者，因而是自由的”^⑤。如果这一张力是卢梭式地被克服的，那么，所实现的这种主客对立的扬弃即人类的自由解放就是十分可疑的^⑥。

① 卢卡奇：《历史与阶级意识》，商务印书馆 1992 年版，第 240 页。

② 卢卡奇：《历史与阶级意识》，商务印书馆 1992 年版，第 264 页。

③ 卢卡奇：《历史与阶级意识》，商务印书馆 1992 年版，第 268 页。

④ 梅扎罗斯：《超越资本——关于一种过渡理论》（上），中国人民大学出版社 2003 年版，第 50 页。

⑤ 吉多·斯塔罗斯塔：《科学认识和政治行动——卢卡奇〈历史与阶级意识〉中的思想悖论》，载衣俊卿、周凡主编《新马克思主义评论》第一辑《超越物化的狂欢》（卢卡奇专辑），中央编译出版社 2012 年 8 月，第 375 页。

⑥ 此外，若仔细考察，还会发现卢卡奇论证的逻辑过程实际上也是有问题的。当他论证物化现象的产生时，他虽然也援引马克思，但更多的是借助韦伯的合理化来立论的，这意味着这里物化的原因在于生产过程的合理化。而当他论证物化的克服时，却又转回到了马克思，这又意味着物化的原因被归结为了商品交换。这样一来，即便通过无产阶级意识的自觉解决了商品交换所造成的物化，也不能解决生产过程合理化所造

卢卡奇之所以不能证成无产阶级意识，正在于他所借重的黑格尔主义并不能提供这样的证成原理。事实上，在一般理解为从康德到黑格尔的德国古典哲学进展中，正如亨利希所指出的那样，康德始终坚持其二元论而未受某种一元论或单线体系的诱惑，但从费希特开始，后康德哲学家们则普遍地被克服康德哲学的二元论，建构起一种证成自由的一元论所深深地吸引住了。这种一元论试图“把斯宾诺莎的决定论——或者像莱布尼茨描述的那样，宿命论(fatalism)——与康德一切必须从属于自由的公式统一起来……对于黑格尔、谢林和他们的朋友这代人来说，尽管斯宾诺莎主义与康德主义明显不相容，但是它们似乎是可以结盟的”。而“这就是‘自由的斯宾诺莎主义’这个战斗口号对黑格尔、荷尔德林、费希特和谢林这代人所意味的东西”。但是，“在这个纲领的范围内，两个学说——内在无限(ensoph)的学说和自由经验的学说——之间仍存在着张力。目的在于使这些学说相容。”^①

然而，无论是费希特还是黑格尔，都未能实现其证成之梦。康德哲学的二元论从最根本看，一方面自我意识，另一方面则是自在之物或物自身，而其他一切二元对立，都是由此而衍生的。基于笛卡尔所揭示的近代哲学的基本原则，即自我意识，费希特希望从自我出发而推演出全部体系，以证成自由。当然，费希特不同于笛卡尔等人对于自我意识之纯粹理论理性的态度，而是发挥了康德关于实践理性高于理论理性的观念，将此自我视为一行动。“但是行动本身与知识是不可分离的。这使得我们有理由相信意识具有某种特征，这种特征既不受制于经验报告也不仅仅受制于逻辑真理。”于是，“在费希特看来，一旦我们考虑我们关于一个表演或者行动的意识实际上是什么，我们就以某种方式知道了‘主体’和‘客体’。费希特主张这种意识内在地伴随着行动。”^②但最棘手的问题仍在于如何消除康德哲学中的自在之物。雅可比、费希特等人各自发展出了一种可称之为“感觉的副词理论”的东西。“根据这个理论，我们不是感觉某种红色的东西，而是我们‘红色地’(redly)感觉。总之，感觉(sensing)只不过是我們所处的一种特殊状态。采取这种副词解释也就为建立康德(现在成了前后连贯的)与斯宾诺莎之间的连接开辟了一条道路。因为某种似乎被给予(given)意识主体的东西原来只不过是主体自身的状态……这就是自我主义的立场”。“为了避免引进自在之物，费希特只得这样来表达自己的思想”：“表象是属于主体的”^③。显然，这种“哲学自我主义”的立场是非常荒谬的。尽管费希特为了使得其《知识学》体系得以证成，前后写作了二十多个版本，但并未能实现其目的。而在最后，他不得不背离了其原初从自我出发的原则，走向了一种“思辨神学”，即“从认识论的自我指称框架转变为本体论的自我指称框架”。“在这个发展中，费希特承认根据自我自身的活动来分析它的自我指称是不可能的。这个观念的转变相当于一个从自由的绝对性的理论向自由的斯宾诺莎主义的转变。”^④这一转变的核心论题是认为“心智的自我指称总是蕴含着一个复杂的结构”，“我们可以把这个基本的复杂结构叫做‘大写自我’。但是这样的话，我们就必须仔细的把这个大写自我与自我意识区别开来。自我意识现在意指由基本的心智结构产生的一个对大写自我的意识。于是，我们认为大写自我包含一个自我意识，这个自我意识在大写自我之内是一个必然的、尽管是派生的结构。”“在这里，某种已经是知识的东西先

成的物化。当然，这是一个很复杂的问题，无法在本文中展开，当另文论述。

① 亨利希：《在康德与黑格尔之间——德国观念论讲座》，商务印书馆 2013 年版，第 188，189，190 页。

② 亨利希：《在康德与黑格尔之间——德国观念论讲座》，商务印书馆 2013 年版，第 286，289 页。

③ 亨利希：《在康德与黑格尔之间——德国观念论讲座》，商务印书馆 2013 年版，第 221，317 页。

④ 亨利希：《在康德与黑格尔之间——德国观念论讲座》，商务印书馆 2013 年版，第 436，385 页。

于个别的自我……他不得不从一个匿名的、无自我的、还没有被个体化的知识过程开始。不是所有知识都以某种方式属于认知者（自我主张的自我），现在认知主体必须属于这个非个体的认识过程。”或者通俗一点说，在通俗演讲《论学者的使命》中，他“强调道德共同体本质上包含道德的真正意义。在这个主张中，费希特背离了康德的立场……完全改变了康德的主题。”^①这样一来，费希特的确走向了“自由的斯宾诺莎主义”。但这是以“违反他自己的大部分最基本的方法论准则为代价”的^②。这便意味着，费希特既最终背离了康德的基于自我意识的自由原理，也并未能真正消除康德的自在之物。

黑格尔哲学的进路尽管与费希特相当不同，但他在推进“自由的斯宾诺莎主义”方面，并不比费希特更为成功。费希特是从自我意识出发，最后才走向思辨神学的，而青年黑格尔则是从神学批判开始其理论创建的。在这一时期，“他的独特贡献在于分析教会在人类道德生活中所扮演的角色……宗教只不过是道德完成，以致一种全面发展的人类生活与道德是一致的。”^③或者说是“在康德的伦理思想基础上改造耶稣，人道化、人本化耶稣，把耶稣看成是‘实践理性’的化身，与马丁·路德开创新教的道路相一致”^④。虽然“黑格尔的早期分析没有偏离康德的道德哲学”，但“当黑格尔遇到荷尔德林的哲学发现时，所有这一切都改变了”。因为荷尔德林“对《知识学》的批判导致一个最早的立场，我们可以把它描述为绝对观念论”；“荷尔德林的体系……为所有的论述建立了一个最终的预设：作为存在(Being)的绝对以及它内在地分离为有限的世界和一个关系的体系。我们不能再把这个内在的分离它自身的绝对理解为意识的内在构造，我们不能再把它理解为对自我的自我指称的充分揭示的结果”^⑤。诚如雅默所指出的：“荷尔德林对黑格尔思想发展具有重大意义，这一点今天已是没有争议的了。这就是说，不吸收荷尔德林的‘结合哲学’，黑格尔要完成他后来的体系是难于理解的。”^⑥显然，黑格尔哲学的发展从某种意义上讲，正是对这一“绝对观念论”的系统论证和发扬光大。但是，黑格尔哲学也无法避免出现在费希特哲学中的自我指称悖论^⑦。因为“黑格尔的体系也是建立在一种自我指称的结构——自律的否定的结构——之上……因此，我们通过使用黑格尔的否定的自我指称的结构，也将无法避免心智的自我指称的悖论。”^⑧易言之，在这一问题上黑格尔同样未获得成功。

既然在康德之后的这一哲学进展过程如亨利希所言，并非“一系列决定性的体系改进”，而是“我们有三种重要的可供选择的立场：康德的立场、后期费希特的立场和黑格尔的立场”^⑨，且既然晚期费希特、黑格尔试图发展一种“自由的斯宾诺莎主义”并未获得成功，那么，在某种意义上回到康德的立场，即回到问题的原点，并在此基础上探索新的出路，就成了值得一试的选择了。而这一结论不仅对于德国古典哲学来说是适合的，而且对于说明马克思哲学阐释方式的变迁方向也同样是适合的。既然卢卡奇的黑格尔主义阐释方式未能成功地解决问

① 亨利希：《在康德与黑格尔之间——德国观念论讲座》，商务印书馆 2013 年版，第 439，436—437 页。

② 亨利希：《在康德与黑格尔之间——德国观念论讲座》，商务印书馆 2013 年版，第 417—418，434 页。

③ 亨利希：《在康德与黑格尔之间——德国观念论讲座》，商务印书馆 2013 年版，第 465 页。

④ 贺麟：《〈黑格尔早期神学著作〉译者序言》，载《黑格尔早期神学著作》商务印书馆 1988 年版，第 ii 页。

⑤ 亨利希：《在康德与黑格尔之间——德国观念论讲座》，商务印书馆 2013 年版，第 453，468 页。

⑥ 雅默：《黑格尔与荷尔德林》，《哲学研究》1983 年第 6 期。

⑦ 这里所谓“自我指称悖论”，一般而言，是指谈论及自身的命题，如说谎者悖论等；特殊的说，是指从费希特开始，德国观念论把自我意识作为其主题的理论。

⑧ 亨利希：《在康德与黑格尔之间——德国观念论讲座》，商务印书馆 2013 年版，第 502 页。

⑨ 亨利希：《在康德与黑格尔之间——德国观念论讲座》，商务印书馆 2013 年版，第 461 页。

题,而这种未能成功又是缘于黑格尔主义自身之理论困难,那么,在此种情况下,超越黑格尔主义之阐释方式,重新考虑马克思与康德哲学之关联,就是当是理论发展自身的需要了。

这种重新考虑马克思与康德哲学之关联的构想,可能会引发人们对于一个世纪前新康德主义“回到康德”之宣言的联想。仔细想来,有此联想亦不奇怪。因为对于康德哲学进行重新考虑者,都面临着一些相似的问题,因而这种重新考虑与康德哲学之关联的方案之间便无可避免的会存在着某种相似之处。正如一位研究者早就指出的那样,“回到康德去”的口号,是在黑格尔主义风靡一时的情况下提出来的,它力图恢复和突出在康德哲学中被黑格尔所否弃的人的能动作用;同时,这一口号还具体针对十九世纪五十年代在德国出现的庸俗唯物主义^①。显然,就此而言,现今马克思主义哲学的阐释所面临的问题与其时德国哲学所面临的问题有某种类似之处,因而重新考虑与康德哲学的关联,也就无可骇怪之处了。当然,同为重新考虑与康德哲学的关联,由于各自理论基础和理论目标的不同,其结果也是十分不同的。这种不同后面还要讨论,这里不再展开。

3. 当代中国社会生活之需要

马克思哲学的近康德阐释不仅存在着理论上的必要性,而且更为重要的是,这种阐释也是我们的社会现实生活所需要的。当今中国的现实生活便是市场经济的建立所导致的从传统共同体向市民社会的转变,以及这一转变对于精神生活所带来的冲击。从共同体向市民社会的转变所导致的精神生活的改变,决不意味着这种转变就如同人们通常所理解的那样,仅仅是一种“随着经济基础的变更,全部庞大的上层建筑也或快或慢地发生变革”的过程^②,更非一种无关乎深层精神文化的“入乡随俗”式的生活习惯之改变,而是一种根本性的观念革命。这一革命所造成的后果,至今仍在深深地困扰着人类精神。而其所以会造成这种局面,在于现代性所造成的观念革命同时带来了一个深刻的矛盾,那就是,传统社会中人的有限性的实际存在,与“天人合一”或“神人合一”的人生之终极理想,是无矛盾的,而现代社会中的人的自主性或主体性观念或理想,与人的有限性的实际存在之间则是矛盾的。在某种意义上说,现代性精神生活的危机,正是根源于这一深层矛盾。

而且,更为致命的是,这一矛盾可能还是无法克服的。从理论上讲,可能人们会说,既然人的存在的有限性是一种不可更易的事实,那么,何不就直接承认这一事实,并进而抛弃自主性或主体性之理念,以求得矛盾的克服?事实上,这正是某些后现代主义者所主张的。但是,困难仍在于,尽管人的存在不可避免地是有限的,但人却又不可避免地会以超越了自身有限性的目标作为自己的生存的终极理想。因为若不如此,人便与动物无别。西谚云,人是什么,一半是天使,一半是野兽。更确切地说,人是一种以天使为目标的野兽,或者说是永远行进在通向天使之途中的野兽。如果不以成为天使自许,他便只能是野兽;但即便以成为天使自许,也无由成为全然的天使。于是乎,矛盾便必不可免。

不仅如此,现代精神生活的困境还有其特殊的历史原因。尽管从传统共同体到市民社会的转变是一种革命性的变化,但这一过程却不可能是一种彻底地消除了一切共同体因素,而将人变成纯然原子式的个人的变化,而只能说是从共同体

^① 参见翁绍军:《新康德主义给我们的启示》,《社会科学》1985年第6期。

^② 《马克思恩格斯全集》第13卷,人民出版社1962年版,第9页。

主导变成了市民社会主导类型的社会。然而，尽管事实上任何历史阶段的社会只能是混合型的，而不可能是纯一的存在，但现代社会的主导性规范方式从传统的伦理型向法治型的转变，却导致了一种特殊的观念困境。传统社会中由于共同体的主导地位，其社会生活的规范方式便主要的是借助于自然地形成的伦理及习惯，而较少借助于强制性的法律形式。但现代社会既然消解了传统共同体在社会生活中的主导性地位，而将个体从中解放出来，使之至少在一个民族国家范围内成为了原子式的个人，则对其行为的规范便只能主要地借助于民族国家范围内普遍地行使的强制性法律。但法律并不能只是一套强制性规则，若是那样，便无由行使。法律亦须建立在合法性或正当性的基础之上，方能够有效行使。但法的合法性或正当性如何建立呢？在传统社会，这并不是一个问题。一方面，由于传统社会主要是借助于伦理来规范社会生活，而伦理规范的自然性形成，使得人们往往将之视为一种“自然”，即将符合伦理的生活视为符合“自然”亦即“本性”的生活，从而不会去追问其起源于正当性问题。而一旦人们想到要追问这些规范的起源与正当性之时，这些规范的有效性恐怕已经堪忧了。而且，即便是古代人试图论证其正当性，亦由于其据以出发的自然主义观念与社会基本结构的一致性，而不会遇到多大困难。但现代社会中，由于法律规范的非自然形成性或人为性，因而必须为之建立正当性论证；同时，由于个人在某种程度上的原子化，人们已经无法以一种自然主义的理论立场将正当性之基础建立在传统的“天人合一”或“神人合一”的观念之上了，而只能与之相反，从个人出发，而且是从个人比较低等的欲望出发，去论证法的合法性或正当性。这种论证，一般说来，就是给予法律以一种道德上的正当性。但这种道德上的正当性既然只能是从个人比较低等的欲望出发的，那么，它就与传统的从整体出发的伦理规范处于一种尖锐的对立之中。如果说伦理是以爱为基本原则的，那么，法就是以基于个人权利的正义或正当为基本原则的。显然，这两种原则是无法互相归结的。

但是，即便原则上不能互相归结，哲学家们也总得想出一个办法将这一问题加以“解决”，即便不能在实质上实际地解决，也得从形式上观念地予以解决，至少也必须真正地把握此问题。因为任何一种解决都必须先以对这一问题的真实把握为前提。近代哲学家无疑都意识到了这种对立，并试图以某种方式在其哲学中予以表达，进而加以解决。但在康德之前，人们并未能充分表达出这种对立，而是往往以某种方式模糊了这种对立，也就谈不到解决了。康德是第一个清楚地意识到了这一对立的关键性人物，而且，在整个近代以来的哲学史上，面对这一困境，没有人像康德那样做了最为深刻的揭示，也没有人像康德那样，以一种最为不虚矫、不回避问题的、敢于直面现实的方式做了回应。他的现象与物自身的区分、自然与自由的区分、理论理性与实践理性的区分，都是试图把握住这一对立，并以某种方式将其在理论上予以解决。显然，要重建某种统一性，只有首先把握住近代精神中的这一巨大对立才有可能。就此而言，只有康德最为深切地抓住了近代精神文化的实质，而且，也只有在康德哲学所揭示的近代精神深刻对立的基础上，才可能进一步去以某种方式克服这一对立。事实上，康德之后的费希特、席勒、谢林，特别是黑格尔，都是在康德所奠定的基础上建构自己的解决方案的，尽管这些方案一个比一个更远离了康德的基本理论立场。

对比于近代西方社会生活与哲学所发生的变化，我们不难看到，自鸦片战争以来国人所遇到问题与西方社会在近代所遇到的问题大致上是相同的。唯一不同的是社会生活的巨变在西方是内在地发生的，而在中国则是由外部引发的。这导致在西方只是古今之争的问题，在中国则变成了古今、中西之争的绞缠。但无论

如何，中国思想所要面对和解决的问题是类似的，那就是把握住和揭示出这一对立，并试图以某种方式建立起新的统一性来。哲学是一种对于现实生活中重大问题的象征性解决。因此，这种象征性解决是否有效，是否成功，首要的关键便在于对于现实生活中问题的把握。如果哲学思想如其所是地把握住了现实问题，那就为解决问题奠定了一个前提；而如果哲学思维未能把握住真实问题，那就根本谈不上真实地解决问题。就此而言，康德哲学那种直面时代问题的精神，那种不求助于一种虚幻的历史进展以达到虚幻地消除理想与现实之对立的求实取向，当能给当今中国哲学更多的有益启示。如果人们一开始就像西化论者那样，以一种目的论的方式把这一对立简单地理解为现代性“启蒙”的新旧交替过程，或者像黑格尔哲学那样，以一种辩证目的论的方式把这一对立理解为“良知的坎陷”之类东西，那就不可避免地要错失中国哲学重建的历史机遇。

因此，要想能够把握住这一问题，并进而寻求一种有效的解决方式，就首先要像康德那样，直面现实，排除掉各种虚夸性。而如果我们还要使马克思主义适合于这一现实的话，成为一种有效的观念来的话，那么，对之进行一种近康德式的阐释便是极其必要的。因为只有这样，马克思主义哲学理论才能够真正把握住现时代的实际，也才能够提出一种符合时代精神的有效的伦理学和政治哲学理论来。

三、马克思哲学的近康德阐释何以可能

前面我们从三个方面论证了马克思哲学近康德阐释的必要性。但必要性不等于可能性，更不等于现实性。因而，接下来，我们便必须论证这种阐释的可能性，而只有基于可能性，人们才有可能通过行动使之成为现实性之存在。

马克思哲学近康德阐释的可能性只在于一点，那就是马克思本人的哲学思想是否提供了这种阐释的可能性。为此，我们需要进行两个方面的考察，一是康德哲学与黑格尔哲学之本质差异，以作为判别马克思哲学与其关系之前提；二是马克思哲学思想中所含有的内在张力，因为正是这种张力不仅提供了深入理解马克思思想的契机，而且也提供了对之进行近康德阐释的可能性。

1. 康德哲学与黑格尔哲学之本质差异

为了讨论简单计，我们先对康德哲学与黑格尔哲学的总体特征作一简单的勾画，然后在此基础上再做一些简单的对比，以便为后面的讨论提供一个必要的基础。由于黑格尔哲学体系的单维度性和由此而决定的体系上的完备性，以及康德哲学体系的二元论特征，我们先行规定黑格尔哲学的特征，然后再作为对比规定康德哲学的特征，这样在行文上要更方便一些。

在上一章中，我们曾把黑格尔哲学之本质特征归结为了三个密切关联的方面：

- 1) 作为主体的绝对精神的无限能动性。
- 2) 对思维与存在同一性的绝对肯定。
- 3) 以“否定之否定”的辩证法方式对于思维与存在同一性问题的解决。

与黑格尔哲学的特征相对应，康德哲学的基本特征亦可归结为三个基本元素：

- 1) 作为现实主体的人有限能动性或人类理性的有限性：《纯粹理性批判》“通

过对于人类理性的命运——它的无能、它的困惑、它的不完善、它的晦暗以及它的矛盾——的直接提及，康德指出有限性是这个种类的特征”^①。

2) 基于理性的有限能动性而对于思维与存在同一性问题的二元论解决方式，即基于对本体与现象、超验与经验、理性与知性、理论理性与实践理性、理想与现实的严格界分而对于思维与存在同一性的有限肯定。

3) 基于二元论体系而对单线性体系的排斥，从而对于任何借助于历史进展之类方式以克服对立而达于思维与存在二元对立之最终克服的拒斥。

这种对比虽然有简单化之嫌，但却能够以一种比较鲜明的方式将康德哲学与黑格尔哲学的本质性差异显示出来，从而有助于我们在这种比较中对马克思哲学进行定位。

2. 以康德与黑格尔哲学对比为参照系看马克思哲学革命之实质

下面我们就以康德与黑格尔哲学特征的简单对比为参照系，通过与康德黑格尔哲学各自特征的比较，来看马克思哲学之特征，特别是看通常人们所说的马克思所实现的哲学革命到底在何种意义上是一种哲学革命，或者说，这一哲学革命的实质到底何在。

我们先从康德哲学与黑格尔哲学相对立的第一个基本特征看起。康德哲学的出发点是人类或人类理性的有限性，即人类与上帝，人类理性与上帝理性的无限性或绝对性相比的有限性；而黑格尔哲学的出发点则是作为绝对精神或绝对理念的上帝，是无限的理性。那么，在这种对比中，马克思究竟位于何处呢？我们且从马克思与黑格尔的关系看来。人们常说，马克思哲学是对于黑格尔哲学的“颠倒”，马克思自己也表达过类似的意思。因而，关键不在于是否可以用“颠倒”来表达这一革命，而是如何理解这一“颠倒”。在《1844年经济学哲学手稿》中，马克思就肯定了费尔巴哈对黑格尔的批判：“黑格尔从实体的异化出发（在逻辑上就是从无限的东西、抽象的普遍的东西出发），从绝对的和不变的抽象出发，就是说，说得更通俗些，他从宗教和神学出发。”并对之做了进一步的批判：“人的本质，人，在黑格尔看来是和自我意识等同的。因此，人的本质的一切异化都不过是自我意识的异化”，“人被看成是非对象性的、唯灵论的存在物”。而马克思则强调“人直接地是自然存在物”、“对象性的存在物”，必须“撇开黑格尔的抽象而用人的自我意识来代替自我意识”^②。而人的本质则被理解为作为“类特性”的“自由自觉的活动”。这种规定表明，与黑格尔不同，出发点从绝对不变的抽象即自我意识转换为了“作为对象性的存在物”的人。而在马克思看来，所谓“对象性的存在物”，便是“当现实的、有形体的、站在稳固的地球上呼出和吸入一切自然力的人，通过自己的外化把自己现实的、对象性的本质力量设定为异己的对象时，这种设定并不是主体；它是对象性的本质力量的主体性，因而这些本质力量的活动也必须是对象性的活动。对象性的存在物是进行对象性活动的，而只要它的本质规定中不包含对象性的东西，它就不能进行对象性的活动。它所以能创造或设定对象，只是因为它本身是被对象所设定的，因为它本来就是自然界。因此，并不是它在设定这一行动中从自己的‘纯粹的活动’转而创造对象，而是它的对象性的产物仅仅证实了它的对象性活动，证实了它的活动是对象性的自然存在物的活动。”因而，尽管作为“类特性”的“人”无疑在很大程度

^① 韦斯特法尔：《新康德主义哲学》，中国政法大学出版社 2013 年版，第 3 页。

^② 《马克思恩格斯全集》第 42 卷，人民出版社 1979 年版，第 164、165、166、167、171 页。

上仍是抽象的，但是，显然，毕竟这种“对象性的存在物”决不是那种无限的存在物，而只能是一种有限的存在物。而在被人们普遍视为马克思哲学达于思想成熟之作的《德意志意识形态》中，马克思则更为明确地主张，“我们的出发点是从事实际活动的人……从现实的、有生命的个人本身出发，把意识仅仅看作是他们的意识”。因此，对黑格尔哲学的这种“颠倒”，就决非惯常所理解的那样是将黑格尔的作为出发点的抽象的绝对精神置换为同样抽象的绝对物质，而是将黑格尔的无限的抽象的绝对精神“颠倒”为有限的现实的个人：“德国哲学从天国降到人间；和它完全相反，这里我们是从人间升到天国。”^①

显然，早在《1844 年经济学哲学手稿》中，马克思虽然高度赞扬了黑格尔否定之否定的辩证法，但却在哲学的出发点问题上严厉的批判了黑格尔从无限的、抽象的普遍的东西出发的绝对唯心主义，主张从现实的个人出发。而在《德意志意识形态》中，则进一步对黑格尔思辨的历史哲学展开了批判，并将“现实的个人”具体地规定为“是从事活动的，进行物质生产的，因而是有一定的物质的、不受他们任意支配的界限、前提和条件下活动着的”^②。不言而喻，这样一种受限制的“现实的个人”无疑是有限的存在。如果我们还记得康德哲学的出发点是人或理性的有限性的话，那么，就不难看出，在哲学的出发点问题上，马克思离开了黑格尔而在某种意义上接近了康德。当然，这种接近是有限地“回到康德”，而决非无限的认同。因为康德虽然肯定了人或理性的有限性，但在其哲学中，人或理性仍然是抽象的，而马克思所理解的人，既然“在其现实性上，它是一切社会关系的总和”，是为历史地变化着的社会关系所规定的，那么，就达到了真正的现实性。但无论如何，在肯定出发点的有限性这一根本性的问题上，马克思是接近于康德而远离黑格尔的。

我们再从康德哲学与黑格尔哲学基本特征对比的第二点来看马克思哲学之与两者的关系。由于出发点的根本性原点地位，也就决定了一个哲学体系在一系列重大问题上的理论立场。比照于康德哲学和黑格尔哲学的基本元素，我们看到，在主体能动性问题上，马克思只肯定人的有限的能动性，而非无限的能动性：“现实中的个人……是在一定的物质的、不受他们任意支配的界限、前提和条件下活动着的”，“人创造环境，同样，环境也创造人”^③。因而，基于人的有限的能动性，思维与存在的同一性也就只能是一种有限的同一性，亦即对于马克思来说，存在对于思维的异质性总是不可能完全消除的。这样一种理论立场，最为明确地体现在《资本论》最后手稿关于“必然王国”与“自由王国”之界分与关联的论述中。在马克思看来，物质生产领域“始终是一个必然王国”，而“作为目的本身的人类能力的发展”的“真正的自由王国”只能存在于“物质生产领域的彼岸”^④。虽然人类能够通过发展生产缩短必要劳动时间来扩大自由王国的领域，但这两个王国始终不可能到达黑格尔式的绝对同一。这一理论立场也体现在《哥达纲领批判》中关于共产主义社会之分为两个阶段划分的思想之中。与早先对于共产主义社会较为笼统的规定不同，在这里，马克思明确指出，这两个阶段有着完全不同的原则：第一阶段的按劳分配的“平等权利按照原则仍然是资产阶级权利”，而高级阶段的按需分配则“完全超出资产阶级权利的狭隘眼界”。^⑤联系到上述两

^① 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，人民出版社 1995 年版，第 73 页。

^② 《马克思恩格斯选集》，2 版，第 1 卷，72 页。

^③ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，人民出版社 1995 年版，第 56、72、92 页。

^④ 参见《马克思恩格斯全集》第 25 卷，人民出版社 1975 年版，第 926—927 页。

^⑤ 《马克思恩格斯选集》第 3 卷，人民出版社 1995 年版，第 304—306 页。关于这一问题较为详细的讨论可参见拙作《社会主义：从理想性到现实性》，《马克思主义与现实》2009 年第 3 期。

个王国的对比，这一两阶段或两层面的对比，便亦意味着两种分配原则对于现实生活的构成性与范导性之间的对比。

马克思哲学同康德哲学与黑格尔哲学基本特征对比的第三点方面的关系，虽则由于涉及到辩证法问题而比较复杂，但一般而言，在辩证方法问题上，马克思虽然继承了黑格尔的否定之否定的历史主义辩证法，但由于活动主体的有限性，否定之否定的辩证历史运动就不可能达到一种终极的理想状态，而只能是一种永远的“在途中”状态。这样，至少在马克思成熟思想中，与把历史视为一种消解全部对立过程的隐蔽的历史目的论的黑格尔哲学不同，理想与现实、理论与实践、价值与事实等对立面之间，就总是存在着距离，总是只作为一种指向统一的运动过程，而不能实现完全的合一。

当然，这种一般性的理解可能会引发这样一些问题，即如何理解马克思在《资本论》二版跋中所说的话：“我公开承认我是这位大思想家的学生，并且在关于价值理论的一章中，有些地方我甚至卖弄起黑格尔特有的表达方式。辩证法在黑格尔手中神秘化了，但这决没有妨碍他第一个全面地有意识地叙述了辩证法的一般运动形式。在他那里，辩证法是倒立着的。必须把它倒过来，以便发现神秘外壳中的合理内核。”^①人们也往往据此而认为马克思的辩证法在实质上与黑格尔的相同，或者说，把黑格尔的辩证法径直视为《资本论》的方法，于是便有了这样为人们所广泛引证的说法：“不钻研和不理解黑格尔的全部逻辑学，就不能完全理解马克思的《资本论》，特别是它的第1章。因此，半个世纪以来，没有一个马克思主义者是理解马克思的！！”^②进一步的结论甚至是：“辩证法也就是（黑格尔和）马克思主义的认识论”^③。人们做这样的阐释固然有其道理，但是，在同一跋文中上引一段话的前面，马克思还写道：“我的辩证方法，从根本上来说，不仅和黑格尔的辩证方法不同，而且和它截然相反。在黑格尔看来，思维过程，即甚至被他在观念这一名称下转化为独立主体的思维过程，是现实事物的创造主，而现实事物只是思维过程的外部表现。我的看法则相反，观念的东西不外是移入人的头脑并在人的头脑中改造过的物质的东西而已。”^④我们又该如何理解这一段话呢？关于马克思对于他的辩证法与黑格尔辩证法“截然相反”这一规定，人们大多将之仅仅解释为辩证运动主体是“思维”还是“物质”的不同。但这种阐释恰恰是法国唯物主义之套路，完全忽略了马克思这句话中对“物质的东西”一语的限定：“观念的东西不外是移入人的头脑并在人的头脑中改造过的”。这里的关键在于“改造”一词。人的头脑何以能够“改造”“移入”自身之中的“物质的东西”？若非这一头脑与物质的东西有所不同，且具有自身之能动性，则改造何以可能？如果说这段话从字面上人们尚可将之强行纳入旧唯物主义之解释框架中的话，那么，在《政治经济学批判导言》中，马克思在论及方法论问题时，对自己方法和黑格尔思辨方法的根本差别所做的一个对比，则以一种在字面上也根本无法曲解的话语作了描述。就此而言，这段话也可视为是对上引话语的注解。在这里他写道：“黑格尔陷入幻觉，把实在理解为自我综合、自我深化和自我运动的思维的结果，其实，从抽象上升到具体的方法，只是思维用来掌握具体并把它当作一个精神上的具体再现出来的方式。但决不是具体本身的产生过程……具体总体作为思想总体、作为思想具体，事实上是思维的、理解的产物；但是，决不

^① 《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社1972年版，第24页。

^② 《列宁全集》第55卷，人民出版社1990年版，第151页。

^③ 《列宁全集》第55卷，人民出版社1990年版，第308页。

^④ 《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社1972年版，第24页。

是处于直观和表象之外或驾于其上的思维着的、自我产生着的概念的，而是把直观和表象加工成概念这一过程的产物。整体，当它在头脑中作为思想整体而出现时，是思维着的头脑的产物，这个头脑用它所专有的方式掌握世界，而这种方式是不同于对世界的艺术的、宗教的、实践精神的掌握的。实在主体仍然是在头脑之外保持着它的独立性；只要这个头脑还仅仅是思辨地、理论地活动着。因此，就是在理论方法上，主体，即社会，也必须始终作为前提浮现在表象面前。”^①

那么，在这段被人们经常引用，但往往做了黑格尔主义阐释的话中，马克思要表达什么意思呢？笔者以为，十分清楚，马克思这里所表达的思想的关键之处有两点：其一是思维及其产物“思维具体”与“实在主体”的差别与对待。按照马克思历史唯物主义的一般观念，这里所说的“实在主体”便正是他在同一段话中所说的人对于世界的“实践精神的掌握”及其产物即“社会”。马克思在上引文中之所以对黑格尔思辨方法进行了批判，是因为黑格尔将“思维”与“实在主体”唯心主义地合而为一了，使思维成了“绝对”或“无对”；而在马克思这里，“思维”与“实在主体”则是对待的，亦即是“有对”或“相对”的。思维既然“有对”，便是有限的，不能自足，而只能以“对方”即“实在主体”为对象。这也就是“在理论方法上，主体，即社会，也必须始终作为前提浮现在表象面前”所要表达的意思。正是肯定思维与实在或理论与实践之间的这种差别与对待，才使得辩证法具有了唯物主义的维度。于是，这自然也是马克思所说的他的辩证方法与黑格尔的辩证法截然相反之义。显然，这里所说的唯物主义决不能被理解为一种旧唯物主义式的东西，而是马克思对于自己与黑格尔在方法上的本质性区别的明示。马克思此处所说的唯物主义对于方法绝非外在的标签，而是一种本质性的改变。在这里，唯物主义就意味着对于马克思而言，“实在主体”是外在于其辩证方法的，绝不能把思维主体借助于辩证法所把握的“思维具体”等同于“实在主体”。对于唯心主义者黑格尔来说，作为主体的绝对精神既然是“绝对”或“无对”的，那么所谓思维运动便是这一主体的自我认识，即主体“自我综合、自我深化”。而对于马克思来说，既然思维是“有对”的或“相对”的，它所“相对”的便是在它之外存在的“实在主体”，那么思维具体便只能是对于现实经济社会的一种观念中的描述。因此，“在研究经济范畴的发展时，正如在研究任何历史科学、社会科学时一样，应当时刻把握住：无论在现实中或在头脑中，主体——这里是现代资产阶级社会——都是既定的：因而范畴表现这个一定社会即这个主体的存在形式、存在规定、常常只是个别的侧面；这个一定社会在科学上也决不是在把它当作这样一个社会来谈论的时候才开始存在的。”^②而“材料的生命一旦观念地反映出来，呈现在我们面前的就好像是一个先验的结构了。”^③马克思用了一个“好像”，就把自己与黑格尔严格地区别开了。在马克思这里只是“好像是一个先验的结构”，而在黑格尔那里，则正是一个“先验的结构”。

既然思维主体所把握的“思维具体”只“好像”是一个“先验的结构”，而决非如在黑格尔那里那样正是一个“先验的结构”，那么，这个“思维具体”在存在论上的地位便犹如康德哲学中的现象界，是思维把握“实在主体”的产物，而其本身并无直接的实在性。这样，在马克思哲学观念中，便存在着两个层面，一个是直接实在的实践世界或实在世界，这是由实践主体的实践活动所构成的马克思所说的“实在主体”，另一个则是由思维主体的理论活动所构成的理论世界

^① 《马克思恩格斯全集》第46卷上册，北京：人民出版社，1979年，第38—39页。

^② 《马克思恩格斯全集》第46卷上，人民出版社1979年版，第44页。

^③ 《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社1972年版，第23页。

或者马克思所说的“思维具体”。而这便意味着，与黑格而把“思维过程”视为“是现实事物的创造主，而现实事物只是思维过程的外部表现”“截然相反”，马克思的辩证法是只限于理论世界范围内的，只是对于那一“实在主体”的观念把握。显然，这样一种辩证法便只能是理论思维把握“实在主体”之辩证方法，因而是一种近于康德之二元论哲学的辩证法，而与黑格尔的作为现实事物创造主的辩证法是“截然不同”的。当然，马克思的辩证法只是“近于”，而不是“等于”康德哲学。这一点，是接下来要讨论的。

四、马克思哲学近康德阐释何以为限

我们从一开始就强调，这里对于马克思哲学的阐释是一种“后黑格尔主义的阐释”即“近康德阐释”，而非全然康德式的阐释，因而，这种“近”便有一个限度，否则就真会变成康德主义的阐释，从而便可能会以一种新的方式遮蔽马克思哲学的特性，矫枉过正，滑向另一种偏颇。换言之，我们前面是将康德哲学作为黑格尔主义渗透马克思主义哲学机体的“解毒剂”而强调马克思哲学与黑格尔哲学的界限，但“解毒剂”亦须用量适当，不然亦会成为“毒剂”。

为阐明这一“限度”，我们首先需要划清马克思哲学与康德哲学的界限。这一界限从最根本上说，便是马克思的方法论唯物主义与康德的二元论的不同。

那么，何谓方法论唯物主义？所谓方法论唯物主义是在与本体论唯物主义相对的意义上说的。笔者曾论及，在本体论上去谈论唯物主义，必定只能从把物质视为世界本原的意义上规定，而这种作为世界之本源的物质便必定只能是一种超越于流变现象的本质性的存在。但是我们看到，马克思在任何地方都没有主张过这种唯物主义。而对马克思来说，如何“描述人们实践活动和实际发展过程”，才是他所关注的真正问题，也正是马克思唯物主义的真正之所在。如果从《政治经济学批判序言》中那段经典论述来看，马克思所主张的唯物主义，作为一种“描述人们实践活动和实际发展过程”的方法，是在将社会生活分为物质生活过程和意识生活过程两个层面的基础上，从物质生活过程出发，去说明意识生活过程。但这种说明是对于“人们实践活动和实际发展过程”的描述，而不是将现实生活过程归结为某种形而上学的超验实体，无论这种超验实体被认为是什么。柏拉图所开创的思辨形而上学的要害是将“可变事物”归结为“永恒的东西”，从而将实践活动从属于思辨活动，而马克思的实践哲学则将改变世界的实践活动视为人类最为基本的活动，并将解释世界的理论活动视为从属于改变世界的实践活动。这种实践哲学既然否了解释世界的理论活动的优先性，也就在同时否定了作为思辨对象的永恒的东西的超验实体的存在，这样一来，马克思的唯物主义就只能意味着在对现实生活世界的把握或描述中的一种特定立场。就这种立场所属的论域是与形而上学本体论不同的实践论而言，或者说，就其所关注的是与作为思辨对象的“永恒的东西”截然不同的“可变事物”即实践活动的领域而言，这种唯物主义可称之为实践论唯物主义。而就这种特定立场是在将现实生活划分为物质生活层面与精神生活层面的前提下，认为物质生活在全部人类生活具有首要性，比之精神生活具有更为基础性的地位，从而必须从物质生活状况的描述出发去说明精神生活的状况，即不是要形而上学地构造一个超验的物质实体去说明现实生活，而只是一种在描述现实生活时将物质生活视为全部人类生活的首要条件的唯物主义方法而言，这种唯物主义亦可称之为方法论唯物主义。总之，无论是称之为方法论唯物主义还是实践论唯物主义，都意在表明其与形而上学本体论唯物主

义的不同。

当然，这里还会有一个问题，那就是这种方法论唯物主义是否还有本体论上的意义。对此问题从方法论唯物主义的立场的回答只能是，当某种思维或理论构成人类生活实践的环节并使生活实践得到有效持续和发展之时，也就证明了思维或理论的真理性的。就人类生活实践是一种客观的实在而言，可以在某种意义上说这种被证明的真理性的思维具有一种本体论的意蕴。但不是从思辨形而上学所设定的符合于超验的“实在的存在”的意义上说的本体论意蕴，而是从人类现实生活实践作为一种实在的意义上说的本体论意蕴。或许，可以在某种意义上说是一种基于人类生活实践的“本体论承诺”，但是一种基于生活实践之客观实在性从而避免了相对主义的“本体论承诺”。因此，方法论唯物主义在这里便有一个进一步对于本体论意义上的“实在”的“承诺”，但不是那种形而上学意义上自明的可由之推演出全部存在物的终极实在，而是对于现实存在的人的自明的实在，而这一实在非他，便是人类生活自身。

这样一种方法论唯物主义，显然与康德哲学是有着根本性的不同的。尽管在对于形而上学批判方面，即对于本体论一元论的虚化方面，马克思与康德是有着某种共同的观念的，但在进一步阐释现实世界之时，两人之间的根本性差别便显现出来了。马克思的方法论唯物主义是立足于物质生产活动的首要性来解释全部现实世界亦即全部人类生活的，而康德哲学则是基于现象与自在之物的区分来二元论地解释现实世界的。由这一根本性差别，进而导致了一系列重大差别。

基于物质生产活动的首要地位这一原则，如前所述，无论是在早期，还是在成熟思想中，在马克思看来，这种对象性的物质生产活动及其所创造的人的现实世界，正是人的实在世界，或者说是一种“实在主体”。而这就意味着，人的实践活动的实在性。关于实践活动的实在性，莱维在论及马克思《关于费尔巴哈的提纲》时说得很有一些道理：“马克思认为遗憾的是：唯物主义曾经让唯心主义去评价能动力（即人的实践）的作用。”^①而“马克思认为：应当把这些能动力从唯心主义手中夺过来，也把它们引入唯物主义的体系，但是，当然必须把唯心主义不能承认的那种实在的和感性的特性给予这些能动力。所以马克思的思想是这样的：正像同我们表象相符合的是我们之外的实在的客体一样，同我们的现象的活动相符合的是我们之外的实在的活动、物的活动。从这个意义上讲，人类不仅通过理论认识而且还通过实践活动参加到绝对物中去；这样，整个人类活动就获得了一种使它可以同理论并驾齐驱的价值和尊严。”^②当然，莱维说马克思认为实践活动具有“可以同理论并驾齐驱的价值和尊严”，并不很正确。因为如前所述，在马克思看来，由于“思维主体”与“实在主体”的差异，人类并非能够通过理论活动直接“参加到绝对物中去”，而只有通过实践活动才可能“参加到绝对物中去”。正是认为人类能够通过实践参加到“绝对物”或“实在世界”中去，标示出了马克思哲学与康德哲学的根本性区别。这里重要的是要注意到，莱维所说的马克思思想中的“实践”，首先是改造世界的物质生产活动。

而康德哲学则与之不同。无疑，康德哲学也是强调实践理性对于理论理性的优越性的，而且正是康德首先提出了这一原则。但是，康德是将实践概念划分为截然不同的两类的，这使他的实践概念与马克思的十分不同。他写道：“哲学被

^① 莱维：《费尔巴哈的哲学及其对德国著作界的影响》，转引自《列宁选集》第2卷，人民出版社1995年版，第80页。

^② 莱维：《费尔巴哈的哲学及其对德国著作界的影响》，转引自《列宁选集》第2卷，人民出版社1995年版，第80页。

划分为在原则上完全不同的两个部分,即作为自然哲学的理论部分和作为道德哲学的实践部分(因为理性根据自由概念所作的实践立法就是这样被称呼的),这是有道理的。但迄今为止,在以这些术语来划分不同的原则、又以这些原则来划分哲学方面,流行着一种很大的误用:由于人们把按照自然概念的实践和按照自由概念的实践等同起来,这样就在理论哲学和实践哲学相同的名称下进行了一种划分,通过这种划分事实上什么也没有划分出来(因为这两部分可以拥有同一些原则)。”^①显然,康德所说的两种实践,一种是亚里士多德意义上涉及主体间关系的实践,另一种则是涉及主客体之间的关系,是亚里士多德意义上的“创制”、“制作”或“生产”。这后一种实践是所谓的“技术上实践”,在康德看来“必须只被算作对理论哲学的补充”。这也就是说,基于“自在之物”与现象的划分,这两种实践之与实在或“绝对物”的关系也是截然不同的。借用莱维的话来说,这两种实践之中,只有那“按照自由概念的实践”才能够参加到“绝对物”中去,而那种“按照自然概念的实践”即马克思理论中的物质生产活动,则只有自然的或现象的意义。显然,这后一点与上述马克思哲学的观念恰恰相反。

此外,康德哲学关于道德实践具有本体的意义,能够参加到“绝对物”中去之观念,尽管马克思不会予以否认,但对其实在性却会是基于十分不同的原则去理解的。因为既然在马克思哲学中物质生产或生产实践具有首要的地位和实在性,那么,康德意义上的涉及主体间关系的道德实践作为广义的物质生产活动的社会形式方面,自然也便具有其实性。而这又进一步意味着,康德式的现象与自在之物的划分,在马克思哲学中不会得到完全的肯定,而只能是部分地、有限度地予以接受。换言之,在康德哲学中被截然分割的现象与自在之物,在马克思哲学中却只有相对的分。而且这相对的分虽然还仍然对应于理论与实践的相对分,但其含义却大不相同:物质生产活动与广义理解的道德实践或生产关系实践一起被归属于实在性之列而与单纯的理论活动相对待或相对分。进而,同属于实在性的实践包括生产实践与广义道德实践两个方面,其中一个方面被视为物质生产的“质料”方面,而另一个方面则被视为生产的社会“形式”方面。而此二者作为“质料”与“形式”,意味着社会实践的这两个方面亦是相对待或相对分的。于是,康德哲学中生产实践与道德实践基于现象与自在之物之分别的截然分,在马克思哲学中便只成了“质料”与“形式”的相对分。

马克思哲学与康德哲学的这一根本性不同,具有十分深刻的意蕴,它所带来的理论后承是在极大程度上改变了康德哲学对于自由的刻画。这一理论后承包括三个相互关联的方面:其一是物质生产实践的实在性意味着与康德哲学不同,即便在这一活动领域,人类活动也在某种意义上是一种自由的活动,即赋予对象以合目的性形式的活动,而这又进而意味着,作为人类活动之对象的客观实在,亦并非如康德哲学中的现象界一样是一必然性王国,而是至少是在某种程度上非决定论性的。在马克思哲学中,构成决定论的必然性王国的,只是对于作为对于实在世界之观念把握的理论世界。这一理论世界,大致上相当于康德的现象界。但由于这一理论世界只是理论思维对于实在世界的一种把握方式,因而其决定论性并不能等同于实在世界的决定论性。当然,马克思的成熟思想认为,这一活动领域的自由只是一种有限的自由,甚至在某种意义上说仍是一个必然王国^②,但无

^① 康德:《判断力批判》,人民出版社 2002 年版,第 5—6 页。

^② 马克思在晚年写下的一段话可资参照:“象野蛮人为了满足自己的需要,为了维持和再生产自己的生命,必须与自然进行斗争一样,文明人也必须这样做;而且在一切社会形态中,在一切可能的生产方式中,他都必须这样做。这个自然必然性的王国会随着人的发展而扩大,因为需要会扩大;但是,满足这种需要的生产力同时也会扩大。这个领域内的自由只能是:社会化的人,联合起来的生产者,将合理地调节他们和

论如何，人类在这一领域中仍然享有某种程度上的自由，否则的话，通过物质活动而改变世界便是不可能的。

与之相关，在康德哲学中“按照自由概念的实践”，在马克思哲学中，由于这一活动领域被视为物质生产活动的社会形式，因而便不能不受到这种活动的“质料”方面的制约，因而便亦非全然自由的活动，而是受到某种限制的自由活动。这种制约或限制，虽非自然因果性般的决定，但亦意味着道德实践并非能够全然脱离现实的物质生活方式而天马行空般的纯然自律。

与传统形而上学将本体论中的终极实在视为某种不变的存在相反，马克思哲学中的“实在主体”及物质生产活动，则由于物质生产“质料”即生产力的历史积累性发展，人类生产方式及其所构成的现实世界，便不是固定不变的，而是处于历史地变迁中的。这种生产方式的变迁，就构成了人类历史的基础性骨干，并制约着其社会“形式”的相应变化。黑格尔把人类历史之实质理解为意识形式的变迁史，马克思则将之理解为生产方式的变迁史，而将意识形式的变迁视为生产方式所制约的历史。这样一来，在康德哲学中被视为先验的道德规律，便被弱化为一种历史性的“准先验”原则，只是在不同历史条件下起作用的原则。就马克思强调人类实践的历史性而言，他是更多的继承了黑格尔哲学之因素的，而与康德哲学有着原则性区别。当然，正如我们在前面所指出的那样，与黑格尔哲学中指向扬弃全部对立，走向绝对理念之天国的历史性不同，马克思哲学中的历史性通过对于黑格尔哲学的批判，以及向康德哲学的接近，只是一种有限的历史性。

基于对黑格尔哲学历史性原则的批判性继承，马克思哲学中的辩证方法也便既不同于黑格尔之绝对理念之辩证法，亦有别于康德之先验方法，而是一种准先验的有限的历史主义辩证方法^①。

正是这一系列的根本性不同，构成了马克思哲学近康德阐释的界限或限度。

自然之间的物质变换，把它置于他们的共同控制之下，而不让它作为盲目的力量来统治自己；靠消耗最小的力量，在最无愧于和最适合于他们的人类本性的条件下来进行这种物质变换。但是不管怎样，这个领域始终是一个必然王国。在这个必然王国的彼岸，作为目的本身的人类能力的发展，真正的自由王国，就开始了。但是，这个自由王国只有建立在必然王国的基础上，才能繁荣起来。工作日的缩短是根本条件。”（《马克思恩格斯全集》第25卷，人民出版社1974年版，第926—927页）

^① 此问题十分复杂，此处无法展开，当另文讨论。