

论马克思哲学以实践方式超越 近代西方哲学的三个维度*

彭文君¹, 顾钰民²

(1. 浙江工业大学 马克思主义学院, 浙江 杭州 310023; 2. 复旦大学 马克思主义学院, 上海 200433)

摘要:马克思植根于人类实践的哲学立场,在思维与存在、必然与自由以及自然与历史的关系等三个重要哲学问题上超越了近代西方哲学家的思想。他认为人的实践过程就是思维与存在否定性统一的过程,人的发展历史就是人在物质生产实践中不断化解必然与自由矛盾的过程,而且人的实践活动是整个现存世界的基础,自然是历史的自然,历史是自然的历史。

关键词:马克思;近代西方哲学;实践;超越

中图分类号:B03

文献标志码:A

文章编号:1009-1734(2025)07-0040-10

在西方哲学史上,因所处时代和现实需要的限制,先哲们对实践概念及其功能等存在不同的理解,由此产生了不同的实践思想。马克思在汲取以往实践思想的基础上,通过亲身参与现实斗争,系统揭示了作为人类有目的的感性活动的实践所蕴含的深刻内涵及其丰富意义,并以此为逻辑起点构建了独特的哲学体系。马克思哲学是对近代西方哲学的批判和超越,是西方哲学史上一次具有重要意义的思想革命。但这种超越的实质内容是什么呢?学者们从方法论、阶级基础、价值取向、理论功能等方面展开比较研究,在一定意义上揭示了马克思哲学的某些超越性所在,但这些成果还不足以完全阐明马克思哲学的超越性。因此,在当代继续探究和阐释马克思哲学的超越性仍有其必要性和现实意义,这不仅有助于深化对马克思哲学历史贡献的认识,更有助于推进马克思哲学的新发展并彰显其在新时代的价值。本文立足于马克思的实践观,通过系统考察其对思维与存在、必然与自由、自然与历史的关系等三个重要哲学问题的科学阐释,深入论证马克思哲学对近代西方哲学的超越,以期深化对马克思哲学超越性的研究。

一、在思维与存在关系问题上的超越

随着自我意识的觉醒,近代西方哲学家逐渐认识到实体与自我意识是对立的,不能再像以前那样站在世界之外对世界统一性问题进行完全客观的探讨,而需要首先解决思维与存在的对立关系。唯有如此,本体论的探讨才具有有效性,否则就是独断的,也是无效的。因此,如何消除思维与存在的对立并实

* 收稿日期:2025-05-14

基金项目:浙江省哲学社会科学规划基础理论类课题“马克思对传统实践哲学的超越及其理论效应研究”(21NDJC041YB)阶段性成果。

作者简介:彭文君,法学博士,讲师,从事马克思主义理论、思想政治教育研究;顾钰民,教授、博士生导师,从事马克思主义理论研究。

现二者的统一,就成为近代西方哲学的一个基本问题。

在近代西方哲学史上,最早围绕思维与存在关系问题进行有益探索的是古希腊的巴门尼德和近代欧洲的经验论者和唯理论者。在近代经验论者看来,感性经验是意识反映外物的唯一通道或中介,是认识客观性的保证,是知识的唯一来源,也是思维与存在同一的基础。洛克的“白板说”集中体现了经验论原则。他认为凡在理智之中的,无不先存在于感觉之中;人的心灵就如“白板”,不存在什么“天赋观念”,人心中的一切观念都来自经验。当外物呈现于心灵面前时,心灵也就不得不产生与其相应的观念,也就是说心灵完全是被动接受外物的。与之相反,唯理论者否认感性经验的客观性和可靠性,主张从思维和内心出发去求得这种统一。笛卡尔的理论就是其中的代表:他在怀疑了一切可以怀疑的东西后,认为唯一不能怀疑的就是“怀疑”本身,也就是主观思维(我思),它是最为确定的存在。由此,他认定“我思故我在”。笛卡尔以此为第一原理推导出上帝和物质的存在。在他的理论体系中,虽然心灵与物质是两种截然不同的实体,但“上帝一方面把这些规律建立在自然之中,一方面又把它们的概念印入我们的心灵之中”^{[1]152},从而使心灵观念与外界保持了同一。但不论是感性的经验观念还是理性的先天观念,从某种意义上讲,两者同属于人的内部状态。那么,要如何超越内部状态而达到外部存在?这是需要共同面对的问题。在休谟看来,感觉经验是不可能超越自己去证实它的来源的,知识是否与对象相符,是无从辨别的。因为在心灵面前呈现出来的,除了知觉之外,根本没有其他东西,心灵永远无法经验到知觉与对象之间的联系^{[1]666}。这对经验论所称的外部世界或唯理论所确定的上帝是感受的来源这一说法提出了严重的质疑。面对休谟怀疑论的挑战,经验论和唯理论在思维与存在同一的问题上陷入了理论困境,但这一危机却唤醒了沉睡在莱布尼茨、沃尔夫独断论中的康德。康德清醒地认识到知识的客观性,但若坚持“知识必须符合对象”这一传统认识路径,由于既无法说明外在事物及其属性是如何迁移到意识中去的,又难以确证经验性知识的普遍必然性,其结果不仅使关于对象的先天知识难以实现,更将动摇科学知识的客观有效性。基于此,康德另辟蹊径,从对象符合知识这一新路径出发,对科学知识何以具有普遍必然性进行了阐释。康德认为,构成科学知识的除了经验材料外,还有规范、整理这些材料的先天认识形式。更为重要的是,任何知识都是自我意识运用这些形式将感性材料构造成有序“对象”的结果。这个被构造的对象正是康德所说的“现象”,它既是事物向我们显现的方式,也是与知识结构相符合的认识客体。而对于事物本身(自在之物)而言,它与现象之间存在着一条无法跨越的鸿沟,是人的认识永远无法到达的彼岸。虽然构成知识的感性材料是因人的感官受到意识之外的客观存在刺激而产生的,但当这些材料经过知性的规范和整理之后,其所形成的知识就不再是事物自身地体现了。康德通过自我意识的能动性实现了知识与客观对象的同一,但这个对象实际上属于经验领域,这种同一的本质是思维与自身的同一,而真正的事物本身则存在于认识之外,是不可知的自在之物。因此,康德哲学中的主体与客体、认识与实践始终处于根本性的对立之中。

费希特认为康德的自在之物是纯粹虚构的,是抽象理智的产物,没有实在性,应该加以抛弃,要从自我出发来建立全部知识学的基础。费希特将自我作为绝对第一性的东西,通过自我对自我与非我(客体)的设定,以及自我与非我的对立统一来说明认识、实践以及它们的对立统一。但是,由于非我是由自我设定的,所以,这个非我其实并不是真正的客体,它并没有超越绝对自我的范畴,它仅仅是主体在自己身上设立的对立面,是主体自己创造出来的客体,而真正的客体在幕后依然与之对立。因此,谢林认为要同时确证知识的真理性和实践的确定性,就必须寻找更高的本原。“这种更高的东西本身就既不能是主体,也不能是客体,更不能同时是这两者,而只能是绝对的一性。”^{[2]281}这种“绝对同一”就是主客体的绝对无差别状态,是某种绝对理性,是包括人类、自然、思维等在内的一切事物的内在本体。但问题在于,谢林宣称这种“绝对同一”无法通过理性认知来把握,而只能凭艺术直观和理智直观来领悟,这就把“主体与客体的绝对同一”引向了神秘主义和非理性主义。更根本的是,由于“绝对同一”消解了主体和客体之间的本

质区别,它从原则上抽离了运动和发展的前提,那么绝对无差别的东西又是如何转化为相对差异的东西,这又变得无法解释。

也正因如此,黑格尔一方面认同谢林将主体和客体的“绝对同一”作为哲学的出发点,是人类意识和自然的精神本原,但另一方面,他又反对谢林把这种精神理解为斯宾诺莎式僵死的实体。在他看来,“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”^{[3]12}。黑格尔认为,这种作为主体的实体(或称绝对精神)是先于自然界而存在的,是具有普遍必然性的存在,内在的否定性是其自我发展的根本原因。而且,绝对理念、自然界、人的精神都是绝对精神自我认识、自我发展的环节,是它的具体体现。黑格尔认为,纯粹的理念是主观思维和客观存在的共同规定。绝对理念因其内部矛盾经历了从存在、本质到概念的辩证发展过程,又因对内容的渴望,绝对理念决定将自己异化为自然界。但由于精神无法长期处于这种异己的环境中,精神便逐渐扬弃异己,自然界则呈现出从无机到有机再到生命的发展过程,最终孕育出人类意识。精神经过自然界的发展,抛弃了原来的抽象性,变成了实存的精神,最后主观精神和客观精神的对立统一产生了绝对精神,此时,精神才实现了自我认识:原来客体就是它自己(主体)。这样,黑格尔就通过绝对精神的辩证发展过程说明了思维与存在、主体与客体是绝对同一的。

但在费尔巴哈看来,黑格尔仅仅在思维范围内扬弃了思维与存在的矛盾,他所说的“存在”只是作为思维实体的属性而被承认的,是思想或精神异化出来的虚假现实,而非真正的客观现实,所以这种唯心主义的同一方式是不可靠的。只有把思维看作人的属性,思想才是对现实世界的真实把握,因为只有实在的实体才能认识实在的事物;只有当思维不是自为主体,而是一个现实实体时,思想才不会脱离存在^{[4]181}。费尔巴哈所理解的人的思维主要是指感性直观,他想通过这种直观来把握感性客体,但由于这种直观的“二重性”特征——它介于看到当前事物的普通直观和看到事物本质的高级哲学直观之间,这就决定了感性直观最后所把握的不是现实的感性客体,而是抽象客体,这也就意味着,费尔巴哈的直观唯物主义同样没能解决思维与存在同一的问题。

由上可知,近代西方哲学家局限于思维领域来消除思维与存在的对立,比如以“经验”“理性”或“绝对”作为逻辑起点展开探讨,但其达到的同一,要么是思维与其自身的同一,要么是思维与存在的抽象同一,都不是真正意义上的思维与现实存在的同一。这也说明,作为主体内部的东西,精神或感觉经验是不能作为同一的依据的。“因为根据我思的基本建制(正如根据莱布尼兹的单子基本建制),它根本没有某物得以进出的窗户。就此而言,我思是一个封闭的区域。”^{[5]52-59}那么,思维是如何达到存在的,这始终是个未解之谜。马克思在其哲学观发生变革之前,也曾将理性奉为圭臬,但随着现实因素的不断触发及其理论探究的深入,“实践”问题逐渐映入了他的视野,使其得以扬弃传统哲学的思维范式,从而开创了全新的哲学道路^{[6]5-12}。马克思认为不能把思维与存在同一的问题当作认识的任务,而必须把它当作一个实践问题来对待,需要在人的实践活动中证明思维能把握客观存在。他说:“人应该在实践中证明自己思维的真理性,即自己思维的现实性和力量,自己思维的此岸性。”^{[7]500}任何脱离实践对思维真理性问题展开的探讨,都是经院哲学式的烦琐争论。实践作为人的有意识的感性活动,是根本不同于“我思”的存在,它向来就已经在自身之外且贯穿于对象领域之中^{[8]25-32},能够真实联结人的内部世界和外部世界,是思维与存在的统一体。在马克思看来,通过感性活动,人的目的在自然物中得以实现,自然物由此转化为人化自然,人的观念也变成了现实的存在,这是思维客观性的直接证明,也是思维与存在同一性的确证。他认为,每一次实践都使人的条件发生了变化,使自然物日益转化为属人的存在,为人在更大的范围内选择并实现自己的目的创造了更大的可能性。人类的实践过程就是思维与存在否定性统一的历史过程。这样,马克思就通过实践原则将主体性和客体性原则结合起来,从而扬弃了精神本体与自然本体的抽象对立,并从根本上解决了近代西方哲学中思维与存在同一的问题。

二、在必然与自由关系问题上的超越

在中世纪基督教神学统治的世界中,上帝拥有至高无上的权力,不仅人的自由意志是上帝赐予的,而且人的救赎和解放也要通过信仰上帝来获得,“世界靠上帝而存在,上帝是必然的原因”^{[9]216}。所谓上帝给予人自由,其实质是强调人对上帝的服从,人并不是真正的自由主体。但是随着近代自然科学的发展及其对世界带来的巨大影响,人类对自己认识和改造自然的能力表现出了前所未有的自信。这促使近代西方哲学家不再将自由仅仅归为上帝的恩赐,而是将确立自由法则的权力赋予人类自身,由此展开了关于必然与自由关系问题的思考。

弗朗西斯·培根是最早在唯物主义基础上探讨必然与自由关系的哲学家。培根认为唯有把握事物简单性质的形式,也就是事物的本质属性和发展规律,人类才能支配客观自然,从而获得行动的自由。正如他所强调的,“要命令自然就必须服从自然”^{[10]345}。霍布斯继承了培根的唯物主义主张,肯定了事物的客观必然性,而且个人行为和自然现象都处在事物必然性支配之下,根本不存在所谓的意志及其自由。在他看来,自由只不过是在没有任何来自外部世界和行动者自身阻碍的情况下,做自己想做或者愿意做的事情而已,但现实中并不存在这种没有任何阻碍的自由。所以,问题的关键不在于有没有阻碍,而在于如何消除阻碍,而要消除阻碍就需要了解它的必然性。遗憾的是,霍布斯并没有认识到这一点,必然与自由在他那里始终处于相互排斥的状态。

洛克同样主张人受必然性支配,认为人的意志是不自由的,因为任何人都无力阻止事物的运动和事件的发生;但他同时又认为人是有自由的,人在力所能及的范围内有选择执行或不执行的自由。也就是说,在洛克那里,有一种既承认必然又承认自由的矛盾看法,他未能妥善解决必然与自由之间的矛盾关系。笛卡尔则从二元论出发,认为物理世界是一个由必然性支配的世界,是一个缺乏思想的世界,没有自由可言;但人不同,人有思想,人的意志自由是自明的,“人之能借意志自由动作,乃是一种高度的完美性质”^{[11]14}。斯宾诺莎不赞同笛卡尔的二元论,并认为笛卡尔关于意志和意志自由的观点也是错误的。在他看来,自由和必然是相容的,把两者对立起来的做法十分荒谬。他强调,“自由不在于随心所欲,而在于自由的必然性”^{[12]34},凡是基于自己内在本性的必然性而存在和行动的事物都是自由的。但是,他这种通过认识事物的必然性所获得的自由,并非旨在改造外部世界以实现人类目的,而是主张通过消极适应自然使心灵与自然达成和解,这实质上是一种主观意义上的自由。而且这种将自由等同于认识必然的观点,又极易被曲解为对绝对必然性的服从,从而走向一种机械决定论和宿命论。在十八世纪法国唯物主义者中,有人这样理解必然性:他们认为一切现象都是按照必然性在发生,人是受必然性支配的被动工具,人只能听命行事。“人的任何行为举止都是不自由的;……人的自由意志也是一种纯粹的幻想”^{[13]76},这就从根本上否定了人的自由的存在。不过,必须承认他们对意志自由论及其唯心主义前提的批判具有重要价值,这些理论争辩为后世哲学家在唯物主义基础上解决必然与自由的关系问题提供了理论启迪。

康德试图调和机械决定论与唯理论意志自由论之间的矛盾。他首先否定了将理性狭隘理解为科学理性的观点,并指出这种理性将导致人类失去自由和尊严。因为这种理性观认为人类社会乃至人本身都必须服从自然因果法则。康德认为理性有认识和意志的功能,认识功能属于理论理性,意志功能属于实践理性,但是人类理性达到自由境界的希望不在于理性认识而在于实践理性,也就是道德实践。康德认为,作为自然存在,人类是现象界的一员,必须服从自然因果律的支配,在此层面上确实不存在自由。但作为理性的存在,在道德实践领域,人类的理性可以直接对自己下达命令,这说明人类实际上具有自由的因果作用,所以康德把理性自由设定为先验的存在,然后通过道德行为确认了理性自由的现实性。道德

行为意味着意志完全以理性的先天形式为法则,体现为理性的自我立法与自我遵守。这种“意志自律”的理性自由,正是人类区别于自然物而具有独立价值与尊严的根本所在。但康德这种把自由和必然分别归属于事物自身和现象的做法,既否认了必然性的客观存在,又把自由主要限定为意志自由,本质上仍未能真正克服必然和自由的对立关系。

费希特、谢林跟康德一样,不仅否定了必然性的客观存在,而且还否定了世界的客观性。费希特认为不存在康德所谓的自在之物,自然和社会及其必然性都是由绝对自我创造的,自由是绝对自我的理性活动。谢林则认为自然界和社会分别是精神无意识的发展过程和有意意识的创造过程,自由需要通过必然才能揭示出来,自由是在与必然的统一中发展的,“自由应该是必然,必然应该是自由”^{[2]275}。这些观点影响了黑格尔对这个问题的看法。

黑格尔也认为,必然与自由并非截然对立,而是相互依存、相互转化的,二元论者将二者割裂开来的做法是错误的。他明确指出:“自由本质上是具体的,它永远自己决定自己,因此同时又是必然的。”^{[14]105}对此,黑格尔通过逻辑范畴的运动予以证明。在他看来,这种范畴的必然运动并非人为所致,而是“绝对理念”的自我实现过程,即从直接性的存在范畴出发,通过扬弃自身的直接性过渡到间接性的本质范畴,进而达到存在与本质的统一(即概念阶段),概念经过辩证发展最终升华为绝对理念。在这一运动过程中,存在、本质、概念等是构成绝对理念的内在有机范畴,是绝对理念形成的不同阶段,它们都以绝对理念为内在目的。因此,每个范畴与对方的联系只不过是自身与自身的结合,范畴之间的必然转化也是存在于自身内的活动;绝对理念的自我发展就是以必然为前提的自由运动。这样,黑格尔以思辨的方式阐明了必然与自由的辩证关系,这无疑具有重大历史意义。但是,由于黑格尔的自由主体是绝对精神而非现实的人,人类只是绝对精神自我实现的工具,人类在自身的体系中并无自由可言,认识和遵从不能改变的历史必然性才是人类的宿命。因此,黑格尔关于必然与自由关系的阐释并不具有直接的现实性,只不过是纯粹思维的逻辑演绎而已。

由上述分析可知,近代西方哲学家要么从机械唯物主义的立场出发,肯定必然的客观性,贬低或否认人类自由的存在;要么从主观意志或某种精神力量出发,肯定绝对自由,否定必然的客观存在;要么把必然与自由视为不同领域的规定性而将二者割裂开来;要么以思辨逻辑的方式论证必然与自由的辩证统一关系。尽管费尔巴哈批判了抽象自由观与机械宿命论,在承认必然客观存在的基础上,指出自由是人的内在本质所固有的必然性,并且内在与外在、规律与意志等存在质的规定的统一,从而将必然与自由的关系问题重新拉回唯物主义研究立场。但是,费尔巴哈在社会历史领域却否认社会必然性的存在,并最终走向了历史唯心主义。因此,近代西方哲学家虽然对必然与自由的关系进行了许多有益的探索,但由于思维方式的局限,他们始终未能摆脱对二者关系片面或抽象的理解。直到马克思确立了科学实践观,必然与自由的辩证关系才得以被正确认识。在马克思看来,人的自由之基础在于劳动,“自我实现,主体的对象化,也就是实在的自由——而这种自由见之于活动恰恰就是劳动”^{[15]174}。必然与自由的矛盾本质上是劳动过程中合目的性与合规律性矛盾关系的体现。

马克思指出,劳动是人与自然进行物质变换的活动,这种活动必须在特定的社会关系中才能实现。这意味着,作为物质活动的劳动必然要受物质世界必然性的制约。但劳动又不同于一般的物质活动,这种物质变换活动是有意识、有目的的,因为人在劳动之初就将劳动结果以表象形式存在于头脑中,并始终以此目的来指导整个劳动过程。“这个目的是他所知道的,是作为规律决定着他的活动的方式和方法的,他必须使他的意志服从这个目的。”^{[16]208}这种目的性的存在表明劳动已经超越了自在的自然运动,它能够按照实践主体的意愿改造世界,使客观世界发生属人的变化,从而体现劳动中人的自由性。但实践的历史同样表明,实践目的只有符合客观规律才可能实现,人的自由也才可能真正实现。反之,若合规律性缺

乏合目的性的引导,实践就会沦为纯粹自然必然性的无自由过程。由此,马克思通过阐明劳动中合目的性与合规律性的辩证关系,揭示了必然与自由的本质联系:自由不是摆脱必然性的主观任性,“自由就在于根据对自然界的必然性的认识来支配我们自己和外部自然”^{[17]120}。然而,任何劳动都是特定时空条件下的具体实践,由此实现的自由只能是相对的和历史的,不可能对劳动中存在的必然与自由的矛盾关系予以彻底解决。只要劳动中合目的性与合规律性的矛盾关系存在,作为其反映和表现的必然与自由的矛盾关系就必然存在。但人类的劳动实践并非止步不前,而是不断向前发展的,因此自由的实现程度也将随着人类对必然性认识的深化而持续提升。马克思由此得出结论:人类历史的发展过程本质上就是在物质生产实践中不断化解必然与自由矛盾关系的过程,是劳动从谋生手段转变为发展目的的过程,是人类从必然王国迈向自由王国的历史过程。

三、在自然与历史关系问题上的超越

人类社会是在自然界出现之后才出现的,这必然促使人们关注并探索自然与历史的关系问题。在西方哲学发展史上,自然与历史的关系始终是哲学家们探讨的重要主题之一。然而,受社会历史条件及人类认识能力限制,关于自然与历史关系的认识曾长期笼罩在宗教神学的唯心主义解释之下。直到近代西方资本主义的兴起和自然科学的蓬勃发展,这种状况才得以改变。一些哲学家冲破宗教神学史观的牢笼,不再囿于神灵、上帝等概念,开始审视传统的自然与历史观念。由此,在近代西方哲学史上相继形成了不同时期的自然与历史的观点,但这些观点由于脱离了人类的社会实践,最终未能正确揭示现存世界中自然与历史的客观联系。

首先是西方文艺复兴时期,即中世纪经院哲学向近代哲学过渡时期。这一时期的哲学家们一方面借助古典文化复兴的人文主义思想,另一方面运用哥白尼“日心说”等新兴自然科学观念,批判封建宗教神学,反对神权统治和教会权威,肯定人性的力量和现世生活的意义,认为人是万物的灵长、宇宙的精华。在这种文化冲击下,哲学家们不再满足于中世纪经院哲学对自然的解释——即世间万物皆为上帝所造且被规定了等级秩序,自然是上帝为人类需求而造,其存在价值就是为人所用,而人类是上帝按照自身形象创造、替上帝监管自然的存在。相反,他们继承了古希腊哲学家关于宇宙是相互关联的统一体的观念,认为自然和人类都是由造物主按照统一模式构造的。人类犹如自然的镜子,从人的本性中就能窥见自然力量的影像,二者共同构成了一个由“普遍理智”支配的大小宇宙统一体。他们认为可以通过数学等途径洞悉自然与人类的关联,从而最终认识造物主。虽然当时的数学仍带有神秘主义色彩,但这种认识在某种意义上促进了人们对自然的探索兴趣,为近代机械自然观的形成奠定了思想基础。在历史观方面,这一时期的哲学家也不再满足于中世纪对历史的神学解释——即认为历史发展的动力源自神,而历史的发展方向则是人类通过赎罪迈向“天国”的进程。他们开始以人的视角考察历史,重新确认了人的历史主体地位,将人性作为解释历史发展的主要依据,尤其侧重情感、冲动等感性因素对历史运动的影响。但他们认为人性永恒不变,反映人性的历史也不会改变,历史只是善恶、福祸、兴衰等交替的过程,“各地区常常由治到乱,然后又由乱到治”^{[18]231}。这种观点否定了历史进步趋势,从而陷入了历史循环论。不过,让·博丹等个别学者已认识到自然环境对历史变迁的影响,认为人的体液、气候、地理环境等因素会导致人的气质和社会制度的差异,主张从人地关系角度去理解历史演变。但他们未能深入论证,且仍将历史的最终决定权归于上帝。由此可见,文艺复兴时期作为向近代西方哲学过渡的阶段,其对自然与历史及其关系的认识始终交织着神学与人学、进步与保守等多重因素,尚未能从现实层面揭示二者的实质联系。

其次是近代西方哲学的中期,随着自然科学和机械制造业的快速发展,神学教条对人们的束缚被进

一步打破。这一时期的哲学家在认识自然与历史及其关系方面出现了新的理论特征。在自然观上,他们的思想呈现出机械论倾向。当时,机械作为高效生产工具极大地推动了欧洲工业进步,机械的发明和应用已成为欧洲社会生活的显著特征,而对机械运作原理及其本质的认识也深刻影响了人们的思维方式^{[19]9}。于是,这一时期的哲学家开始用机械来类比自然。例如,培根将钟表的齿轮看作天体轨道,把钟表的交替运动比作动物脉搏的跳动,这被视为近代机械论自然观的开端^{[20]247}。而后,伽利略提出了物质“第一性”和“第二性”的观点,否定自然界存在质的差异,认为自然界整体是一个可以数学化的量的世界,神和人都是超自然的存在。笛卡尔则在此基础上建立了心物二元论,认为上帝创造了两类相互独立、互不影响的实体——物质和心灵,物质是自然中唯一的实体,所有物质的东西,包括天体、动植物,甚至人的身体,都是机械运动着的机器;并认为人类可以借助实践哲学成为自然界的统治者。牛顿在综合笛卡尔、开普勒、伽利略等人的思想后,提出了以万有引力和运动定律为主要内容的经典力学理论。牛顿认为整个自然界是由相同物质构成的机械系统,自然界的一切都按照力学规律在绝对空间内运行,物质运动的起因皆由外力所为。他的观点标志着机械论自然观成熟形态的确立。自牛顿力学确立至 19 世纪下半叶,以牛顿力学为基础的机械论自然观一直占据着近代科学和思想界对自然认识的主流地位。即便 18 世纪法国唯物主义的无神论自然观也是这种自然观的延续——尽管他们否定宇宙中神的存在,主张物质是唯一实体、精神由物质派生,但他们仍坚持宇宙只是一个机械系统的观点。在历史观上,这一时期的哲学家延续和发展了文艺复兴以来的人本主义思想,主要基于人性(尤其是理性)阐释社会历史过程。比如英国的霍布斯、洛克等人就认为,国家的形成是基于人的理性要求,是人的本性使然。在他们的设想中,人类最初生活在自然状态,但由于自然状态本身存在缺陷和不足,所以人类无法长久地生活在一起,而受理性支配的人,为了生活得更好,必然要走出自然状态。在他们看来,这个目标正是通过相互缔结契约来实现的。霍布斯提出,人们将所有的权力通过相互订立契约的方式转移给选定的主权者,形成公共权利,从而结束自然状态;而洛克则认为人们将自然权利的一部分通过相互缔结契约的方式转移给指定人员,他们按照协议中的规定行使权力,于是人类社会由自然状态进入政治社会,国家由此产生。这种基于人性解释社会历史的观点,不仅为同时期的英国哲学家所认同,亦构成法国启蒙思想家的核心主张。例如伏尔泰认为人类历史是理性与愚昧、宗教斗争的历史,主张追求“理性的王国”;爱尔维修则认为立法者的理性主导社会发展;霍尔巴赫则强调,人的自爱本性决定了人的社会行为准则与终极目的,构成推动社会发展的原动力。当然,在主流人性史观之外,部分哲学家也开始关注自然因素对人类历史进程的影响。意大利的维柯就认为人类世界是由人类自己创造的,但这个世界不是无中生有的,而是人类以自然为前提条件,并与自然相互作用实现的。他承认人类历史就是人类创造活动的历史,但人类历史的发展最终仍由上帝所掌控。这是因为,人类和自然都是由上帝所创造,人类进行的有目的的活动实质上是上帝意志的体现。法国的孟德斯鸠则认为,决定人类社会的是气候、土地等地理环境,其不仅对一个民族的精神风貌有决定性影响,更对一个国家的政治法律制度有决定性影响。正如他所说的:“不同气候的不同需要产生了不同的生活方式;不同的生活方式产生了不同种类的法律。”^{[21]235} 这种将人类发展类比为动植物的观点,既否定了人类社会的特殊性,也忽视了自然对社会产生影响所需要的实践中介。

由此可见,这一时期的历史观虽然否定了上帝意志决定历史的神学史观,但主张人的理性支配人类历史,体现的仍是一种唯心主义观念。尽管也有哲学家注意到了自然环境对人类历史的影响,但他们对自然环境及其作用的理解趋于理想化和简单化。而这一时期的机械论自然观用机械系统来设想自然,认为自然的一切过程只是物质的机械动作及其动量的交换,否定了自然运动的多样性及其发展。这种观点认为自然是外在于人类的纯粹客观存在,是人类认识和征服的对象,从而将自然与人对立起来,割裂了自然与人类社会历史的真实联系。因此,这一时期的哲学家在自然观上秉持机械论的立场,在历史观上主

张唯心主义,这就决定了他们在自然与历史关系这一问题上不可能做出科学的回答。

最后是近代西方哲学晚期,即德国古典哲学创立和发展的时期。这一时期的德国哲学家大多试图超越机械论自然观的局限,从新的视角探讨自然与历史的关系。康德认为自然是显象的总和,是一切可能经验对象的总和;自然法则是由我们的主体活动输入的,是我们向自然立法的结果。但他同时也认识到,自然现象中存在着无限多样的特殊事实和变相,这些事实和变相无法被知性给予的规律(机械因果律)所全部概括。“因为这些规律只是针对着某种(作为感官对象的)自然的一般可能性的,但这样一来,对于这些变相就还必须有一些规律”,而要把这些规律看成必然的规律,“它们就还是必须出于某种哪怕我们不知晓的多样统一性原则而被看作是必然的”^{[22]14}。后来,康德用“自然的合目的性”为自然提供了这种统一性原则,使自然的各种特殊事实以目的为依据关联在一起,并成为有机整体。在这个整体中,他认为无机界从属于有机界,植物从属于动物,而人是生命创造的最终目的,整个自然就是以人为最终目的的自组织有机体。康德继而以自然目的论为理论基础提出了历史目的论。他认为人类社会历史是不断进步的,而且是朝着人类的道德世界方向发展。但他认为这种历史进步并不是每个人自觉追求道德的结果,而主要是由人性中非社会的社会性所导致的。在他看来,人类既有与人交往的社会倾向,又有与人分离的强烈欲望和各自为政的非社会性。如果没有这种非社会性及其引起的对抗,人类的自然能力就无法被有效唤醒,人类社会就会丧失发展动力。但他又认为,把人性中的非社会属性作为历史动力,这是自然为实现它的意图而安排的。也就是说,在历史进程中,人们看似在追逐私利,实则在不自觉地服务于自然目的。所以,康德在自然观上通过引入自然合目的性,弥补了自然机械论的不足,使人与其他自然物达成了统一。在历史观上,康德从自然目的论出发,把人类社会历史进程归结为自然意图实现的过程,这在某种意义上实现了自然与历史的统一。但是由于康德强行把现象与自在之物相分离,将自然和历史都局限于现象领域,这就意味着他考察的并不是现实的自然与人类历史及其关系。

与康德、费希特等哲学家将有机自然视为人的自我意识活动的产物不同,黑格尔认为自然是绝对精神的异在。在他看来,绝对精神是万物的本原,为达到自我认识的目的,主要经历了三个阶段,其中的第二阶段就是它将自身异化为自然,“自然是作为他在形式中的理念产生出来的”^{[23]19}。黑格尔认为由精神异化出来的自然并非僵死不变,而是一个由低级到高级等诸阶段构成的有机系统。其中每个阶段都必然从前一阶段产生,且除拥有自身特性外,还包含低级阶段的一切属性。但他强调,自然界的发展并非时间上的变化,而是构成自然界内在本质的概念的变化。自然界根据概念发展相应地经历三个发展阶段:机械性、物理性和有机性。关于人类历史,黑格尔认为这是绝对精神扬弃异在的自然、回复到自身精神实体的过程。在他看来,人类历史表现为合乎内在必然性的进步过程,其根源在于精神是人类历史的实体。人类历史的最终目的是实现精神自由,因为精神的本质就是自由。他认为,精神为实现其目的,不仅将地理条件作为场所、将人类历史作为舞台,更重要的是将人们的热情作为工具——“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”^{[24]30}。于是,自然和历史通过精神的发展在黑格尔哲学中达成了统一。然而,由于其客观唯心主义立场,这种统一表达的只是自然与历史之间抽象的逻辑联系,并不具有现实性。

费尔巴哈深受18世纪法国唯物主义思想的影响,拒绝认同自然源自精神的神秘观点。在他看来,自然是以自己为原因、自己派生的实在存在,是依其内在必然性运行的无意识存在;既无始端也无终端,无论过去还是将来,都将永远存在。他还认为,自然既是包含水、空气、动物、植物、人类等多样性存在的总和,也是人的感官所能感知的感性存在。他指出,自然界“就是人拿来当作非人性的东西而从自己分别出去的一切感性的力量、事物和本质之总和”^{[4]591-592},是我们所看到的、未被人的手和思想触及的一切东西。在论述人与自然的关系时,费尔巴哈强调自然是人的根源和基础,人的肉体 and 思维都是自然的产物。他

认为人类的生存离不开自然,人应当像敬重母亲般对待自然,与之和谐共处。由此可见,费尔巴哈肯定了自然的客观性及自然对人的本原性,恢复了自然观的唯物主义基础。然而,他所理解的感性自然却是剥离了人的实践活动的纯粹自然,未能认识到人类实践对自然形成和发展的作用。同时,他将人仅仅视为自然的产物,忽视了人同时也是自身历史劳动的产物。正如马克思所言,当费尔巴哈是唯物主义者的时候,历史不在他的视野之内,他所探讨的人和自然终究不是现实世界中的人和自然。

因此,以康德、黑格尔、费尔巴哈等为代表的德国古典哲学家,如同他们之前的哲学家一样,未能揭示现实世界中自然与历史的本来面目。唯心主义者将自然与历史视为主观意识的产物或某种精神运动的产物;而包括费尔巴哈在内的旧唯物主义者则将自然理解为纯粹的、与人类活动无关的存在,并将历史视为缺乏自然基础的事物。在他们那里,自然与历史的关系同样未能得到正确揭示:他们要么将自然与历史视为互不相关的对立存在,要么仅在理性基础上将它们抽象地统一起来。

在马克思看来,由于这些哲学家未能基于人的实践活动来认识事物,他们既不可能理解现实世界,也不可能认识到自然和历史同属于我们生活在其中的那个世界。因为人类社会产生之后,“这种活动、这种连续不断的感性活动和创造、这种生产,正是整个现存的感性世界的基础”^{[7]529}。实践活动不仅改变了人和世界的存在方式,更造就了人与世界的辩证关系。因此,要认识这个世界和人自身,就必须从人的实践活动出发。需要强调的是,马克思所说的实践活动既不是黑格尔式的抽象精神劳动,也不是费尔巴哈所理解的“卑污的犹太人的商贩实践”,它在本质上是人能动地改造世界的感性的对象性活动。正是通过实践活动这一关键概念,马克思科学地阐明了自然与历史的关系。马克思认为,人类要创造历史,必须首先满足衣食住行等基本生活需求,因此人类的第一个历史活动就是生产满足这些需要的资料,而且“人们所达到的生产力的总和决定着社会状况”^{[7]533}。劳动不仅是历史的起点,更贯穿于整个历史进程。但同时马克思也深刻认识到,如果没有自然界提供的劳动对象和劳动工具,劳动就无法展开,人类也就无法创造任何东西。因此,马克思得出重要结论:人类历史正是在认识自然、改造自然的实践活动中产生和发展起来的。自然是历史形成的物质基础,历史不能脱离自然而存在。但另一方面,现实自然的形成和发展同样不能脱离人类历史。在人类历史实践过程中,通过人的本质力量和社会力量的对象化,自然日益从“自在之物”转化为作为人的生存和发展条件的“人化自然”。在马克思看来,这种在人类历史中生成的自然,才是现实的自然,才是真正的自然。它绝非“某种开天辟地以来就直接存在的、始终如一的东西,而是工业和社会状况的产物,是历史的产物,是世代活动的结果”^{[7]538}。因此,马克思以实践活动为钥匙,科学揭示了现实世界中自然与历史相互中介的辩证关系,既否定把历史归结为自然,也否定脱离人的历史的自然。

综上所述,围绕思维与存在、必然与自由以及自然与历史的关系问题,马克思基于人类实践的哲学立场作出了科学解答,突破了近代西方哲学在这些问题上的认识局限。尽管在马克思之后,一些现代西方哲学家也试图以实践来解决思维与存在的二元对立,但他们大多将实践活动的某个单一环节(如语言或艺术)作为统一中介,并片面夸大这些环节的作用,最终导致其哲学走向唯心主义。在自由与必然的关系问题上,他们虽然批判了理性的独断,转向从人的生存活动角度来思考,却偏执于自由的主体性,忽视客观必然性对自由的制约,致使他们的自由思想大多陷入空想。至于自然与历史的关系问题,由于未能正确理解实践的本质内涵,不懂得物质生产实践的基础性意义,他们同样难以阐明自然与历史的辩证关系。由此可见,即便在现代西方哲学中,关于这些问题的探讨也都未能达到马克思哲学的理论高度。

参考文献:

- [1] 北京大学哲学系外国哲学史教研室. 十六—十八世纪西欧各国哲学[M]. 北京:商务印书馆,1975.

- [2] 谢林. 先验唯心论体系[M]. 梁志学, 石泉, 译. 北京: 商务印书馆, 1977.
- [3] 黑格尔. 精神现象学: 上卷[M]. 贺麟, 王玖兴, 译. 北京: 商务印书馆, 1979.
- [4] 费尔巴哈. 费尔巴哈哲学著作选集: 上卷[M]. 荣震华, 李金山, 译. 北京: 商务印书馆, 1984.
- [5] 费迪耶, 丁耘. 晚期海德格尔的三天讨论班纪要[J]. 哲学译丛, 2001(3).
- [6] 刘同舫. 恩格斯对哲学基本问题的认识及其当代价值[J]. 南京师大学报(社会科学版), 2019(4).
- [7] 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局. 马克思恩格斯文集: 第1卷[M]. 北京: 人民出版社, 2009.
- [8] 吴晓明. 马克思的存在论革命与超感性世界神话学的破产[J]. 江苏社会科学, 2009(6).
- [9] 梯利. 西方哲学史(增补修订版)[M]. 伍德, 增补, 葛力, 译. 北京: 商务印书馆, 2015.
- [10] 北京大学哲学系外国哲学史教研室. 西方哲学原著选读: 上卷[M]. 北京: 商务印书馆, 1981.
- [11] 笛卡尔. 哲学原理[M]. 关文运, 译. 北京: 商务印书馆, 1959.
- [12] 戈卢宾科. 必然和自由[M]. 苍道来, 李树柏, 校. 北京: 北京大学出版社, 1984.
- [13] 霍尔巴赫. 健全的思想[M]. 王荫庭, 译. 北京: 商务印书馆, 1966.
- [14] 黑格尔. 小逻辑[M]. 贺麟, 译. 北京: 商务印书馆, 1980.
- [15] 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局. 马克思恩格斯文集: 第8卷[M]. 北京: 人民出版社, 2009.
- [16] 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局. 马克思恩格斯文集: 第5卷[M]. 北京: 人民出版社, 2009.
- [17] 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局. 马克思恩格斯文集: 第9卷[M]. 北京: 人民出版社, 2009.
- [18] 马基雅维里. 佛罗伦萨史[M]. 李活, 译. 北京: 商务印书馆, 1982.
- [19] 柯林伍德. 自然的观念[M]. 吴国盛, 柯映红, 译. 北京: 华夏出版社, 1990.
- [20] 文兴武. 科技进步与社会发展导论[M]. 成都: 四川人民出版社, 2016.
- [21] 孟德斯鸠. 论法的精神: 上册[M]. 张雁深, 译. 北京: 商务印书馆, 1961.
- [22] 康德. 判断力批判[M]. 邓晓芒, 译. 北京: 人民出版社, 2002.
- [23] 黑格尔. 自然哲学[M]. 梁志华, 译. 北京: 商务印书馆, 1980.
- [24] 黑格尔. 历史哲学[M]. 王造时, 译. 上海: 上海书店出版社, 2006.

The Three Dimensions of Marx's Philosophy in Transcending Modern Western Philosophy through Practice

PENG Wenjun¹, GU Yumin²

(1. School of Marxism, Zhejiang University of Technology, Hangzhou 310023, China;

2. School of Marxism, Fudan University, Shanghai 200433, China)

Abstract: Rooted in the philosophical position of human practice, Marx transcended the theories of other modern Western philosophers on the three key philosophical issues of the relationships between thinking and being, necessity and freedom, and nature and history. He believed that human practice represented the dialectical unity of thought and existence, and that the history of human development was the process by which humanity continually resolved the contradiction between necessity and freedom in material production, and that human practical activity forms the foundation of the whole existing world, with nature being the natural counterpart to history, and history the historical counterpart to nature.

Key words: Marx; modern western philosophies; practice; transcendence

[责任编辑 杨敏]