

## 第六讲

### 思想对客观性的三种态度：从康德到马克思

马克思哲学与德国古典哲学的关系问题，特别是与康德哲学和黑格尔哲学的关系问题，不能被视为只是一段思想史上的公案，而是一个事关马克思主义哲学以何种方式切中现实，以及在何种意义上真正切中现实的重大理论问题，因而有必要将之深入进行下去。而要澄清这一点，又莫过于从马克思与康德、黑格尔对于思维与存在的关系问题的回答上，或者说思想对客观性的不同态度上去看。这是因为，正是在这一问题上，才最为实质性地显示出了三种哲学的根本性差异，从而亦由之显示出了三种哲学在如何切中现实或切中何种现实问题上的根本性差异。古代哲学如黑格尔所言，是“实体化”的<sup>①</sup>，与之不同，近代哲学或现代哲学<sup>②</sup>转向了一种普遍的主体主义，或曰主体性哲学。实体性哲学既然是从实体出发的，便不言而喻地预设了思想或理性与客观性的同一，从而无须对之深究；而主体性哲学既然是从与客观性相对的“我思”出发的，便失去了这一便利的前提，从而必须证明或阐明这一点。因而，思想与客观性的关系，便成了现代哲学的核心问题。这一核心问题自然也体现于从德国古典哲学到马克思主义哲学的发展之中，而当前学界关于马克思哲学与德国古典哲学关系的讨论，也无可避免地涉及到了这一问题。但也正是在这一问题上，显现出人们在对马克思与康德、黑格尔的关系问题的理解上尚存在着诸多含混之处，从而制约了对于这一讨论的深化，因而极有必要予以澄清。黑格尔在其《小逻辑》“导论”中，曾以“思想对客观性的三种态度”为题，通过对比，阐明了其哲学与旧形而上学、经验主义和康德的批判哲学、以及主张直接知识的雅可比哲学之间的关系。本文借用这一表述方式，则意在澄清马克思哲学与康德哲学和黑格尔哲学的关系，或者说，马克思在康德与黑格尔之间的位置，以便我们能够更为深入地理解马克思哲学是如何把握或切中现实的，从而对于推进中国马克思主义哲学的研究有所益助。

#### 一、 现代哲学所面临的特殊问题

##### 1. 思维与存在关系之为近现代哲学基本问题

恩格斯在《费尔巴哈论》中写道：“全部哲学，特别是近代哲学的重大基本问题，是思维和存在的关系问题。”<sup>③</sup>后来人们便据此而将哲学的基本问题规定为思维和存在的关系问题。然而，尽管“全部哲学”一语具有某种普遍化的意涵，但恩格斯所加的限定语——“特别是近代哲学”——却在阻止人们将之普遍化的倾向。且恩格斯随后又进一步明确指出：“但是，这个问题，只是在欧洲人从基督教中世纪的长期冬眠中觉醒以后，才被十分清楚地提了出来，才获得了它的完全的意义。”<sup>④</sup>这些限定和说明意味着恩格斯此语所强调的重心是在近代哲学或现

<sup>①</sup> 参见黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，商务印书馆1978年版，第160页。

<sup>②</sup> 国内学界流行的古代、近代、现代的历史划分方式，颇为模糊，而取古代、中世纪和现代（近代）的划分方式，且对汉语中含义模糊的“近代”与“现代”两词不作区分。

<sup>③</sup> 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1995年版，第223页。

<sup>④</sup> 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1995年版，第224页。

代哲学，是意在着重指出其之不同于古代哲学和中世纪哲学的特质。而后人却往往舍弃了恩格斯对这一论断所加的限定语，而将之简单地提升为一个对于“全部哲学”的论断。这样一来，看似拔高了这一论断的意义，但却使之丧失了其所具有的深刻揭示出近代哲学或现代哲学之实质的力量。

恩格斯的此说源自黑格尔关于近代哲学之特征的论断，从那里我们能够更清楚地看到这一论断的深深刻意蕴。在《哲学史讲演录》第4卷“引言”中，黑格尔写道：“近代哲学的出发点，是古代哲学最后所达到的那个原则，即现实自我意识的立场；总之，它是以呈现在自己面前的精神为原则的。中世纪的观点认为思想中的东西与实存的宇宙有差异，近代哲学则把这个差异发展成为对立，并且以消除这一对立作为自己的任务。因此主要的兴趣并不在于如实地思维各个对象，而在于思维那个对于这些对象的思维和理解，即思维这个统一本身；这个统一，就是某一假定客体的进入意识。”<sup>①</sup>。对此，黑格尔进一步解释道：“这种思维的出现，主要是随同着人们对自在存在的反思，是一种主观的东西，因此它一般地与存在有一种对立。所以全部兴趣仅仅在于和解这一对立，把握住最高度的和解，也就是说，把握住最抽象的两极之间的和解。这种最高的分裂，就是思维与存在的对立，一种最抽象的对立；要掌握的就是思维与存在的和解。从这时起，一切哲学都对这个统一发生兴趣。”<sup>②</sup>而这一兴趣“是与古代哲学的兴趣完全不同的兴趣。其区别在于：近代哲学意识到了这种对立，这对立虽然也包含在古代学者的科学对象中，却没有被他们所意识到。”<sup>③</sup>一个典范性例证便是：“柏拉图把理念了解为联系、界限和无限者，了解为一和多，了解为单纯者和殊异者，却没有把它了解成思维和存在。”<sup>④</sup>显而易见，无论是恩格斯还是黑格尔，所强调的是近代哲学或现代哲学之区别于古代哲学之实质，而若将思维与存在的关系问题“提升”为“全部哲学”之基本问题，则无疑模糊了近代哲学或现代哲学与古代哲学之实质性区别，从而也就失去了理解现代哲学之特质的一个本质性指南。

## 2. 思维与存在关系问题的中世纪哲学由来

黑格尔虽然深刻地揭示了现代哲学之特质，但却基于其绝对唯心主义而将之作了一种历史目的论的理解，即将从古代哲学到现代哲学的转变视为一个绝对理念依照自身内在的逻辑而必然的展开过程。这就严重地忽略了现代哲学之发生的思想史与社会历史背景，从而也就不免忽视了现代哲学的一些本质性的特征。从思想史发展看，现代哲学是从中世纪哲学或神学发展而来的，但黑格尔在其一千六百多页的《哲学史讲演录》中，对长达上千年的中世纪哲学却只给了不足一百页的篇幅。但若囿于流行的对于中世纪的轻视<sup>⑤</sup>，也就错失了从中世纪思想的发展理解现代哲学之特质的视界。

而根据现代学者的研究，正是中世纪神学内部不同思想之间的长期斗争，才

<sup>①</sup> 黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，商务印书馆1978年版，第5页。

<sup>②</sup> 黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，商务印书馆1978年版，第6页。

<sup>③</sup> 黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，商务印书馆1978年版，第11页。

<sup>④</sup> 黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，商务印书馆1978年版，第7页。

<sup>⑤</sup> 黑格尔对中世纪哲学的蔑视，在其《哲学史讲演录》对哲学史三个时期的不同处理中，表露无遗：对于古代哲学即“哲学史的第一个时期共一千年”，用了一千页的篇幅，对于到他那个时期的现代哲学即第三个时期，也用了四百多页的篇幅，而对于中世纪哲学即“第二个时期”这一千年版，则“打算穿七里靴尽速跨过这个时期”，仅用了不足一百页的篇幅。其理由是，在中世纪，“世界精神克服这种外在性的过程是很迂缓的”，“精神的发展一直走着蜗步”，而到了现代，“才宛如穿上七里神靴，大步前进”（参见《哲学史讲演录》第3卷，第233页；《哲学史讲演录》第4卷，第4页）。

导致了匹配于现代世界的现代哲学之诞生。布鲁门伯格将现代性视为中世纪基督教第一次克服诺斯替主义未成功之后果。基督教正统神学在相当程度上建基于希腊人的宇宙形而上学，按照布鲁门伯格的说法，“基督教与古代形而上学的搭配导致一种新的宇宙保守主义”，而灵知主义将“创造神和拯救神之间的分离”，“由此付出的代价是否定希腊人的宇宙形而上学，摧毁本身也许得到《旧约圣经》中关于创世概念允准的对世界的信任”<sup>①</sup>。而正是在这一斗争中发展起来的唯名论导致了一种全然不同于古代哲学的问题视域。唯名论既然认为“受造物是完全特殊的，所以不是目的论的。于是乎，神无法被人的理性所理解，而只能通过《圣经》的启示或神秘体验来理解……这样一来，反对经院哲学的唯名论革命摧毁了中世纪世界的每一个方面。它终结了那种从基督教教父开始的把理性与启示结合在一起的巨大努力”<sup>②</sup>。这一革命的一个重要后果是将无限的上帝与我们有限的知识分隔开来：“我们无法依靠自己的力量获得真理：人类认知者只有凭借神的恩典或馈赠才能获得真理。”<sup>③</sup>于是，“个人被抛回到他自身。内转为个人赋予了一种新的意义，即使它促使个人将其个体性遗弃在其内在的深渊中。在中世纪的灵性中，我们看到了现代主体主义的一个根源。”<sup>④</sup>或者说，“人在自身之中发现了无限，这种无限与上帝的无限融合在一起——不是受造物所构想的上帝，而是受造物自身之中的上帝。”<sup>⑤</sup>而这样一来，就人的存在而言，发生了一个前所未有的问题：“人在这里被赋予了两重存在。人被描述为已经脱离了他的无限起源或无限自由，而落入了时间、空间和有限之中。但这种落入并不意味着我们的起源已被完全掩盖，它被体验为一种召唤我们内转的东西，使我们超越于有限的存在。人就本性而言是受无限感召的有限造物。这一本性表明，我们可以在人那里区分两种截然不同的认知模式：一种属于作为受造物的我们，另一种则属于超越了受造物而达于无限的我们。”<sup>⑥</sup>而这一点又意味着，人与上帝之间无限的“鸿沟”或“深渊”，已经进入到了我们内心之中，意味着人自身之内有限与无限之间的张力。现代，既然有限与无限之间的张力已经存在于人的内部，那么，就再也不能像古代那样，求助于某种客观的外在中介，如柏拉图的理念之类，或者像在中世纪那样，诉诸教会之类中介，去加以克服，而只能反身于内心，在其内寻求解决之道。

### 3. 思维与存在关系问题凸显的社会生活根由

但哲学又不仅仅是一种纯粹的精神生活，它不可避免地要处在特定的社会历史状况之中，并与之相互发生影响。从中世纪走向现代世界的历史巨变，可从人与自然的关系和人们之间的社会关系两个方面去把握。前一方面当以作为现代工业化生产之根基和原动力的现代科学兴起为代表；后一方面则主要涉及伴随着市场经济的兴起和传统共同体解体，社会的重组亦即现代民族国家的建构问题。而现代民族国家的建构又必然涉及其矛盾的双重合法性基础：自律性道德生活和民族历史传统。由此观之，在一个方面，上述唯名论所导致的这样一种反身于个体

<sup>①</sup> 布鲁门伯格：《克服灵知派及其失败》，张宪译，载刘小枫选编《灵知主义与现代性》，华东师范大学出版社2005年版，第75、76、78页。

<sup>②</sup> 吉莱斯皮：《现代性的神学起源》，湖南科学技术出版社2012年版，第21~22页。

<sup>③</sup> 哈里斯：《无限与视角》，湖南科学技术出版社2014年版，第155页。

<sup>④</sup> 哈里斯：《无限与视角》，第196页。

<sup>⑤</sup> 哈里斯：《无限与视角》，第183页。

<sup>⑥</sup> 哈里斯：《无限与视角》，第183页。

内心的观念趋向，恰与其时社会生活从中世纪转向现代世界，传统共同体解体，个体趋于独立的社会历史境况相耦合。两趋势风云际会，不免相互激荡、相互推动，于是乎，伴随着现代社会的诞生，便不可避免地导向了现代主体性哲学的兴起。但另一方面，民族历史传统这一现代民族国家建构之合法性元素，却也不时地在现代哲学发展的长河中荡起阵阵浪花，甚至掀起巨涛。这就是说，既然现代哲学之发展所面对的基本现实，是由现代科学，包括现代法治在内的自律性道德生活，以及民族历史传统这三个方面所构成的，那么，其之发展便不可避免的要受到这些基本现实之激励或制约，那些有效地切中了现实的哲学便会受到激励，反之则会受到抑制。但所谓有效地切中，决非外在地附会现实，而是要以哲学的方式在观念中合乎逻辑地将现代社会生活建构起来，即基于某种原则阐明现代生活之发生发展的规律，并进而对这一社会生活方式中的问题提供某种合理的解决之道。

由此观之，源于中世纪唯名论革命的现代主体性哲学，意味着人们现时不可避免地要面对自身内部的张力或分裂，而且更重要的是必须首先从自我的内心出发去寻求自我与上帝或外部世界的统一性，而不能直接从上帝或外部世界那里出发去寻求这种统一性。既然寻求统一性之路是从人的内心出发的，那么，这里的人作为主体便只能是个体的人，而不再能够像古代或中世纪那样将人在本质上视为是属于城邦的或天国的。而由此又带出了一个问题，个体与总体的关系问题，即如果个体是出发点，那么，总体又是如何存在的？而这一问题又给道德领域提出了难题：如果个体是出发点，则道德原则从何而来，从而道德生活何以可能？但返回内心，又会遇到“内心”的非单一性问题，即“内心”的本质是为“理性”还是“意志”之问题，从而也就不可避免地要面对从理性出发还是从意志出发的问题。这样一来，主体性哲学便并不意味着从单一的主体出发，而是不可避免地要面对理性与意志、个体与总体之间的交错关系。这便是现代哲学所不可避免地要面临的核心问题，全部现代哲学都不能不以某种方式对这一系列问题给予回答。

但在主体自我意识自觉，思维与存在的关系问题成为核心问题的条件下，哲学要实现这一任务却存在着特殊的困难。这当中遇到的问题是，尽管古希腊也存在智者、伊壁鸠鲁等哲学流派，但占主导地位的古希腊哲学却是以目的论方式理解自然和人类存在的，因而便不难以某种方式基于一个单一原则去统一地说明自然和人类生活；而源于伽利略的现代科学革命却排除了以目的因说明自然的目的论自然观，将科学奠基在一种机械决定论自然观基础之上，这就带来了统一地说明科学与道德生活的特殊困难。这其中的两难在于，现代哲学要为科学奠基，便必须设定自然或世界的机械必然性或决定论，但要为道德生活奠基，却必须同时设定世界的非决定论，以便人的自由得以可能。不难看出，在一个基于单一原则的理论体系之中，决定论与人的自由是不可兼得的。这便是现代哲学所面临的特殊困难。始于笛卡尔的整个现代哲学便都是在探寻如何解决或调和这一难题，但迄今为止，仍处于不断的争论之中。

#### 4. 思维与存在关系问题凸显的理论后承

基督教神学内部不同思想的斗争，还可以从怀特海所说的两种对立的关于自然规律或因果性的构型方式，即内在自然法则学说与施加性自然法则学说去看<sup>①</sup>。奥克利指出：“这两种对立的学说并非完全处于学说域的对立两端，但是它们的

---

<sup>①</sup> 参见怀特海：《观念的冒险》，贵州人民出版社 2011 年版，第 115 页。

确分处两个地方，而且相互间存在明显的紧张。内在自然法则这个观念必然会带来同样内在的对道德或法理自然法的理解，而且，可能会被认为预设了这样一种观念体系，在这种体系中，神被认为是内在的，或者说是入世的。其相应的认识论是本质论的（或者用中世纪的术语来说是‘唯实论的’）。自然是用有机论的术语来理解的，它有自己的目的和定局，我们可以用分析性推理或演绎性推理来加以探究，从而获得确定的、绝对的知识。”<sup>①</sup>显然，这种弃绝经验，专致于纯粹思辨的理论研究模式，只可能产生一种思辨性的自然哲学，而不可能形成现代意义上的自然科学。与之相反，由外部意志施加的自然法则观念，必然会带来一种“对道德或法理自然法的立法性概念。它还预设了或会导致这样一种观念体系，这种体系含有一种出世的或超越性的上帝观念，尤为强调上帝的自由和全知全能，它还含有一种唯名论的认识论，一种经验模式或机械论论调的自然哲学，重点聚焦于对动力因的探究，强调所有知识依条件而确立的本质，它来自于对一个被创造的且极为偶在的世界的观察，这个世界本来很有可能是另一幅面貌。”<sup>②</sup>不难看出，“这里的倾向是将上帝置于他所创造的世界之上，这个世界始终依赖于他；将这个世界理解具体实体的集合，这些实体仅仅通过外部关系连接在一起，而且这些实体在与其他实体脱离的状态下是可以被理解的（如果上帝作出这样的选择的话，它们就可以独自存在），由此，只有通过某种经验层面上的工作，这些实体才可能被一探究竟。”<sup>③</sup>这样一种一方面将世界理解为基于上帝之自由意志的偶然的“具体实体的集合”，从而需要借助于经验观察方能得知，另一方面基于上帝的全能而将自然规律理解为上帝对于自然的强行施加，从而能够通过对于经验的归纳而获知上帝之工作的观念，正是现代自然科学的本体论基础。显然，古代的那种内在自然法则学说是不能发展出现代经验自然科学的，而现代自然科学只有建立在这种施加性自然法则的基础之上才是可能的。

但另一方面，要将施加性自然法则付诸对于道德生活的奠基，却非易事。人们通常把霍布斯视为施加性自然法则学说的代表<sup>④</sup>，在某种意义上也正是霍布斯彻底改变了道德哲学的基础。斯特劳斯指出，“霍布斯试图把他的政治哲学放在近代自然科学的基础上”，并将这一基础“归纳为‘两条最为确凿无疑的人性公理’，第一条是‘自然欲望公理’，而第二条叫作‘自然理性公理’，‘它教导每一个人，逃避反自然的死亡，这是可能对自然发生的最严重的危害’。根据自然主义的论证，这条公理被归结为自我保存的原则：鉴于保存生命是满足任何欲望的绝对必要条件，所以自我保存就是‘首要的善’。作为这个思想的合乎逻辑的结论，霍布斯试图从自我保存原则着手，推演出自然权利、自然法以及所有德行——柏拉图的四大基本德行。”<sup>⑤</sup>然而，如果人只被理解为自然生命，那么，这个自我保存原则便似乎仍是属于内在自然法则的，而并非究极的施加性自然法则，以之建构人类道德生活，在直觉上难以令人信服。

霍布斯的自我保存原则是现代道德哲学的奠基石。其后的洛克、休谟，以及法国启蒙哲学家们，尽管对之做了某种意义上的修订或精致化，但大致上是沿着这一思路去进行的，因而其问题并未超出霍布斯哲学。

与霍布斯等人不同，大陆唯理论形而上学进行了另一种探索。这一探索尽管

<sup>①</sup> 奥克利：《自然法、自然法则、自然权利——观念史中的连续与中断》，商务印书馆 2015 年版，第 26 页。

<sup>②</sup> 奥克利：《自然法、自然法则、自然权利——观念史中的连续与中断》，第 26—27 页。

<sup>③</sup> 奥克利：《自然法、自然法则、自然权利——观念史中的连续与中断》，第 54 页。

<sup>④</sup> 参见奥克利：《自然法、自然法则、自然权利——观念史中的连续与中断》，第 27—28 页。

<sup>⑤</sup> 斯特劳斯：《霍布斯的政治哲学》，译林出版社 2001 年版，第 3，17—18 页。

也在某种意义上吸收了霍布斯等人的观念，但从根本上说，则是一种重建传统形而上学的企图。如斯宾诺莎虽然亦主张人性的规律是趋利避害，自我保存乃是道德生活的基础，但他并未将道德限于此，而是主张人的本质即在于追求至善生活：

“最高善之为人人所共同，乃基于理性的本身，而不是出于偶然的事实，因为最高的善是从人的本质推出，而人的本质又为理性所决定，又因为假如没有享有此最高善的力量，则人将既不能存在，亦不能被认知。因为（根据第二部分命题四十七）对于神的永恒无限的本质具有正确的知识乃属于人心的本质。”<sup>①</sup>又如莱布尼兹设定了各个单子的独立存在，互不开放，但却又设定了对上帝的开放，以保证先定的和谐。这些都意味着这一唯理论形而上学进路最终又在某种意义上恢复了内在自然法则的观念。显然，基于这一观念，是无法合理地为自然科学奠基的；而且，对于现代道德生活而言，这种自然法观念也是难于说明其自律性特征的。

霍布斯、洛克等与大陆唯理论形而上学两者的未成功，说明哲学尚未满足时代的需要，也意味着时代还在呼唤新的哲学探索。而康德哲学便正是应运而现的。而康德要想更好地解决问题，便必须超越这两者而另辟蹊径。

## 二、 康德：有限的主观思想

康德首先解决的是为以牛顿力学为典范的现代自然科学奠基的问题，即自然科学何以可能的问题。他将此问题规定为具有客观必然性的先天综合判断何以可能的问题，并提出了革命性的解决方案，那就是从对客观对象的被动接受转向人主体对于关于对象知识的建构。他写道：“迄今为止，人们假定，我们的一切知识都必须遵照对象；但是，关于对象先天地通过概念来澄清某种东西以扩展我们的知识的一切尝试，在这一预设下都归于失败了。因此，人们可以尝试一下，如果我们假定对象必须遵照我们的认识，我们在形而上学的任务中是否会有更好的进展。这种假定已经与对象的一种在对象被给予我们之前就应当有所断定的先天知识所要求的可能性有更大的一致性。”<sup>②</sup>基于这一哥白尼式反转，康德把科学知识理解为知性对于感性经验的建构。不难看出，这一解决方案正是对于施加性自然法则学说的一个重构。但这一重构将施加自然法则的主体从超验的上帝转移到了此世的人的知性能力上，因而无疑是一个更为合理重构。

### 1. 康德哲学革命的知识论意蕴

康德将科学对象限制在现象界，而非自在之物或物自身，这一点常常遭到人们的误解和非议。除了那些流行的常识常将之视为唯心论之外，黑格尔将之斥为“主观唯心论”或“主观的思想”，以区别于他的“绝对唯心论”或“客观的思想”<sup>③</sup>，似对当今学界有着更大的影响。但这一称名往往导致对康德思想的严重误解。关于他的哲学与贝克莱的主观唯心论之间的区别，康德本人早就有过明确论述，在《未来形而上学导论》中，他将自己的哲学称之为先验唯心论或形式的唯心论、批判的唯心论，以与笛卡尔、贝克莱的质料的或怀疑的唯心论相对立<sup>④</sup>。因而，黑格尔将康德哲学也笼统地成为主观唯心论，便与贝克莱等人的主观唯心

<sup>①</sup> 斯宾诺莎：《伦理学》，商务印书馆 1983 年版，第 196 页。

<sup>②</sup> 康德：《纯粹理性批判（第二版）》，《康德著作全集》第 3 卷，中国人民大学出版社 2004 年版，第 11 页。

<sup>③</sup> 参见黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆 1980 年版，第 77，79，127 页。

<sup>④</sup> 参见康德：《未来形而上学导论》，《康德著作全集》第 4 卷，中国人民大学出版社 2005 年版，第 381 页。

论混为一谈了。但显而易见，康德哲学是与贝克莱的主观唯心论有着根本性的不同的。因而简单地抽出黑格尔的一句话便给康德哲学定讞，是要冒极大的理论上错判风险的。

黑格尔这种误断及其所造成的影响，往往遮蔽了康德哲学一个革命性的重要意义，那就是，唯有这种现象论或所谓的“主观的思想”才真正地把握住了现代自然科学的实质。这是因为，现代自然科学对于世界的把握并非是如古代哲学那般站在全知全能的创世者的立场上，对于世界的绝对的把握，更非常识所认为的那样是对于客观世界本来面目的照相式反映，而是站在有限的人的立场上对于世界的一个观念中的重构，是通过思维的抽象而构造起来的一个理论世界，更准确的说，是一个关于客观世界的理论模型。人类创造这样一个世界，其首要功能并不在于解释世界，而是借此掌控世界，改变世界。一位科学史家写道，现代自然科学的实质正是“把一个有待说明的事件分析成为比较简单的（而且往往是预先存在的）构件，以及以原因为手段对结果进行预言和控制”<sup>①</sup>。从历史唯物主义的观点看，这种“以原因为手段对结果进行预言和控制”，显然正是工具性劳动方式的一种在观念中的自然延伸。正是基于工具性劳动中所特有的以原因为手段对结果进行控制的因果关系，人们才进而构成了科学的理论世界中因果关系。而既然这种通过工具对结果加以控制的因果关系并非自然存在的，而是人通过其活动建构起来的，那么，科学对象作为这种人所建造的因果关系的观念表达自然也就只能是建构性的。现代科学之所以获得成功的关键之处，正在于它把握住了这一点，而古代自然哲学却只能流于从整体上对于世界的笼统解释。

## 2. 康德哲学革命的道德哲学意蕴

但康德哲学的合理性还不仅限于此，而是有着更为深刻的意蕴，那就是通过将科学知识的对象限定在现象界而为人的道德生活留下了得以可能的空间。这就是康德那句名言所意谓的：“我不得不扬弃知识，以便为信念腾出地盘”<sup>②</sup>。在康德看来，道德生活只能是一种自我立法的自律，而任何他律都是非道德的，而如果道德生活领域也如同自然领域一样，是一个必然性王国的话，那么，任何道德生活都将是不可能的。他写道：“如果意志除了在其准则对它自己的普遍立法的适合性以外，在任何别的地方，从而，如果它走出自身之外，在它的任何一个客体的性状中，寻求这个应当规定意志的法则，那么任何时候都会冒出他律来。在这种情况下就不是意志给自己立法，而是客体通过它对意志的关系给意志立法。这种关系，不管它基于爱好还是基于理性的表象，都只是让假言命令成为可能：我应当做某件事情，是因为我想要某种别的东西。相反，道德的、因而定言的命令是：即使我不想要任何别的东西，我也应当如此这般地行动。”<sup>③</sup>换言之，“道德必然预设自由（在最严格的意义上）是我们意志的属性，因为道德援引蕴含在我们的理性之中的、源始的实践原理作为自己的先天材料，而不预设自由，这些原理是绝对不可能的，但思辨理性却证明根本不能够思维自由；这样，那个预设即道德上的预设，就必然地不得不让位于其反面包含着一种明显矛盾的预设，从而自由连同其道德性（因为如果不是已经预设自由，道德性的反面就不包含任何

---

<sup>①</sup> 伯特：《近代物理科学的形而上学基础》，北京大学出版社 2003 年版，第 265 页。

<sup>②</sup> 康德：《纯粹理性批判（第二版）》，《康德著作全集》第 3 卷，中国人民大学出版社 2004 年版，第 18 页。

<sup>③</sup> 康德：《道德形而上学奠基》，人民出版社 2013 年版，第 80 页。

矛盾)也就不得不让位于自然机械性。”<sup>①</sup>因此,要使道德生活可能,就必须限制必然性之领域而为人的自由留下空间。这里所说的道德他律与道德自律的对立,在某种意义上也可以说是相关于前述关于内在自然法则学说与施加性自然法则学说的对立,亦相关于道德哲学中理性论与意志论的对立。因此,所谓道德自律,便是基于意志自由的道德生活,即由道德主体基于意志自由而对于自身的自我立法;而所谓道德他律,便是道德主体在无意志自由的前提下依据内在性自然法则而生活。

诚然,强调道德的自律性非康德哲学所独有,而是那一时代所普遍拥有的观念<sup>②</sup>,但康德对于道德自律有着更为严格的看法。在他看来,不仅那些理性主义的至善论是一种道德他律,即便是那些源于唯名论传统的经验主义的意志主义的道德学说也是他律的道德哲学理论。这是因为,经验主义的意志不过仍是受欲望支配的东西,而非真正的自由意志。而唯有基于一种彻底的施加性自然法则观念,将以往源于上帝之自由意志转变为人之自由意志,道德自律才是可能的。就此而言,在某种意义上我们似乎可以说,只是到了康德哲学中,才首次试图真正证成现代道德哲学所追寻的最高目标的道德自律。康德所采取的进路,可以说“旨在调和两个不同的思想传统……一方面是批判意志论的经验主义理解,另一方面是批判自然法的理性主义理解”<sup>③</sup>。通过这样一种双向批判,康德的目的是“对传统意义上的理智与意志理论进行根本意义上的改造,从而将意志论传统与理性主义传统在一个更为一般的框架中整合起来。这种整合在其道德哲学层面表现为一种意志的理性化趋向,即将意志设定为一种摆脱自然因果性的能力,从而使意志脱离一种(尤其是在霍布斯那里表现出来的)经验主义的意志观念——即把意志等同于欲望。”<sup>④</sup>基于这样一种理性化的意志即实践理性,康德就能够建构起一种超越了以往理性主义和意志主义的自律论的道德哲学。

这样一来,康德就在划分现象与自在之物,理论理性与实践理性的基础上,就一方面实现了为现代科学奠基,另一方面也实现了为现代道德生活的奠基。就其将科学对象理解为为人构造出来的现象而言,的确可在某种意义上称之为“主观的思想”,但与主观唯心论不同,康德将之仅仅限于理论理性所涉及的现象界之内,因而,这也就只是一种有限的主观思想。

### 3. 康德哲学中的目的论

但康德也没有只是让道德性学说与自然学说各自不相干地存在着,而是亦为之设想了一种可称之为“形式目的论”的统一方式。在《判断力批判》中,康德写道:“毕竟必须存在着作为自然之基础的超感性东西与自由概念实践上所包含的东西的统一性的某种根据,这个根据的概念虽然既没有在理论上也没有在实践

<sup>①</sup> 康德:《纯粹理性批判(第二版)》,《康德著作全集》第3卷,中国人民大学出版社2004年版,第17页。

<sup>②</sup> 一位道德哲学史家写道:“在17、18世纪,把道德当成服从的常规概念日益受到正在形成的、把道德当成自治(self-governance)的概念的挑战”;“作为自治的道德概念为社会空间提供了一个概念性构架;在其中,我们每个人都有权利要求,在没有国家、教会、邻居以及那些认为他们比我们更好、更明智的人的干涉下,自主地行动。而旧的、作为服从的道德概念却缺少这些含义。”(施尼温德:《自律的发明:近代道德哲学史》,上海三联书店2012年版,第4,5页)

<sup>③</sup> 吴彦:《康德法律哲学的两种阐释路向:起源与基础——杰里米墨菲〈康德:权利哲学〉中译本导言》,邓正来主编:《复旦政治哲学评论》,上海人民出版社2010年版,第176页。

<sup>④</sup> 吴彦:《康德法律哲学的两种阐释路向:起源与基础——杰里米墨菲〈康德:权利哲学〉中译本导言》,邓正来主编:《复旦政治哲学评论》,上海人民出版社2010年版,第179页。



上达到对这个根据的一种认识，因而不能拥有特有的领域，但却仍然使按照以一方的原则的思维方式向按照另一方的原则的思维方式的过渡成为可能。”我们可以设想，“人就是创造的终极目的；因为若是没有这个终极目的，相互隶属的目的的链条就不会被完备地建立起来；而惟有在人里面，但也是在这个仅仅作为道德性的主体的人里面，才能发现目的方面无条件立法。因此，惟有这种立法才使人有能力成为终极目的，整个自然都是在目的论上隶属于这个终极目的的。”<sup>①</sup>在这里，“康德想法是：如果我们认为作为整体的自然具有目的，那么，我们就必须这样来思考其存在的依据——自然仿佛是某个创世者创造的。当我们思考可能是什么理由促使了创世者的创造，我们的思考在某种程度上就被我们关于世界的认识所约束。但理性在实践运用方面的从上至下的特征意味着对道德目的论的约束是先天的：道德目的论源于我们实践理性的结构。因此，康德问：假如我们能够创造全宇宙，我们这样做的目的是什么，我们愿意创造怎样的世界？”<sup>②</sup>

当然，康德强调，这种合目的性原则并不是客观的规律，并非构成性的，而仅仅是调节性的，即不能根据这一原则而建构起一种客观的历史规律，而只能是为我们的观察历史提供一种启示性的原则，使我们在主观上将之视为按照某种目的发展的过程。

康德哲学的基点是现象与自在之物的区分。诚如亨利希所指出的那样，“很少会有哲学区分享有这么多的恶名或批评，众所周知，这包括观念论者的尖锐指责。”<sup>③</sup>毫无疑问，康德哲学中存在着种种疑难问题，费希特、黑格尔等人的批评亦有某种道理。就这些批评者特别关注的道德哲学而言，与现象与自在之物区分相关的一个根本性的问题便是“康德始终未能最终澄清道德意识与道德世界的图像之间的内在关联的性质”<sup>④</sup>。这也就意味着其道德哲学是否证成了严格意义上的自律论，尚有疑问。如前述，康德是通过将意志理性化而超越传统的意志主义与理性主义两大传统的，但将意志理性化，却不可避免地会导致某种超出意志论原则的东西。这就导致了一些研究者所指出的康德论证中两种原则之间的张力问题<sup>⑤</sup>。

### 三、 黑格尔：无限的客观思想或绝对思想

#### 1. 德国观念论对康德哲学“改善”的进路

针对康德哲学中的问题，于是便出现了种种“改善”康德哲学的企图。首先是费希特。“费希特认为只有他的《知识学》才能决定性地为批判哲学的目标辩护：自由是一个不容置疑的本质，我们可以根据这个本质建立整个哲学体系。”<sup>⑥</sup>但费希特的努力一方面不被康德接受，被斥之为“神秘主义”<sup>⑦</sup>，另一方面费希特用以消除康德二元论的“主体—客体的原则”又被黑格尔称之为只是“表明了

<sup>①</sup> 参见康德：《判断力批判》，中国人民大学出版社 2011 年版，第 9、251—252 页。

<sup>②</sup> 博格：《康德、罗尔斯与全球正义》，上海译文出版社 2010 年版，第 109—110 页。

<sup>③</sup> 亨利希：《在康德与黑格尔之间——德国观念论讲座》，商务印书馆 2012 年版，第 130 页。

<sup>④</sup> 亨利希：《在康德与黑格尔之间——德国观念论讲座》，商务印书馆 2012 年版，第 274 页。

<sup>⑤</sup> 马尔霍兰写道：“康德政治哲学中的这个问题可以被视为存在于自然法原则同自由原则、契约主义之间的紧张。”（马尔霍兰：《康德的权利体系》，商务印书馆 2011 年版，第 152 页）

<sup>⑥</sup> 亨利希：《在康德与黑格尔之间——德国观念论讲座》，商务印书馆 2012 年版，第 279—280 页。

<sup>⑦</sup> 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 2012 年版，第 146 页。

自己是一个主观的主体—客体”原则，而尚未达到他所赞同的谢林的“客观的主体—客体”原则，并予以批判<sup>①</sup>。这种“客观的主体—客体”原则，也是黑格尔要加以发展并用来克服康德二元论的原则，亦即他所说的“客观的思想”的原则。在黑格尔看来，“就内容来说，只有思维深入于事物的实质，方能算得真思想；就形式来说，思维不是主体的私有的特殊状态或行动，而是摆脱了一切特殊性、任何特质、情况等等抽象的自我意识，并且只是让普遍的东西在活动，在这种活动里，思维只是和一切个体相同一。”从中得出的结论自然便是，“思想，按照这样的规定，可以叫做客观的思想”<sup>②</sup>。“客观的思想”学说，也就是黑格尔自认的不同于康德的主观唯心论的绝对唯心论。

所谓“客观的思想”，按黑格尔的说法，就是“思想作为客观思想是世界的内在本质”，这种思想是一个“思想范畴的体系”，在其中，“普通意义下的主观与客观的对立是消除了的。这里所说的思想和思想范畴的意义，可以较确切地用古代哲学家所谓‘*Nous*（理性）统治这世界’一语来表示。——或者用我们的说法，理性是在世界中，我们所了解的意思是说，理性是世界的灵魂，理性居住在世界中，理性构成世界的内在的、固有的、深邃的本性，或者说，理性是世界的共性。”<sup>③</sup>显而易见，这种绝对唯心论或“客观的思想”论正是一种内在自然法则学说，即是对于十七世纪唯理论形而上学的继承和发展。马克思、恩格斯在《神圣家族》中曾指证说：“被法国启蒙运动特别是18世纪的法国唯物主义所击败的17世纪的形而上学，在德国哲学中，特别是在19世纪的德国思辨哲学中，曾有过胜利的和富有内容的复辟。在黑格尔天才地把17世纪的形而上学同后来的一切形而上学及德国唯心主义结合起来并建立了一个形而上学的包罗万象的王国之后，对思辨的形而上学和一切形而上学的进攻，就像在18世纪那样，又跟对神学的进攻再次配合起来。”<sup>④</sup>“胜利的和富有内容的复辟”一语含义丰富，颇值得玩味：它并非简单地复辟十七世纪形而上学，而是一种“胜利的和富有内容的复辟”！这是说，一方面，它“复辟”形而上学是对于作为形而上学之釜底抽薪式批判的康德哲学一种反动，但另一方面，它又是从开创了哥白尼式革命的康德哲学发展而来的，其中包含着“胜利的和富有内容”东西。

## 2. 黑格尔“改善”康德哲学之关键

那么，黑格尔是如何达到“胜利的和富有内容”的“客观的思想”的呢？这当中首先便是其哲学体系中主体的转换。在《神圣家族》中，马克思、恩格斯曾写道：“在黑格尔的体系中有三个因素：斯宾诺莎的实体，费希特的自我意识以及前两个因素在黑格尔那里的必然的矛盾的统一，即绝对精神。”<sup>⑤</sup>这是说，斯宾诺莎体系中的主体是“实体”即神或自然，费希特哲学的主体是自我或自我意识，而黑格尔体系中的主体则是作为实体与自我意识之“必然的矛盾的统一”的绝对精神。对于基于“实体”原则的斯宾诺莎哲学，黑格尔一方面予以了高度评价，

<sup>①</sup> 参见黑格尔：《费希特与谢林哲学体系的差别》，商务印书馆1994年版，第2—3页。

<sup>②</sup> 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆1980年版，第78、79页。

<sup>③</sup> 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆1980年版，第80页。

<sup>④</sup> 《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社1957年版，第159—160页。

<sup>⑤</sup> 《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社1957年版，第177页。

并认为“要么是斯宾诺莎主义，要么不是哲学”<sup>①</sup>，另一方面则指责“在斯宾诺莎主义里并没有主观性、个体性、个性的原则”<sup>②</sup>，因此，必须为之加入主观性原则。而对于费希特基于主观性或自我意识原则的哲学，黑格尔亦一方面予以好评，认为“康德哲学中缺乏思想性和一贯性的地方使得他的整个系统缺乏思辨的统一性，这一缺点为费希特所克服了”，但同时亦批评“他把自我当作绝对原则，因而必须表明宇宙的一切内容都是自我的产物，而自我同时即是它自身的直接确定性。不过他同样只是对这个原则加以片面性的发挥：自我自始至终是主观的，受一个对立物牵制着的。”<sup>③</sup>因此，黑格尔欲克服这两者的片面性，便要把斯宾诺莎的实体性与费希特的主观性结合起来。这就是黑格尔所说的：“一切问题的关键在于，不仅把真实的东西或真理理解和表述为实体，而且同样理解和表述为主体。”<sup>④</sup>因此，黑格尔体系中的主体，作为实体性与主观性的统一的绝对精神，便必然不同于有限的人类个体，而只能是一种上帝式的无限的绝对主体。

但在黑格尔看来，要达致实体性与主观性的统一，达致一种“客观的思想”或“客观的主体—客体”原则，却也不能采取谢林所主张的直观方式，“认为思维就是与实体的存在合为一体的并且把直接性或直观视为思维”，而只能通过思想的辩证进程，通过思想的劳作来实现。这就是说，“活的实体，只当它是建立自身的运动时，或者说，只当它是自身转化与其自己之间的中介时，它才真正是个现实的存在，或换个说法也一样，它这个存在才真正是主体。实体作为主体是纯粹的简单的否定性，惟其如此，它才是单一的东西的分裂为二的过程或树立对立面的双重化过程，而这种过程则又是这种漠不相干的差别及其对立的否定。所以唯有这种正在重建其自身的同一性或在他物中的自身反映，才是绝对的真理，而原始的或直接的统一性，就其本身而言，则不是绝对的真理。”<sup>⑤</sup>这也就是亨利希所说的，黑格尔“想把自我指称和规定性建构为一个基本的、独立的和自主的术语的直接蕴含：否定”<sup>⑥</sup>。正是通过绝对精神的自我否定，才能达到实体即是主体的绝对真理。因此，黑格尔哲学便表现为一种通过自我否定和否定之否定的辩证的逻辑进程。

这样一种辩证的逻辑进程，体现于现实世界，便是一种辩证的世界历史进程。在黑格尔眼中，世界历史进程虽然直接地是诸多个体的活动而形成的，但真正支配这一进程的却并非这些忙忙碌碌的芸芸众生，而是那隐藏其后的世界精神。即便是那些如亚历山大、凯撒、拿破仑这样的所谓“世界历史人物”，“当这类人物追求着他们那些目的的时候，他们没有意识到他们正在展开的那个普遍的‘观念’；相反地，他们是实践的政治的人物……这些人的职务是做‘世界精神的代理人’”<sup>⑦</sup>。无论是芸芸众生还是世界历史人物，驱动他们行动的都只是追求满足自己的特殊利益。但正是在这种对于各自特殊利益的追求中，世界精神实现了自己的目标。“热情的特殊利益，和一个普通原则的活泼发展，所以是不可分离的：因为‘普遍的东西’是从那特殊的、决定的东西和它的否定所生的结果。”<sup>⑧</sup>黑格尔还用一种调侃的语调说道：“特殊的东西同特殊的东西相互斗争，终于大家都有

① 黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，商务印书馆1978年版，第100页。

② 黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，商务印书馆1978年版，第101页。

③ 黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，商务印书馆1978年版，第309，310页。

④ 黑格尔：《精神现象学》上卷，商务印书馆1979年版，第10页。

⑤ 黑格尔：《精神现象学》上卷，商务印书馆1979年版，第11页。

⑥ 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487页。

⑦ 黑格尔：《历史哲学》，上海世纪出版集团2001年版，第30—31页。

⑧ 黑格尔：《历史哲学》，上海世纪出版集团2001年版，第33页。

些损失。那个普通的观念并不卷入对峙和斗争当中，卷入是有危险的。它始终留在后方，在背景里，不受骚扰，也不受侵犯。它驱使热情去为它自己工作，热情从这种推动里发展了它的存在，因而热情受了损失，遭到祸殃——这可以叫做‘理性的狡计’。这样被理性所播弄的东西乃是‘现象’，它的一部分是毫无价值的，还有一部分是肯定的、真实的。特殊的事物比起普通的事物来，大多显得微乎其微，没有多大价值：各个人是供牺牲的、被抛弃的。‘观念’自己不受生灭无常的惩罚，而由各个人的热情来受这种惩罚。”<sup>①</sup>

不仅个人是难免被世界精神所拨弄的局面，就是民族国家亦不免陷于其中，而成为其实现自身目的的工具。这是说，世界精神不只是一种抽象的存在，而是会在体现在民族国家的形式之中，构成其民族精神。“在国家内表现它自己，而且使自己被认识的普遍的原则——包括国家一切的那个形式——就构成一国文化的那个一般原则。但是取得普遍性的形式，并且存在于那个叫做国家的具体现实里的——那个确定的内容就是‘民族精神’本身。现实的国家在它的一切特殊事务中——它的战争、制度等等中，都被这个‘民族精神’所鼓舞。”<sup>②</sup>这样一种民族精神，“国家、它的法律、它的设备是各分子的权利；它的天然形态、它的平原和高山、风和水是他们的国家、他们的祖国、他们外界的财产；至于这个国家的历史、他们的事迹、他们的祖先所产生的一切，属于他们而且存留在他们的记忆中。一切都是他们的所有，就像他们是为国家所有一样，因为国家构成了他们的实体，他们的存在。”<sup>③</sup>但即便如此，民族国家亦不过是世界精神借以实现自身目的的“肉身”，一旦这一“肉身”不再适合于其发展之需要，便会被弃之如敝屣。从中国到波斯、希腊、罗马世界，这一具具世界精神所“寄宿”的“皮囊”的命运，莫不如此。当然，黑格尔也为日耳曼世界设置了一个例外，因为在那里，世界精神终于达于圆满，实现了其终极目的，从本质上说，世界历史到此也就终结了。

### 3. 黑格尔改善康德哲学的理论后果

通过上面的简单考察，可以看到，从费希特到黑格尔德国观念论运动的确在某种意义上消除了康德的二元论，但这种消除却是以重大代价换取来的。这里最根本之点是其体系中主体的置换，即从康德哲学中有限的个体主体，经过费希特的绝对自我，转换成了黑格尔体系中的绝对精神。这一转换之意味，便是马克思所说的对于十七世纪形而上学的“胜利的和富有内容的复辟”。这一复辟不仅是对于十八世纪启蒙运动的反动，亦是对于康德反形而上学革命的反动。它在理论上有着极为重要的后果。一方面，由于作为主体的绝对精神是内含否定性的，因而是能够自我发展的，是一种历史性的运动过程，这使得对于历史的总体把握成为可能，从而是“胜利的和富有内容的”。但另一方面，作为一种反动，亦由于主体被置换为无限的绝对精神，其意识便只能是这一绝对存在对于自身的认识，即思辨的绝对知识，因而科学知识因其有限性在这里便只能被贬抑为抽象的知性知识；同时，由于个体的人只是绝对精神发展的工具或傀儡，因而人类历史在本

---

<sup>①</sup> 黑格尔：《历史哲学》，上海世纪出版集团 2001 年版，第 33 页。

<sup>②</sup> 黑格尔：《历史哲学》，上海世纪出版集团 2001 年版，第 50 页。

<sup>③</sup> 黑格尔：《历史哲学》，上海世纪出版集团 2001 年版，第 52—53 页。

质上便只是绝对精神的运行，而不是现实的个人的创造，亦即现实的个人之改变世界在本质上成为不可能；连带地，由于个体的人在本质上的傀儡性，道德生活也就只能被理解为基于传统习俗的伦理规则的遵循，而为康德所深刻揭示的基于人的自由的自律性道德亦将无从着落。

#### 四、 马克思：有限的客观思想

马克思对于黑格尔哲学的不满和持续批判，正是针对其上述问题展开的。

##### 1. 青年马克思的黑格尔哲学批判

在《1844年经济学哲学手稿》中，针对黑格尔以绝对精神为主体，马克思予以严厉批判，认为这是最终把人看成非对象性的、唯灵论的存在物，而主张以“现实的人”为主体，并将这一“现实的人”规定为对象性存在和对象性活动。马克思写道：“一个存在物如果在自身之外没有自己的自然界，就不是自然存在物，就不能参加自然界的生活，一个存在如果在自身之外没有对象，就不是对象性的存在物。一个存在物如果本身不是第三者的对象，就没有任何存在物作为自己的对象，也就是说，它没有对象性的关系，它的存在就不是对象性的存在。”而“非对象性的存在物是非存在物”。<sup>①</sup>黑格尔用“自我意识的外化设定物性……但同样明显的是，自我意识通过自己的外化所能设定的只是物性，即只是抽象物、抽象的物，而不是现实的物。”<sup>②</sup>于是，“现实的人和现实的自然界不过成为这个隐秘的、非现实的人和这个非现实的 自然界的宾词、象征。因此，主词和宾词之间的关系被绝对地相互颠倒了：这就是神秘的主体—客体，或笼罩在客体上的主体性，作过程的绝对主体，作为使自己外化并且从这种外化返回到自身的、但同时又使外化回到自身的主体，以及作为这一过程的主体；这就是在自身内部的纯粹的、不停息的旋转。”<sup>③</sup>马克思的结论是，“因此，人作为对象性的、感性的存在物，是一个受动的存在物；因为它感到自己是受动的，所以是一个有激情的存在物。激情、热情是人强烈追求自己的对象的本质力量。”<sup>④</sup>马克思用“对象性的”、“感性的”、“受动的”来修饰人这种主体，指明了这种主体正是一种与黑格尔的绝对主体相对立的有限的主体。

在《关于费尔巴哈的提纲》和《德意志意识形态》中，马克思则进一步从“有生命的个人的存在”，“这些个人的肉体组织以及由此产生的个人对其他自然的关系”，即“需要吃喝住穿”等，这一“全部历史的第一个前提”出发，用“生产满足这些需要的资料”这一“第一个历史活动”，以及“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”等规定<sup>⑤</sup>，进一步指明了人这种主体的个体性和有限性。人的物质生活资料需要必须通过物质生产方能满足这一规定，意味着直接的自然存在对于人的需要来说，是一种匮乏，必须通过物质生产方能在某种程度上消除。在此意义上，可以将马克思在《手稿》中关于“人是对象性的存在和对象性的活动”的规定，进一步扩展为“人是匮乏性

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第168页。

<sup>②</sup> 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第166页。

<sup>③</sup> 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第176页。

<sup>④</sup> 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第169页。

<sup>⑤</sup> 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第56，67，71，72，73页。

的对象性存在和基于匮乏性存在的对象性活动”。这样一种规定便进而展现了马克思历史观的唯物主义特征。正是基于这样一种有限的个体主体唯物主义观念，马克思在此提出了建立一种与黑格尔主义思辨的历史哲学相对立的经验的历史科学的任务。

## 2. 马克思的政治经济学批判

但仅仅从有限的现实个人出发，试图对社会生活从总体进行观照，在某种意义上仍具有半思辨的历史哲学性质，而还未达到真正的科学。这种半思辨性的历史哲学虽然比之思辨哲学能够更为切近地解释世界，但还不能真正有效地指引改变世界的实践。既然所要改变的是特定的现实世界，那么，要做到这一点，就必须像已经在改变世界中获得巨大成功的牛顿力学那样，达到对于社会生活的实证科学式的把握，即进入真正的对于现实社会生活的经验性的科学研究。而自然科学之所以能够实现这种从古代自然哲学到现代自然科学的转变，其根本缘故正如康德所指明的，在于现代科学基于一种施加性的自然规律观念，将其对象不再看作是现成的存在，而是主体对于经验材料的一种构造。这种构造据以进行的前提又是基于对所谓客观的第一性质和主观的第二性质的区分，而将具有空间特征的第一性质抽象出来，以数学方式构成一个关于实在世界的模型。在此意义上，在社会历史领域，要达致科学的把握，也就必须采用同样的方式。而在其时，在这一领域，唯有古典政治经济学在某种意义上实现了从思辨的历史哲学向科学的转变<sup>①</sup>。这是因为，只有在经济生活领域，才可能用“自然科学的精确性”去加以描述。正缘于此，马克思才决然地转向了政治经济学研究。

但要从早先的尚带有半思辨性的“历史科学”进一步转入真正的对于社会生活的科学研究，就必须转换研究方式，即将研究对象从只能以思辨的历史哲学方式笼统地予以把握的社会生活总体存在，转变到可用“自然科学的精确性”去加以描述的经济生活领域。这便是马克思在《政治经济学批判序言》将经济生活与意识形态领域区分开的深刻意蕴之所在：“在考察这些变革时，必须时刻把下面两者区别开来：一种是生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革，一种是人们借以意识到这个冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、艺术的或哲学的，简言之，意识形态的形式。”<sup>②</sup>当然，对于社会生活的科学把握是有着不同于自然科学的方式的：“分析经济形式，既不能用显微镜，也不能用化学试剂。二者都必须用抽象力来代替。”<sup>③</sup>但无论如何，两者都是对于实在世界的抽象重构，而实在世界的直接显现；既非经验主义所理解的那样，是通过对于经验材料的归纳整理而来的对于实在世界的直观反映，更非如黑格尔所理解的那样，是绝对精神的自我认识。针对人们对自己方法论的误解或不解，在《资本论》序言中，马克思直截了当地把自己的方法和黑格尔的思

<sup>①</sup> 两位学者通过研究得出结论：“通过对古典经济学的劳动价值理论与物理学的牛顿力学之间的可类比性，以及相应的数学理论模型和实际案例的分析，说明古典经济学的劳动价值理论与牛顿力学在理论研究对象、基本理论假设、基本理论形式、主要的研究问题、主要理论结论等方面不仅是相同的，而且在实际上前者是后者的构成之一。与此同时，还依据古典经济学的数学模型建立了一个国民经济系统动态仿真模型（简称 SED 模型）。通过反复的实验证明，SED 模型能够逼真地模拟现代商品经济社会的复杂系统的实际运行状况。这一实证性的案例说明，古典经济学的劳动价值理论作为牛顿力学的构成，是一个逻辑合理和经得起实践检验的科学的理论体系。”（参见吴杰、邝小明：《论古典经济学与物理学的关系及动态系统仿真》（I）、（II）、（III），《计算机仿真》2012 年第 1、2、3 期）

<sup>②</sup> 《马克思恩格斯选集》第 2 卷，人民出版社 1995 年版，第 33 页。

<sup>③</sup> 《马克思恩格斯全集》第 23 卷，人民出版社 1972 年版，第 8 页。

辨方法对立了起来：“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，即他称为观念而甚至把它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。”<sup>①</sup> 在《政治经济学批判导言》中，马克思更是严厉指责道：“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。”<sup>②</sup>

马克思这两段话说得再明白不过了，这便是思维及其产物“思想具体”与“实在主体”的差别与对待或对立。作为政治经济学所把握到的“具体”，并非“实在主体”自身，而是“事实上是思维的、理解的产物”，即思维所构造出来的“思想具体”。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”便正是紧接着前引文所说的人对于世界的“实践精神的掌握”及其产物即“社会”。在上引文中马克思之所以对黑格尔思辨方法进行批判，便是因为黑格尔将知识理解为绝对精神之自我认识，将“思维”和与其“相对”的“实在主体”合而为一了，使思维成了唯一的“绝对”，从而使得不同于思辨哲学的经验科学无有立足之地。

不仅如此。马克思之严厉批判黑格尔之将“思维”与“实在”合一，将从抽象到具体这一思维进程视为实在之自我展现，而强调须将“思想具体”与“实在主体”区别开来，并非仅仅是针对黑格尔的绝对唯心主义，而是在更为深刻的意义上，要为科学的可能性奠定一个合理的基础。就此而言，科学须以这种区别为前提。从现代科学的建构来看，这一区分意味着科学之得以可能前提，乃是对于自身的限制，即科学将自身的对象限制在一个能够用量化的语言加以描述的领域内，而这个领域并非直接的实在自身，而是思想从“实在主体”抽象出的一个领域，是思想的抽象建构。科学的这种自我限制，乃是科学活动主体对于人类理性之有限性的一种自觉。现代科学之所以能够取得如此辉煌之成就，正缘于对人类理性有限性之自觉。而古代自然哲学之所以流于思辨玄想而未能取得实际成效，其之根由，亦正在于对自身有限性之不自知，而误将人类理性等同于无限之神之理性。因此，必须认识到，人不仅作为一种对象性存在和对象性活动是有限的，而且人的理性能力亦是有限的。这种有限性使得人的认识不可能像神那样，是直接性的理智直观，而只能如康德所揭示出的那样，是“曲行性”的，即只能是通过知性范畴对于感性材料的重构<sup>③</sup>。

### 3. “思想具体”与“实在主体”区别之意蕴

这一“思想具体”与“实在主体”的区别，在某种意义也可以说是一种二元论。但这只是一种方法论上的二元论，而非本体论上的二元论。这是说，在马克思这里，对于“思想具体”与“实在主体”的区别，只是为了科学得以可能而作

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社1972年版，第24页。

<sup>②</sup> 《马克思恩格斯全集》第46卷上册，人民出版社1979年版，第38—39页。

<sup>③</sup> 参见阿利森：《康德的先验观念论》，商务印书馆2014年版，第13—14页。

出的方法论上的区分，而非本体论上的区分。既然“思想具体”只是对于“实在主体”的一种抽象层面的重构，而非全然独立于“实在主体”的另一存在领域，那么，在本体论上就仍然是一元论的，即“思想具体”作为对于“实在主体”的抽象重构，终归是从属于“实在主体”的。我们在前面曾论及，马克思哲学创新的起点是人是“对象性存在”和“对象性活动”，因而，无论是“思想具体”还是“实在主体”，都是人的对象性活动之产物。只不过，后者是人的对象性活动的直接产物，而前者则是通过对于后者的抽象重构而形成的产物。进而，这一抽象重构之所以可能，科学之所以能够重新回到人的对象性活动之中，成为改变世界的力量，亦是缘于现代科学的思维方式正是人的改变世界的工具性活动方式之在观念中的表达。诚如伯特所言，现代科学的实质，“就是把一个有待说明的事件分析成为比较简单的（而且往往是预先存在的）构件，以及以原因为手段对结果进行预言和控制”。正是基于工具性劳动中所特有的以原因为手段对结果进行控制的因果关系，人们才进而构成了科学的理论世界中的因果关系。但工具性改变世界只是人的对象性活动之一个方面，而非全部，因而这一活动方式所体现出来的世界便亦只是人的世界之一个方面，而非全部，进而，科学对于世界的把握，便也只是对其中之一个方面的把握，而非全部。由于人作为对象性存在和对象性活动乃是一种客观实在，而科学理论的客观性亦奠基于工具性活动的客观实在性，因而，在马克思这里，思想对客观性的关系，相较于康德、黑格尔，便可称之为一种有限的客观思想。

科学作为“以原因为手段对结果进行控制”的工具性活动之抽象，其根本特征是构建了一个高度确定的因果关系的严格体系，亦即决定论体系。在这一体系中，一切都是决定论性的，不存在不为规律所支配的纯粹偶然的東西。如果人们将科学当作究极的东西，实证主义地认为科学是对于实在世界的直接反映，从而便必将如旧唯物主义那般，将实在世界亦视为一个决定论体系。而如此一来，既然一切皆被决定，则所谓人的自由，以及通过人的活动改变世界便成为不可能，基于人的自由的自律的道德生活亦成为不可能。但在马克思的方法论二元论中，由于科学只是人的对象性活动一种抽象重构，它所反映的亦只是人的对象性活动的一个方面，因而，这种决定论性也就只是人的对象性活动的一个方面，而非全部。对于人的对象性活动的整全性把握，超出了科学之能力范围，只能借助于超越于科学的方式，如马克思曾列举的宗教、艺术、实践精神，自然还有哲学等方式，去加以把握<sup>①</sup>。因而科学所建构的决定论体系便只是人的世界的一种面相，一个侧影。换言之，人的对象性活动及其所构成的世界，并非全然决定论性的，而是存在着非决定论性的一面，或者说，人的世界并非是一个封闭的体系，而是一个开放体系。在这个开放体系中，一方面，人在某种程度上是自由的，因而是能够依据自己的目的而改变世界的，亦是能够有一种自律的道德生活的；另一方面，人亦能够借助于科学所把握的世界的决定论性规律而操控世界，以为自己的目的服务。当然，人具有对于世界的操控能力，也就意味着他对操控的可能后果负有责任。这就是说，在马克思的体系中，科学与改变世界、自律的道德生活的自由是能够并存的。而这也克服了前述黑格尔哲学中所存在的根本性问题。

---

<sup>①</sup> 各种超越于科学的对于世界的整全性把握方式，本质上是非对象化的，是人对其生存的自我理解，可视之为广义的解释学方式。在马克思思想中，对象化地把握世界的科学与整全性地把握自身生活的解释学之间，无疑是存在着内在的关联的。但如何阐明这一关系，是一个极为复杂的问题，这里无法展开，待另文讨论。



## 五、 何种哲学能更好地切中现实？

在描述了康德、黑格尔和马克思各自关于思想对客观性之态度之后，三种哲学之间的关系以及马克思哲学之何以能更好地切中现实，就易于明了了。而所谓切中现实，如第一部分所述，主要的便是要切中现代科学、自律性道德生活与民族历史传统这三种现实。

### 1. 康德哲学的价值

康德哲学是一种基于现象与自在之物区分的二元论体系，正是基于这一二元区分，才能够一方面为现代科学奠基，即说明以牛顿力学为典范的现代科学何以可能，同时又为现代自律性道德生活奠基，即说明这种道德生活何以可能。因而，康德哲学在此意义上是切中了现实的。但康德哲学的二元论，若从理论理性之追求单一的线性体系的角度看，则又是极为成问题的。理论理性如康德所言，其自发性的倾向便是追求那最高的能推导出一切的终极原理，尽管康德已经揭示出了这种理性的超验使用所可能导致的理性的二律背反，但人们仍不甘心于人之“本分”，而是试图“僭越”到神的位置。从费希特到黑格尔的德国观念论运动，正是这样一种不断的“僭越”进程。在黑格尔哲学中，这一“僭越”既然否定了康德对于现象与自在之物的区分，也就使得康德煞费苦心地为科学与自律性道德生活所做的奠基归于无效，不仅科学被贬抑为抽象片面的知性，而且自律性的道德生活亦只能从内在自然法角度理解为对于基于传统习俗的伦理规则的遵循。就此而言，从费希特到黑格尔的德国观念论运动，可以说是一种背离现实的运动，换句话说，这种消除康德二元论而使之归结为单一线性体系，即向被击败的形而上学的复辟，是要付出重大代价的。

### 2. 黑格尔哲学的积极意义

但从费希特到黑格尔的观念论运动作为复辟，又并非是简单的回归原位，而是“胜利的和富有内容的”。这“内容”便是一反传统哲学把“精神看作是一个物”，看作是一个凝固的实体，而是认为，“精神不是一个静止的东西，而宁可是绝对不静止的东西、纯粹的活动，一切不变的知性规定的否定或观念性；不是一个在其显现以前就已经完成的、躲藏在重重现象背后的本质，而是只有通过其必然自我显示的种种确定形态才是真正现实的，而且不是如理性心理学所臆想的那样，一个与身体处于外在联系中的灵魂物，而是由于概念的统一性而与身体内在联结在一起的”<sup>①</sup>。精神的活动就是一种扬弃思想与事物之间的对立，经过否定，走向否定之否定的过程。在这种通过否定之否定而走向思维与存在同一的方式中，螺旋形发展的过程性或历史性便具有了一种特别重要的意义，构成了思维与存在同一性的载体。这样一种思维与存在之间通过否定之否定而辩证发展过程观念，不外就是对于人类历史进程的一种抽象表达而已，因而，借助这一辩证观念，也就使得对于历史性的人类社会生活的把握成为可能。这种关于精神辩证发展的历史性原则观念，乃是黑格尔哲学的优异之处，而康德哲学与之相较，则有严重之欠缺。而历史性原则不仅是理解历史发展之一基本原则，而且为这一原则所支撑的历史意识，亦是现代性的一种建构性力量。现代性之发展，一方面固

---

<sup>①</sup> 黑格尔：《精神哲学》，人民出版社 2005 年版，第 4 页。

然是传统共同体的解体 and 人的个体化,但另一方面却同时是现代民族国家的建构过程。不同于传统共同体的先赋性,现代民族国家乃是一种历史建构的独特个体。一方面,作为独特的个体,它须从其独特的历史来加以理解,另一方面,它又不似传统共同体那般之为一种自然的共同体,具有天然的合法性,而是一种“想象的共同体”,因而必须通过为之提供某种具有历史深度的叙事,使之负有某种“天命”之神圣性,从而具备合法性以充作这一建构性共同体的凝聚性力量。就此而言,黑格尔哲学可以说在这一方面是切中德意志民族国家建构这一现实的,而康德哲学则因其基于普遍性原则的世界主义而脱离了这一现实<sup>①</sup>。但关联于现代民族国家建构的历史性原则之合理性又是有限度的,不能以之否定自律性道德这一原则,若超越了这一限度,发展为一种极端民族主义,就可能会成为民族国家的毁坏性力量。这方面,通过对普遍性的自然法原则的否定,从历史主义发展而来的纳粹意识形态,便是一例证<sup>②</sup>。

### 3. 马克思哲学的优越性

我们再看马克思与康德、黑格尔三种哲学在与现实关联问题上的承继关系及异同。如前述,马克思将人理解为一种对象性存在和对象性活动,在这种理解中,一方面,活动性作为人的本质,具有黑格尔赋予精神的那种能动性,另一方面,作为对象性存在和对象性活动,这种存在与活动却是受限制的、有限的。这样,在马克思这里,人通过这种有限的能动性活动便形成了自身的历史,从而人的存在便也是一种历史性存在。对这种历史性存在的认识便构成了历史性辩证法。在此意义上,马克思通过将主体从无限的绝对精神转变为有限的人而批判性地继承了黑格尔的历史性原则。这种有限的历史性原则无疑亦在一定意义上能够为现代民族国家之建构提供一种合法性的历史叙事,从而亦能够切中现代民族国家建构这一现实。由于这种历史性原则之有限性,也就限制了走向极端历史主义之可能性,从而是一种合理性范围内的历史性原则。同时,马克思通过强调工具性改变世界活动的首要性而将科学理性区别出来,并由之区别了“思维”与“实在主体”,从而为说明科学与自律性道德生活的可能性奠定了基础。这一区分,作为对于康德哲学的批判继承,无疑是更好地切中了现代世界之现实的。

因此,就对于现代世界之科学、自律性道德生活与民族历史传统三项基本现实来说,康德哲学较好地说明了近代科学与自律性道德生活之现实,但却非历史地将这种存在着严重内在冲突的社会视作了“自然”性的存在,而看不到超越这一社会的可能性;黑格尔哲学虽然较好地切中了民族历史传统之现实,但却也将以普鲁士主导的“日耳曼世界”当作了其“绝对精神”发展终极目标;而马克思哲学则综合了两者,全面地切中了这三项基本现实。正是由于这一全面切中,马克思哲学才能够不仅合理地说明了现代社会的发生发展,而且更重要的是针对其根本问题而提出了超越这一社会生活方式的合理的解决方案,并对现代世界历史产生了决定性的影响。

---

<sup>①</sup> 伊格尔评论道:“启蒙运动的自然发概念在康德之后的德国哲学讨论中被进一步修正。费希特、谢林和黑格尔都接受历史中的个体和民族具有独特性的理论。同时,他们也接受启蒙运动对一个理性的宇宙的信仰。他们试图通过将理性看作是内在与现实中而不是脱离抽象现实的一个抽象规范来解决这一困境。”

(伊格尔:《德国的历史观》,译林出版社 2006 年版,第 46 页)

<sup>②</sup> 参见克罗科夫:《决定——论恩斯特·云格尔、卡尔·施密特、马丁·海德格尔》,上海人民出版社 2016 年版,第 1—22 页。

而从三种哲学之基本特征来看，康德哲学以理性的有限性、现象与自在之物之二元区分为特征，黑格尔哲学则以绝对主体的无限性和单线一元论为基本特征，而马克思哲学以现实的个人主体的有限性、思维与实在主体区分为基本特征。从康德经过黑格尔到马克思哲学的发展，是一个从理性有限性到理性绝对性，再到人的有限性的过程，亦是一个现象与自在之物的本体二元论，到绝对精神一元论，再到思维与实在主体的方法论二元论的过程。这一过程，在某种意义上，可视为一个否定之否定的辩证发展进程。就此而言，我们可以说，马克思对于德国古典哲学地批判性继承，决不仅限于黑格尔哲学，而是在某种意义上更多地继承了康德哲学。而鉴于近几十年来对于马克思哲学阐释的主流倾向更多地是“近黑格尔”的，因而便有十分必要转向更“近康德”，以便能够更为深入地理解马克思哲学，并使之能够更好地切中我们今日的现实。