

# 康德哲學與社會主義

## 十九與二十世紀之交的政治哲學的 解析及其當代意義

孫善豪\*

- 一、前言
- 二、伯恩施坦的召喚
- 三、歷史脈絡
- 四、理論脈絡
- 五、結論：一個未決的問題

十九與二十世紀之交，康德哲學曾與馬克思主義或社會主義一時邂逅，因而有「倫理社會主義」或「新康德的社會主義／馬克思主義」的出現。本文解析這段歷史的政治、思想背景，並分析其理論脈絡，以試圖指出其中所包含對於當代的政治／道德哲學或倫理學可能具有之意義：如果應然與實然必須區分，那麼它們勢必也不可相互偏廢。而這種偏廢，是否正是當代的政治／道德哲學或倫理學的根本問題所在？

關鍵詞：康德、馬克思、寇恩、考茨基、缶蘭德、社會主義、  
實然/應然

---

\* 政治大學政治系副教授。E-mail: polidee@nccu.edu.tw

投稿日期：2010年1月20日；接受刊登日期：2010年04月19日。  
東吳政治學報/2010/第二十八卷第一期頁/139-170。

## 一、前言

如果有一個獨立於政治學和(純粹)哲學之外的「政治思想界」或「政治哲學界」可言,那麼,在這個學界裡,康德哲學毋寧有一個很奇怪的地位:儘管它是任何哲學史所無法迴避的,但是大約一九七〇年代之前,它卻很少被政治哲學界討論。<sup>1</sup>可能要到一九七一年羅爾斯(Rawls)出版了他的《一個正義理論》、並且在書中採取康德式的正義詮釋之後(Rawls, 1971: 251ff),康德哲學才從純粹哲學界跨進了政治思想或政治哲學界。不過,這個「跨進」,就歷史來看,其實並不新穎。因為在十九與二十世紀之交,康德哲學就曾經非常政治地與現實政治、從而與政治哲學或政治思想,尤其是當時顯學的社會主義,發生過非常緊密的關係了,乃至有所謂「倫理社會主義」或「新康德社會主義」之出現。當然,正如霍楷模(Horkheimer)針對二十世紀初的黑格爾哲學復興所說的:它並不能與十九世紀初的相提並論,因為:

並不是:當代[的爭論]只是為一個「已然消逝了的爭論」提供一個更衰敗無力的新版,也不是:新的雜誌和書籍只是用了別的字眼,來重複已經說過的話——不!整個情況已經大不相同了,

---

1. 例如塞班(Sabine)的經典著作《政治理論史》(Sabine and Thorson, 1973)就完全未論及康德。而二十餘年後,較新的教科書如麥克里蘭(McClelland, 1996)其實也仍然無康德專章,只在啟蒙運動的章節中提及康德。不過,反之,殊堪玩味的是:國內幾位前輩的西洋政治思想史著作,除了薩孟武先生只在「絕對主義國家論的發生」一個小節中略提及康德之外(薩孟武, 1978: 247-250),其餘如鄒文海(1972)、浦薛鳳(1979)、張翰書(1965)、陳水達(1981)等先生的著作中,倒是都有康德的專章——雖然所注重的多是康德的歷史政治著作,而較少討論其哲學上重要的三大批判。

今天的哲學，在整個社會裡所執行的功能，已經與當時截然不同了：哲學思考的領域已經變樣了，並且，就算字眼一樣，但是它們的意義也必然有所改變了（Horkheimer, 1987: 103）。

同樣，如果羅爾斯的理論有某種「康德復興」的意味，那麼，這種復興，也不能被視為一個「舊版新編」，反而應該被視為在不同歷史脈絡下的不同主張。鑑古可以知今：雖然解剖人體才是解剖猿猴的鑰匙、理解資本主義才能理解封建（MEW 42, 39），但是，一旦從「之後的歷史」出發理解了「之前的歷史」，則後者的特殊性毋寧也可以映照出前者的特殊性。在此意義下，回顧十九世紀新康德主義與社會主義間的歷史脈絡與思想關聯，當能有助於當代政治哲學與倫理學做出更適切於歷史社會脈絡之反省與討論。

## 二、伯恩施坦的召喚

一八九九年，伯恩施坦（Eduard Bernstein）在他的（後來被譽為「修正主義聖經」的）《社會主義的前提》結論中，呼籲「以康德對抗推搪」（Kant wider Cant）：

在這個意義下，我當時就呼籲以偉大的哥尼斯堡哲學家、純粹理性的批判者的精神，來對抗那種試圖在工人運動中築巢、並且由黑格爾辯證提供了其舒適溫床的推搪之詞。普列漢諾夫先生因此對我大發雷霆，但是這只是使我更加堅信：社會民主黨亟需一位康德（Bernstein, 1991: 210f）。

所謂「推搪」，指的是由黑格爾辯證移用於唯物論上而成的某種「歷史法則」。這種法則被馬克思與恩格斯宣布為科學、因而似乎可以供為工人運動必然勝利走向社會主義的保證。但是，對伯恩施坦來說，這種所謂科學的歷史法則，既經不起現實或事實的檢驗，並且，也正由於它枉顧現實，因此如果繼續以此為社會民主黨的理論指

導，則將使黨和工人運動的實踐都僅只對焦於（據說）即將來臨的革命，而使日常鬥爭成為附屬的、無足輕重的小事—然而實際上，這種日常鬥爭才正是（也應是）黨和工人運動的重點所在。因此，為了使日常鬥爭（亦即改革）能夠在黨的理論中取得一個應有的適合的位置，就必須在理論上根本批判這種對「歷史法則」的堅信—尤其是它的根源：黑格爾辯證。

另一方面，修正主義必須在黨的理論上，為日常鬥爭建立一個合法的領域。這個領域必須獨立於生產領域之外。因為否則，工人運動就只能以推翻資本主義生產方式為唯一訴求—而這正是正統派的窠臼。一個獨立於生產領域之外的、可以容納諸如以立法方式改善工人生活這種改革手段的領域，其實就是分配領域，或是馬克思所謂的「上層建築」。這個領域在馬克思的理論中被當成了附屬的、依變的領域，此正改革手段之所以會被輕忽之根源所在。因此，鬆脫「基礎 / 上層建築」這種經濟決定論的板塊，使基礎仍然是基礎（但也只是基礎）、否認它對上層建築之規定作用，而將上層建築獨立出來、留予人類意識、人的主動性，或是各種理想，以便藉此來改善社會現狀，乃成了修正主義最核心的要求。而這種「鬆脫」所直接可訴求的奧援，就是康德應然（即道德領域或上層建築）與實然（即知識領域或基礎）的截然二分。

伯恩施坦並非哲學家，更不是力排眾議的首倡者。他的修正主義主張並非自己天外飛來的發明，而其實是反映基層黨工與工會行動者的需要。在生產與分配領域的二分上，伯恩施坦所做出的理論貢獻，可能前不及貝姆-巴維克（Eugen Ritter von Böhm-Bawerk），<sup>2</sup> 後不

---

2. 貝姆-巴維克（Eugen Ritter von Böhm-Bawerk），奧地利經濟學家，是「維也納國民經濟學派」的創立者之一。他的《馬克思體系的終結》（*Zum Abschluss des Marxschen Systems*，英

及希弗鼎 (Rudolf Hilferding)。<sup>3</sup> 同樣，他之召喚康德精神 (或鬼魂 Geist)，也並非自己閉門研究的心得，而其實是來自當時新康德主義的勃興。如果伯恩施坦「回到康德」的主張顯得特別醒目，則那主要因為他是恩格斯的「欽定接班人」的特殊地位，而不是因為他與新康德主義有任何實質的關聯。<sup>4</sup>

### 三、歷史脈絡

在一八九〇年代之前，康德對於社會主義者來說都是陌生的。無論黨的領導人、理論家或是黨刊，都絕少提及康德——儘管一八九五年維克多·阿德勒 (Viktor Adler) 就已經在一篇悼念恩格斯的文章中說：可能應該「用康德的學說來替代馬克思和恩格斯學說的唯物主義基礎」了 (Vorländer, 1926: 154-55)。但是到了一九〇四年，康德逝世百週年，德國與奧地利的社會民主黨刊物如《新時代》

---

譯：Karl Marx and the Close of His System) (Böhm-Bawerk, 1949)，首先挑戰了馬克思的價值理論，認為價值不來自勞動，因此並無資本家「剝削」工人可言。伯恩施坦在《社會主義的前提》中曾引用貝姆-巴維克的理論，以說明馬克思價值理論的不科學。把價值從生產領域中解脫出來，是貝姆-巴維克對馬克思的批判的基礎。

3. 希弗鼎 (Rudolf Hilferding)，奧地利馬克思主義者。他的《金融資本》(Finanzkapital) (Hilferding, 1910) 可能是馬克思死後，馬克思主義者對於資本主義發展的最重要理論闡釋。但是由於著眼於資本本身的發展，因此他的理論「雖然堅持社會的衝突性格，但是他認為這種性格只存在於分配領域裡。由於他把勞資之間的社會矛盾給嚴格地限定在分配的層面，所以也就把這種社會矛盾，從生產過程中給解脫了出來；後者又必須要表現為再生產的組織-技術的領域，而這個領域，只是因為「佔有關係」，所以成了資本主義的一否則，就 (資本主義的) 生產的組織形式本身看，它毋寧是價值中立地 (wertneutral) 『被社會化的』，它的間接的性格，會因為佔有的名義的改變，而改變成直接的性格 (Huster, 1987: 429)」。
4. 在伯恩施坦之前，沃特曼 (Ludwig Woltmann) 和施密特 (Conrad Schmidt) 都曾建議結合康德的知識論和馬克思主義。但是他們的黨內地位都不及伯恩施坦 (Willy, 1978: 175)。

( *Die Neue Zeit* )、《社會主義月刊》( *Sozialistische Monatshefte* )、《前進》( *Vorwärts* )、《奮鬥》( *Der Kampf* )等，卻(在經年累月地刊登了與康德有關的討論後)紛紛出版了紀念康德的專號( *Kolakowski, 1977: 289* )。這種對康德的突然重視，雖然代表了社會民主黨在理論上的開放或兼容並蓄(這是後來所謂「正統」馬克思主義者所遠遠不能企及的)，但同時也是某種馬克思主義的修正主義轉向與新康德主義式社會主義逐漸成形甚或得勢的信號。如果馬克思的理論尚不足以獨力支撐社會主義運動、而還需要借助於其他理論，尤其是康德的倫理學說，那麼這似乎也表示：革命的無產階級並無法獨力進行社會主義大業，反而需要其他階級的合作。換言之，理論上的合縱連橫不能被孤立地看待，更不能看成只是理論家頭腦中的概念遊戲，反而必須考慮它的現實背景。

### (一) 政治背景

新康德主義是在十九世紀德國複雜的政治環境中誕生的。當時德國大概有三種主要政治勢力，一是以俾士麥為首的貴族地主階級，一是新興的資產階級，一是隨著資產階級而出現的無產階級。一如黑格爾的描述，貴族地主是「土地佔有者等級」中「有教養的部分」，他們形成「實體性的等級」，具有「鞏固的實體性地位」，要求的是「確保需要能夠滿足」( *GPR, §306 Zusatz, §203, §307, §203* )。資產階級則是「市民社會中不穩定( *bewegliche* )的方面」，這個等級中的「個人」都要靠「自己、自己的活動」才能獲得和享受些甚麼，因此他們有一種「自我感」( *Selbstgefühl* )，並且會要求「自由與秩序」。相較於貴族地主階級之「較傾向服從」，這個階級則「較傾向自由」( *GPR, §308, §204* )。這兩個階級之間的衝

突，構成了一個邁向資本主義現代民族國家的過程的主旋律。貴族地主並非不要秩序，但要的是維持既有的（由貴族統治的）封建秩序，這種秩序是新興資產階級追求自己利益路途上的阻礙。後者所要求的是一種新的秩序，用康德的話說，就是一個「最大可能限度把外界法律下的自由與不可抗拒的權力結合起來的社會，亦即一個完全正義的公民憲法」（*IzaG*, A395）。這個要求在一八四八年法蘭克福制憲會議達到高潮，但是它的失敗卻也使資產階級開始認識到自己力量的不足，而思改弦易張之策。新興的無產階級就是在這樣的背景下被帶上政治鬥爭舞台、成為雙方爭取的關鍵勢力的。例如，俾士麥就施展兩手策略，一方面以《社會黨人法》禁止國內的社會主義運動，一方面則拉攏拉薩爾（Ferdinand Lassalle）的全德工人協會（Allgemeiner Deutscher Arbeiterverein, ADAV）推行國家社會主義，<sup>5</sup> 甚至也曾試圖與馬克思取得某種和解。<sup>6</sup> 而在資產階級方面，除了少部分死硬派仍堅守「自由放任」這種極端的自由主義教條外，大部分進步的開明的資產階級知識分子則試圖建立與無產階級的聯盟，以爭取諸如普選權等各種現代民主憲政國家的基本元素。而新康德主義正可以被視為這種建立資產 / 無產聯盟的努力的理論表述（Willey, 1978, esp. ch. 1）。

## （二）思想背景

黑格爾在一八三一年過世之後，他的「御用哲學」大廈也隨之迅速傾頹。首先崩塌的是「從可疑的哲學理論演繹出結論而非由耐

5. 馬克思在《共產黨宣言》中稱之為「封建社會主義」（*MEW*4, 482）。

6. 馬克思在一八六七年四月廿四日從漢諾威（Hannover）寫信給恩格斯說：「昨天俾士麥派了他一名爪牙，律師瓦內伯爾德（Warnebold），來找我（此事僅你我知之）（*MEW*31, 290）」。

心研究現象得出結論」的自然哲學( Dampier, 1948: 289; Willey, 1978: 24 )。物理、數學、光學等自然科學的研究取代了思辯的自然哲學。而一旦「客觀精神」被挑戰、瓦解了,則經驗科學,尤其是生理學,也就乘勢直搗主觀和絕對精神領域:要以經驗方法來研究歷史人文現象了。這也就是一時興起的唯物主義風潮,其代表人物有佛格特( Karl Vogt ),摩雷霄( Jacob Moleschott ),畢希納( Ludwig Büchner )和蕭博( Heinrich Czolbe )等。<sup>7</sup> 這種唯物主義的反動也在青年黑格爾內部引發了所謂左翼與右翼的對立,乃至有著名的費爾巴哈《基督宗教的本質》( Feuerbach, 1956 )對唯心主義的批判。但是,如同馬克思與恩格斯所指出的:費爾巴哈的唯物主義並不徹底:「當費爾巴哈是一個唯物主義者的時候,他那裡不出現歷史;而當他去看歷史的時候,他不是一個唯物主義者( *Deutsche Ideologie*, MEW3, 45 )。」這個唯物主義的裂口,實即唯物主義(被認為)「無法安置應然或價值」之問題,以致在提出諸如「人類」的理想時,唯物主義者就只能變成(無歷史的)唯心主義者。這種無法安置應然或價值之問題,也是許多(資產階級)哲學家所無法滿意的。他們既不能同意以黑格爾式的唯心體系來證成或強化普魯士封建體制,也無法同意完全以唯物主義來顛覆全部既有秩序、而毫無餘地留予人類理想或傳統價值(這些價值對於資產階級新秩序的建立是有利的,例如自律、守信、誠實等等)。這樣,康德的二元體系,乃似乎順理成章地成了唯心與唯物兩種形上學之外的最佳選擇:它一方

---

7. Karl Vogt, 1817 Gießen-1895 Geneva, 德國動物學家、生理學家,並曾參加一八四八年法蘭克福制憲,是一位左翼政治活動者。馬克思曾以一本大部頭書*Herr Vogt* (1860, MEW14)來回應他的詆毀; Jacob Moleschott, 1822 Hertogenbosch-1893 Rome, 荷蘭生理學家; Ludwig Büchner, 1824-1899, 德國物理與生理學家; Heinrich Czolbe, 1819 Kaczki-1873 Königsberg, 德國物理學家 (Standford, 2005)。



面可以容納所有自然科學的成果，一方面又能保留道德價值。

這種新康德的轉向，固可追溯至諸如特稜德倫堡 (Trendelenburg) 這位「歷史上媒介了康德與新康德主義」的「獨立的體系哲學家，以及新的、後唯心哲學理解的建築師」(Köhnke, 1986: 23)，以及何姆霍茲 (Helmholz)、海姆 (Haym) 等唯物主義的批判者 (Köhnke, 1986: 140ff)，但是與真正新康德主義的「馬堡學派」的建立有關的，應屬郎格 (Friedrich Albert Lange)。

### (三) 從郎格到阿德勒

郎格並不完全是學院教授，而更多是以一位政治行動者著稱於當世。他基本上是一位自由主義者與個人主義者，但是徘徊於自由主義與 (拉薩爾 / 俾士麥的) 國家社會主義之間，而尋求工人運動與資產階級民主間的合作 (Willey, 1978: 83, 91, 92 etc.)。他的「結合了堅定無畏地支持工人階級的解放努力，以及隨時準備承認錯誤和接受新的真理的這種高度科學的無成見態度」(Bernstein, 1991: 211)，得到了伯恩施坦的推崇。在一封給岳蘭德 (Karl Vorländer) 的信中，伯恩施坦承認自己之所以對新康德主義感興趣，是由於艾立森 (Ellisen) 的郎格傳，並在黨刊《新時代》(Die Neue Zeit) 上寫過一系列〈重視郎格〉的文章 (Willey, 1978: 175)。在當過中學教師、記者、出版商、加入社會民主黨從事工人運動之後，一八七二年，郎格到馬堡大學擔任哲學教授，主要講授他多年精心準備的《唯物主義史》(Lange, 1866)，這本書後來也成為他的傳世名著。郎格授課時，當時的無薪講師寇恩 (Hermann Cohen) 曾是聽課者之一。郎格推薦他擔任正式教職。寇恩在次年取得教授資格，並在郎格一八七五年過世後，擔任正式教授 (Willey, 1978: 90, 107)。寇

恩是馬堡新康德學派的真正創立者，而郎格由於與他的亦師亦友的關係，因此普遍被認為是馬堡學派的奠基者。

寇恩本身是一位社會主義者——但並非馬克思主義者。他的學生納托普（Paul Natorp）與史唐姆勒（Rudolf Stammler）也都關心「民主國家中的社會正義」問題（Willey, 1978: 103），但未必是社會主義者。前者主要關心的毋寧是教育問題，而後者則發展出了重要的法律哲學理論。他們的弟子如史道丁格（Franz Staudinger）、艾斯訥（Kurt Eisner）、史達德樂（August Stadler）也都致力於把康德因素帶入政治之中，但其中岳蘭德可能才是真正意義上的社會主義者——甚至是馬克思主義者。

馬堡新康德主義能夠走出大學象牙塔之外而與社會民主運動對話乃至結合，岳蘭德居功厥偉。在馬堡畢業後，岳蘭德在索林根（Solingen）、諾維德（Neuwied）、慕尼黑等地擔任過中學教師，一九一九年在明斯特（Münster）大學預科擔任職員並兼教哲學。預科教書的經驗或許使他有機會把艱深的康德哲學給通俗化。同年，他加入社會民主黨，並被選為西伐利亞地方議會以及普魯士邦議會的議員。岳蘭德主編過康德全集，他的《康德：其人其書》（Vorländer, 1924）可能仍是迄今最好的康德傳記（Schnädelbach, 2005: 152）。除此之外，《康德與馬克思》（Vorländer, 1926）也是討論這兩派哲學各自迄於當時的發展史與彼此關連最詳盡的著作。

但是康德哲學對社會主義的影響並不僅止於馬堡學派。如果馬堡學派是從康德哲學出發向社會主義的邁進，那麼奧地利馬克思主

義者，<sup>8</sup> 尤其是他們的「老學究」阿德勒 (Max Adler)，則是從左翼社會民主的立場出發向康德哲學投注的青睞。阿德勒於一八九六年獲得法律博士後擔任律師。一九一九年受維也納副市長溫特 (Max Winter) 之邀，在美泉 (Schönbrunn) 皇宮開辦一間工人學校。這是阿德勒此後主要的事業所在。他也曾在維也納大學擔任教授、短期擔任過下奧地利地方議會的社民黨議員，並長期主編奧地利社民黨的《馬克思研究》(Marx-Studien)。不同於馬堡哲學家之強調倫理領域的獨立性，阿德勒的重點毋寧在於知識論上的改造，尤其是「先驗社會」(sozialen a priori) 的概念— 儘管從這個概念出發，也仍然能夠對馬克思主義與倫理問題有所辯論。

#### 四、理論脈絡

新康德主義的興起，主要是對唯物主義的反動。而它能與社會主義接軌，則首先，它必須與社會主義的要求有某些親近性。因為如果它與社會主義扞格不入，則就全無對話之可能了。其次，它也必须與社會主義，尤其是馬克思主義或唯物主義的社會主義，有所區別，甚至是對社會主義有所助益的區別，因為否則就全無對話之必要了。這個區別，主要在於它從經驗 (或知識或實然) 領域裡區分出了一個獨立的超驗 (或倫理或應然) 領域。社會主義若是一種可欲的目標，則其可欲性必須有一個證成，而康德的超驗領域正好適合於提供這樣的證成。

---

8. Austro-Marxists 是美國社會主義者包丁 (Louis Boudin) 在一九一四年發明的稱呼 (Kolakowski, 1977: 275)；岳蘭德則稱之為「維也納青年馬克思主義者」(Wiener Jung-Marxisten) (Vorländer, 1926: 235)。

## (一) 康德哲學與社會主義／馬克思主義之親近性

如果把康德哲學依其對人類能力的區分大分為理性（知識）、意志（道德或倫理）與情感（或歷史）三部分，則這三部分可以各有其與馬克思主義的親近性：

### 1. 方法與知識理論

伍蘭德指出：馬克思和康德的方法或許可以說有一種「不自覺的相似性」（unbewußter Parallelismus）（Vorländer, 1926: 278）：「儘管很可能並沒有想到康德的 [三大] 批判，但是馬克思不僅把他第一部理論性的基本著作命名為“政治經濟學批判”，而且還與批判的奠基者 [康德] 一樣觀察到了類似的過程。（據恩格斯的說法，）他提出了“邏輯的”、“抽象的”歷史研究法。康德是從數學和數學化的自然科學之既有命題出發的，同樣，馬克思在《資本論》裡也是從既有的社會科學之概念和事實出發、然後予以分析的。事實上，當他用了這樣的說法“這樣，看起來就好像在跟一個先驗建構打交道似的”的時候，就更讓人想起康德了（Vorländer, 1926: 291, 239）」不過，馬克思和恩格斯可能把其他政治和理論工作看得更重要，所以並沒有仔細談他們的方法、反而將它一再延後了—「尤其，他們所系出的黑格爾對於這種乏味的知識批判的問題毫無興趣（Vorländer, 1926: 290）。」儘管如此，但是仍然可以說：他們都同意：知識或科學必須是經驗的。一如阿德勒指出：康德哲學「首先是在我們經驗條件的探索中確立科學知識的。這樣，經驗與知識其實是可以互換的概念，因為科學就只是經驗的體系，而經驗也只是在意識之必然形式中所接獲的材料之秩序。...因此因果觀察也就是所有嚴格意義的科學的基本和唯一的條件。...這也是現代社會主義 [即馬克思主義] 所認為的它的社會科學概念之堅實並經過批判

而確立的基礎 ( Adler, 1981: 409 ) 。」把知識或科學限定在經驗領域，意味了對形上知識的排拒。這是康德反對萊布尼茲與沃爾夫形上學之所在，也是馬克思批判黑格爾哲學之所在。

## 2. 歷史哲學或歷史觀

阿德勒指出：康德的《世界公民觀點下的普遍歷史理念》中的歷史哲學「顯示了一種與唯物史觀的基本想法異常的並且乍看之下驚人的親近性 ( Adler, 1981: 414 ) 」。首先，馬克思「生產力與生產關係的矛盾」這種辯證關係，其「內在的、社會心理的方面」正是康德的「對抗」 ( Antagonismus ) 概念。這種由人的「社會的非社會性」本質所形成的對抗，是歷史的根本動力，它只能在一個社會形式中發生，並且驅動人「不斷從利己主義邁向更高的存在條件」，如此才造成了進步。阿德勒指出，這和馬克思一樣，都是把辯證還原為「人的過程」、是「辯證的人化」 ( Vermenschlichung der Dialektik ) ( Adler, 1981: 414f ) 。其次，康德的「歷史目的是從因果關係中出現的，亦即歷史的目的論並不與其因果法則相矛盾，反而正是這種法則因素之不可免的結果。」而馬克思的歷史觀也一樣：「並不是有一個最高的觀念或一個理性在統治歷史，反而，理性雖然最終必然實現，但是只有在一個很長的痛苦的發展過程之後才會實現。」他們都同意：「人創造他們的歷史，但並不是用意識、不是在自己選擇的前提之下來創造歷史，而其結果也並非盡如他們所願。」這種「歷史目的論」與「歷史因果性」之間的關係，既是康德的也是馬克思的歷史哲學的主要思路。第三，康德與馬克思的歷史發展目的也是一樣的：《共產黨宣言》中「每一個人的自由發展是所有人自由發展的條件」的協會，正是康德「人得以發展其全部天賦」的憲法。最後，這種歷史觀其實已經解決了「如何使理想與

因果必然性一致」的（這個馬克思主義近來面對的）問題。「把一個發展看成一個必然過程，和把它的目標看成一個有待實現的理想，兩者並無矛盾。」因此，「對於必然發展之認知，是可以變成理想的，正如康德所說：哲學的千年福祉論，甚至“自己促使”理想的來臨。」甚且，正因為歷史有因果法則，所以康德和馬克思才能希望「更有計畫地、更有意識地、從而更為理想地去塑造歷史。」這樣，「歷史之盲目的必然（Muß）就轉成了一個有意義的應然（Soll），後者使我們把因果必然性同時也當成（變自由了的）人的倫理行動來實現（Adler, 1981: 415-16）」。

### 3. 政治與倫理觀點

康德誠然，如缶蘭德一再強調的，絕非社會主義者。而如果他不想成為一位烏托邦主義者，那麼他在當時的時代環境下也絕不可能是社會主義者（Vorländer, 1926: 276）。他的理想毋寧是「建立一個普遍法治的公民社會」，其中「具有最高度的自由，因而它的成員間也具有徹底的對抗性，但同時這種自由的界限卻又具有最精確的規定和保證，從而這一自由就可以與別人的自由共存共處（IzaG, A395）。」缶蘭德認為這是一種「亞當斯密加上（更多是）盧梭的國家構想」（Vorländer, 1926: 276），亦即一種（資產階級）民主派的思想、是馬克思早在一八四三年就拒絕的，儘管如上所引，阿德勒卻認為這是馬克思和康德所共同的歷史目的。但是康德也並非對於未來的「社會國家」毫無預感：在一些個別段落中，康德曾提及諸如階級國家、土地的原始共有、甚或遠邁法治國之外的「有機體」國家...等等觀念（Vorländer, 1926: 27-29）。這些零星的、點到為止的意見，當然不足以成為康德與馬克思之間的共通點。但是，撇開這些就內容來看的相似與不相似不談，就形式來說，阿德勒認

為：康德的倫理學對馬克思主義或社會主義的意義並不在於它在內容上有哪些要求與社會主義一致，而在於「它首次使得倫理評價的標準之確立成為可能，並因而使我們能夠把人類意志的因果性不再看成在歷史必然性的計算中無規定的或無法規定的因素，反而毋寧看成是在歷史必然性的計算中一個確定方向的（*richtungsbestimmten*）因素。康德的倫理學把倫理的應然、義務，解釋成對於意願之普遍立法的意識（*Bewußtsein einer allgemeinen Gesetzgebung des Wollens*），以致根據著名的無上命令的指示，任何與倫理有關的行為的原則，都必須與意願的普遍法則一致（*Adler, 1981: 416-17*）。」這種「必須一致」並不是通常所謂的應該一致，而是法則上的必然一致，因而其實是一種因果關係、一個科學的領域。從「所有意志之匯聚點（*Richtpunkt*）」[案即應然]與「實際發生的事」[案即實然]的緊張之間，會產生出一個持久的動力，使行為[案即實然]和義務[案即應然]之間愈來愈趨一致。阿德勒舉例說：「在一個階級分化的社會中，如果在統治階級的意識中完全沒有這種對行動者來說的[應然與實然的]緊張關係，因為他幾乎在直覺上就把人的視野限定在他所屬階級的利益領域裡了，那麼，這種[應然與實然的]矛盾就會由被統治階級愈來愈強烈地感受到，而最終，這種對於[應然與實然的]矛盾的意識也會迫使統治階級接受（*Adler, 1981: 417*）。」社會發展之所以愈來愈滿足倫理的要求，「並不是因為人愈來愈道德了，而是因為倫理的本身只不過是人的社會脈絡統一性的另一種表達而已。」「並不是出於倫理的要求，所以發展出了新的社會狀況，而是由於人的社會脈絡改變了，所以這種改變才必須在意識中作為倫理要求來公告周知（*Adler, 1981*）。」康德倫理學所教給我們的，也就是這種意志的法則，或者說意志在倫理問題上

的必然方向。而它既然和社會關係同樣是或是同樣一個歷史的因果過程，則它與馬克思主義之強意識型態領域沒有獨立性、反而必須受基礎之規定，也就不謀而合了。

## (二) 康德哲學與社會主義／馬克思主義之差異

如果康德哲學與社會主義／馬克思主義真的完全「不謀而合」，則也就沒有任何結合兩者的必要了，因為這將會是一個「美妙的和諧，他所要的，也正是她所要的」( *KdpV*, A51 )。反而，兩者的差異，或許才是新康德主義所在意的。而也正是在阿德勒認為康德與馬克思一致的這個倫理學範圍裡，多數新康德主義者看到了兩者截然的差異。或者應該說：阿德勒其實是以一種很獨特的方式詮釋了康德的倫理學（以及馬克思理論），而如果不採取這種詮釋，則康德倫理學就會以一種與馬克思主義迥異的面貌出現。簡言之，康德區分了應然與實然，而馬克思則否。<sup>9</sup>

### 1. 為什麼 (Warum) 和為了甚麼 (Wozu)

從郎格起，新康德學派就力圖繼續康德的批判方法，尤其是對於實然與應然的區分，來對抗當時的唯物主義。他們不認為心理學和生理學可以用來解釋人類的意識活動，「現代心理學和生理學顯示了：物理科學家所研究的世界，是一個依賴於我們的感知的世界；它並沒有獨立的存在—即使觀察者也並非只是它的反映者而已 ( Russel, 1925: vi ) 。」寇恩稱呼郎格是「康德世界觀的門徒」，面對著兩個當時主要的挑戰：「既要把科學奠基於它自己適當的基礎

---

9. 馬克思主義缺乏或不需要倫理基礎，是第二國際時代（亦即新康德主義崛起的時代）普遍的觀點。在《一八四四年經濟學哲學手稿》於一九三二年出版之後，此一觀點遂受到了挑戰。相關討論可參見 Fromm (1963); von Magnis (1975)。



上，又要用社會主義的倫理理想來喚起群眾（Willey, 1978:96）。」而這之所以是「兩個」挑戰，正是因為單單的科學並不足以成為一種理想來喚起群眾。

同理，如果馬克思社會主義要成為一種理想，則其理想性也不能奠基於科學，否則勢必成為一種教條—而這是無論馬克思本人或是馬克思主義者都不願意的結果。為了免除這種教條的命運，伍蘭德建議把馬克思的唯物主義還原為科學，一種「方法、研究的導線、科學的觀點，而且不是用來解釋世界上所有可能的東西，諸如自然科學的發現或是數學定理，而是用來解釋社會歷史的發展」，亦即它「只是一種歷史理論」，研究的是「社會發展的原因，以及相關的觀念的發生原因」。這種理論，甚或只作為「研究假設」，是與任何奠基於科學基礎之上的哲學都一樣的（Vorländer, 1926: 282）。但是，這樣的科學儘管或許成果豐富，卻「未能在哲學上思慮殆盡」。

「從純粹起源—因果的推論中，或是用德文說：從對於事物變化的原因性解釋中，是不能產生哲學的，遑論要以它來為社會主義提供理由。」因為科學的因果法則終有窮時，「為什麼」的問題最終一定會到達一個點，是科學家必須說「我不知道」的。這時就會有另一種問問題的方式：「為了甚麼」（此亦勞思光先生所謂「窮智見德」之義）（勞思光，1986: 226-31）。在這個問題下，研究的不再是原因（*causa*），而是手段和目的（*telos*），這是意志和行動的領域，而非自然物理的領域。因果論和目的論，因此是兩種根本不同的觀點、方法、和問問題的方式。這種區分，是「青年馬克思也知道的：解釋世界不同於改變世界，只不過他後來的理論沒有或沒有足夠地繼續這個區分而已」（Vorländer, 1926: 282-83）。

伍蘭德把前一種、馬克思式的方法稱為「發展歷史的—經濟的」，

把後一種、康德式的方法稱為「知識批判的—倫理的」。而由於「發展歷史的」與「知識批判的」其實有某種親近性(都是所謂「科學」或「方法」),所以主要差別其實在「經濟的」和「倫理的」(Vorländer, 1926: 278)。

## 2. 寇恩的倫理社會主義：由無上命令推衍出社會主義

寇恩延續了郎格對唯物主義批判的精神，而更進一步「把意識提高到一個比郎格更高的層次，...甚至比康德走得更遠，...把心靈(Mind)抬高到幾乎黑格爾式的高度，認為思想不僅規定了感性經驗的形式，而且還產生了它自己的實在(Willey, 1978: 108)」。這種對意識、心靈或思想的強調與某種程度的改造，主要在於把康德式的個人轉換為社會存在。寇恩問道：

人(human person)是甚麼呢；他是個人(individual)嗎？當然他不僅是個人；他也立足於一個多數(Mehrheit)或許多多數之中的行列裡。而且也不只於此；他只有在全體(Allheit)之中才能完成他存在的圈圈。這個全體也有許多程度和層次，一直達到一個真正的統一，亦即人性，而這也同時是一個永恆的新起點(Cohen, 1904: 8. cited in Linden, 1988: 206)。

寇恩的論證可以歸結為：首先，個人永遠是在各種集體之中運作的，因此道德基本上是社會的。其次，一個人的行為如果只以自己的特殊性或其所屬團體的特殊性為唯一的導向，則他的行為不會是真正道德的行為；因為道德目的是所有個人意志之整體或統一的人性。因此，第三，個人要「完成他存在的圈圈」，亦即其自主性，就必須把最高層次的整體性的理想人性當成他自己意志與行為的鏡子和目標。第四，要實現自主性，就必須實現人性、必須把「多數」轉化成「整體」。這種人性理想不僅是開頭，也是目的，亦即，道德是一個永遠進行中的過程。最後，道德與歷史的主體，並非作為個人的個人，而是作為集體之部分的個人。倫理所面對的問題不是

個人問題，而是個人與集體之間的衝突，它的任務是在理論上和實踐上去調和兩者（Linden, 1988: 206-07）。

以人性為道德目的，當然是延續了康德的「人當目的」的無上命令。但是把人理解為「社會人」的觀點，雖然也延續了康德的「社會的非社會性」或個人行為格準必須符合普遍法則的觀點，卻由於把比重拉往「社會」或「普遍」的方向，因此寇恩的道德主體不再是「我」而是「我們」。這種主體最適當的理解，應是「法人」（legal person），而合作社（Genossenschaft）又應是法人最好的模範（Linden, 1988: 210）。由於遵從「人當目的」的無上命令，因此寇恩指責資本主義只把工人當作（達成資本家目的的）工具，並且進而主張一種合作社主義，「人作為目的具有優先性的這個想法，成為了社會主義的想法，它把每個人都定義為目的本身（Cohen, 1904: 321. cited in Linden, 1988: 223）。」換言之，從無上命令出發，僅僅只需要把個人轉為社會人，亦即把「個人的無上命令」轉變成「社會的無上命令」，則（寇恩的）康德哲學就已經可以主張普選權—因為所有人都應該成為政治上的「共同立法者」（colegislator）、主張合作社制度—因為所有人都應該在經濟上共同決定他們的目標等等了，正好毋須借助於任何唯物主義的歷史解釋或價值理論：而所有這些（普選、合作社、拋棄唯物主義...），其實也都與當時德國社民黨內拉薩爾派與修正主義派的主張相近。

### 3. 唯物主義的倫理觀

如果在應然與實然的二分下，寇恩可以單獨從應然面推演出社會主義，則顯然，單獨從實然面出發，也可以發展出某種倫理觀點。這主要是由正統馬克思主義者擔負的任務。例如考茨基（Karl Kautsky）在其〈馬克思主義與倫理〉（“Marxism and Ethics”）—

文(1983)中,就遵循馬克思「基礎決定上層建築」的思維,強調道德或意識型態上層建築的依賴性:

道德標準隨著社會而改變,但並不是與社會需要同樣不斷地、同其幅度、同其方式、同其程度地改變。它們之所以被承認和經驗為(已被接受的)道德標準,只是因為它們已經成為了共同的實際。但是,一旦它們這樣被固定下來成為規範,它們就可以繼續長期地領有一種獨立的存在—儘管技術仍不斷在進步、生產方式仍不斷在發展、社會需要也不斷在轉變(Kautsky, 1983: 33)。

這種對於道德規範或所謂「精神力量」的依賴性的強調,並不拒絕在一定的時期裡「經濟領域與精神上層建築之間確實有互動關係的存在」,或是「道德也可以掖進經濟與社會的發展」(Kautsky, 1983: 34)。問題只是:當基礎改變之後(因為「技術仍不斷在進步、生產方式仍不斷在發展、社會需要也不斷在轉變」),原本的道德規範(它們「長期地領有一種獨立的存在」)如果無法適應這種改變,它就只能成為社會發展的阻礙,而必須本身被改變。這時,任何(新提出來的)「道德理想,就只不外乎是既有現況的反對派所提上檯面的各種希望與渴望的結叢」,而在階級社會的現況下,「這些理想是否能據有任何社會力量,端視它是否能成為階級理想。道德理想只有作為階級鬥爭的推動力量,才能有影響力」、才能是「翻轉現實的有力槓桿」(Kautsky, 1983: 41)。這也意味著:如果只是哲學家自己一個人閉門造車、依據所謂普遍理性或普遍原則來構想出任何普遍規範,而不圖或無法使之與現實的階級力量接軌,則都是無謂的。考茨基並不排斥理想,尤其似乎暗示:法國大革命所揭櫫的自由平等博愛的理想,既是過去所有階級鬥爭的目標,也可以是無產階級鬥爭的目標(Kautsky, 1983: 39)。歷史唯物主義並沒有提出任何新的理想,而是「根據對於財產和生產的不同視角」而對這些理想的內容有不同的認定。例如基督教所謂的平等是大家平分財

產以便消費；法國大革命所謂的平等是私有財產權的平等，私有財產被宣布為神聖不可侵犯的；而社會民主主義的平等則是財產的社會化、是所有人對社會勞動產物的平等權利，等等諸如此類( Kautsky, 1983: 40 )。這些理想的各自內容，顯然都受到當時各自歷史社會條件的制約，而非它們本身有甚麼發展。科學社會主義的貢獻，毋寧在於指認出了「現在，已經有了經濟的條件，可以來達成那些懸諸過去所有社會改革者面前、但卻始終沒有達成的道德理想了：現在，在世界歷史中，我們首次可以把這些理想看成是經濟發展的必然產物了，亦即階級的消滅( Kautsky, 1983: 44 )。」

考茨基的這種「能捉老鼠就 / 才是好貓」的實用主義立場，強調的是：任何道德理想都不可能脫離社會實際需求，而由別有所在的標準來決定。反之，一種理想之所以是社會理想，一定只是因為它符合了社會實際需要。康德哲學家們由於正是企圖從脫離社會脈絡的無上命令出發的，所以他們「從沒能向我們回答這個問題：哪種倫理是比較有價值的：資產階級的還是無產階級的？」「如果一個人認為資產階級社會所提供的形式是唯一可能實現“普遍法則體系”的形式...，那麼他就會認為資產階級倫理中體現了比較多的道德性」，反之，如果一個人「相信社會主義生產方式愈來愈可能而且必然了，那麼他很可能得出結論說：“普遍法則體系”的可能性判準也很可以用於社會主義( Kautsky, 1983: 51f )。」

純從無上命令出發，既可支持、也可以反對社會主義；但是同樣的但方向相反的批評：歷史唯物主義既可照顧無產階級、也可照顧資產階級的利益，似乎也可以成立( 岳蘭德正是這樣批評的。見下 )。這個異口同聲對對方缺陷的指稱，似乎正好證明了岳蘭德「補充論」的正確或適當，這種補充論，如果借用康德的名句，則或許

可以表述為：「沒有康德的馬克思是盲目的、沒有馬克思的康德是空洞的」。

#### 4. 缶蘭德：康德倫理學與馬克思主義的相互補充

既然應然與實然是「兩個」不可化約的領域，則寇恩的只從應然面出發的社會主義，與考茨基只從實然面出發的社會主義，就似乎都未免只是一偏。因此缶蘭德指出：

如果要有一個可長可久的社會主義哲學，那麼它必須包含兩條。首先它不能—像過去幾世紀裡那樣—滿足於只在腦袋裡想像出來的烏托邦之夢，反而必須掌握一種可靠的方法，去認識社會性的東西 (soziale Dinge) 在經濟與歷史過程中的實際狀況 (wie er ist)。對此，馬克思主義無疑已經提供了一些主要的部分，它們是不應該再被拋棄的。但是這種「認知上的社會主義」必須...繼之以一種「事實上 (Tat) 的社會主義」，這是馬克思自己所打算而且主要也在外世界中鋪平了道路的，只不過並沒有為它奠定科學基礎。但是，第二，這樣一種事實上的社會主義不能耽於一種純僅歷史與經濟的理論 (儘管它是最有洞察力、最有成果的理論)，反而必須提出這樣的問題：如果社會主義不想只是“盲目的”(因為缺乏目標和方向)，那麼，它所必須和應該追求的終極目標究竟是甚麼？對這個問題，只能由一個應然的哲學、換言之—一種倫理學，來回答。恩格斯所謂“躍向自由”、馬克思所謂“合目的而有組織的”行為，都不能被推往一個不確定的未來，反而必須現在就在經濟、法律與教育上開始 (Vorländer, 1926: 299)。

換言之，缶蘭德認為：應然與實然是社會主義不可偏廢的兩翼。馬克思的、科學的、唯物主義的 (缶蘭德認為它與科學應是互換的概念) 方法可以提供對於事實的認識，使社會主義不流於烏托邦的空想；而康德的、倫理的、應然的哲學則可以提供終極目標 (甚至也提供實現社會主義、使社會主義成為「事實」[Tat] 之動力)，使社會主義不流於盲目。如果面對各種相互抵觸的應然方向時不問「我們該怎麼走」，那麼唯物主義其時也可以關心工人階級之敵人、照

顧資產階級之利益——一如(作為科學的)達爾文主義。(Vorländer, 1926: 289)而康德的「普遍法則」或「目的王國」,其實只是一個空洞形式,「一個引導星(Leitstern)、一個人類的倫理“運動”中必須採用的“終極目標”、一個永遠的“任務”」,<sup>10</sup>而它的內容則「永遠必須由其時代的要求(Erfordernissen)來提供」(Vorländer, 1926: 287)。在這個意義上,雖然岳蘭德所得出的結論是:由於歷史唯物主義作為科學尚不足以為社會主義奠基,因此需要康德倫理學的補充(Ergänzung)——但並非替代(Ersetzung),而是把一個新的東西加進去(Hinzufügung)(Vorländer, 1926: 289),但是,其實反過來也可以說:由於康德倫理學只是空洞形式,從這個空洞形式出發,也可以成立某種資產階級的自由主義——一如康德本人和後來一九七〇年代的羅爾斯,所以,它也同樣需要歷史唯物主義的補充,才能為社會主義奠基。

當然,岳蘭德是以康德主義的立場對馬克思社會主義提出「補充」要求的。從康德的立場,則考茨基的實用主義式的倫理觀顯然是不足的,因為它無法回答「甚麼構成了(ausmacht)倫理理想的本質、道德感的本質?」反而只能回答兩者的「原因」(Vorländer, 1926: 244f)。岳蘭德這裡使用的「原因」(Ursachen)可能未必能準確表達考茨基的觀點。如上所述,考茨基強調的問題其實是:道德理想如果要成為某種具有力量的社會理想,則它必須滿足的社會條件是甚麼。例如自由平等博愛的理想,在法國大革命時之所以成

---

10. 岳蘭德這裡使用的加引號的字彙“運動”、“終極目標”、“任務”,都明顯呼應著伯恩施坦的口號:「終極目標對我來說甚麼都不是,運動就是一切」,以及他的書名:社會主義的前提與社會民主黨的任務。只是,對岳蘭德來說,“終極目標”顯然並非「甚麼都不是」(nichts),也顯然並非與“運動”無關、因而可以置之不理的東西,反而正好就是社民黨的“任務”。

為普遍接受的理想，是因為它滿足了當時資本主義發展後資產階級私有財產的要求（或者說：這種理想之所以普遍被接受，是以「滿足私有財產之要求」為條件的）。而同樣的要求，在轉化了內容（例如從私有財產權的平等轉化成財產社會化）之後，由於符合經濟發展所帶來的社會狀況的改變、符合無產階級的需要，所以也可以被接受為道德價值（或者說：它之所以被接受為道德價值，是以「符合無產階級之需要」為條件的）。考茨基這裡的「解釋」並非「因果解釋」，因為它為「道德理想成為被普遍接受的」這個事實加上了社會條件的限制，但是並沒有把「社會基礎的改變」當成「原因」。這雖然或許只是細微的差異，但是可能會使伍蘭德乃至所有新康德主義者對馬克思主義的理解乃至批評都顯得有問題。無論如何，這並不妨礙伍蘭德所說：馬克思主義並不追問道德本質的問題——如果這個問題指的是：在決定某種價值（例如自由平等博愛）究竟可欲與否、或何以可欲時，除了它的效用之外，還需要甚麼其他的（形上的、普遍的、必然的）理由作為根據。

## 五、結論：一個未決的問題

康德與社會主義會相互吸引，當然是一個特定歷史條件下的產物，甚至是出於非常實用的理由。正是偶然性既使得它們一時邂逅，也使它們終究分道揚鑣。這種偶然性不只是歷史的，也是理論的：康德哲學與社會主義之間，只有外部的關聯，而無內在必然的連繫。此亦所以例如寇恩和考茨基可以各自（不理對方而）發展出一套社會主義的論述，此亦所以例如伍蘭德可以拿兩者來相互補充。但是既然缺乏內在必然連繫，則這種補充儘管在一定歷史條件下顯得理



所當然，但是一旦條件改變，則它多少就顯得任意了：康德寧或確實需要補充，但補充者未必是馬克思；馬克思寧或確實需要倫理學，但未必是康德的。

然而，這個嫁接的歷史條件果然過去了嗎？康德與社會主義或馬克思主義果真只有外部的偶然關係嗎？

當今的世界仍然充滿了各種(康德所謂的)衝突(Antagonismus)，而對付這種衝突，當道的似乎也是「多元」或「相互尊重」這類的「美利堅共識」—它或許可以在康德「目的王國」的無上命令中找到根源。但是很明顯的：第一，這種對待衝突的方式，預設的是一種原子式的個人，第二，多元或尊重的態度是在一個獨立的道德領域中、從一種抽象的原則或理由出發所得出的，而且，似乎也是在這個領域裡被培養的。

借鏡於康德與社會主義的關係，則一個獨立的道德領域，正是新康德主義所極力捍衛保留的：唯有把這個領域獨立於經驗、科學...領域之外，才能使意志在其中成為自由的、從而才有人的自主以及道德可言。這個基調，使得新康德主義成為唯物主義浪潮下的中流砥柱。如果岳蘭德強調的是以康德倫理學補充馬克思主義的不足，而不是(也應該成立的)反之，那麼應該是因為：當時唯物主義是人文社會學科中的主流。然而，隨著學術的分工，唯物主義早已退出人文學科、而以科學的面目表現為各種社會科學的分支了：尤其是經濟學，以及各種正在努力追趕於後以便躋身科學之列的諸如政治學或社會學。如果當年的新康德主義是一個持劍的勇士，那麼，如今同一柄寶劍出鞘，卻似乎頗有悵然獨立、四顧無敵手的蒼涼美感。康德的鴿子不知道空氣的阻力正是牠飛翔的條件(*KdrV*, A5/B7)；而如今的康德，豈不正如真空中的鴿子？

獨立的道德領域之所以獨立，在於它獨立於經驗領域之外：沒有經驗領域，也就沒有它的獨立性可言。經驗領域是它的「不可或缺的缺陷」、是它的獨立性所必須依賴的條件。注意到這個「條件」關係，則似乎可以使人想起馬克思「基礎 / 上層建築」的區分：這個區分與康德經驗 / 超驗、科學 / 道德、實然 / 應然的區分極為類似，卻是康德主義者似乎甚少注意的。在這個區分下，馬克思毋寧更為清楚地揭露了前者對後者的「規定」關係，亦即：前者為後者提供了實質的內容，並因此而為它的獨立性劃定了範圍。

歷史的發展進程誠然把康德哲學與社會主義相遇的條件遠遠拋後了，但是新的條件似乎卻未必就不需要康德或是任何道德哲學再去尋找它失落的另一半。多元與尊重的態度、對話溝通、和諧社會...，所有這些在道德領域裡獨立地得出、並且企圖獨立地培養和完成的「主流」道德要求，面對戰爭、恐怖行動、金融海嘯，甚至所謂台灣的族群衝突、兩岸敵意...，竟顯得多麼像是「言者諄諄、聽者藐藐」般無力?! 這些道德要求或許確實可以「治標」，但是如果它也確實可能真正改變現實，那麼人類數十個世紀以來道德要求從未間斷，理應早無衝突可言了。衝突不來自個人道德的缺乏，反而來自社會本身，所以，解決衝突也不會是道德獨力可成的事業，反而至少必須把眼光投注向道德之外。而現代社會的衝突，可能不僅來自社會本身，而且正好來自一個（被認為）由獨立「個人」所構成的社會，這種個人不僅作為原子而獨立於彼此之外，而且也作為道德或政治的主體而獨立於經濟生產領域之外。這裡，彷彿一群埋在沙堆裡的人：顯露出來的、吸引哲學家、尤其是道德哲學家注意的，是一個個互不相干的、各自有其道德與價值標準、因而需要（或不得不）相互尊重的腦袋；而埋藏在下面的、被哲學家所忽略

的，則是千絲萬縷糾纏、攸關性命存活、因而必須貪婪、勢利、奸巧以及相互衝突的身體。

回顧康德與社會主義的關係，因此或許可以有助於提出一個問題：真正有現實意義的道德原則，可以在一個獨立的道德領域中，僅僅憑藉無論哪種理性或形上原則推衍出來嗎？或者反過來，怎樣的道德原則才能有現實意義？如果如康德所說：「純粹道德法則」是一個應該被「有限的實踐理性」所不斷追求、接近，但卻也是後者所不可能完成的東西（*KdpV*, A58），那麼，這種道德法則之始終只能在行動者面前懸而為目標、卻永遠註定與現實有一段距離，也就很清楚了。這個與現實的距離，雖然確保了道德的神聖性，然而，道德的神聖性，難道必須以現實之「註定不能完美」為代價嗎？現實之不完美，顯然不來自純粹道德法則之缺乏（因為即使確立了這種道德法則，現實也反正是不完美的），因此它的改善，顯然也不能（只）訴諸道德法則之確立，反而必須對於現實的各種不完美及其完美之可能性有所洞見。能夠改善現實的，才是有現實意義的；而能夠指出現實之不完美及其完美之可能性的，才是能夠改善現實的。

## 參考書目

縮寫表 ( 縮寫後數字為卷數、頁碼 )

*GPR* = Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1981. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin: Akademie-Verlag.

*IzaG* = Kant, Immanuel. 1977. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. in *Werkausgabe XI*: 33-50. Frankfurt/M: Suhrkamp.

*KdpV* = Kant, Immanuel. 1974. *Kritik der praktischen Vernunft*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

*KdrV* = Kant, Immanuel. 1956. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner.

*MEW* = Marx, Karl und Friedrich Engels. 1986ff. *Marx Engels Werke*. Berlin: Dietz.

Adler, Max. 1981. N. Leser u. A. Pfabigan. hrsg. *Max Adler, Ausgewählte Schriften*. Wien: Österreichischer Bundesverlag.

Bernstein, Eduard. 1991. *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgabe der Sozialdemokratie*. Berlin: Dietz.

Böhm-Bawerk, Eugen Ritter von. 1949. *Karl Marx and the Close of His System*. New York: August M. Kelly.

Cohen, Hermann. 1904. *Ethics of the Pure Will*. s.n.

Dampier, William Cecil. 1948. *A History of Science and Its Relations with Philosophy and Religion*. Cambridge: Cambridge University

- Press.
- Feuerbach, Ludwig. 1956. *Das Wesen des Christentum*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Fromm, Erich. 1963. *Das Menschenbild bei Marx*. Frankfurt/M: Europäische Verlagsanstalt.
- Hilferding, Rudolf. 1910. *Finanzkapital*. Berlin: JHW Dietz.
- Horkheimer, Max. 1987. "Kant und Hegel." in Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr. hrsg. *Gesammelte Schriften Band 11: Nachgelassene Schriften 1914-1931*: 100-118. Frankfurt/M: Fischer.
- Huster, Ernst-Ulrich. 1987. "Theorie und Praxis des Demokratischen Sozialismus." in F. Neumann. hrsg. *Handbuch Politischer Theorien und Ideologien*:416-466. Hamburg: Rowolt.
- Kautsky, Karl and Patrick Goode. 1983. eds and trans. *Karl Kautsky: Selected Political Writings*. London: Macmillan Press.
- Köhnke, Klaus Christian. 1986. *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Kolakowski, Leszek. 1977. *Die Hauptströmungen des Marxismus*. Bd2. München: Piper.
- Lange, Friedrich Albert. 1866. *Die Geschichte des Materialismus*. Iserlohn: J. Baedeker.
- Linden, Harry van der. 1988. *Kantian Ethics and Socialism*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- McClelland, John S. 1996. *A History of Western Political Thought*. London and New York: Routledge.

- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Russel, Bertrand. 1925. "Introduction: Materialism, Past and Present." in F. A. Lange. ed. E. C. Thomas. trans. *The History of Materialism*: i-.xxxii. London: Kegan Paul.
- Sabine, George, H. and Thomas L. Thorson. 1973. *A History of Political Theory*. Hinsdale: Dryden Press.
- Schnädelbach, Herbert. 2005. *Kant*. Leipzig: Reclam Bibliothek.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2005. "Friedrich Albert Lange." in <http://plato.stanford.edu/entries/friedrich-lange/#4>. Latest update 21 April 2010.
- Vorländer, Karl. 1924. *Immanuel Kant: Der Mann und das Werk*. Leipzig: Felix Meiner.
- Vorländer, Karl. 1926. *Kant und Marx: Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus*. Tübingen: Mohr.
- von Magnis, Franz. 1975. *Normative Voraussetzungen im Denken des jungen Marx (1843-1848)*. Freiburg/ München: Verlag Karl Albert.
- Wiley, Thomas E. 1978. *Back to Kant*. Detroit: Wayne State University Press.
- 浦薛鳳。1979。《西洋近代政治思潮》。台北：台灣商務印書館。
- 張翰書。1965。《西洋政治思想史》。台北：台灣商務印書館。
- 陳水逢。1981。《西洋政治思想史》。台北：中央文物供應社。
- 勞思光。1986 〈論「窮智見德」〉。孫善豪等編《儒學精神與世界文化路向——思光少作集》(一)：226-231。台北：時報出版社。

鄒文海。1972。《西洋政治思想史稿》。台北：鄒文海先生獎學基金會。

薩孟武。1978。《西洋政治思想史》。台北：三民書店。

## **Kantian Philosophy and Socialism Analysis of the Political Philosophy of the Turn of the 19/20th and Its Contemporary Meaning**

Max Sun \*

At the turn of the 19th and 20th centuries Kantian philosophy and Marxism/Socialism occasionally met each other. By exploring the historical and theoretical context of this meeting, this article tries to signify its meaning in relation to the contemporary discussion of political/ moral philosophy or ethics: if the Sollen and Sein are to be separated, then they are also to be connected to each other, and the one-sidedness of each may be the key problem in contemporary discussions of political/moral philosophy.

註解 [C1]: One-sidedness?

**Keywords:** Kant, Marx, Cohen, Kautsky, Vorländer, Socialism, Sollen/Sein

---

\* Associate Professor, Department of Political Science, National ChengChi University.