中山大学实践哲学研究中心

工作简报

第十期

二零一二年十月编印

目　录

• 学术活动 •

“逸仙实践哲学研习会”第八期纪要……1

附：研习会发言文稿

“重建共产主义形而上学”命题析论　龙霞……11

• 简讯 •

署名“实践哲学研究中心”的科研成果发表……24

本期责任编辑　宋扬

“逸仙实践哲学研习会”第八期纪要

时间：2012 年 9 月 27 日

地点：中山大学南校区文科楼八楼马哲所会议室

主题：“重建共产主义形而上学”命题析论

主讲人：龙霞（中山大学）

主持人：杨玉昌（中山大学）

其他与会人员（姓氏首字母音序排列）：郝亿春、林育川、林钊、刘森林、马天俊、马万东、谭群玉、徐长福等学者，以及 10 多位博、硕士研究生和本科生。

书记员：连杰

中山大学实践哲学研究中心的“逸仙实践哲学研习会”第八期于 2012 年 9 月 27 日上午在中山大学文科楼马克思主义哲学与中国现代化研究所会议室举行。本期研习会主题为“‘重建共产主义形而上学’命题析论”，主讲人为中山大学哲学系龙霞讲师。中山大学哲学系杨玉昌副教授主持了本次研习会。

龙霞首先介绍了“重建共产主义形而上学”这一命题的背景：它是由日本左翼批判理论代表者柄谷行人所提出的。长期以来，传统马克思主义理论一般把共产主义作为社会建构的实际目标。然而在苏联解体、冷战格局瓦解之后，共产主义在实践上遭遇了前所未有的困境。共产主义究竟是什么，它对我们在何种意义上是有用的，这是一个亟待重新思考的问题。而柄谷行人为重新理解共产主义所找到的出路，便是回到康德，参照康德的理性框架，为共产主义安顿一个位置。

龙霞提出，本次报告正是要对柄谷行人的这种工作，做一次系统性的解析和反思。这里的问题是，用康德的理性框架来重新思考共产主义，在何种意义上是一个合理的视角。这里所采用的论述方法将会以问题为中心，通过回溯思想史的线索来呈现和凸显问题，并在此基础上结合文本进行分析和论证。

龙霞谈到，作为一种理念，共产主义几乎从未明确界定过自身在人类理性版

图当中的位置，清楚指出过自己属于何种意义上的理念。而这恐怕也是传统共产主义观念遭遇理论和实践困境的重要根源之一。因此，“重建共产主义形而上学”的主张者们，正是希望借助康德的学说，来澄清共产主义的理性根基。这项工作的一个基点是：马克思的共产主义概念作为历史的目的、终极和满全，超出了一般实证科学意义上的经验对象的范围；因此，如果像传统马克思主义理论那样把共产主义作为一个经验对象来理解，就是理性的越权使用——马克思的共产主义概念应当回归其本位，仅仅作为一个理性的纯粹概念而发挥其作用。

对此，龙霞提出了自己的批评，指出这项工作只是单向性的将马克思的共产主义概念纳入到康德的理性范畴，但对于“马克思的共产主义概念究竟在什么意义上可以回到康德的路子进行阐释”这样一个前提性的问题，却并未予以阐明，从而使整个工作欠缺一种整体的和通盘的考虑。接下来，报告将从“存在论题”“有限性问题”和“自由问题”三个部分来分析这项工作的不足之处。

在“存在论题”部分，龙霞指出，康德的理性学说，从源头上来看，是其对存在问题的思考和处理的直接结果。而在西方形而上学史上，有两条研究的路子：一条是放弃追问“事物自身-存在”的道路，即仅仅将传统形而上学的探讨对象——“存在”转移、收缩至主观理性的范围之中，亦即康德所采取的路子；而另一条则是始终追问“有别于只是我们的思想”的“事物自身”和“自在存在”的道路，也是黑格尔和海德格尔等所采取的路子。从马克思的文本（龙霞博士选取了《1857-58 年经济学手稿》）中可以看出，马克思始终在追问着隐藏在直接经验之下的存在本身。这样一来，“重建共产主义形而上学”的工作就和马克思走在了相对立的道路之上，而简单地、不加批判地把马克思的共产主义概念纳入康德的理性范畴，将其理解为康德意义上的纯概念，这无疑是一种欠缺思想史通盘考虑的做法，在此基础上的论证也是很难成立的。

在“有限性问题”部分，龙霞谈到，在传统的阐释视域中，共产主义被理解成历史发展之满全的必然结果。这里蕴含了一个黑格尔式的预设，即人能够穷尽对历史的认识。而“重建共产主义形而上学”的工作，则力求摆脱这个预设，回到康德所坚持的理性的有限性这一前提中来。但是，他们在这样做的时候，却忽略了马克思在有限性问题上与康德之间的重要差别。在马克思那里，有限性不是指康德意义上的认知活动的有限性，而是指人的社会存在状态的一种本质上的结

果；人作为有限存在者，也绝非康德意义上处于二重化存在状态中的人，而首先是指处于社会关系实践当中的具体活动的人。马克思和康德在有限性问题上的分歧，不容得轻易消匿。

在“自由问题”部分，龙霞提出，康德讨论自由的语境是因果性，而自由的因果性是指从自身开始的因果性，与受制于外界的自然因果性相对，否定了人自身与世界的相关性。但是在马克思那里，由于现实的个人与社会存在有着本质关联，因此他不可能区分从自身开始的因果性或者受制于外界的因果性。马克思要求自由这种价值必须从存在方面而来，他虽然是一种超越的观念，但却不能是外在于历史的。在这个意义上，共产主义所描述的人的自由，也必定不同于康德意义上的自由——这点在“重建共产主义形而上学”的工作中，也并未得到澄清。

最后，龙霞总结道：“重建共产主义形而上学”的工作，的确需要借鉴康德这位大师的思想资源，但是，“回到康德”是有其必要限度的，这个限度必须得以厘清；因而，当下“重建共产主义形而上学”的工作，还仅仅是一个开始，还有很长的路需要摸索前行。

随后，杨玉昌对报告做了点评：第一，本次报告提出了不少有价值的问题，而作为其主题的“共产主义”，由于在当代面临了各种理论上和实践上——尤其是实践上——的问题，更值得我们去重新思考：我们中国是如何接受共产主义思想的？这里不但有史实澄清的工作，也有思想研究的工作，这些工作更应由我们中国人自己来完成。第二，报告从康德的视角来进行展开，很有意义。一方面，康德作为德国古典哲学的创始人，而德国古典哲学是包括共产主义在内的马克思主义思想的重要来源，在共产主义面临困境的当下，回溯其来源进行审视，不是为一个好方法。另外，把马克思主义置于西方哲学的背景下去研究，也是非常必要的。第三，报告被一种探索的态度贯穿其中，全文多次采用提问的形式，而不是给定结论，这反映了一种严谨的学术态度，值得肯定。但是不足之处在于，问题提太多，覆盖面太广，导致最后受限于篇幅，很多问题并未在文中给出回应，这是值得反思的。第四，报告从“存在论题”、“有限性问题”和“自由问题”三个角度，分析指出了马克思和康德理论中的差别与对立，对我们认识“重建共产主义形而上学”这项工作的可能性和局限性有很大帮助。第五，作者在报告末尾所展现的自觉的限度意识，也是值得肯定的。

接着，杨玉昌又对报告提出了几点问题：第一，需要对“重建共产主义形而上学”的命题涵义做更进一步的阐释。因为马克思本人对形而上学是拒斥的，而传统的马克思主义理论也把共产主义理解为科学，这样一来，把共产主义和形而上学放在一起，就会让人怀疑这个命题自身是否包含了某种自相矛盾的提法。因此，需要进一步阐明命题提出的背景，详细厘清共产主义和形而上学在这个命题中的应有之义。第二，如何评价黑格尔、海德格尔与康德在哲学道路上的对立？这一对立对这一命题又有何启示？在这个意义上，仅仅回到康德，显然是不足够的。而这次报告分析了马克思对康德的超出，但是并没有论及马克思对黑格尔的颠倒，这会让人费解，因为马克思在他超出康德的部分，显然受了黑格尔的强烈影响。另外，即使就马克思对康德的超出这一方面而言，报告也没有提到这个关键的问题：马克思是否有对哲学形而上学的追问，因为他本人是拒斥哲学形而上学的。进一步的，如果马克思对康德确有超出，那么这种超出的合理性和局限性又是什么？第三，报告中对马克思和康德关于人的有限性问题上的联系和区别，有两个比较重要的维度并未出现在论述中：一是马克思关于人的有限性问题处理的局限性，二是它与黑格尔哲学的关联。只有深刻分析黑格尔、马克思对有限性问题的超越的局限性，我们才能更好地理解重建共产主义形而上学的限度。因为过度强调超越有限性，可能带来严重的现实后果，譬如人失去对大自然的敬畏，肆意进行主观改造等。在强调人的有限性方面，除了参照康德，还可以参照克尔凯郭尔等人的思想。第四，如何理解马克思的自由思想的意义和局限性？马克思批判康德那种单子式的自由，主张要将自由置于现实社会关系中去谈论，这是毋庸置疑的。但是，康德的自由学说，置于其二元理论中是自洽的。马克思把自由从彼岸拉到现实，但我们发现，在这个现实社会中，人是不自由的。如仅仅是这样理解，即只有在共产主义社会这个未来的现实中，自由才得以实现，那么马克思将自由拉到现实的工作，显然不能说是成功的。报告中曾提到，自由“必须成为对‘存在’的辩证描述中所潜伏的规范的‘应当’”，然而，应当不能推出实现，应当还不是现实。事实上，马克思在《1844 年经济学哲学手稿》对共产主义的描述中，讲到“人的本质的复归”，似乎有一种神学的因素在里面。所有这些都使得马克思的自由观念亟待进一步的澄清。第五，在结语中，对前面所提出的众多问题并未做很好的回应。尤其是以下几个问题：共产主义的理性基础是什么？

它在今天能否作为一种理想来发挥作用？我们要如何去对待它？共产主义能否作为一种调节性的而非建构性的理想而存在，即从康德的视角能不能对重建共产主义形而上学提供帮助？如何处理康德与马克思之间道路的对立问题？报告的三大论题之间的逻辑联系是怎样的？

龙霞认为杨玉昌的点评十分中肯。的确，由于篇幅限制，报告中所提出的许多问题并未能在文中得到很好的回应，但这些问题并不是不去解决，它们恰恰指明了今后的研究工作的展开方向；不过，这篇论文至少得到了下面这个结论：已有的重建工作存在根本的不足，马克思哲学与康德哲学有着不可消弭的对立，回到康德有其必要的限度，我们必须谨慎地澄清这一限度，并始终保持对这一限度的自觉意识。因此，这篇论文只是一项工作的开始。

随后，中山大学徐长福教授发表了自己的看法。徐长福首先建议，论文在叙述“重建共产主义形而上学”的背景时，应该考察并注明事件的具体年份。实际上，结合康德视角重提马克思主义重要性的学者中，比较早也最有影响的应该是德里达——虽然德里达并不主张“重建共产主义形而上学”。德里达用“马克思的幽灵”一说，提出从调节性而非建构性的角度去理解马克思主义的作用。因此，这篇论文在溯源的工作上就稍显欠缺。其次，徐长福提到，如果要真正了解马克思和康德在德里达那里的关系，最好就要参照英文的文献材料。徐长福还指出，文中存在一些论断，譬如说柄谷行人“不加反思就回到康德”云云，尽管有其修辞效果，但若作为一个事实判断，则过于简单化。再次，徐长福认为，论文中对不同哲学倾向（路子）的划分，以及其他一些基本的划分，是没有问题的，的确，从黑格尔方面来理解，更接近马克思原本的思想。但是问题的实质在于另一种区分，即在马克思主义在实践上在于困难的当代，需要区分马克思主义理论中的优势部分和劣势部分，区分哪些还是有价值的，哪些已经成问题了，等等。在对这些进行反思的意义上，康德的视角就是有意义的。并且在这个意义上，不仅只有康德的视角，其他视角，譬如亚里士多德的视角，也是有意义的。因此，分析若能在更加开放和多元的视角中进行，可能就可以避免很多论断式的说法，可以说得更加中肯一些。最后，徐长福建议，还要更加加深对原著的阅读和理解。

杨玉昌补充道，由于这篇论文题目比较大，如果能加一个副标题，限定一下视角会更好。另外，有一些哲学史常识也可以简略地说，不必浓墨重彩。

接着，南方医科大学的马万东博士表达了自己的观点。马万东表示，这次报告的论题是一个“有良心”的论题，我们不应该忘记共产主义的理想。不过马万东提出，从柄谷行人出发去谈共产主义，会不会绕的太远了。报告中没有谈及的一个关键问题是：共产主义的论证根基究竟在何处？从社会学的角度来说这个问题就是，社会建构的原则是什么？是理性，是交往理性，还是其他？回顾哲学史的探索，从前在柏拉图那里，区分了欲望、激情、理性，为何到了黑格尔和马克思这里，就只剩下理性了呢？然后，马万东对文中“马克思对黑格尔的颠倒并非退回经验主义的立场，而是保持了对超出溢出经验部分事物自身存在的追问”的观点提出了质疑。马万东认为，在马克思那里，并没有“超出经验”的东西——因为早在黑格尔那里，就已经把“物自体”的问题取消了。

针对马万东的第二个观点，龙霞询问道：如果正如马万东所说那样，那么该如何去理解黑格尔对知性和理性的区分呢？马万东进行了回应。在黑格尔那里，感性和知性已经变成了理性的环节了。龙霞认为，这恰恰说明黑格尔超出了经验科学的追问，而马克思在这点上是继承了黑格尔的。对此，马万东举出一个例子进行反驳：《精神现象学》的副标题就是“意识经验的科学”，它整个都是围绕着经验在打转。龙霞继续追问道：那要如何理解黑格尔在《精神现象学》之后直接进入了逻辑学，而不是直接以逻辑学为开端呢？马万东认为，这只是关乎叙述方式的问题而已，而问题在于，经验之外是什么？超出经验我们能认识什么？

针对马万东和龙霞的讨论，中山大学马天俊教授提出了自己的看法。马天俊认为，马龙二位其实有一个共识，就是马克思和黑格尔都不怎么认经验科学的账，都有其更高的关注。但龙霞对此的表述是：马克思“颠倒”了黑格尔，没有回到经验主义的立场，而是有所保持。马万东的质疑应该是，其实马克思所保持之物，在黑格尔那里已经有了，这样一来“颠倒”就有点说不通了。

对此，龙霞认为，应该联系文中对《1957-58 年经济学手稿》的参照，从那里可以看到，马克思对于隐藏于经济范畴背后的社会关系的探索，恰恰就是超出经验科学的一种追问，不属于古典经济学的研究对象。对于这个理解，马万东表示认同，但重申其问题是：超出经验之外的东西究竟是什么？龙霞回应道：这个东西就是社会关系的总体。

随后，马天俊继续发表了自己的看法。针对论题，马天俊认为，共产主义在

当代依然是有价值的，这也正是柄谷行人提出“重建共产主义形而上学”的动机所在。在柄谷看来，为什么要借助康德的视角，乃是由于传统马克思主义解释侧重于在黑格尔框架内去解释，而这一种解释模式已经遭遇到了不少现实的问题。不过，无论参照黑格尔还是参照康德，都必须注意到这一事实：可以说在《德意志意识形态》之后，马克思就与形而上学决裂了，马克思不会再追问理性、存在等等，乃至于同类意义上的自由。在马克思那里，重点是历史，因而也只有在历史的意义上，我们才能够有意义地说参照康德、参照黑格尔。因此，说要为马克思“重建共产主义形而上学”，就很可能变成一种一厢情愿。接着，马天俊又针对论文内容提出了几点疑惑：第一，论文第 3 页提到“康德区分了人的三种认识能力——感性、知性与理性……而感性是纯粹接受性的直观能力”，不过在康德那里，尽管总体的感性是接受性的，但是例如时空直观形式，就不是纯粹接受性的，而是有选择地接受的，而真正纯粹的接受性，似乎只有在洛克意义上的经验主义那里，才能够见到。

对此，徐长福补充道：康德的“建构”和罗尔斯的“建构”所用的词是不同的，但是中文翻译的混同有可能造成误解。事实上，康德的“建构”并不是纯粹接受性的。

马天俊继续对文本进行提问：第二，论文第 18 页提到“‘现实的个人’……的社会关系……存在论根基等等，在康德……的看法中，统统付诸阙如”这一观点，似乎有失偏颇。因为，康德在其第一批判、第二批判之外的一些文本里，譬如在《历史理性批判》与《实用人类学》的文本中，是有深入到经验领域中，对“实存”进行探讨的，康德并没有失去对现实人文的关怀。因此，论文中的这一断言，似乎可以有所松动，这并不会对论述造成影响。第三，论文对柄谷的工作下了“回到康德”的判断，但是从康德那里借用部分概念、部分思想资源，是否就能说是回到康德呢？事实上，柄谷行人自己似乎并没有大张旗鼓地宣称要回到康德，因此这个判断是有待商榷的。最后，马天俊指出，在论文标注格式方面，应该加强规范和统一，并注意标注完整的学术信息。

对于马天俊的评论，龙霞表示十分认可。龙霞说明道：自己在行文的时候，有一些字句的确是出于行文的方便，而没有进行更加仔细严密的考察，这点以后会注意更正。

随后，中山大学在读博士生郭奕鹏提出了自己的疑问。根据柄谷在其著作中的说法，他认为我们当前所处学术境况与康德写作《纯粹理性批判》时的境况非常相似，形而上学遭到嘲笑——在此背景下，柄谷提出要重视形而上学。柄谷本人对马克思《资本论》的研究是比较深刻的，在其著作中也有大量引用《资本论》中的内容，而柄谷在其著作中所表现的参照康德的思想，似乎与龙霞在论文中所说的有所不同。并且，这里有一个有趣的区别是，龙霞在论文中侧重的马克思文本是《1957-58 年经济学手稿》，而非柄谷所看重的《资本论》——尽管这两本著作有许多内在联系，但是它们之间毕竟隔了好几年，马克思在其间的思想应该是继续发展着的。这样一来，就容易让人产生怀疑：柄谷自己对其工作的理解，与龙霞对柄谷的理解，是否一致呢？

接着，中山大学在读硕士生龙其鑫也提出了自己的困惑。龙其鑫提出，柄谷认为，马克思反对将共产主义作为建构性的理念来理解和实践，而后来的许多马克思主义者恰恰违背了马克思的这一主张，这是一种“理性暴力”，因此柄谷才要把共产主义作为一种整合性的、调节性的理念加以建构。龙其鑫认为，如果要说“重建”，就必须有解构和超越，然而事实上，柄谷并未能做到这一点。柄谷的共产主义是每一个个人在现实生活中的批判行动，而在马克思那里，共产主义则是一项总体性的运动。柄谷等人的工作，并没有超越马克思，在这个意义上，把他们的工作定性为“重建”，是否合适呢？

随后，中山大学郝亿春副教授提出了自己的看法。郝亿春指出，首先，在不同时代背景下，对马克思主义、共产主义的评价也有所不同。在苏联解体后，共产主义的存在必要性便受到了质疑，被批为“空想”——而德里达、柄谷等人便是要在此背景下为共产主义寻找立足点，因而他们也必须在经验中、在生活中找到共产主义的存在根基，以说明它并不是“空想”。其次，不仅在不同时代背景下，对建构共产主义工作的理解会有区别，而且这项工作本身也存在着多样的解释项度。在这个意义上，论文反对仅仅从康德的角度去解释共产主义，而补充以黑格尔、海德格尔方向的思考，是有意义的。但是需要注意的是，康德的路子，是从感性经验出发，一步步进行到理性的；而黑格尔和海德格尔的路子，则倾向于从理想出发来整合现实，这可能会造成过于理想化、空想化，导致很多现实问题可能解释不清。而在学理上，马克思极力批评黑格尔从国家出发理解个人生活，

而海德格尔又批评马克思的学说体现了人类中心主义、生产形而上学、一种“虚无主义的极致”——在这个意义上，马克思与黑格尔、海德格尔的路子又是针锋相对的，而与康德的路子反而比较相像——从事实分析开始，一步一步走下去——尽管在各方面都比康德有所扩展。只不过，马克思的共产主义理想，显然是逐渐“隐退幕后”的，由此产生的一个问题就是，如何解决存在于上述各种路子之间的张力。还有一个问题就是，论文中的“理性”概念界定得不够清楚，建议可以参照亚里士多德的《尼各马可伦理学》第六卷中对理性所做的区分，如果对理性的理解能够超出康德、超出近现代西方哲学的传统，也许能获得一种更真切的把握，这样才能用好这一认识工具去讨论我们所关注的主题。

接着，中山大学刘森林教授谈了自己的感受。刘森林认为，论文的工作反映了作者对国内外不少学者所从事研究工作的解读，对他们的路向进行一种把握，广泛吸取各家之长来为自己所用，这对于做学问来说是很好的方法。但是，这篇论文存在着几点不足。第一就是选题太大，涉及问题方面太多，超过了这样一篇论文的篇幅所能承载的内容界限；第二是作为一篇以柄谷行人提出的命题为标的的论文，文中却缺少对柄谷的作品原文的引用，容易引人怀疑这些论述的恰当性；第三是罗列问题太多，对有些哲学常识的详尽介绍超过了必要的限度；第四是文中的论述框架充斥着二分法，显得过于简单；第五，“形而上学”这一概念在文中并未得到很好的澄清，它在这里的具体含义是什么？

紧接着，中山大学林育川讲师也提出了自己的疑惑：“共产主义形而上学”这个概念，从何种意义上来说是属于马克思的呢？

随后，中山大学谭群玉副教授发表了自己的看法。谭群玉充分肯定了龙霞的研究工作，认为这篇论文突出体现了其思想性。不过，谭群玉指出，在做学问的时候，必须区分清楚以下两点：首先是所研究对象的思想逻辑是什么，他想表达的是什么；其次才是表达自己想表达的东西。另外，谭群玉认为，论文中并未讲清楚接下来的重建方向应该是什么。

针对各位学者们的看法，龙霞首先表达了感谢之情，然后给出了自己的回应。龙霞承认自己在对研究对象思想的表述上有所欠缺，并表示今后会努力按照严谨的方式，在对研究对象的客观的事实研究的基础上，来推进自己的研究工作。对于二分法的指责，龙霞澄清道：论文中的二分法框架其实是来源于康德，由于文

章是在对“回到康德”的工作进行厘清，所以在论述康德式的思想时，就会自然显露出其二分框架。事实上，论文得出的结论，正是看到了这种二分框架的不足，并指出今后的工作需要在一个更广泛的视域中进行。针对是否足够尊重柄谷的文献原意的质疑，龙霞表示，尽管文中缺少直接引用，但是基本的理解都经过了仔细的推敲，应该是没有问题的；会造成不够尊重原文的感觉，也许是因为论文侧重了柄谷在某一方面的论述，但这并未逾越太多。针对篇幅容量的问题，龙霞表达了自己的苦衷：文中所分述的“存在论题”、“有限性问题”和“自由问题”，从逻辑结构上来说是密不可分的，然而的确每一个单独的论题都涉及了太多的内容，在现行的论文体制下，一篇 8000 字的短文确实很难把问题都说清楚。这些都将是亟待在今后工作中加以解决的问题。最后，龙霞郑重表达了对各位学者所提出的宝贵建议和意见的谢意。

说明：本纪要根据录音和文字材料整理，未经发言者核对，仅供参考。

附：研习会发言文稿

“重建共产主义形而上学”命题析论

龙 霞

内容提要： “重建共产主义形而上学”这一命题主张将马克思“共产主义”概念纳入到康德的理性框架。本文从“存在论题”、“有限性问题”和“自由问题”三个角度，系统分析了这一做法的局限性，并进一步提示新的重建方向。

关键词：共产主义 理性 存在 有限性 自由

“重建共产主义形而上学”是日本学者柄谷行人率先提出的命题。[1]命题的产生，源自一个颇具复杂性的背景。众所周知，作为马克思主义理想的核心，“共产主义”在传统的阐释视域中，一直被当作历史发展的实际结果和必然目的地。然而这样一种“实证科学”性质的阐释方向，遭遇到了来自理论和实践层面的多重困境和挑战，尤其在现实实践中遭遇到了意想不到的困难。这不得不唤起人们的思考：在共产主义似乎已经渐渐失去“吸引力”的今天，对于这个我们曾经高高举起过的马克思主义理想，我们该把它放到何处呢？“继续举着，拎在手上，揣进衣兜，悄悄扔掉？”[2]诚然，今天我们有必要对‘共产主义’这一理念加以根本性的重新思考。

而在重新思考共产主义理念的过程中，人们意识到了康德的重要性。这并非没有道理。当今天的人们已然无法继续沿用共产主义的传统阐释，并必须反过来对之加以反思时，这一“反思”的工作不能不与康德发生根本性的关联。必须承认，作为一种“理念”，共产主义几乎从未明确界定过自身在人类“理性”版图当中的位置，清楚指出过自己属于何种意义上的“理念”。而这恐怕也是传统共

[1] 柄谷行人是日本左翼批判理论的代表，在其迄今为止最重要的理论著作《跨越性批判:康德与马克思》（中央编译出版社 2011 年版）中，柄谷行人提出，面对冷战格局解体和马克思主义未曾有过的危机，“有必要对‘共产主义’这一理念加以根本性的重新思考”，重建“共产主义这一形而上学”。参见该书作者所撰写的中文版序言。

[2] 国内亦有不少学者提出与柄谷行人接近的看法。参见王南湜：《论马克思主义哲学中的理想性与现实性的界分》，载《中国社会科学》2007 年 05 期，及作者其它相关论文；徐长福：《马克思主义：从建构性理想到调节性理想》，载《吉林大学社会科学学报》2006 年 01 期。

产主义观念遭遇理论和实践困境的重要根源之一。因此，曾在人类理性事业上展示过巨大魅力并迄今仍在产生不息影响力的康德哲学，对于亟待进行理性根基层面的自我反思和自我厘定的共产主义观念而言，自然拥有了它无可替代的吸引力。要而言之，我们能否借助康德的工作，将共产主义纳入到其关于“理性”的分析工作中进行审视？能否借此帮助共产主义澄清自身的理性根基，进而重新寻找到自身作为理念的“合理”位置，从而发挥新的作用？这就是本文所讨论“重建共产主义形而上学”这一命题产生的背景。

本文所要做的，是力求对“重建共产主义形而上学”这一命题作出完整的分析和透视。我们的问题在于：重建共产主义形而上学有其必要性。但是，究竟“什么”才是真正合理的“重建”方向？

一、命题涵义

首先我们来看“重建共产主义形而上学”这一命题的涵义。

理性是哲学思想的基本范畴。哲学史上对“理性”的专门探讨，康德可谓无人能及。我们知道，《纯粹理性批判》一书贯彻始终的一条主线是，确定出理性（人类的认识能力）的界限和范围，它“能认识什么”和“不能认识什么”，在此基础上对形而上学的命运和前途作出最终的判决和规定。康德划分出三种不同的认识能力：感性、知性与理性，三者各自承担不同的认识职能。感性是纯粹接受性的直观能力，“知性”运用范畴去综合感性提供的感官材料，“理性”则为理解无条件事物的能力。康德认为，我们的一切认识都依赖于感性直观，而感性直观是接受性的，因此，当知性运用范畴去认识对象时，它只能局限于对象所予的感官材料，而无法超出这一范围。康德突出强调了知性的这一有限性特征。那么，“无限”、“上帝”、“全体”等这样一些在感觉经验中找不到的对象怎么办？康德说，“理性”高于知性，它可以超越感觉经验的范围而把握这些对象。但是，理性虽然可以超出感官经验的限制而把握无限和无条件者，它也有自身的“使用权限”。由于缺乏感性直观的来源，缺乏与实在性相关的经验前提，理性所形成的超感官理念，并不能看作是对经验对象的“认知”。理性并不能妄图把无限者、无条件者也当成感觉经验的对象来建构一门“知识”。为了防止理性所可能陷入

的上述误区，康德划分出了理性的两种不同“使用”：“构成性（constitutive）”的使用与“调节性（regulative）”的使用。[3]所谓“构成性”的使用，乃理性误将自身当作对客观实在的认知，将一种仅仅发生在思想中“逻辑的”使用混淆于一种实在的、客观认知的使用。康德认为，理性无权建构客观知识，它的作用仅仅在于一种“调节性”的使用，即理性通过把知性“引导到全面一致性、完整性和综合统一性上去”，从而对事物的认知提供一个整体性、统一性的视角。但是，“我们其实并不能说这个理念是一个有关客体的概念，而只能说它是关于这些概念的通盘统一的概念”。[4]康德反复强调说，这个统一性的理念并不真的对应于一个经验中与之相重合的实在对象，它仅仅只是一个“理性的纯粹概念”而已。

沿着康德的上述思路，我们来看马克思的“共产主义”概念。把共产主义纳入到康德的理性分析视角之中来看，它实则乃是人类理性把握“无条件”事物的结果，而非知性对有条件的经验事物的认知。这里需要澄清的是，马克思的共产主义概念是离不开他的“历史”概念的，共产主义作为历史的目的、终极和满全，它本身奠基于马克思的历史概念。那么，马克思的“历史”概念所指的又是什么呢？它并非指某一历史事件或特定历史时期，而是覆盖历史经验之全体的“总体”和“大全”。

这样来看的话，我们很容易便能够“指认”出传统共产主义阐释所犯下的误区。在传统马克思主义阐释视域中，共产主义被当作一种人类历史运行的必然结果，而按照康德的看法，这其实正犯下了理性的“建构性使用”错误。即，“共产主义”作为一种无条件对象，它本身缺乏感性直观的来源，但却被当成了经验对象来对待，妄图在它身上建构起一种经验必然性的知识。而这其实是理性越权的表现。

接着，我们也很容易能够为“共产主义”重新找寻到新的“合理”位置。由康德的视角观之，马克思覆盖历史经验之全体的“历史”概念，只不过是理性所提供出的一种整体性、统一化的视角，帮助我们获得对历史的总体性了解；而决不意味着客观、实在的全体历史。相应地，作为历史之满全的共产主义，也与客

[3] 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，人民出版社 2004 年版，第 505—523 页。其中“constitutive”与“regulative”有多种不同的中文译名，对此可参考徐长福：《马克思主义研究的学术化探索》，社会科学文献出版社 2010 年版，第 186 页

[4] 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，人民出版社 2004 年版，第 506-508 页

观实在无关，不过是一个“理性的纯粹概念”而已。[5]

这样，我们就获得了一个不同于以往对共产主义的新的“理解”。在其中，共产主义无须再被当作历史发展的实际目标，而是被转换成为一种纯粹理性的理想，仅仅发挥一种鉴照、批判现实的作用。

从上述“重建共产主义形而上学”的涵义中，我们能够看到，这一重建工作的特点似乎在于，它更多地只是单向性地将马克思的共产主义概念纳入到康德的理性范畴，而欠缺一种整体的和通盘的考虑：即使康德的理性范畴对于分析和调整马克思的共产主义概念有极大的帮助，但是，我们能否“全面”地“回到康德”？如果共产主义应该被看作一种人类理性的“超越”观念，而非某种经验实证的“知识”，然则，应当如何来理解共产主义身上的这种“超越性”？马克思所要求的又是何种“超越性”？归根到底而言，康德的理性概念适足可以作为共产主义“超越性”的栖身所在吗？

以下，我们从“存在论题”、“有限性问题”和“自由问题”等三个方面来逐一分析上述问题。

二、“存在论题”

在康德哲学身上，有一个值得我们加倍注意的地方。海德格尔说过：“让我们仅仅粗略地回忆一下一个无可否认的事件：西方-欧洲思想是受‘什么是存在者？’（Was ist das Seiende？）这个问题引导的。它也如此这般地来追问存在。在这种思想的历史中，康德，尤其是通过他的《纯粹理性批判》，完成了一个决定性的转折。”[6]什么是康德所完成的这个“决定性的转折”呢？海德格尔认为它发生在对“存在”的探讨上。他说，“在对存在的探讨方面，康德完成了一个具有深远意义的步骤”，而“康德的这个步骤……是在一种对传统的辨析中产生的，而通过这种辨析，传统进入一道全新的光亮之中了。”[7]“存在”探讨万物之整全，

[5] 我们可以透过柄谷行人的一段话来体会：“……马克思所否定的正是这个建构性理念。而这与坚持那个作为整合性理念的共产主义（世界共和国）并不矛盾。那么，把共产主义视为建构性理念的马克思主义又如何呢？这种马克思主义乃是‘理性的建构性使用’，最终变成了所谓‘理性的暴力’。我们对此要加以否定，但不应该连作为‘整合性理念’的共产主义也否定掉。受到建构性理念的摆弄而遭到挫折的人们，如今甚至对理念一般也痛恨起来。”参见《跨越性批判》中文本序言第 2 页。

[6] 海德格尔：《路标》，商务印书馆 2001 年版，第 526 页。

[7] 海德格尔：《路标》，商务印书馆 2001 年版，第 523 页。

自从亚里士多德提出“存在是什么”的问题以来，“存在论”（ontology）就一直是西方形而上学的核心，甚至就是形而上学本身。而海德格尔对康德所作的这番评价，我以为包含了两层意思。第一层意思是，康德通过批判哲学揭示了他之前的旧形而上学对“存在”的探讨的虚妄性。从传统形而上学的立场来看，“存在”是所有存在物所共有的一种最普遍的“属性”，因而可以像其他经验属性一样，用时间、空间以及范畴来加以把握和定义的。但是康德告诫说，这样一种“事物自身”的“存在”，由于缺乏感性直观的对应，因而不能以经验科学的态度来对待。它仅仅只是一个“理性概念”，是一个“理念”而已。这层意思前文已经说过。关键是第二层意思。海德格尔指出，康德“一般地耽搁了存在问题”。[8]这里涉及到康德对传统形而上学的批评所引出来的一个问题：传统本体论的路子被判定为无效之后，“本体”被抽走，那么这个腾空出来的位置应该如何来填补？对此康德的解决方案是，以不可知的物自体来替代。但是，物自体实则并不是“存在”，不是一个关于“存在的断言”。正如我们前文反复论说过的，在康德看来，对事物的认识始终依赖于感性的直观，而我们并不拥有非感性的直观，因此我们只能走在“经验”的大道上，而不可超越经验走到“事物自身”的领域中去，非感性的“事物自身”、“自在存在”始终对我们的理论认识闭锁起来，“对象”对我们而言，始终意味着无法真正进入或只能是非法进入的领地。我们的理性可以“思考”它们，但却无权把它们当作客体意义上的自在存在。对于亚里士多德的形而上学，康德就曾大加批评，指出“存在”是一种综合判断，并非事物之任何属性。因此，物自体意义上的“存在”，并不是一个关于“存在的断言”，乃是主观“思想”本身而已。这一点，我们从前面所讨论康德对“建构性”理念与“调节性”理念的区分中，完全可以加倍地体会到。

康德一方面决定性地指出旧形而上学为“此路不通”，另一方面则因“存在”的“不可通达”性，从而放弃了对“事物自身-存在”的追问。但康德对“存在论题”的这一处理方式，并未为后世的所有哲学家都认同。问题在于，难道因为“存在”在传统形而上学中被曲解就可以不予追问吗？难道我们对事物的认识仅仅龟缩在“经验”的范围之内就够了吗？也是在这一意义上，海德格尔批评康德“一般地耽搁了存在问题”。[9]实际上，“存在”问题并没有因康德的批判就完全

[8] 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映译，三联书店，北京，2006 年版，第 28 页
[9] 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映译，三联书店，北京，2006 年版，第 28 页

平息下去。因为本质、本体、本源等问题依然存在。而从思想史的眼光来看，尤其有两位哲学家的看法值得我们关注。他们便是黑格尔与海德格尔。

黑格尔与康德一样，也认理性为“理解”无条件的事物的能力，视理性高于知性。[10]但黑格尔不满意康德的地方在于，理性在他那里始终“只是我们的思想，而与物自体间却有一个无法逾越的鸿沟隔开着”[11]，黑格尔批评这样一种“理性”实则“关于对象的客观本性什么东西也没有说出来”，而只是“把自在存在固定在自我意识的外边”。[12] 在黑格尔看来，虽然“事物自身-存在”并不直接呈现在我们面前，但不能因此就“放弃了追问什么是自在自为的真理的问题。”[13]“理性”不能只满足于“退回到思想的主观性”，而应该从一种与“事物的自身有区别的主观思想”，提升自身为“有别于只是我们的思想”的“事物自身”。[14]黑格尔实则重新填补了被康德架空的“存在”。海德格尔的思想道路基本上与黑格尔相近，也是努力在康德《纯粹理性批判》的范围内做文章。所不同的，海德格尔经由的是现象学的道路，而黑格尔经由的是辩证法的道路。

从上述一段思想史线索的简单勾勒中，我们看到，首先，姑勿论黑格尔与海德格尔后来各自在“存在”的探索上所给出的答案具有多么颠覆性的差异，他们二人在努力维护“存在”上的态度则是基本一致的。毋宁说，康德行走的是一条放弃追问“事物自身-存在”的道路，仅仅将传统形而上学的探讨对象——“存在”转移、收缩至主观理性的范围之中；黑格尔与海德格尔则行走的是一条始终追问“有别于只是我们的思想”的“事物自身”和“自在存在”的道路。两条道路可以说绝不相类。现在，我们要问的是，这样两条“道路”，马克思行走的是哪一条？

这个问题的答案几乎是毋庸置疑的。我们知道，从一个黑格尔法哲学的批判者变成为《资本论》的作者，马克思的思想经历了由“哲学”向一种更接近于对社会现实的“实证”的态度的转变。那么，值得追问的是，在这一转变中，马克

[10] 黑格尔认为，自康德把理念了解为无条件者、无限者以后，“哲学的用语上便习于把知性和理性区别开。反之，在古代哲学家中这个区别是没有的。知性是在有限关系中的思维，理性照康德说来，乃是以无条件者、无限者为对象的思维。这个无条件者他叫做理念，一个柏拉图那里取来的术语。”《哲学史讲演录》（第四卷），商务印书馆 1996 年版，第 275 页

[11] 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，上海人民出版社 2009 年版，120 页

[12] 黑格尔：《哲学史讲演录》（第四卷），商务印书馆 1996 年版，298 页

[13] 黑格尔：《哲学史讲演录》（第四卷），商务印书馆 1996 年版，258 页。

[14] 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，上海人民出版社 2009 年版，127 页。

思对黑格尔的“颠倒”，到底是退回到了经验科学的立场？抑或仍然是在“哲学-形而上学”范围内的转换？

我们选择从马克思的《1857-58 年经济学手稿》来看。在这部被视为马克思经济学变革初创时期的主要经济学手稿中，马克思描绘了大量的经济学“事实”。但马克思对这些经济学“事实”的关注，却显著区别于他所批评的资产阶级古典经济学。古典经济学研究“事实”，但关注的仅仅是经验材料的事实；马克思也关注“事实”，但关注的却是另外一类事实。这类事实不是“物”，而是“作为物出现”的“人和人之间的关系”。马克思讲到，“在现存的资产阶级社会的总体上，商品表现为价格以及商品的流通等等，只是表面的过程，而在这一过程的背后，在深处，进行的完全是不同的另一些过程，在这些过程中个人之间表面上的平等和自由就消失了。”[15]仔细揣摩不难发现，马克思反复强调的是，真正的“社会关系存在”是我们通过感官无法直接把握到的东西；人们能直接感性达及的，还只是社会经济生活的现象，而不是这个社会真正的本质关系。恰恰在这里，马克思所批评古典经济学止步于“经验材料”的“事实”的地方，正是康德划定的人们感官止步的界域。但是，我们看到，马克思并没有止步于这一界域。他没有因为我们只能把握直接知觉到的某种现成之物，最终便把不可感知的“存在”排除在外，而是继续探寻那些虽然我们的感性无法达及、但却不能否认它们的“真实性”的存在。这些“存在”，便是现实的资本总体，是马克思力图从“总体”上把握的资本主义的社会现实。在这里，我们完全可以援引海德格尔的一段话来形容：“事后从经验材料中得出的假说绝不可能开展这些学科的存在论基础。倒不如说，我们还在收集经验材料的时候，存在论基础却也总已经在‘此’了。实证研究看不见这种基础，把这种基础当作不言而喻的；但这却并不证明存在论基础不是基本的东西，也不能证明存在论基础不比实证科学任何一个论题在更为根本的意义上成为问题。”[16]

因此，我们完全有理由认为，马克思对黑格尔哲学的“颠倒”，并非退回到了经验科学的立场，而是保持了对超出、溢出“经验”部分的“事物自身-存在”

[15] 《马克思恩格斯全集》第 46 卷上册，人民出版社 1979 年版，第 200 页

[16] 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映译，三联书店，北京，2006 年版，第 59 页。也是在这一意义上，该手稿被认为有“经济学-哲学”的“双重性”。参见张一兵：《回到马克思》，江苏人民出版社 2003 年版，第 558 页。

的追问。而正是通过保有这一追问，才最终决定性地促成了马克思对黑格尔从“理念的总体”到“存在的总体”的颠倒。

如此一来，回到前述“重建共产主义形而上学”的思路，我们不禁要问：马克思所探索的，不正是“有别于只是我们的思想”的“事物本身”吗？探索资本的现实总体，不正是马克思哲学不可消除的特性吗？难道，我们能够把马克思力图从总体上把握的“社会现实总体”，随随便便收归于主观理性的范畴之中吗？难道，“社会关系”存在对于马克思而言，仅是“意识的相关物”，只可诉诸于纯粹理性的概念吗？

三、“有限性问题”

重建共产主义形而上学，还须关涉到另一个极其必要的问题—— “理性的有限性”问题。

理性作为把握无条件事物的能力，具有“超越（经验）性”，它可以撇开感性世界，自由地追寻“无限-绝对”，这是康德与黑格尔都承认的。但是，这种“共通”态度的背后，却潜藏了二者深刻的差别乃至对立。

叶秀山先生曾言，康德《纯粹理性批判》的问题，也可以理解为：“感性世界”何以“可能-有权”而且“必须-必定”“限制-规范”“理性”？[17]站在西方形而上学史的角度看，康德哲学对“感觉经验”的重视程度，无疑大大超过了他的先辈柏拉图。康德在洛克、休谟等近代经验论哲学背景下，为感性和经验世界争得了在以往形而上学中一直未曾有过的一席之地，建立起了经验世界自身独有的“力量”。而正是这一力量，促使“理性”在面对自身的运用时不得不有所限制。康德之所以捍卫“感觉经验”的地位，其原因前文我们已经说过，我们的认识面对的是一个并非由我们所“创造”的感性客观世界，人的知性不是自己所认识“对象”的创造者，它不创造对象的存在，而仅以接受性的直观方式，面对某种现成的、以某种方式给予自己的存在。故此，理性固为“无限”，却必须受到“限制”，带上有限性的标记。这就是康德“有限性”的意思，它深刻体现在康德对认识的方式和特性的澄清之中。

[17] 叶秀山：《哲学作为创造性的智慧》，江苏出版集团 2003 年版，第 67-68 页

但是，相较于康德给予“感性”不可褫夺的地位，“感性”在黑格尔那里却极其不受重视。在《精神现象学》中，黑格尔论述道，“这是桌子”，当你背过身去时，立即就被否定掉了。感性的确定性表面上十分可靠，但在更高的思辨思维来看，却是最空洞、最不可靠的。[18] 因此，与康德始终用一个外在的“感觉材料”来限制“理性”不同，黑格尔尽管抓住了康德“理性”的超越性、无限性特征，却最终使理性脱离了“感性”的限制，也脱离了作为有限理性存在者的人，而成为了具有无限意识能动性的绝对“精神”，成为无限的精神主体。

真正说来，重建共产主义形而上学的课题，恰好面临了康德与黑格尔在“有限性”问题上的上述差异和对立。在传统的阐释视域中，共产主义被理解成历史发展的必然结果。这一“阐释”的背后，实则隐含了一种“预设”。它预设了一种能够对现实和未来穷尽把握的“认识”或“思想”，在其中，历史作为“客体”已经被认识所穷尽，由此，作为历史之满全、终极的共产主义才可能被“把握”成为历史发展的实际结果和必然目的地。但是，这样一种穷尽一切事物的万能和全知的认识，只能是“神的认识”而已，而非“人的认识”。理性固然具有超越性，但仍然是“人”的“理性”，离不开“人”，而人则是“有限者”。因此，实际上没有这样的“思想”，有的只是作为有限者的人的“思想”。经由这个思路的揭示，可以说明，共产主义倘若要摆脱传统的阐释模式，就必须从前提上摆脱掉无限的认识主体这一黑格尔式的设定，回到康德所坚持的理性的有限性这一真正不可超拔的前提中来。一言以蔽之，重新抓住被黑格尔的理性所“放逐”的人。

但是，这样做，会否忽略掉在“有限性”问题上马克思与康德之间的重要差别呢？

我们已经阐述过康德的有限性思想，但是单从这一点看却不足以构成对康德有限性思想的完整性理解。在康德那里，人的有限性是他思想的起点，但却不是他思想的终点。在《纯粹理性批判》第二版序言中，康德说道：“如果我不同时取消思辨理性对夸大其辞的洞见的这种僭妄，我就连为了我的理性的必要的实践运用而假定上帝、自由和灵魂不死都不可能。因为思辨理性为了达到这些洞见就必须使用这样一些原理，这些原理由于事实上只及于可能经验的对象，即使把它们用在不能成为经验对象的东西之上，它们也实际上总是将这东西转变成现象，

[18] 黑格尔：《精神现象学》，贺麟译，商务印书馆 1979 年版，第 63-73 页。

这样就把纯粹理性的一切实践的扩展都宣布为不可能的了。因此我不得不悬置知识，以便给信仰腾出位置。”[19]这段人们耳熟能详的话，其意思很清楚，限制“理性”的思辨（理论）运用，更大的目的在于为理性的实践运用腾出位置。在康德看来，如若理性的思辨运用不受到限制，将意味着整个世界彻头彻尾服从于因果必然性的规律链条，由此人的“自由”势将毫无地位可言。无疑这在康德看来，是难以想象，也是绝难接受的。从这一点出发来看，康德强调人在认识层面的“有限”特性，可以说正是为了保证人作为自由本体这一“无限”特性。由此，我们也可以领会出，人作为自由本体的存在，实则是康德关于人的有限性的另一层意思，甚至是更为重要的一层意思。概括起来，这正如新康德主义者卡西尔所说，领会康德思想的最确定的出发点就是要坚持康德的认识能力二元论原则，以及由此派生的“现象”与“自在之物”、“感性世界”与“理智世界”和“经验”与“理念”的二元区分。[20]人同时作为“感性世界”和“理性世界”的双重存在，这才是康德所强调人的“有限性”这一思想的完整意涵。

“人”在马克思那里同样也是“有限者”。就强调人具有感性的一面而言，比之于黑格尔，马克思显然更接近于康德。但这种表面的“接近”背后，其实质却是迥然有别的。

马克思有关人的有限性思想直接受到了费尔巴哈的影响。费尔巴哈指出，包括黑格尔在内的德国古典哲学的整个发展无非是：首先把人的主观精神抽象化为与自己分离了的有限精神——即“自我意识”，然后又把这种有限精神独立化为普遍的泛神论的本质——即“绝对精神”（上帝）。费尔巴哈因此提出“现实的人”与之相对立。马克思继承了费尔巴哈的这一观点，也走上了一条将黑格尔无限的、神性的绝对精神重新感性化和有限化的道路。但是，如我们所熟知的，马克思的“现实的人”，却是与费尔巴哈相当不同的。在马克思那里，“现实的个人”作为有限的存在，他首先是植根于社会经济条件下的具体人，是为历史地变化着的社会关系所规定，“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”。[21]

于是，在这里，我们又再度回到了马克思的“存在论题”。不难发现，在“现

[19] 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，人民出版社 2004 年版，第 22 页。
[20] 卡西尔：《康德与形而上学问题——评海德格尔对康德的解释》，载《世界哲学》2007 年 03 期。
[21] 《马克思恩格斯选集》1995 年版，人民出版社，第 71-72 页。

实的人”身上，实则蕴含了马克思的“本体论（存在论）”见解。盖因“现实的个人”不可避免地以“社会”为中介，“在其现实性上，它是一切社会关系的总和”；而实践的社会历史总体，则透过“现实的个人”的实践活动呈现了出来的。

然而，正是这种存在论见解，使得马克思与康德在“有限性”问题上的差异，根本凸显了出来。我们暂且回到康德的“存在论题”。从康德关于人的存在二重化的观点中，不难看出，康德在处理“存在论题”时所架空出来的“本体”的位置，实则最后乃为人的“自由本体”所充实。而这意味着，康德有关人的有限性思想，难免最终走向人的存在的二重化结果。但马克思所秉持的存在论见解，则导向了对“有限性”颇为不同的理解。在马克思那里，所谓“有限性”，诚然决非康德意义上的认知活动的有限性，而毋宁是指人的社会存在状态的一种本质上的结果；而人作为有限存在者，也决非康德意义上的处于二重化存在状态中的人，而首先是指处于社会关系实践当中的具体活动的人。

那么，对于重建共产主义形而上学而言，这种“有限性问题”上的差异，是否可以轻易消匿呢？

四、“自由问题”

对于重建共产主义形而上学而言，“自由”也是一项不能不考察的主题。我们需要关注：在这种重建中，共产主义的核心内容——“自由”，该如何被设定、被设定成什么？

就此问题而言，我们仍然需要先来考察康德的自由观念。康德讨论自由问题的语境是因果性。他区分了两种不同的因果性：“自由的因果性”与“自然的因果性”。自由的因果性是指“从自身开始的因果性”，与受制于外界的自然因果性相对。它是一种纯粹的“自发性”，一种主动的自发的力量，绝对地在先，是不再有原因的绝对原因。于是，在康德意义上，“自由”意味着的是在“自然”的一切因果关联之外的自我立法。[22]我们不难看出，康德对自由的看法，实则与他关于人的存在的二重化思想密不可分，乃后者在“自由问题”上的一种延伸。

那么，这样一种自由观念，马克思会如何看待呢？前文已经说到，在马克思

[22] 参见康德：《实践理性批判》，韩水法译，商务印书馆，1999 年版，第 103-104 页。此外在《未来形而上学导论》、《道德形而上学原理》中，康德也有类似论述。

那里，“现实的个人”乃是指植根于具体的社会经济条件下的、作为社会关系存在的人。然而，“现实的个人”与“社会存在”的本质关联，决定了马克思根本就不可能有一种“从自身开始的因果性”和“受制于外界的因果性”的区分。康德将“自然”理解为与“自由”相对的必然，其结果要么是顺应于因果必然性的“屈服”，要么是纯由自身发动的自由抉择。但是此举已经断然否定了人“自身”与“世界”的相关性。一旦设定了“从其自身出发的能力”这样一种自由观念，就不能不意味着人“自身”与其所处世界关系的“断裂”。而这对于马克思来说，是根本无法接受的。马克思的问题意识，我们不妨借阿多诺对康德的实践理性与自由观念的一段评论，来从中体会。阿多诺说：“在从主观的内在性哲学中获取其意义的概念形态中，我们心照不宣地采用了意志和自由的单子论的结构。然而，这种单子论结构是同哪怕是最简单的事物相矛盾的；凭靠分析心理学家所说的‘现实的检验’，无数外部的——显然是社会的——现实性因素进入了用‘意志’和‘自由’之词所标明的这种判决中。如果意志中的合理性概念有所指的话，那么它涉及到的恰恰是这种进入，不管康德多么固执地否认这一点。”[23]一种纯粹“由自身而来”的自由观念，恰恰撇清了阿多诺所说的“社会的——现实性因素”；而这些“因素”对于马克思来说，其对于自由问题的意义则是不可弃置的。然而，我们看到，“现实的个人”在其实践过程中所必然凝结而成的社会关系、“现实的个人”的存在论根基等等这些“因素”，在康德有关人的有限性、关于自由的看法中，统统付诸厥如。

看来，问题的关键还是出在“自然”与“自由”的二分及断裂所造成对“自由观念”的根本影响。对于这一点，黑格尔率先意识到了。黑格尔曾就康德的理性和自由概念作如此评价：“现在理性用不着深入自身，钻进自然和精神的深处……与此相联系，进一步的结论就是主观理性的自主”[24]。这话极为精简，却到位地点出了康德自由观念的“实质”：康德“放弃了追问什么是自在自为的真理的问题”，理性因而用不着深入“事物自身”，其更进一步的结果必然是“主观理性的自主”，即，一种脱离了自然和客体概念的纯“由自身出发”的自由。由此我们不难窥见到，康德的自由观念，是多么深刻地关联于他对“存在论题”的态度，植根于他对“有限性”问题的看法之中。

[23] 阿多诺：《否定的辩证法》，重庆出版社 1993 年版，第 207-208 页。
[24] 黑格尔：《哲学史讲演录》（第四卷），商务印书馆 1996 年版，第 305 页

然而，如此来看的话，这势必就意味着，重建共产主义形而上学，不得不考虑的事情便是向“自然”与“自由”的二分开刀，不得不颠覆康德在存在与应当、认识知识与规范命令之间的二分。从马克思的观点来看，对自由的设定，所要求的正是这一“价值”必须从“存在”方面而来。“自由”是一种超越的观念，但却不能是“外在于”历史的超越观念。所谓“自由”，必须成为对“存在”的辩证描述中所潜伏的规范的“应当（理想）”。可以想见，一旦抽离了“现实的个人”及其社会关系，共产主义所描述的关于“一切人的自由发展”的自由境域，必会归于“隐没”。如果没有进入到对种种社会现实的真正切身批判，没有源自“社会现实”本身的映照，没有与“不自由的实在历史”相对照，而仅仅从“纯粹理性”自身而来的话，那么，这种“自由”理想的“超越性”，会是马克思所追求的“超越性”吗？

这就是马克思与康德在“自由问题”上的差异。而与其说这是他们在“自由问题”上的差异，毋宁说是他们在“哲学道路”上的差异。

五、结　语

至此，本文从“存在论题”、“有限性问题”，再到“自由问题”三个相互涵联、有着本质性的统一的问题角度，对“重建共产主义形而上学”这项工作展开了整体性的透视和反思。从考察的结果来看，已有的重建工作存在根本的不足。无论如何，马克思哲学与康德哲学之间存在着根本的差异乃至“不可消弭”的对立，并不能不加反思地“全面”回到康德，将马克思的共产主义概念单向度地纳入到康德的理性范畴之中。“回到康德”有其“必要的限度”，我们必须谨慎地澄清这一“限度”，并且始终保持对这一“限度”的自觉意识，由此，一种真正合理的重建工作才可能展开。

因此，这项工作毋宁说还仅仅只是一个“开始”。但，这是一条依然有效的道路，值得我们继续保持前行。因为，我们相信，作为人类的超越之维，“理性”始终是思想与人类命运联系在一起的唯一的形式。

署名“实践哲学研究中心”的科研成果发表

《现代哲学》2012 年第 5 期推出了“实践哲学的传统与创新”专题，该专题由中心主任徐长福教授主持，共包括五篇文章，其中有三篇论文署名“实践哲学研究中心”：徐长福教授的论文《笛卡尔对理论原则与实践原则的区分及其对中国学界的启示》；郝亿春副教授的论文《快乐的本性及其在好生活中的位置——从德行伦理学的视域看》，该文曾提交本中心“逸仙实践哲学研习会”第五期研讨（见《中山大学实践哲学研究中心工作简报第七期》），在修改过程中吸纳了与会同仁的意见；以及马万东博士的论文《第二自然研究的四种进路》。该专题中的最后一篇文章《聚焦历史决定论与主体能动性的关系——首届汉语学界实践哲学论坛对话摘编》是由中山大学哲学系博士生郭奕鹏同学整理的“首届汉语学界实践哲学论坛”的学术综述（对该次会议更为详细的录音整理，见《中山大学实践哲学研究中心工作简报第三期》）。