

理論與實踐—康德、黑格爾和馬克思的看法

洪鎌德*

摘 要

哲學是愛智（熱愛智慧、追求知識、知天、知人、知己）的學問。康德認為在純粹理性指引下，遵循數理、邏輯與自然科學的方法，我們知識可以窮究經驗世界、是然世界（知悉已發生、正在發生、未來要發生）的自然、社會和人文現象。但現象背後的實體界（*Noumena*）也就是「物自身」卻不是理論哲學可以知悉的，這方面我們只能憑藉形而上學、神學、倫理學、政治學，一言以蔽之，實踐哲學，來加以瞭解和體驗。原因是作為擁有義務感與責任感的人類，有異於是然世界的其餘眾生，必須活在道德世界當中。道德是實踐的、是人的德行與理想的追求，也是對應然的、當為的行動的規範與約束。是故在自主、自由、自決中，人選擇了應為的行動。這點與認知和技術應用（狹義）的實踐不同。由是可知康德不但分辨（認知的）主體與客體、現象與本體、是然與應然，也分辨了理論與實踐。黑格爾則企圖把康德這種兩元對立的思考打破。對他而言，主體最終與客體聯合，是然與應然的鴻溝要填平，而理論與實踐也合一。不但人在其心靈上要符合理性原則發展，就是外頭的世界最終也因人的認

* 國立台灣大學國家發展研究教授

知、勞動、形塑而走上合理之途。馬克思更進一步把康德與黑格爾追求心靈與實在合理之理論，以批判和革命活動的實踐，使世界遭受改變（合理的改善），從而人群與社會真正進入合理發展的階段。本文析述德國三位思想家怎樣從唯心主義轉向唯物主義的過程，特別指出理論與實踐怎樣經歷了分離、趨同和統一的過程。

關鍵詞： 唯心主義（觀念論）、唯物史觀、現象和本體（「物自身」）、因果律、自由選擇、目的論、理性（思辨）哲學 vs. 當為哲學、理性的狡計、批判與革命的實踐、理論與實踐的統一。

歐洲在 17 世紀理性主義抬頭之後，緊接著出現的是 18 世紀的啟蒙運動，在法國百科全書家和唯物主義者的倡導下，啟蒙運動一度抨擊了宗教與教會制度、批判了封建與等級制度等傳統的文化與社會結構。它高唱理性與進步的兩大口號之餘，對當時歐洲的文化與社會秩序有了強烈的攻擊，企圖藉著人們天生的理性，來建立合理而又開明的社會，並促成歷史走上進步之途。

壹、康德的主張

康德的哲學成為日耳曼啟蒙運動的高峰，也為這個運動譜下句點。這也就是說他的哲學中為啟蒙運動自主的理性找到反思的機會，也為自主的理性設定了操作的界限。康德基本的問題之一，就是如何在保留倫理的可能性之餘，為笛卡兒的認知（亦即科學理想）做出合理的闡釋。對康德而言理性的認識等同為近代的數理與自然科學。在這一意味之下，康德超過了笛卡兒，因為後者視數學——一

精微的科學—背後仍需要形而上學的支撐與穿越(超越)。理論的知識，也就是自然科學，是理性具體而微的展現，也是受因果律嚴格的支配，而非個人意志所能左右的科學，這就說明理論的知識是受到規定的、決定的、制定的知識，也是窮究天地宇宙的知識。這種知識就像一個環套一般，探索世界所有的事物，從而排斥了個人的想法與做法，排除了個人選擇的可能性。與此相反的是關於個人操行品格的道德與倫理。倫理正是客觀必然之外可供個人選擇、自由發揮的道德行徑，它不是必然的，而是應然的，不是一成不變，而是可供個人或人群的自由運作的，這就是涉及自我決定。它也是涉及人的行動，所以也是實踐的。由是說明道德是無法用理論的、現象的、數學的方式來加以探討，只能用非理論、非數學的方法，亦即實踐的方法來接近、來掌握。如此一來理論的知識而非實踐的知識豈非排除自由的選擇、排除實際的作為，亦即把倫理、道德排除於理論之外？

在康德心目中，理論的知識是嚴格地受到規定、制約、決定，也同數理和自然科學一致。只有靠著非形而上學的數理方法，人們才能認識周遭世界的現象，這等於把現象同理論看成相互對應、搭配 (coincide) 的事物 (現象 = 理論的認知)。至於現象背後的「物自身」(*Ding an sich*) 則不是理論的知識可以穿透、可以掌握的。現象界的背後存在著物自身，或稱實質或本體，實質或本體不受因果律的制限，不是數理科學、感官認知可以觸及的。不只道德生活，就是有關超驗世界的種種實在 (realities)，包括來生、上天、人的靈魂、不朽等等都是屬於「物自身」，是要靠形而上學的實踐來加以掌握、瞭解的。

康德使用「物自身」實在為他的哲學找來很多的質疑、挑戰與麻煩。因為這個「物自身」既是真實的實在，卻無法靠數理與自然科學來瞭解，只有藉他的「實踐哲學」來掌握，可見實踐不只是行動，還包含了認知的價值，這是他何以稱實踐為「實踐的知識」底原因。在這種情形下，我們發現康德縮小了「理論的知識」的活動範圍，而擴大了「實踐的知識」存活的空間。這點不但與古希臘哲學家與中古哲學家的用法不牟，還可以說是把物理（形下）的與超越物理（形上）的知識做了分辨，甚至復活了亞里斯多德有關理論知識與實用知識之區別。

顯然，康德把認知分成道德實踐與技術實踐兩種識見。這容易造成吾人誤會他師承亞里斯多德知識的三分法（把知識分成〔1〕窮究天地運轉的永恆的自然知識；〔2〕追求人事無常的有限之實踐知識和〔3〕熟能生巧、技術性製作實用的生產知識）。事實不然，這是由於康德把理論的範圍侷限於自然數理界，而把實踐的範圍涵蓋傳統形而上學之緣故。他還在《判斷力的批判》（1790）一書的開頭分別了兩種的實踐，即「技術性的實踐」和「道德上的實踐」。

康德向來主張哲學應當分成兩部分：理論（科學）的哲學和實踐（道德）的哲學。他對實踐的看法卻有兩層不同的意思：其一，狹義的技術性實踐：理論的應用，把陳述的意見與科學以「方箴」、「技巧規則」、「生產藝術」的樣式來應用到實際的上面，俾收取實用的效果，這是與實踐哲學無關，本身仍屬於理論知識及其應用的範圍內之內；其二、廣義的道德上的實踐：研究的對象科目無法藉理論的分析、描述與判斷而掌握的，而是從人的行動、態度、作為中得到，這才是

他嚴格意義下的實踐觀。前者為技術性的實踐，是理論的應用，但仍包含理論的性質；後者則為道德性的實踐，與人的意志、人的應為（應然）與否（自由選擇）有關，也與人是否遵守規律（*Gesetzmässigkeit*）有關，這些都無法藉理論的陳述獲得。

換言之，康德認為研究自然和探索人生（特別是道德）是兩碼事，前者使用的是「自然概念」（*Naturbegriff*），後者則訴諸「自由概念」（*Freiheitsbegriff*），因為前者受著自然的制限，其因果關係是必然的，而非應然。反之，後者所牽連的因果關係涉及的是人的自由意志，人願意或不願意遵從，是人的自我主張（自主）之因果關係。這些表示他對何事何物屬於理論的哲學、或實踐的哲學，端視研究科目背後的本體（存有）論之性質來加以決定。

因之，理論哲學與實踐哲學的分別是建立在研究對象的本體（存有）論之上底分歧（自然與自由之不同；現象與本體之不同）。是故康德所說的「實踐」不只涉及人的自由意志，而是自由意志並非現象的，而是本體的，無法用理論來掌握的緣故。

此外，他還把實踐的知識的概念做了重大的改變，因為這種實踐包括隨機應變、偶然變化（contingent）的實踐在內，涉及不只有亞里斯多德的藝術與生產（技術）知識，還擴及了道德、倫理的範圍。因之康德說：

由於吾人實踐能力的主體性建構的緣故，道德律以實踐命令〔要求遵守〕的方式表現出來，而符合道德律的行動，也以義務的面目出現，

理性必然要把這些東西表述出來，並不以「是」，以實在的情況表達出來，而是以「應當是」來顯現。(Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Bd. 5, S.482)

這就是說靠實踐去掌握研究的對象不是吾人在經驗界可以碰到的、接觸到的客體，而是帶有「理想的」(ideal)、應當的(應然的)事物。

由於人們認知能力的有限，吾人無法對實踐知識的客體物，就像對理論知識的客體物一般地加以考察、描寫、分析、判斷。換言之，吾人對形而上學的實在就如同對道德的實在一樣，只能藉「應當是」(應然)的樣態、方式來加以掌握、加以瞭解。這是「應然」的、規範的、規約的事物，而非「是然」(實然)真正發生過的、經驗的、歷史的事物之描述、分析、實證。它們無法直接經驗到、印證到，無法被認知、被確立，只能被問及、被質詢而已。

把天下的事物分劃為現象界(可以用理論來認知)和實體界(只能藉實踐的準知識加以「推定」[postulated])無疑地是康德把實踐的概念加以擴大的結果。他描繪「實踐」為「一個想到的目標之實現……就像遵守特定行為的原則〔而獲致的事物一樣〕」(*ibid.*, Bd.8, S.275)。實踐乃是成就道德律的應然行動，是理想秩序必要的舉措。不過康德這種兩分法後來卻被黑格爾所批評與揚棄，原因是現象與實體的分辨不再是感知(sensible)與「識知」(intelligible)兩種實在的分辨，事實上兩者皆可以化除對立、而融會於理論與實踐的統一中。

換言之，康德對實踐定義的擴大顯得包含太廣泛，意義趨向模糊，超越了它隸屬於形而上學的範圍，再度變成了現象界的一樁事物。因之，似乎又可被因果

律約束與規定，而且可以進入理論中遨遊（因之他又稱之為「實踐的知識」）其結果又與本體界（本體界物自身）的不可知，只能「應當是」（「應然」）的觀念相違背。在此情形下，真正的義務感、責任感以及其作為（盡義務、負責任）變成了與上述康德界定的實踐無關。同時任何在康德界定的實踐中，也找不到與之相對稱、相匹配的倫理規範。康德認為人們在參與認知界的同時，擁有親身經歷之外的實踐—道德實踐。道德的實踐是靠著自由的決斷、自由的意志、自我決定與自主，也就是倚靠意志本身的決定而產生出來的行動，其遵循的規律不是曾經發生過的規則，而是應當為的規則。

康德認為在超越感官的世界裡，也就是形而上學所探討的對象當中，採用理論的方法、或理論的知識加以探窺的話，豈不是承認亞理斯多德與中古士林哲學、經院哲學，乃至近世笛卡兒、萊布尼茲等人把數理方法、自然科學方法的認知應用到整個自然界與社會界的探索之上？以為只要用理論，含有理性推演的理論便可以認識宇宙整全。這麼一來倫理、道德和人的自決自主的行徑之研究豈不是也交給理論知識、理性主義去發落？這麼一來倫理、政治等等的探討與自然哲學的探討便沒有任何的區別？要之，是由於有別於理論的知識，康德才倡言實踐的知識。

顯然得很，康德對理性的實踐力量深懷信心。在《實踐理性的批判》（1788）當中，他宣稱理性具有實踐的作用是由於兩項的理由。其一，它對人們的行動提供充分的正當化原則；其二，為道德行動提供充分的誘因和動機。在他一篇題為

〈理論與實踐〉的文章中，他還把實踐的理性擴大到政治的領域中，他宣稱理性不但有力量決定道德的原則，甚至對國家的事務、治國的方略有所影響。從他範疇命令中推論一國的憲法應當包含自由與平等的原則，如同法國大革命志士仁人的主張（洪謙德 2005: 110-112），與霍布斯和馬基也維里的看法相左，康德認為道德的原則可以約束人群的政治行為，亦即政治不只講實力、權謀而已，也涉及仁義等道德目標（Beiser 2005: 31-32）。

由是可知康德為了把「應然」從經驗的領域（現象界）排除，又為了建立道德實踐隸屬於實體界（物自身），因之設定實踐必須超脫於經驗界、現象界之外。凡是可經驗到的實踐，也就是日常人們可以活生生經歷過的實踐，則不只與「應然」無關，也與實踐的知識無關，這種說詞顯示康德論述的前後矛盾與思維的混沌。其後經典的日耳曼觀念論（唯心主義）對理論與實踐的問題的窮追不捨，主要在提出這個疑問：康德所主張的實踐的知識如何與他理論的知識相牟、互相調和？康德本人在《判斷力的批判》一書中，企圖藉目的論（*Teleologie*）¹來解釋經驗世界，也來調解知識的實踐形式與理論形式兩者之落差。不過目的論顯示一種主觀的看法，不為費希德和謝林所贊成，後面兩位觀念論者則企圖為實踐找到

¹ 目的論是主張不只是人的發展要朝向一定的目標（更為完善、更富知識等）前進，還把自然的演變和歷史的變遷指向終極的目標（進步、完善、公平等）。康德的目的論是「規定的」（*regulativ*），是「啟發的」（*heuristic*）、「主觀的」（*subjektiv*）與「必要的」（*nötig*）。也就是說這種目的論只有在對外頭世界的認知方式上具有意義，而非外頭世界究竟是什麼（世界自身）則無法闡問。換言之，事物的發展只考慮「內在的原則」之推動。康德認為吾人對宇宙有機體「物理性的目的」與「內在的目的性」之認識，使我們藉理性之導引理出天下事物的秩序，不再視宇宙萬物為機械性的湊集，而是每個有生命的東西有機的組合，生命體都有其存活、發展的最終目的。「自然的運作不會白忙一陣」，每事每物的發展都有因由、都有目的（Solomon 1983:285, 404）。

本體（存有）論的基礎。

貳、理論與實踐的爭議

1790 年代德國思想界掀起熱烈的理論與實踐的大論辯，主要是以康德的純粹與實踐理性對道德與政治哲學之影響為討論中心。康德本身大力宣示理性不只對道德的重建與國家的改造有指導、有決定性作用，就是道德與政治也是理性的應用。但牟塞（Justus Möser）、耿慈（Friedrich Gentz）、雷貝格（A. W. Rehberg）卻持相異的看法，他們主要地提出三點的反駁：其一，就算理性是人群道德規範與義務的基礎，它也無法為國家治理、政治運作、眾人安樂提供行事的準則。其原因是道德規約的原則太普泛、太廣包，必須與各種歧異不同的社會勢力、政治力量作妥協，最終喪失其約束特殊行徑——政治行為、政治組織——的效力。反之，有關治國的原則，是要配合每個國家的特殊情勢與獨特的歷史傳承，而作出相應的、特別的安排，也就是倚靠每個國家藉由歷史與傳承的考量所頒訂獨一無二的憲政體系，才能運作自如；其二，就算理性可以為國家的操作提供某些特別的原則（立國目標），但無法為國民的行動找出誘因、或動機。國民在政治上的作為，其動機、其引發動力不在理性，而在於利益、在於激情、在於慣習、在於維護傳統；其三，政治人物（執政者）為了維持其權力、地位，較少訴諸理性的審慎，而更多翻雲覆雨的權謀，這是國家範圍內的人情浮濫、法治不彰、德治絕響的原因（Beiser, *ibid.*）。總之，反對者當中或認為理性雖然可以為道德的基礎，

卻非立國的原則，一國的憲法建基於其歷史與傳統之上；有些人認為理性一項難以當做行動的動機；另外一批人則認為政治家為維持其權力與統治，無法單靠理性以執政，多少要靠權謀的操作。

18 世紀日耳曼後期的理論與實踐的激辯，形成兩派看法。康德與費希德站在左傾理性主義的一端，認為在政治中，實踐應當跟隨理性之後展開。在道德裡頭的理性也應該可以規範人群的政治行為。另一些學者（牟塞、雷貝格等）則站在右傾經驗主義的另一端，強調理性本身太寬泛、太普遍。政治的決定取自人們的經驗，也取自先人累積的智慧，亦即具體而又特定的範圍。

費希德賦予自我一個「追求」(*streben*) 的特質。而康德的「應然」，也同樣不停地向前奔馳追逐，以致用理性來解釋實在成為不可能。人類的發展成為追逐一個無法理解、無法想像的未來。要之，費希德認為建構經驗世界的自我不斷在衝刺、在追逐、在奮鬥，從而為道德律的實踐作出了保證，這便是另外一種形式的歷史性目的論 (*historische Teleologie*)。換言之，不管是康德還是費希德都認為人類不停的奮鬥、追求，特別是理論上與實踐上的完成都指向一個「永恆的應當」(*perennierendes Sollen*)，也就是一個「永久的應然」(*permanent ought*)，其結果只是主體性的營造，而無法顯現客體性，這就是造成虛榮的後果。謝林則勾勒藝術哲學，用以說明經驗的世界乃為絕對的產物，這個絕對的產物會慢慢落實道德的秩序。

黑格爾便從這裡切入，參與討論²。

參、黑格爾的看法

顯然，黑格爾在上述的理性主義與經驗主義兩端下，選取中間路線。他同意理性主義者之說詞，強調國家應該建立在理性的基礎上，但不同意把理性硬梆梆地置入於歷史與傳統裡頭。另一方面黑格爾同意經驗主義者視良法美意源於傳統與地方情勢，但卻反對把前案、判例、特權與陋規當成法律的基礎，他稱經驗主義者的缺失為過度強調歷史，而犧牲了理性的重要性，而理性主義卻沈浸在主觀認知和抽象理性之剖析裡。換言之，黑格爾所謂的中間路線乃是把理性注入歷史當中。法國大革命的基本原則—自由、平等、博愛—乃為歷史所追求之目標。黑格爾認為理性主義與經驗主義的錯誤乃是把歷史當成各種各樣事實的累積，以致或是忽視歷史，或是看輕理性都是一偏之弊。只有在歷史中看出理性、落實理性，人的自我意識才能體現，人才能獲得真正的自由。

1807 年以後，黑格爾主張凡是在經驗界無法接觸到、遭逢到的義務感、責任感及其行動都視為浪漫主義下的妄想蠢行，不值得探究。因之，黑格爾的作品裡視倫理的領域不再包含非經驗的、超經驗的性格，也就是批評康德以來的實踐觀之缺陷。他認為凡是實踐的知識都與經驗世界有關。既然與經驗有關便屬於可以分辨真假、分辨是非的理論範圍。

² 黑格爾對康德哲學的接受與批評可以說是源遠流長，需要做全面的介紹，而本文中無法一一指明，請參考洪謙德 2004: 7-12.

在黑格爾的著作中直接談理論與實踐的關係大概只有五、六處之多。比較直接討論理論與實踐的關係之著作為其政治性的論述，包括對伯爾尼市貴族統治之評論，對虞騰堡君主國憲法、德意志帝國的憲法和英國 1831 年改革法案等的析評，以及其後法哲學的大綱。這些評論對當時的世局並沒有產生直接的衝擊，卻構成黑格爾哲學體系的一環，也突顯他對理論與實踐的關係特殊之看法。

對黑格爾而言，「善的理念」(*die Idee des Guten*) 決定了人主體性追求目的行為。理性是清明在躬的思想面向晦澀不明的實在之對立。實踐並非人對自然界工具性、技術性的行為，而是人群倫理的、政治的行徑。這類人的行為、活動、實踐係悠遊於充滿理性的現實當中。是故革命(政治實踐) 可以看做是指導行為的理論，以及主觀的、期待的，帶有目的性的理想(應然)，對業已合理化的客觀世界(是然) 之衝撞、之挑戰、之改變。可是黑格爾認為哲學的使命不在指示世界應該是怎樣的一個(良好的、合理的、應然的) 世界，而是指出世界本來是怎樣的一個世界(是然的世界)。要之，哲學只在反思世界，而非改變世界(Habermas 1978:154-156)。

黑格爾雖然直接討論理論與實踐的書文不多，但這並不表示他忽視這類問題的重要性。相反地，理論與實踐的關係是傳統哲學的主題，他不可能不加留意。不過他之關懷卻是圍繞在「是然」與「應然」的對立與統一之上。事實上他的世界觀正是對哲學之帶有詩情畫意與預言式的趨勢之反彈與克服。這是從費希德充滿浪漫主義色彩的理性主義與康德純粹的理性的批判中得來之結果。黑格爾把他

們這種世界觀稱做「當為（應然）的哲學」（philosophy of *Sollen*）。這裡所提的「當為」是涉及康德遵守本分，善盡義務的倫理，不過卻加上黑氏特別的用意，至少不限於道德的盡責而已。它指涉的是人群生活上所無法體驗到、追求到的理想，但卻是理論的與實踐的思云行動所設定的目標。既然是人類為終生拚搏的目標，卻永遠無法達到，那麼這類的理想並非「是」，而卻是「應然」，就是應該，也可稱之為「當為」（*Sollen*）。因之，它本身便沒有價值，也毫無真理可言。是故，黑格爾以理性的學說來對抗「當為」的說詞。

對黑格爾而言，康德的哲學是法蘭西大革命的對應物，法國人以行動達到自由、平等、博愛等等理想的高峰，康德則把行動轉化為思想，藉由思想發展到極致——掌握其本身，把思想發展到絕對而又具體，自由而又終極——，便可以造成人的自由、自決與自主。也就是思想發展到排除外頭的干涉、困阻、權威，可以決定一切、可以變成具體，也就是自我主體性的高峰，是故「所有知識都停留在主體性裡頭，思想之外的事物就變成了「不可知的」物自身」（Lobkowitz 1967:143-144）。

黑格爾並不反對康德所說思想可以決定它本身及其他事物，思想可以達致自由、自決、自主、主體性顯現的地步。他所反對的是康德居然把自主的思想當成現象看待，以致造成現象與本體（物自身）的對立，靠著這種對立來強調主體性的顯現。要之，黑格爾贊成康德所發現的理性之自主，但不放棄康德之前思想家對理性的客體性之堅持。黑氏認為康德之錯誤為誤把人類的思想看做有限，假使

人的理性無限，那麼它的主體性不可能與其客體性發生矛盾難容。康德之所以視現象與本體為對立物，就是因為他沒有勇氣相信自主的思想可有無限的發展可能性，思想可以造成任何的事物。假使思想是無限的話，那麼它才算真正的自主與完全的客觀。事實上，黑格爾認為康德的現象與物自身之分辨為已知的事物與準備去發現知悉的事物之區別而已。

黑格爾一旦把「物自身」看做尚未被發現，尚未被知悉，但早晚會被知曉的事物之後，在他心目中天底下幾乎沒有任何事情是不可知、無法瞭解的。他拆開康德所建築的主觀蕃籬，而主張理性可以征服一切事物，包括知人與知天在內。主張神明不可知、靈魂不可知、不朽不可知，無異於康德對物自身不可知那般，都是缺乏自信的想法。

如果對物自身（包括神與人自由的存在）都無法知曉，也就是無法以理性來加以探討，只能加以設定、猜度的話，那麼表示理論的知識無從論述這類的東西（物自身、神明、人的自由）。可是為了實踐或實用的緣故，卻要設定它們的存在，甚至它們具有某些特徵、性質、規定，從而這些特質一一呈現，其目的在給與約束人群所為的倫理（或早期的神學）得到證實、正當化的機會。

在黑格爾的心目中，康德與費希德追求人類無法達成的完美、神聖，他們都是在主體上大做文章，使自我沉溺在主體主義中，企圖找到浮表不實的東西（主觀的完善與神性），而忘記真正要追求的目標是真理、理性和客觀的完善。

由是可知，黑格爾拒斥浪漫主義式的眷戀懷舊之情，特別是康德空洞的義務

感、費希德盲目追逐的應然，或「當為」。這些都是成為人的主體性無法處理與應付現存的世界，無法把抽象的理想轉化為客觀的實在之毛病。這是疑似得病者刀光劍影的態度。與此疑神疑鬼的人相反的卻是成熟的人，也就是接受世界業已存在與完整的人、接受理性與必然性存在的人。黑格爾進一步呼籲主張「當為」、「應然」的浪漫主義者多做知識上的努力，將實在的整體轉化為絕對的事物（進一步達成絕對的知識），俾滿足人類的期待與嚮往。

所謂知識上的努力，無非是黑格爾《精神現象學》（1807）主要的內涵，並透過意識的拚搏，走上艱苦困挫的航程，俾把實在轉化成它應該的樣子——理性的，可被認知的，可被掌握的實在。談到「理性」，黑格爾心目中的事物不只是人們「推理的能力」而已。他認為理性不但是人的本質，也是人心靈運作與發揮最高的成就，是人精神、心靈與才能的綜合，是人思想、意志、感覺之綜合。「理性」不只牽涉到人心，也連到人周遭的實在。「任事物所以是真實活躍（actual），乃因為它〔事物〕包含了理念，也表達了理念，整個客觀與主觀的世界不僅應當與理念同形齊等，而且它就是理念與實在的同形體（conformity）。實在如果與理念不一致〔不搭配、不相埒〕，那麼這個實在只是表象而已。所謂的表象無他，乃是主觀的、偶然的、恣意的〔隨便的〕，沒有真實之物」（Hegel, Bd.V. S.238）。作為實在的特徵，理性乃為實有的性質，容許心靈貫穿進入實在的全部當中，而不需任何他物來支撐。理性作為人的能力，就是心靈的能力，它所接觸的事物，都能承認其本身。換言之，理性成為所有人的心靈與實在共通的東西，是自然生

活與精神生活的實質 (substance) 與無限的力量，也是人類達致「絕對知識」的途徑。

要之，黑格爾藉穿越實在的各種樣態 (transfiguring reality) 而進入「絕對」的境界，使人掌握絕對的知識：知心、知人、知世、知天，從而滿足了人變成神的熱望。誠如塔克爾 (Robert Tucker) 所言，黑格爾藉自我膨脹、自我炫耀 (self-aggrandizement) 的動力，來發現、探索認知的極大化，以認知的方式逐步征服全世界、全宇宙，這無異精神以侵略擴張的力量從主觀的自我克服外物的頑抗。在客觀世界節節敗退下，精神無限的擴張、向外侵略併吞，擴大其本身、榮耀其本身。自我的心靈，最終變成世界的心靈、思想、理性，而最後征服全世界。至此人達到絕對知識的階段、人也與神平起平坐。哲學家的心靈是神明成長中自我意識的器官，歷史上的偉人成為絕對理念 (神) 的工具，權充神明的馬前卒，完成「理性的狡計」 (*List der Vernunft*)，發展了人類的歷史 (Tucker 1972: 60-65)。

《精神現象學》討論的是人的意識之經驗，是意識與精神透過種種樣態不斷自我提升，也是人的自我實現。這些都是理性的活動，它不只是人主體心靈的變化發展，也包括人從個人、群體、社會至自然的洞識，目的在透過心靈活動掌握人生存的實在。哲學無疑地是對實在所做的認知活動，與理念表述，也是對人類古往今來的歷史之把握、之詮釋。一旦人類抵達絕對知識的境界，那麼他不只知己、知人、知世，也達到知天的地步。

另一方面《精神現象學》從意識討論到自我意識，也反映黑格爾理論與實踐

態度的分辨與轉換。理論是人類以超然的、無我的立場把處在世界中的主體地位抽離出來，俾討論客觀的實在、客觀的世界。反之，實踐是人們以主體的身分對客觀的實在、客觀的世界加以改變、用力 (act on the world)，也就是把客體放置在主體控制之下。前者只論客體，後者則使客體從屬 (subordinate) 於主體 (Stern 2002: 67)。

除了是然與應然，以及客體與主體的分合的討論涉及理論與實踐的關係之外，黑格爾還把思想與意志的對立，看作理論與實踐的針鋒相對，以及兩者對立的化解與統一。因為在《法哲學大綱》(1821) 中，黑格爾說：

基本上，精神就是思想，只有靠思想人才有別於其他的動物，不過不要想像人是一半思想、一半意志，人把思想與意志放在服裝的兩個衣袋裡，因為這種想法是空洞不實的。思想與意志的分別只是理論的態度與實踐的態度之區分而已。不過這兩者並非〔心靈〕兩種不同的能力。究其實際意志乃是思想的獨特方式，也是思想轉變其本身為存在，思想透過需求〔欲求〕而成為存在。(Hegel 1976:46-47;1967:226)

上面這段引言充分的顯示黑格爾並沒有以人類心靈的「能力」(faculties) 來分辨思想與意志之不同。反之，精神(心靈)究竟是思想，還是意志，完全依靠理論的態度，還是實踐的態度來加以區別。這大概師承聖奧古斯丁以及中世紀以來的思想家的說法，認為思想與意志都隸屬於人的靈魂、心意。黑格爾所強調的是思想與意志並非兩種完全不同的心靈能力，而是把意志當做思想的另一特殊的

方式 (*besondere Weise des Denkens*)

為什麼視意志為思想另一種特殊的方式呢？他的論證是說，一旦我們想到某一客體物，我們會把它的感知去掉，也就是說把思想的客體轉化進思想裡頭，是故它在本質上與頃刻間變成我的事物。因為我們在思想某一事物時，會聚精會神在它的上面，把它對我們而言陌生的、敵意的、無法知悉的那部份拋開，進而以理論的態度來關懷它，把它變成我們的東西（思想裡的客體），也就是把它與我們不同的種種假想擱置一旁。

與此不同的是意志的客體，它早已隸屬於我們（的意欲）中，早為我們熟知能詳，而讓我們想要追求、捕捉、掌控的事物。人與意志的客體（所欲之物）事實上存有鴻溝、存有疏離。也就是意志之客體在精神上、認知上屬於我們，但在現實上、客觀上卻不屬於我們，這就讓我們想要擁有它、控制它、操縱它的意願。我們要克服人與欲的疏離、分開，只有採取行動，才能使我們意志發揮效果。行動、實踐遂成為人思想欲求獲得滿足的手段，也是落實欲求的方法。因之，意志變成了思想的欲求。

從這裡可以看出黑格爾對「意志」一詞的用法較之常人特別。普通人都會把「意志」當做欲望、需求，因之是人的知力所承認而隸屬於每個人的心理狀況。黑格爾卻把「意志」當做人對實在強加的形式，目的在使它符合理性。換言之，意志是人的欲望或行動，俾把不合理的情況轉化成合理的情況。是把內在的規定（思想）賦予外在存有的形式，也可以說把既存的外在性消除，使事物或情況能

夠符合內在的規定，使實在符合理性。

是故意志轉化成為思想的具體成形，也就是把思想無法凝聚成形的東西轉變成為一定的形狀。黑格爾偶然會這樣來描寫知識與意志，把它們描述為相互補充（相輔相成）的意欲（*Triebe*，驅力），其目的在把實在凝聚為理性。知識在意欲驅策下，藉著理性的發現把客體物轉化為思想。但思想並不會把所碰觸的東西完全吸收下來、消化下來，特別是它所使用的理性常是一般、普遍、汎宇的，對於特殊的、具體的、非理性的反而無法掌握。於是另一個驅力或欲求又告誕生，這就是以行動以實踐來賦予實在以理性，把實在變成合理。這個從行動產生出來，旨在改變物質（自然）的實在和社會的實在之意志，遂為自然與社會打上理性的烙印。

這種意志（行動與實踐的意志）係產自思想的應然。此種意志乃是一種的欲求，致力於藉由思想的表達把理性實現出來（*actualize*）。這就是知識的欲求，是知識對所發現的事物不滿意的表現，原因是知識所發現與發掘的事物常是外界的事物、外頭的世界，而這個世界如果不是理性的，知識便覺得受到挫折，知識會產生不滿的情況。

這種知識對外界的不合理之不滿，可有三種意涵：

其一，意志與行動的目的在於滿足思想的欲求，也就是讓思想轉化為合理的知識。假使人無法來思量理性的話，那麼他對世界所加予的行動（人企圖改變世界）便不會滿足他對理性的追求。換言之，人改變思想之外的實在之行動，就是

實踐，實踐的推動為的是理論。這就表示，為了思量、為了思想、為了理論，人才會採取行動、進行實踐。是故實踐與理論是一致的。

其二，意志與行動會隨歷史的向前邁進而減少。原因是人對實在愈加改變、愈採取行動，那麼他會使實在更符合理性的規範，也使實在逼近理性，變成合理的現象，從而把實在轉化成人們思量的世界，而非行動的世界。黑格爾認為思想的潛能是無限的，而意志卻是有限。由於思想的對象無限，所以對它們的思量也無限。人類一旦能夠把宇宙轉變成理性的天地，那麼意志和行動也逐漸喪失其功能。那時候知識和意志不再變成欲求，不再變成驅力。反之，它們（知識和意志）會在思量中接受了實在的整體。

其三，這是較為重要，但卻是更為複雜的意涵。它把我們帶回黑格爾對「應然」、「當為」的批評。面對著無法滿足理性要求的實在，嚮往另一種美好的世界；他方面訴諸行動把不完善的實在做一個徹底的改變。除了上述的反應之外，人也可能對自己的判斷起疑，不再想要改變既存的實在，因為它所隱藏的理性是人習焉不察的。知識上患有目盲的人（其實是心盲）總會覺得有些事還待他去完成。他永遠不會滿足，他永遠追求改善。與此相反的是聰明人則會體認，在人生的某一時刻他豁然貫通、追求完美的世界和採取魯莽的行動，都是由於欠缺知識的緣故。這時他會恍然大悟要教導世界應當怎樣，不再是他的職責；他應該做的事只是指陳給世界認識它的合理性（rationality）而已。

總之，黑格爾對「當為哲學」的批評，以及他對思想與意志的關連之析述、

對倫理與實踐關係的解剖，都意涵在某一個時間點上哲學家之任務在於對實在的正當化、合理化，也在於強調人與世界的對立之打破、人與世界如何協調共存。黑格爾認為歷史是理性具體化、形體化、落實化的過程，這一過程已在外頭的世界進行，也在人的心靈中開展。人類的整部歷史無異逐漸浮現的理性，也是最終必然破繭而出的理性。究竟是理性利用人的進化，而使實在成為理性的化身，還是由於人潛能的開展最終使世界面目幡然改善，這兩種可能的途徑，分別成為黑格爾《歷史哲學的導論》(1837)與《精神現象學》(1807)兩部著作中各個不同的主題。但最重要的是黑格爾有歷史已走到終點的看法，尤其在《精神現象學》中透露了歷史終結的說詞 (Lobkowitz 1967:151-155)。

在法哲學的批判之前言中，黑格爾曾提起哲學是其時代以思想的方式來加以把握，也就是說哲學第一次以思考的樣態來出現，就是對現實的世界 (actual world) 作出思想、作出思量。在世界的現實性之塑造過程完成之後，哲學即以思想的方式浮現出來。這與早期的著作《精神現象學》相呼應。因為現象學乃是人類意識、精神塑造養成 (*Bildung*) 的過程，是黑格爾對其時代的告一段落——業已完成——的反思，是他所處的那個「世界的思想」，是對他所處自然的情狀，與社會人文發展的精神狀態 (自然哲學、精神哲學) 的反思。換言之，當時黑格爾自認其哲學——「實在的哲學」——已到達歷史發展的頂端，正如同法蘭西大革命和普魯士君主制都是人類政治發展的高峰一般 (Harris 1993:311)。

要之，人們應當怎樣行動，以及何種行動才符合道德要求，都不是當前、或

未來的問題，而是過去的問題。這是在歷史或哲學理論上未發達、尚未成熟之前的過去式問題。黑格爾認為歷史所顯示的潛在能力大多已落實，而哲學乃是對歷史學的自我意識，也就是說歷史學與哲學都已反映過去，向前邁進一大步，則有關實踐的知識、倫理的問題都已顯現，也大多屬於過去的老問題。以歷史的眼光來看待世界，其發展都符合「應然」。是故當今之務，只在找一個理論加以解釋便足，亦即找出主體的意識與客體的實在相互調和排解的理論便可。任何有關實踐規範性的反思一旦言過其實，便是不當的知識。不過在此黑格爾並沒有指出歷史的完成究竟是由於絕對精神的鼓吹，世界精神的驅使，還是由於人群反思的努力。在其所死後出版的演講稿《歷史哲學的導論》中傾向前者的敘述，在其早期所著《精神現象學》中則表現為後者的說詞。無論如何，這裡頭比馬克思更早發現人類的努力可以開物成務、利用厚生的創造性人生觀、世界觀。兩人都認為人本質上的活動是合理的，可以達成歷史的目標—建立健全合理的社會。

黑格爾四項理念成為影響其後理論與實踐演展的指導原則。

首先黑格爾是眾多哲學家中第一位關懷勞動的思想家。在他耶拿大學居停期間所作的筆記，加上《精神現象學》，以及後來《法哲學大綱》都提及勞動的問題。他描述勞動是人類的活動，它一方面是主宰自己的本性本能，使本性與本能愈形精巧；他方面卻也是把自然重加形塑改樣，「取消」自然的本然模態之直接性，而把自然轉變為適合人類發展的社會，也把人類轉化為社會動物。

其次，黑格爾也是首位理論家不把實踐當做個人單打獨鬥的行動，而當作人

群或人類的社會活動來看待。自從黑格爾以來，凡是把實踐當做個人某些行動，或涉及某些私目的活動者，都未把實踐的重大意義突顯出來。

第三，黑格爾是首位談及社會理論與社會行動的思想家，他不把社會理論與社會行動直接牽連到規範性的實踐、或化約論（把行動化約為人的動機、慾望或人群的聚集方式化約為環境因素等等）之上，也就是不把社會究竟應當如何建立才算合理，也不把人群聚集的社會形態歸因於外在世界的物理結構、或人的動物本性之上。從這一角度來觀察，他不失為非行為取向的社會學（non-behavioral sociology）之創始者。

第四，影響其後理論與實踐爭辯最重要的部分乃是黑格爾的哲學理論要把「當然」從現世排除。任何人堅稱凡是「應當」如何發展、如何演變才不會成為當前的樣子，認為這樣才會達到思辨的觀點，在黑氏的觀點下這些主張都注定要失敗（Lobkowitz 1973：166-167）。

肆、黑格爾門徒的爭議

黑格爾逝世之後，所謂左派黑格爾門徒開始反對與抨擊黑格爾對理論與實踐的說法（McLellan 1969:114ff）。他們指出黑氏的理論乃是對現存實踐的美化，也就是對普魯士王國社會與政治實踐的美化。儘管這一攻訐首先針對他的宗教哲學而發，其後轉化為整個黑格爾哲學的批判，其中最顯著的是波蘭人齊次科夫斯基（August Ciekowski）在其著作《歷史學的導論》*Prolegomena zur Historiographie*,

1838)中指出：黑格爾的絕對知識是一種實踐的先決條件，俾人類有意識地計畫其未來的歷史。鮑爾 (Bruno Bauer) 則批評宗教為真正改變現世的實踐。路格 (Arnold Ruge) 把實踐延伸到文藝批評。賀斯 (Moses Hess) 則從法國初期的社會主義來解釋這類的實踐。上述幾位左派黑格爾門徒有一個共同的想法，都把實踐當成活動 (包括文藝批評與政治活動)。與此同時黑格爾的理論被解讀為「抽象的」、「變換樣式」(transfiguring) 的理論，可以把其理論轉化成為實在的部分。

伍、馬克思的析述

馬克思一開始便像其他左派黑格爾門徒一樣，也討論了「是然」與「應然」怎樣化解對立，融合為一的疑問，碰觸理論與實踐的問題，提出如何把黑格爾思辨的理論轉化為可資實用的實踐。原因是黑格爾一度錯誤地假設一個理性的世界之自我意識，已獲得揭開。究其實他所揭示的是一個非理性世界的憧憬而已。其結果他的哲學、他的理論不夠與現實世界針鋒相對。為此馬克思在其博士論文中，指出黑格爾誤把實踐當成哲學的批判。他說：

哲學的實踐 (*Praxis*)，究其實不過是理論。它是一種批評，藉此把個人的存在同其本質做一衡量〔對比〕，也把特殊的現實性同理念做一個衡量〔對比〕。(Marx 1967: 61ff.)

這裡馬克思把批評當做一種的實踐來看到，其原因為他認為社會的實在一旦意識到其缺陷、變態，便會採取種種的行動來加以改善，終而愈變愈好。可是稍

後他專注於費爾巴哈的宗教批判，以及究研黑格爾的法哲學，卻發現後者靜態的性格，導致馬克思發現這種假設的虛幻性、不實在性。1843 年青年馬克思開始要求把批評當做另類的實踐看待，在結束批評之餘必須進入革命的階段。這不是把批判的哲學易以積極的革命實踐，而是哲學的批判主義一旦它成為人群的意識之時，便會把其本身轉化為革命的力量，蓋人群主觀的需要無法在現存社會秩序的架構中獲得滿足的緣故。他說：「把思想本身加以落實是不足的」，也就是社會必須面對鏡子中的影像，在其映照啟發下採取行動去改變現實秩序。「〔社會的〕實在必須逼近思想」，亦即靠著批評揭發而承認到人群基本生存落實的可能性（Marx 1963:54）。

由於左派黑格爾門徒認為這類的批判太「激烈」、太「急進」，因之，革命（由批判轉向造反）也必須是急進的、激烈的。馬氏遂說：「實踐的活動是一種高標準的活動，……它將會把日耳曼抬高到人的水平……」（*ibid.*, 52）。馬氏接著說只有普勞階級³才有這種革命實踐的能力，因為它是唯一一個被侮蔑、踐踏、受苦受難，而再也沒有退縮讓步的階級，更是布爾喬亞社會崩潰下，唯一毫無損失，反而有實利可得的階級。

上面的這些話都出現在 1843 年馬克思對黑格爾法哲學批判的獻言中（*ibid.*, 41-59）。這成為黑格爾化馬克思主義者的理論基礎。但其中大部分觀點馬氏其後並沒有複述或發揮，甚至他後來乾脆棄置不用。因為在《巴黎手稿》（1844）中，

³ *Das Proletariat* 過去譯為普羅（無產、工人、勞動）階級，本文作者主張把普羅交給 Professional 之簡譯，改以普勞（普遍勞動）來表述 *Proletariat*，參考洪謙德 1997:47; 2000:4.

哲學的批評不再是「思想的閃電」擊中人心，而是直接移向普勞階級，也就是揭示普勞階級對其利益的看法。這裡青年馬克思強調有關人類實踐的反思，人類的實踐包括了勞動。勞動使人群內在的生命力外化於世界，亦即把其生命力客體化。可是在現代資本主義經濟關係（僱傭的勞動關係）下，外化與客體化的過程與結果，卻導致了勞動的異化——人從勞動中異化出來。這時的馬克思所討論人的行動仍離不開革命的實踐。只是革命不再倚靠哲學的批判來觸發，而是視革命為包天包地、包山包海的歷史過程，亦即人對自然的革命、人對社會的革命，甚至人對其本身的革命。藉著勞動人不只創造周遭的事物，人也同時創造他本身（其生命、其生活）。人的實踐，亦即勞動乃是人藉以成全其為人的手段，便變成了人的本質（洪鑣德 1997: 85-87, 96-97; 2000:10-13）。

在與恩格斯合寫的《神聖家族》（1845）一書時，馬克思揭發其昔日友人，也就是左派黑格爾門徒的面具，把他們看做是唯心主義者、觀念論者。這些唯心主義者、觀念論者只想用改變人的思想來改造世界。馬、恩兩人合撰的《德意志意識形態》（1845-1846）一長稿中，馬克思繼續批判其早前的戰友為意識形態家，也就是以理念來取代現實的夢幻者。他進一步宣稱：不只有意要改變世界才叫做實踐，而是科學的理論昭示人怎樣藉實踐的手段真正地、如實地改變了世界。

在《德意志意識形態》手稿中，馬克思繼續表示：人類的創造、社會的改變和歷史的遞嬗可以客觀地、科學地證明是由於人類的勞動、人類的實踐所造成的，而絕對不是人類腦海裡意識上的改變而已。在《神聖家族》和《德意志意識

形態》兩著作之間出現了馬克思 11 條著名的〈論費爾巴哈大綱〉(或譯為〈費爾巴哈提綱〉)。在最後一條論評中，馬克思說：「向來的哲學家都在瞭解世界，但真正的關鍵卻在改變它〔世界〕」(Marx 1971: 541; 1973: 15)。這表示只有對世界做理論性的描述、分析、解釋，終不如採取批判的、或革命的實踐來得徹底而有效。

在這十幾條批評性的大綱中，已可以看出馬克思唯物史觀 (*Materialistische Geschichtsauffassung*) 的雛型。依他的看法，向來的物質主義者、唯物主義者對何謂「實在」〔真實的存在物〕(*Wirklichkeit; reality*) 只看做是感知的形式、或客體的形式，而不是人主體上要加以改變、創造的、感知的人類活動——實踐。是故實踐居然不是從唯物主義產生，而是從唯心主義抽象地發展出來。連一向主張以感知掌握實在的費爾巴哈，也未曾把實踐看做與客體有關聯的人之活動，以致費氏在討論基督的本質時，僅僅把理論的做法看做人類真正的活動，而把實踐當成猶太人嗜錢如命、放高利貸、聚斂的行為看待。在這種情形下，費氏顯然不知「革命性的」實踐兼「批判性的」行動之意義 (Marx 1971: 539; 1973: 13)。

對馬克思而言，不只社會的典章制度都是人類代代傳承的，直接或間接的人工(人智)之產品，就是整個自然界今日所呈現的樣式、外貌也是人類開物成務、利用厚生的結果。是故實踐乃是人類的成就，是人類怎樣發展自己、改變自己、造成自己，以及人對其所處自然界、社會界、人文界體驗的成就 (Marx and Engels 1964: 58)。對所有哲學的理論最終可以靠實踐來加以解決。所有現在與過去的

種種事物，也就人類的整部歷史，要成為可以被理解、可以被認知的東西（理論的事物），也只有靠「革命性的」實踐——人的活動——才辦得到。

除了〈論費爾巴哈大綱〉之外，《德意志意識形態》的第一部分，以及 1859 年《政治經濟學批判》〈獻言〉都可以看出馬克思唯物史觀大談理論與實踐關連密切的一斑。對馬氏而言，歷史乃是人類「物質〔資〕生產的紀錄」。這也就是說特殊的經驗水平（包括特別的自然與社會、思想的發展狀況）下，人類藉著他們發明與發展的工具，展示了勞動。勞動的結果不但達成人的自我維持、自我生存和種族繁衍，也促成其自我改變、自我轉形，這也是馬氏青年時代津津樂道的「人改變外在環境，跟著也改變其本身」之涵意。蓋人生產了日用品為的是滿足其生存之需要，在生存需要之餘還有社會互動的需要。勞動不但是單獨的操勞，也是集體的實踐——社會活動、社會生產。生產的成果並不完全以勞動的大小而獲得相應的、合理的分配，而是由勞動之外的土地、資本、管理技術、科技水平來決定，從而衍生了生產關係，亦即法律上所規定的財產關係。換言之，一個社會的結構，特別是垂直上不平等的上下層社會建築之分劃，可以說是建立在生產資料（勞動、土地、資本、管理、經營、創意等等）掌握與否之上，掌握生產資料者的少數人成為社會的上層階級（有產者）；反之，不掌握生產資料者成為社會的下層階級（無產者）。社會統治權及其思想的控制權（意識形態的掌握與解釋）完全由上層建築來發號施令，下層建築的無產民眾只有聽命的義務，少有反抗的可能。

資產階級與統治階級的合一（或至少利益上、意識形態上的合一）成為社會金字塔的塔尖，他們決定一般大眾的思云言行，也引導他們去追求其「需要」，強迫他們去進行「社會所需」的生產活動。是故馬克思指出

歷史並非是無數世代的承續……每一世代一方面在完全變異的環境下進行傳統的活動；另一方面以完全新穎的活動方式把其環境加以修改。

(Marx and Engels 1969: 50)

上述的觀點牽連到理論和實踐的三重關係，這些關係馬克思並沒有系統地闡明，而僅是部份地透露而已，不過吾人卻可以把它們歸納如下：

第一，實踐決定了理論

馬克思在《政治經濟學批判》〈獻言〉中指出：「並非人的意識決定他的實存〔存有〕，而是他的社會實存〔存有〕決定他的意識」(Marx 1969: 503)。這段話顯示馬克思既批評了左派黑格爾門徒企圖藉意識的改變來更換制度的陳舊，也表明馬克思對意識形態的批判態度，意識形態不是自變項，而是他變項，下層建築的生產方式才是自變項，才是促使意識形態改變的動力。作為宗教的、神學的批判，只是假理論、準理論的批判，作為哲學的、社會的、政治的、外觀的批判，同樣也是假理論、準理論的批判。這些思想、觀念、理論的改變、或摧毀，只有在造成這類思想、觀念、理論背後的社會實在（政治、經濟、社會的結構、秩序、型塑）徹底轉型、或改變之後才有可能。

第二，經驗性、科學性、歷史性的理論不受實踐所規約

不過實踐對理論的控制，也僅限於政治、經濟、社會、文化、思想等等的說詞，而不及於經驗的、科學的理論。原因是經驗的、科學的、歷史的理論被馬克思劃歸為生產力，而非生產關係，也就是說這類的科技知識是從實踐當中產生出來，就像工具一般在人類演展的歷史中逐漸浮現出來，它們不直接接受實踐的約束。

第三，馬克思本身的學說更超脫了實踐的約束

上述事項也包括馬克思的史觀，及其「唯物」的理論，這類史觀與唯物理論屬於新秩序、新階段的範疇，是用以適當地表述新時代的精神，也開創與倡議革命實踐的動力。換言之，以理論指導實踐。原來馬克思與恩格斯的學說與理論之特色為發現社會改變與歷史變遷的律則，揭示現存的政治、經濟、社會與文化秩序是受歷史條件制約的社會實在。這類秩序乃是過渡時期的產品，必然歸於消滅，而讓渡給新的社會實在（社會主義社會、共產主義社會）。在與實踐保持特殊的關係下，馬克思的理論擁有特定的地位：它在向普勞階級描繪未來社會的遠景，鼓勵無產階級看清真正的實踐，讓他們採取革命性的活動，俾創造一個無異化、無階級、無剝削的活動空間。換言之，馬克思的理論成為普勞階級覺醒的契機，也是促成群眾致力革命實踐的指引，俾人們自由地、有意識地創造一個完全平等、和諧與快樂的新世界（Lobkowitz 1973：168）。

以上三點完全從羅布寇維次（Nikolas Lobkowitz）的文章中轉述得來，不過

我們若深入觀察會發現第一點與第三點之間有矛盾衝突的現象，而第三點與第二點也有鑿柙難容之嫌。

何況馬克思的學說又強調經驗性、科學性、歷史性的理論是從實踐中產生出來（第二點），則第三點也與第二點站在衝突的立場就十分名顯。不過就我們所知，馬克思主義本身、特別是馬克思本人，其思想、理論發生矛盾、前後不一致、不圓融、不連貫之處頗多。單以他的人性論與歷史觀的衝突便可以看出端倪。前者強調人的主體性、能動性、人改造週遭環境、改變社會、創造歷史、彰顯高度的人本主義、人道精神，這是「批判的馬克思主義」(Critical Marxism)之來源。另一方面他又認為社會制度、結構對人行為的制約、決定、以致強調社會的存有決定人的意識，以及經濟基礎制約上層建築（唯物史觀）。這便是「科學的社會主義」(Scientific Marxism)之來源。同一個馬克思主義學說居然分裂成批判的馬克思主義與科學的社會主義，難怪塔克爾（Robert C. Tucker）與古德涅（Alvin Gouldner）要指明馬克思主義本身由相互對立乃至矛盾的兩種元素（人的主動、能動對抗社會結構、制度）構成。

一度擔任慕尼黑大學教授兼校長的洛布寇維次，是當年還稱作「西德」一位傑出的馬克思主義專家，他本身對經典的日耳曼唯心主義與馬派的唯物主義有精湛的研究。他所以歸納出這三條看似彼此矛盾的理論，自有其特殊的見解。目的也在彰顯馬克思學說中的矛盾，以及馬派（特別是崇拜科學至高無上的恩格斯）推崇自然科學到走火入魔的程度，把自己的學說當成科學體系來看待，而使其理

論與實踐脫鉤；另一方面卻也造成理論與實踐的徹底融合，這大概是唯物辯證法從分而反而合的發展過程之說辭吧！

陸、結論

從康德、費希德、謝林到黑格爾的哲學一般都看成日耳曼（德國）經典的觀念論、或稱唯心主義之發展。可是在左派黑格爾門徒，特別是費爾巴哈哲學人類學的鼓吹下，經典的唯心主義逐漸走向以人的活動為中心之物質主義。馬克思的唯物史觀，強調人開物成務、利用厚生的社會勞動與貨物生產，為辯證與歷史的唯物主義奠定基礎。就在唯心主義發展到最高峰的黑格爾思辨哲學或稱理性哲學當中，我們看到理論與實踐如何從認知、意識的反思過程中進行內在的對話與趨同。不過使理論與實踐走向真正的統一，導致是然與應然終歸一體，則有待馬克思的唯物史觀來完成。

由於康德把理性當做純粹理性的認知過程和成果，他的理論之完成似乎以數理、邏輯、自然科學的成就為主，也以現象界的析述為目標，這些都是受因果律制約的經驗世界之描繪與分析，為實然的世界之刻畫。與此分開的、相對的則是人類的實踐，這是包括作為自主、自決、自由的理性人轉化為實踐與判斷的能力之表現。這也是「真實的存在」潛藏的「物自身」，在純粹理性、經驗認知無從探索窮究之下，改由人類高懸的理想、目標之追求來完成的德行。這也是形而上學、神學、倫理道德、政治學所要掌握的對象。由是在康德那邊是然與應然的鴻

溝遂無法跨越，理論與實踐也無從合一。

黑格爾批評了康德本人對人類理性發揮的能力之質疑與設限，導致理性無法進入「物自身」。是故他認為把現象與本體一分為二是康德哲學的錯誤。依據黑格爾的看法，人的認知能力無窮，思想一旦穿越意識、自我意識、理解，而及於社會，人文，則最終必然對真、善、美、聖都會通通瞭解，這便是知識從主觀、客觀而提升到絕對的境界，也就是理性達成了征服人的內在心靈，與外在的世界（實在）。在這種情況下，實踐作為思想的特別方式，也是意志、意欲的展現，必然與代表求知與發揚理性的理論結合為一體。

馬克思在其青年時代，便苦思黑格爾如何把是然與應然之鴻溝打破，如何把現實轉化為理想等問題。因而在〈費爾巴哈論綱〉中便定義實踐為批判兼革命的行為。在其成年更努力於批判資本主義制度的弊端之餘，以參加歐陸的革命、倡導工人造反有理的國際勞工運動，獻身到其理想的志業中。他的唯物史觀便是以生產勞動和階級鬥爭兩大歷史趨力之相輔相成的理論，來達成變造的理論兼革命的實踐之落實。雖終他一生革命無成，但其理論與實踐統一的哲學與政治之遺囑，卻為後來列寧、毛澤東等人所承繼，而造成百餘年來世局的丕變。由此可見其影響既深且大，是值得吾人深究省思的。

參考書目

Beiser, Frederick

2005 *Hegel*, New York and London: Routledge.

Habermas, Jürgen

1978 *Theorie und Praxis: Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp.

Harris, H. S.

1993 “Hegel’s System as the Theory and Practice of Interpretation,” in: (ed.), R. Stern, *G. W. F. Critical Assessment*, vol. III: *Hegel’s Phenomenology of Spirit and Logic*, London: Routledge.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

1927-1930 *Sämtliche Werke, Jubiläums-Ausgabe*, (hrsg.) H. Glockner, Stuttgart: Frommann, 20 Bände.

1967 *Hegel’s Philosophy of Right*, (trans.) T. M. Knox, London et. al.: Oxford University Press.

1970 *Werke in zwanzig Bänden*, (hrsg.), E. Moldenhauer und K. Michel, Frankfurt: Suhrkamp.

1976 *Grandlinie der Philosophie des Rechts*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Kant, Immanuel

1902ff *Gesammelte Schriften*, (hrsg.) Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin: PAN Verlag. 其中 *Kritik der Urteilskraft*, Bd. 5.

Lobkowitz, Nicholas

1967 *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*, Notre Dame, Indiana.

1973 “Theory and Practice,” in: (ed.) C. D. Kernig, *Marxism, Communism and Western Society: A Comparative Encyclopedia*, New York: Herder and Herder, vol. 8, pp. 160-180.

Marx, Karl

1963 “Contribution to the Critique of Hegel’s Philosophy of Right. Introduction,” in *Early Writings* (ed.) T. B. Bottomore, New York: McGraw Hill.

1967 *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, (ed.) L.D. Easton and K. H. Guddat, Garden City, NY: Anchor.

Marx, Karl, and Frederick Engels

1969 *The German Ideology*, Moscow: Progress Publishers, vol.1.

1976 *Collected Works*, Moscow: Progress Publishers, vol.5.

McLellan, David

1969 *The Young Hegelians and Karl Marx*, London: The Macmillan Press.

Solomon, Robert C.

1983 *In the Spirit of Hegel: A Study of G. W. F. Hegel's Phenomenology of Spirit*,
New York and Oxford: Oxford University Press.

洪鎌德

1997 《馬克思社會學說之析評》，台北：揚智。

2000 《人的解放——21世紀馬克思學說新探》，台北：揚智。

2004 〈黑格爾哲思的活頭泉水〉，刊：《嘉義大學通識學報》，第三期，頁 1-22.

2005 〈憲法與社會的互動——憲政主義之哲學分析〉，刊：《台灣民主季刊》，
第二卷，第二期，頁 101-140.

Theory and Practice – The Divergent Views among Kant, Hegel and Marx

by Hung Lien-te*

English Abstract

This article deals with philosophical debate on theory and practice in the age of German Enlightenment. It focuses on the diverse and opposite viewpoints of Kant, Hegel and Marx. Kant's attempt to solve the problem "how are synthetic *a priori*

* Professor, Graduate Institute of National Development, National Taiwan University

judgment possible?”, leads him to develop his theory of knowledge. According to him reality consists of appearances (*phenomena*) and things-in-themselves (*noumena*). What we know are only appearances, but things-in-themselves are unknowable. The latter can be he postulated and intuited, but not experienced by our senses.

For Kant knowledge is a product of both sense and understanding which provides us with one kind of principles. This is due to the operation of pure reason, whose result is theoretical knowledge. On the other hand, there are also principles based on the concepts of reason which have their own kind of validity, and are not as theoretical knowledge but in terms of practice. This is the basis of Kant’s bold separation of the world of theoretical knowledge and science and the practical world of God, morality and human action (especially, freedom of will and autonomy). Thus Kant distinguishes “sensible world” of scientific knowledge from the “intelligible world” of morality, freedom, and good intentions, God and the immortality of soul. Kant’s schizoid two-standpoint, two-world, two-self view paves way for his dichotomy of to be and ought to be, necessity and freedom, theory and practice.

Hegel tries to overcome Kant’s dualism by stressing the desperate journey of consciousness, self-conscious, reason and spirit. Put in other words, he delineates a dialectical, ascending and transcending process of subjective through objective to absolute knowledge. In his major work *Phenomenology of Spirit* (1807), Hegel explicates the transition from consciousness to self-consciousness not a shift from realism to idealism, but from theory to practice. In theorizing we have a detached view of the world, and so abstract from our position as subjects *in* the world, whereas in practical activity we act *on* the world and put ourselves as subjects at the centre of things. Human theoretical attitude concerns their focus on the object, while in their practical attitude they subordinate object to the subject. In fact, Hegel sees no absolute gap between to be and ought to be, between necessity and freedom, between theory and practice.

Marx further bridges the chasm between subject and object, necessity and freedom, theory and practice. For him practice means critical and revolutionary activity which determines human theoretical consciousness. On the other hand, there are some theories, especially empirical, techno-scientific and historical knowledge which constitute productive forces, thus guide our action. Such kind of theory is not limited and bound by practical activity. Finally, Marx’s own materialist conception of history goes beyond the limitation of practice. For him the dialectical and historical materialism evidence the unity of theory and practice.

Key Terms: The German Debate of theory and practice, idealism, phenomena and noumena, free choice, teleologism, the cunning of reason, the critical and revolutionary activity, the unity of theory and practice.