

## 实践哲学的理性之维

阎孟伟

**摘 要** 实践哲学的理性之维是指不依赖于经验世界的“纯粹理性”，它与人类实践、特别是道德实践和政治实践须臾不可分离。休谟关于从“事实判断”不能推出“价值判断”的观点是正确的，因为尽管某些事实与价值相互缠结，但价值判断的根据不是来自经验事实，而恰恰是来自人的纯粹理性。人们的道德实践和政治实践所遵循的规范或法则，也不是直接来自经验世界，而是出自人们对“自由”的理性设定。马克思从人的生命活动的本质出发确定人的自由本质，从而也是从“自由”这个前提出发，展开对资本主义生产方式的批判性研究。实践哲学的理性之维体现着人类改变世界的创造力，同时也体现着人类为自身道德实践和政治实践“立法”的能力。

**关键词** 实践哲学；理性之维；纯粹理性；价值；自由

**中图分类号** B0-0；B013 **文献标识码** A **文章编号** 1672-7320(2020)04-0030-07

**基金项目** 天津市社会科学规划重大委托项目（TJKSZDWT1833-06）

说到实践哲学的理性之维，并不是暗示我们的实践哲学如道德哲学和政治哲学的研究缺乏理性的思考。事实上，我们的思想从未驻留在对经验事实的观察上，而是从经验事实出发，经过理性的归纳和概括，使经验性的认知上升为普遍的原理或原则。长期以来，人们普遍认为，只有来自经验世界并在经验世界中得到验证的理性知识才具有真理性和合理性，才有可能成为指导人们实践行为的有效原则。然而，对理性的这种理解，不是本文这里所要说的理性之维，因为这种理解并没有超出历史上经验论哲学对理性的一般规定。

本文谈到的“理性之维”是基于这样一种看法：即便我们不像康德那样把人们的理论思维区分为“知性”和“理性”，也不应忽视人类理性的两个基本层次：一个是与经验世界密切相关的理性，这种理性为人们把握经验事实提供思维形式和方法，以探索存在于经验世界中的普遍规律（如自然科学）；一个是完全不依赖于经验世界的所谓“纯粹理性”，它可以用于经验世界，但却不是出自经验世界，而是来自我们的理性能力，为我们提供逻辑上具有普遍性和必然性的命题。前一种理性是我们所熟知的，并且一直被倡导，后一种理性则似乎被看作是形而上学的无意义的文字游戏，几乎失去了存在的合法性。本文要探究的问题正是，这种不依赖于经验世界的“纯粹理性”是否真的像许多人认为的那样是完全没有意义的？抑或，它对我们的实践哲学来说是须臾不可分离的？

### 一、从休谟的难题说起

18 世纪英国经验论哲学家休谟曾提出了一个著名的难题，即从“事实判断”中推不出“价值判断”，或从“是如此”推不出“应如此”。休谟说，当自己在任何一个道德学体系中看到人们按照通常的推理方式对人事作出评论时，突然大吃一惊地发现，“我所遇到的不再是命题中通常的‘是’与‘不是’等连系词，而是没有一个命题不是由一个‘应该’或一个‘不应该’联系起来的。这个变化虽是不知不觉的，却是有极

其重大的关系的。因为这个应该或不应该既然表示一种新的关系或肯定,所以就必需加以论述和说明;同时对于这种似乎完全不可思议的事情,即这个新关系如何能由完全不同的另外一些关系推出来的,也应当举出理由加以说明。”<sup>[1]</sup>(P509-510)休谟确信,这个发现足以推翻一切通俗的道德学体系。

这个难题提出之后,很多学者试图进行破解,力图消解事实判断(命题)与价值判断(命题)之间的对立。但迄今为止没有一个是成功的。美国哲学家希拉里·普特南在《理性、真理与历史》和《事实与价值二分法的崩溃》两本书中对休谟难题做出逻辑分析,试图消解“事实”与“价值”的对立。不少人认为休谟难题已被普特南细致精到的逻辑分析推翻了,但在我看来,普特南对休谟难题的颠覆是一个不大不小的学术乌龙事件。休谟难题分明是讲两种命题之间的关系,即认为从以“是”或“不是”为连接词的命题中推导不出以“应该”或“不应该”为连接词的命题,尽管我们可以说前者是关于“事实”的命题,后者是关于“价值”的命题,但关于事实的命题不等于“事实”本身,关于价值的命题亦不等于价值本身。普特南的全部问题就在于把两种命题之间的关系归结为命题内容即“事实”与“价值”的关系,从而简单地把不能从事实判断中推导出价值判断归结为不能从事实中推导出价值,并据此否认休谟关于“事实”与“价值”二分的合理性。

普特南认为,休谟的观念是图像式的,即把观念看成是对事实的摹写,无所谓正确的“事实内容”和关于美德的事实内容,也就是说,休谟关于“事实”的观念是一个纯粹“客观”的观念,它本身不包含任何价值,因而人们不能从“是”推出“应当”来。应当说,休谟把观念归结为一种对事实的图像式摹写,这表现出经验论哲学对“事实”的狭隘理解,它不能涵盖对“事实”的描述。但就事实和价值本身而言,普特南认为,事实和价值通常是相互缠绕的。他举出一系列既可以说是事实描述,又可以说是价值评判的概念,如冷酷、粗鲁、熟练、慷慨、高尚、强壮、笨拙、虚弱等,还有用于描述科学活动和自然现象的范畴如“融贯性”“似然性”“简单性”“合理性”等,这些概念在命题中的使用既可以被看作是对事实的描述,同时也包含着规范性的价值评价,尤其是在人们的社会生活或社会行为中发生的事实通常都与价值相互缠结。例如,当我们说:“某甲偷了某乙的东西”,这句话既是对一个事实的陈述,同时也包含着对某乙的价值谴责。为此,普特南认为,有关这个事实的事实判断,本身就包含着价值判断,认为从事实判断中推导不出价值判断是没有道理的。

普特南所说的价值与事实的相互缠绕并没有错,但他混淆了一个至关重要的问题,即他把事实与价值的关系等同于事实判断与价值判断的关系。即便包含这种价值评价因素的事实本身也只是一个可以描述的事实,对这样的事实的描述也只能是一种用“是”或“不是”为连接词的事实判断,而不是用“应当”或“不应当”为连接词的价值判断。例如,当我说“他非常冷酷”时,就是描述了一个包含价值评价因素的事实,亦即包含了对“他”的批评,暗含了一个价值判断,即“人不应当冷酷”。但问题是,“人不应当冷酷”这个价值判断是从哪里来的?是从“他是冷酷的”这个事实判断中推导出来的吗?显然不是,因为“人不应当是冷酷的”这个价值判断早在对“他”进行描述之前就已经存在了。正是因为这种价值判断的预先存在,才有可能使事实与价值相互缠绕,使对事实的描述可能包含价值评价的成分。所以,问题不在于事实本身是否与价值相互缠绕,而在于与事实相缠绕的价值评价是从哪里来的?之所以从关于事实的判断推导不出关于价值的判断,是因为任何关于事实的判断本身都不包含价值判断的根据。即便事实与价值在现实中相互缠结,但只要你追问该事实的价值成分时,就会发现其根据必然在该事实之外。正如,我们在“他是冷酷的”这个描述性判断中,推不出“人不应当是冷酷的”这个价值评判的根据。

这表明,价值判断的因素可以并存于对经验事实的描述中,但对任何经验事实的价值判断,必然要以某种更为抽象的价值理念为依据,而这些抽象的价值理念无一来自对经验事实的归纳概括,只能是来自我们的纯粹理性能力。这主要是因为,任何一种道德规律或实践法则,若要成为约束人的行为的规范根据,其本身必须具有绝对必然性和普遍有效性。从人类的知识结构上看,任何对人的道德实践和政治

实践具有普遍有效性的命题,如道德规范和权利法则,都不可能来自对经验事实的归纳和概括,而必然是从某个或某几个自明的前提或公理出发,通过演绎推理推导出来的。它们可以应用于经验,但不是来自经验。例如,我们不可能从到处都有偷盗现象的经验世界中概括出“人不得偷盗”这个普遍的价值规范,这个价值规范必然出自我们关于人的自由的理性设定。最典型的例证就是欧式几何。欧式几何从五个基本公理出发,合乎逻辑地推出一系列定理(合乎逻辑的真命题),进而可以推导出无限多个几何命题。这些命题都是具有不容置疑的绝对必然性和普遍有效性的命题,它们的正确性并不需要在经验中进行验证。休谟将这种命题称为解证的(或分析的)命题。在他看来,对于这类命题,我们只凭思想作用,就可以把它们发现出来,并不需要在经验世界中找到相应的东西。即便我们满世界都找不到一个圆或三角形,通过几何公理推导出来的命题也会永久保持其确实性和明白性。休谟的这个思想往往被人们忽视,就连彻底的经验论者休谟似乎也不大看重这类命题在人类知识体系中的作用。

然而,人们普遍地忽视了一个问题:这种并非来自经验的命题却可以用于经验。所谓用于经验,不是说在经验观察中发现这些命题,而是说可以用于人们的经验性的实践活动。最典型的例证就是我们运用几何学的知识进行工程设计可以建造出单凭自然界的演化绝无可能产生出来的建筑物。因为,正是这些几何学或数学的知识以其强大的逻辑必然性构成了我们改变自然的技术规范和工艺流程的根据,以保证我们在地球上的工程可以达到准确无误的程度。这说明,通过演绎推理获得的普遍性必然性的知识,虽然在经验事实中得不到验证,但却能够成为人们实践活动的原则,使人们确信,按照这个原则产生的实践结果在现实中是可能的。唯如此,我们人类才能把自然界中最不可几的可能性变成现实。

## 二、实践哲学中的纯粹理性

几何命题的实践效用,足以提醒我们从一般意义上理解实践哲学的理性之维,亦即对道德实践和政治实践来说,那些真正能够构成实践原则的东西,到底是来自经验的归纳和概括,还是来自我们的理性能力。这里首先必须弄清的是,道德哲学和政治哲学作为传统意义上的实践哲学,其原则性的东西不外是一系列对人的道德行为和政治行为具有约束力的价值规范。这些规范对任何人以及任何人所做的任何事都具有普遍有效性,也就是说,任何人都可以凭藉自己的理性发现这些规范。这种命题的普遍性、有效性显然不是通过归纳概括经验事实而形成的,经验世界永远也不会为人们的道德行为和政治行为提供具有普遍性、必然性的命题,而是来自我们自身的理性能力,或用康德的话说,来自我们的纯粹理性,如果我们必须排除上帝的启示之类的说教。因为,如前所述,具有普遍性和必然性的命题必然是通过演绎推理从理性自身设定的前提出发而推导出来的。这也正是形而上学思维方式的基本特征。所以康德说:“除非在一种纯粹哲学里,在任何地方都找不到在实践上至关重要的、真纯的道德规律。所以,形而上学必须是个出发点,没有形而上学不论在什么地方也不会有道德哲学。”<sup>[2]</sup>(P38)

如果说作为道德实践和政治实践的实践哲学的基本目的是获得美好生活和稳定和谐的社会秩序,那么,它所需要的就是这种具有普遍性和必然性的规范性命题。这里所说的普遍性和必然性是说这些命题仅仅同一个理性地设定的前提有关,是从这个前提中合乎逻辑地推导出来的,它们完全不在乎经验中发生的事情是否与它们相符合。因此,康德认为,道德法则不同于自然法则,自然法则需要我们在经验世界中找到根据,而道德法则只能合乎理性地建立在先验原则之上才能被理解为必然的,如果道德法则的内容仅仅是那些来自经验的东西,那就会失去道德的含义。因此,“如果说,有人错误地想通过经验所得出的任何东西来制定道德原则的话,他就已经陷入最糟糕,最致命的错误的危险之中了”<sup>[3]</sup>(P15)。

进一步的问题是,什么东西可以通过人的理性的设定而成为实践法则(包括道德法则和权利法则)的前提。康德认为,理性设定的前提必然与人的理性的本质相一致,这就是人的“自由”。康德确信,人作为理性存在体,所能获得的唯一天赋权利就是自由,而人之所以能够承担道德义务履行道德责任就在于

人因其理性而是自由的, 尽管人的行为在经验世界中产生的结果必然受到自然因果性的制约, 但人的行为以自身的理性为根据或“初始原因”因而必然是自由的。如果人的行为不是以自己的理性为根据, 而是以经验世界中自然因果性为根据, 那么他就可以在经验世界中到处找到解脱道德责任和法律责任的理由。所以, “自由的概念是一个纯粹理性的概念。因此, 对于理论哲学来说自由是超验的。因为这一概念在任何可能存在的经验中, 都无法找到或不能提供相应的事例, 结果, 自由不能被描述成为(对我们是可能存在的)任何理论认识的一个对象”<sup>[3]</sup>(P23)。因而, 康德坚决否认从经验世界中寻找道德原则的任何可能性。

至少从康德开始, 人的自由或自由意志就成为人们思考和建立道德原则和法权原则的不言而喻的前提。康德之后, 费希特把“绝对自我”视为一切经验的先验根据, 而“自我”设定自身便是自我的“原始本能行动”, 同时也是本原意义上的自由。这种本原意义上的自由, 同时也是任何一个行动着的自我所具有或追求的“自由意志”, 它构成了所有道德行为的终极目的。这种本原意义上的自由同时也是政治自由的根据, 是每个国家都应该有的, 是任何法律的权利所依据的根据。费希特并不像康德那样完全否认以经验世界的感性冲动为依据的自由, 但他指出, 如果我们的自由是以对自然冲动的意识为依据, 受感性冲动的支配, 按照自然事物的原则选择我们的行动, 那么, 我们充其量只能获得“形式的自由”, 只有当我们出自伦理的或纯粹精神的冲动, 按照为自由而自由的原则, 克制自身的体现物欲原则的自然冲动, 我们才能真正获得“实质的自由”。谢林同样是把自由确立为他思想体系的核心, 尽管他的自由概念是与神学的信仰主义融在一起, 但他依然是把自由视为人类的本质, 并且是政治哲学和历史哲学的先验起点。黑格尔的法哲学理论直截了当地把自由意志设定为全部法哲学理论的不言自明的前提。他在《法哲学原理》中强调, 法的确定地位和出发点就是自由意志, 因而“自由就构成法的实体和规定性”。他认为, 对意志的自由用不着像经验心理学那样用迂回的方法加以确定, 不如直截了当地把自由当作现成的意识事实而对它不能不信。就像重量是物体的根本规定一样, 自由就是意志的根本规定, 说意志而没有自由, 那就是一句空话。从这个不言而喻的自由意志出发, 黑格尔视“法”为自由的定在, 以思辨哲学的方式推导出法律的、道德的普遍原则和规范, 并将人们生活于其中的伦理世界视为自由意志的现实化。

当然, 把自由设定为推导道德法则和法权原则的理性前提, 并不是几位哲学家头脑风暴中的主观臆想, 而是在人类的社会实践和人类文明的漫长发展过程中锤炼出来的。我们可以说, 人从其诞生的那一天起, 在本性上就是自由的。但人能够真正认识到自己的自由本性却是经历了相当长也相当坎坷的历史发展过程的, 这个过程充满了少数人对多数人的压迫、剥削和奴役。在这个过程中, 人们也体会到自由的可贵, 因为没有人愿意在受屈辱、受奴役的境况中苟延残喘。终于, 在反抗封建专制的斗争中, 人的自由本性在人的意志中觉醒, “人生而自由”这个强烈的呼声成为反抗专制暴政的思想武器。对此, 黑格尔感叹说: “为什么, 到这样晚的时候, 人的尊严才受到尊重? 为什么, 到这样晚的时候, 人的自由禀赋才得到承认? 这种禀赋把他和一切大人物置于同一行列中。我认为, 人类自身像这样地被尊重就是时代的最好标志, 它证明压迫者和人间上帝们头上的灵光消失了。哲学家们论证了这种尊严, 人们学会感到这种尊严, 并且把他们被践踏的权利夺回来, 不是去祈求, 而是把它牢牢地夺到自己手里。”<sup>[4]</sup>(P46-47)

### 三、作为马克思实践哲学前提的自由理念

应当说, 在马克思之前, 德国古典哲学在理论上十分明确地把自由确定为道德哲学和政治哲学的前提, 由此推导和论证道德实践和政治实践的一系列原则规范, 这堪称是对人类文明史的巨大贡献。马克思秉承了这一传统, 他的实践哲学, 确切地说, 他的政治哲学, 同样是以人的自由为前提并把实现人的自由即人的解放作为最终目的。只不过马克思并不像康德那样把人的自由本质建基在纯粹理性的自我批判中, 也不像黑格尔那样, 把自由意志设定为某种可以通过思辨运动来实现自身的客观精神, 而是从人的感性活动或人的生命活动中发现和确证人的自由本质, 用他的话说: “一个种的整体特性、种的类特性

就在于生命活动的性质,而自由的有意识的活动恰恰就是人的类特性。”<sup>[5]</sup>(P273)在这里,马克思当然没有否认人的自由意志及其在人的感性活动中的重要作用,而是将其置于人的感性的生命活动中加以理解,指出人的自由意志不过是这种生命活动的自觉性特征。这种自由意志从根本上说就在于人能够在实践上和理论上把自身当作现有的、有生命的类来对待,从而能够把自身当作普遍的因而也是自由的存在物来对待。因此,“有意识的生命活动把人同动物的生命活动直接区别开来。正是由于这一点,人才是类存在物。或者说,正因为人是类存在物,他才是有意识的存在物,就是说,他自己的生活对他来说是对象。仅仅由于这一点,他的活动才是自由的活动”<sup>[5]</sup>(P273)。如果脱离开人的生命活动,把人的自由意志设想为与人的生命活动无关的、独立自存精神存在物,就只能导致一种逻辑的神秘主义。

马克思把人的自由确立为自己全部理论的基本前提,从而也就必然要从人的自由本质出发理解人的全部历史活动和历史命运。当马克思把人的感性活动确定为自由的根基时,马克思就创立了彻底的实践哲学。正如我们熟知的那样,这种实践哲学不仅仅是传统意义上的道德实践和政治实践,更是把人们的最基本的感性活动即改变世界的物质生产活动纳入实践哲学的范畴中,使实践哲学拥有了自然与历史相统一的宏大视野,并从人们的物质生产活动出发,把人的自由理解为一个随着物质生产活动的发展而不断现实化的过程。因而,马克思一改德国思辨哲学的传统,不是从人的自由前提出发推导道德实践和政治实践的原则和规范,而是以经验的实证方式揭示人的自由在不同的历史发展阶段上所具有的不同的历史内容、发展的不同程度以及所面对的历史矛盾,探索人的自由得以实现的现实路径,关注人的自由得以现实化的历史过程。

黑格尔的法哲学其实也反对把人的自由看成是一个抽象的概念,强调自由意志作为理念是自由的概念及其现实化的过程。在他的哲学中,自由的现实化不过是一个思辨理性自我运动的过程,这个过程终究在日耳曼精神的统治中达到终点。马克思则是从人的感性活动即劳动中,特别是物质生产活动中探索人的自由的现实化过程。因此,在《德意志意识形态》中,马克思从人的生产活动的内在矛盾出发阐释了使人的自由本质得以现实化的历史过程及其规律。他指出,在人们的物质生产活动中,生产力与交往形式的关系就是交往形式与个人的自主活动的关系。当人们之间的交往形式即生产关系与生产力的发展水平相适应的时候,一定形式的交往关系就是在人们的自主活动中产生出来的,并且是每个人自主活动的条件;随着生产力的发展,当交往形式不再适应生产力发展要求的时候,一定形式的交往关系就由自主活动的条件转变为自主活动的桎梏,这样,交往关系和生产力的关系“在整个历史发展过程中构成一个有联系的交往形式的序列,交往形式的联系就在于:已成为桎梏的旧交往形式被适应于比较发达的生产力,因而也适应于进步的个人自主活动方式的新交往形式所代替;新的交往形式又会成为桎梏,然后又为别的交往形式所代替。由于这些条件在历史发展的每一个阶段都是与同一时期的生产力的发展相适应的,所以它们的历史同时也是发展着的、由每一个新的一代承受下来的生产力的历史,从而也是个人本身力量发展的历史”<sup>[6]</sup>(P124)。马克思这段堪称经典的论述构成了历史唯物主义的基本观点。从这个观点出发,马克思也推导出了他对“正义”的基本理解。如在《资本论》中,马克思针对资本主义生产方式的正义性问题明确指出,生产当事人之间进行交易的正义性在于这种交易是从资本主义生产方式中产生出来的自然结果,这种交易作为当事人的共同意志的表示,或者说作为当事人之间的契约,表现在法律形式上。这个法律形式只是表示这个内容,但不能决定这个内容本身,“这个内容,只要与生产方式相适应,相一致,就是正义的;只要与生产方式相矛盾,就是非正义的”<sup>[7]</sup>(P379)。这里的“正义”和“非正义”,从根本上说,就是人的“自由”和“不自由”。当生产方式与生产力相适应的时候,这种生产方式就是人的自主活动和自由活动的条件,因而是正义的;反之,就是非正义的。因而,对于“何为正义”这个问题,只有同人的自由本质相联系,才能得到确切的解答。不谈自由,莫谈正义。

由此可见,马克思并不是从人的自由意志出发,而是从人在其感性活动特别是物质生产活动中体现

出来的自由本质出发,来揭示正义的历史内涵。在他看来,康德也好,黑格尔也好,都没有意识到,他们的理论思想不过是由一定历史阶段上的物质生产关系所决定的意志为基础,是由在这种生产关系中产生出来的物质利益在理论上的表达。他们所能做的就是把这种理论表达从它所表达的物质利益中抽象出来,将其说成是“自由意志”或“自在和自为的意志”的纯粹自我规定,并进而以这种变成纯粹思想的自由意志出发推导出道德假设和法权原则。而事实上,他们从所谓自由意志出发推导出来的道德体系和法权体系不过是一定的生产关系的道德的和法律的形式,这个形式的正当性就在于它建立了并维护了与生产力的一定发展阶段相适应的生产方式。

正因为如此,马克思从来不否认资本主义政治制度和法律制度所具有的历史进步价值和历史正义性。尽管马克思并不把资产阶级的争取自由的政治解放看成是“一般人类解放的最后形式”,但当自由主义运动遭到封建主义势力的贬损和抗拒时,马克思依然毫不犹豫地把摧毁封建专制的斗争作为整个革命运动的首要任务,以维护自由主义运动的积极成果。为此,马克思尖锐地批判了当时德国代表小资产阶级或小市民利益的所谓“真正的”社会主义,指出这种“真正的”社会主义并不是以反抗和摧毁封建主义统治为前提的,而是把社会主义的要求同反抗封建专制的政治运动对立起来,站在封建主义的立场上,把自由主义、代议制国家、资产阶级的竞争、资产阶级的新闻出版自由、资产阶级的法、资产阶级的自由和平等等通通当作异端邪说加以诅咒。因此,这种所谓的“真正的”社会主义不过是充当了反动的普鲁士政府对付德国资产阶级的武器。基于这个判断,马克思明确主张,工人阶级及其政党应当与一切反对现存专制制度的进步力量或民主政党站在同一条战线上,亦即与站在反对派立场上的党派联合起来,共同反抗专制王权<sup>[8]</sup>(P688)。

然而,立足于人的源自感性活动的自由本质来看,康德、黑格尔对资本主义社会的道德体系和法权体系的推导和论证,并不像他们想象的那样,可以使自由得到终极意义上的实现,可以使人的自由一劳永逸地免受干预和侵犯。他们从人的自由意志出发推导出来的实践原则和规范体系,使人摆脱了封建等级制、宗法制和君主专制套在人身上的封建枷锁,使人真正获得了形式上的、法律上的自由平等,这无疑人的自由本质现实化的一个极为重要的历史阶段。但这并不是人的自由本质现实化的最终阶段,因为,这种形式上的、法律上的自由平等是与资本主义市场经济的发展相适应的,是交换价值基础上的自由平等的法权表现形式,体现的是“以物的依赖性为基础的人的独立性”。在马克思看来,在资本主义私有制条件下,由于资本与劳动的分离和雇佣劳动制的普遍实行,这种形式上的自由平等并不能消除事实上、实质上的剥削奴役与压迫。因此,建立在交换价值基础上的平等和自由本质上具有不彻底性和表面性。对此,马克思指出:“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。”<sup>[9]</sup>(P200)在这里,马克思所讲的“深处的”“完全不同的另一些过程”显然是指内在于资本主义生产方式,确切地说,内在于资本主义市场经济体系中的不以人的意志为转移的客观过程的机制和规律。在资本主义生产方式中,由于资本与劳动的分离,交换价值作为整个生产的客观基础,决定了生产活动必然采取雇佣劳动制的形式,这就决定了资本主义社会中个人在实质上的不自由,因为这种交换价值基础上的生产从一开始就已经包含着对个人的强制。在这种情况下,“个人相互间的社会联系作为凌驾于个人之上的独立的权力,不论被想象为自然的权力,偶然现象,还是其他任何形式的东西,都是下述状况的必然结果,这就是:这里的出发点不是自由的社会个人”<sup>[9]</sup>(P145)。由此可见,与以往强调人的“自由意志”并把人所获得的形式上的自由与平等视为终极意义上的自由与平等的思想家不同,马克思立足的不是“市民社会”,而是“社会化的人类”,其出发点是“自由的社会个人”,关注的是人的实质意义上的自由与平等的实现,这也是马克思正义观的最基本内容。

由此可见,马克思对资产阶级法权关系和法权制度的历史进步价值和历史正义性的肯定,以及他对

资本主义基本制度的非正义性的批判,都是基于人的自由本质这一基本前提。笔者以为,人的自由本质及其现实化就是马克思实践哲学的形而上学前提。只有从这个前提出发,才能合乎逻辑地推导出实践哲学的普遍原则,并对人的自由在其现实化过程中所具有的历史内容做出准确的分析和评价,才能使自由、平等、正义等价值理念获得确切的解释。这就是笔者认为是实践哲学的理性之维。没有这个理性之维,仅仅从经验世界中为实践哲学寻找普遍原则,就很难避免所有有关实践哲学价值理念的讨论,如关于正义、平等、自由等等的讨论,陷入众说纷纭且毫无头绪的窘境,甚至陷入无批判的经验描述。

实践哲学的这个理性之维是人类“改变世界”的创造力的体现。改变世界,既需要我们深入经验世界中探索经验世界运动变化的规律,同时又需要我们根据自身理性设定的原则为改变世界提供普遍的价值准则。尽管,我们不认为单凭人的理性就能够解决我们在实践中所遇到的所有问题,但没有人的理性,人的活动就不可能具有高于动物的水平。尤其在我国的道德实践和政治实践中,我们绝不应忽视人的纯粹理性为人类行为立法的能力,更不能忽视人按照自己的理性法则行事的能力。

### 参考文献

- [1] 休谟. 人性论:下. 关文运译. 北京:商务印书馆,1996.
- [2] 康德. 道德形而上学原理. 苗力田译. 上海:上海人民出版社,1988.
- [3] 康德. 法的形而上学原理——权利的科学. 沈叔平译. 北京:商务印书馆,1991.
- [4] 苗力田. 黑格尔通信百封. 北京:中国人民大学出版社,2015.
- [5] 马克思恩格斯全集:第3卷. 北京:人民出版社,2002.
- [6] 马克思恩格斯选集:第1卷. 北京:人民出版社,1995.
- [7] 马克思恩格斯全集:第46卷. 北京:人民出版社,2003.
- [8] 马克思恩格斯全集:第6卷. 北京:人民出版社,1961.
- [9] 马克思恩格斯全集:第46卷(上). 北京:人民出版社,1979.

## The Rational Dimension of Practical Philosophy

Yan Mengwei (Nankai University)

**Abstract** The rational dimension of practical philosophy refers to “pure rationality” that does not depend on the experience world and cannot be separated for a moment from human practice, especially moral practice and political practice. Hume’s view that “value judgment” cannot be derived from “fact judgment” is correct, because value judgment is not based on empirical facts, but precisely on the pure rationality of human beings, although some facts and values are intertwined. Moreover, the norms or laws in people’s moral and political practice do not come directly from the world of experience, but are from people’s rational setting of “freedom”. Marx determined the nature of human freedom from the nature of human life activities, and thus carried out a critical study of capitalist mode of production from the premise of “freedom”. The rational dimension of practical philosophy embodies human beings’ creativity to change the world, and also their ability to “legislate” for their own moral practice and political practice.

**Key words** practical philosophy; rational dimension; pure rationality; value; freedom

■ 收稿日期 2020-02-07

■ 作者简介 阎孟伟,哲学博士,南开大学马克思主义学院教授,哲学院教授、博士生导师;天津 300071。

■ 责任编辑 涂文迁