DOI:10.16339/j.cnki.hdxbskb.2025.02.011

马克思关于“人的有限性与无限性”问题的探析及方法论启示*

邵宇
(郑州大学 哲学学院,河南 郑州 450001)

[摘 要]“人的有限性与无限性”问题,是马克思主义人学理论和马克思哲学阐释论域中的核心议题。马克思始终主张人的有限性与无限性的辩证统一,强调有限的人能够通过自由、有意识的生产劳动创造出无限的类生活。这里的无限不是那种永远“在途中”而无法达到的遥远目标或另行设置的彼岸存在物,而是一种内在于现实之中的目的,是可以通过人的实践活动逐步实现的。这展现出来的是一种“面向现实可能性的实践的辩证法”,它既区别于黑格尔式事后的理论反思法,亦非康德哲学的二元界分法。由此出发再去阐释马克思哲学,方可避免陷入教条主义、神秘宿命论以及庸俗实证主义之“窠臼”。

[关键词]马克思;人的有限性;人的无限性;实践活动;辩证法
[中图分类号]A811 [文献标识码]A [文章编号]1008-1763(2025)02-0096-08

An Analysis of Marx on the Issue of “Human's Finitude and Infinitude” and Its Methodological Enlightenment

SHAO Yu
(School of Philosophy, Zhengzhou University, Zhengzhou 450001, China)

Abstract: The issue of “the finiteness and infinity of man” is the core issue in the field of Marxist human theory and Marxist philosophical interpretation. Marx consistently advocated the dialectical unity of human finiteness and infinity, emphasizing that limited people can create infinite life through free and conscious production and labor. The infinity here is not a distant goal that can not be reached forever “on the way” or another existence set on the other side, but a goal that lies in reality and can be achieved through human practical activities. This highlights a kind of “practical dialectics facing the possibility of reality”, which is not only different from Hegel's theoretical reflection after the fact, but also from Kant's dualistic division of philosophy. From this point of view, the interpretation of Marxist philosophy can avoid falling into the “stereotype” of dogmatism, mystical fatalism and vulgar positivism.

Key words: Marx; the limitations of human beings; the infinite nature of human beings; practical activities; dialectics

“人的有限性与无限性”问题,是理解人的本质和社会发展的基本哲学问题之一。不同于以往哲学单纯从理论态度予以批判分析,马克思引入实践概念重释了“人的有限性与无限性”,尤其是关于无限

* [收稿日期]2024-09-30
[基金项目]教育部人文社会科学青年基金项目:以《博士论文》为核心文本的马克思早期政治哲学研究(24YJC720013);河南省哲学社会科学规划项目:马克思《博士论文》中的“政治与哲学互融关系”及其政治哲学意蕴(2024CZX005)
[作者简介]邵宇(1993—),男,河南南阳人,郑州大学哲学学院、郑州大学马克思主义哲学研究中心研究员,博士,研究方向:马克思主义哲学。

性的解读，强调有限的人能够通过自觉有意识的生产劳动实现对现实世界的无限追求，这里展现出来的是一种面向现实可能性的实践的辩证法。这一方法论对于我们当下深化马克思主义人学理论、推进马克思哲学阐释具有重要启示意义。

一　问题场域的变迁：从传统人学理论研讨空间到马克思哲学阐释方式之争

基于以往马克思主义人学理论阐释角度，“人的有限性与无限性”问题本身就蕴含着人类思维的内在张力和人类生存的逻辑悖论，人作为有限的存在物却具备追求无限的特性，有限与无限如何才能实现统一，最终命题则是导向人的自由而全面的发展。但近些年来，学界关于这一问题的讨论，已经不再局限于传统人学理论空间，而是进一步将其作为前提性问题延伸至马克思哲学的阐释探讨当中。面对以往传统的马克思哲学阐释方式，特别是第二国际和西方马克思主义理论家的阐释方式（如“经济决定论”“物质本体论”），不少学者主张理应回到人类生存的社会现实，从历史的有限主体或者人类存在学的理解视域去重释马克思哲学，强调马克思哲学自身的历史性、时间性和具体性。围绕这一共识，当前学界逐渐形成以“近黑格尔”和“近康德”两种倾向为代表的马克思哲学阐释路径。

就“近黑格尔”倾向而言，他们将“社会现实”看作是马克思哲学的存在论或本体论基础，并以此为标准认为第二国际理论家和西方马克思主义理论家的阐释方式皆没有真正跳出现代形而上学的基本框架[1]。这里的社会不是抽象普遍性的社会，而是一种特定的、具有实体性内容的“有限性”社会，也即马克思所强调的实在主体，正是在这一实在主体的自我运动（即现实的人在实践活动中对“有限性”的扬弃）中实现了有限基础上的无限超越。这种理解离不开对黑格尔哲学的批判吸收。在黑格尔那里，现实是本质与存在的统一，是绝对精神自我运动的反映，而非客观对象存在的社会现实；而在马克思这里，社会现实则是现实的人在感性活动中自我运动的直接结果，是真实全部的历史事实。换言之，马克思哲学是在社会现实的本体论基础上重新实现了“有限”与“无限”的统一。也正是基于对“有限”基础上的超越性的强调，海德格尔哲学和马克思哲学之间存在交叉对话的可能。因为，构成海德格尔哲学的本体论基础是“此在”，只要“此在”是以“在世的在”并由之构成对意识之本体论批判的基点，它的本质特征就是与思辨“无限性”相对应的“有限性”，并且这种“有限性”的“此在”能够在本体论意义上实现通达于事物自身的“无限性”的可能，但这种“无限性”同时也揭示出人的主观思想的局限性，特别是抽象普遍性的外在反思或形式推理的局限性。这种“无限性”来自“有限”的“此在”，同时也代表着对主观“有限性”的摆脱[2]。于此，就有学者将上述观点称为“海德格尔式的黑格尔主义”[3]的马克思哲学阐释进路，认为这种进路实际上并没有摆脱固有的思维定式，它遵循的依旧是黑格尔主义传统方式（认为黑格尔哲学是对以往哲学的扬弃，所以考察马克思哲学与德国古典哲学的关系，只需要考证黑格尔哲学即可）。但这样的观点忽视了康德哲学（二元论）与黑格尔哲学（一元论）的本质不同，遮蔽了康德哲学与马克思哲学之间的关联，这对于真正把握马克思哲学又造成新的障碍。并且，过度强调社会现实中的“同一性”，恰恰又陷入新的抽象普遍性泥潭，忽视了马克思哲学中理想性和现实性的界分，从而在理论和实践两个领域出现诸多混淆的问题。同时，对于中国社会现实在变革中所形成的“人的自主性和有限性的实际存在”之间的深层矛盾，按照以上方式也难以做出有效的回应与化解。

因此，很有必要破除“从康德到黑格尔”的思维定式，专门考察康德哲学与马克思哲学的内在关系。这被称为是一种“近康德”倾向的马克思哲学阐释进路。此种观点认为，康德哲学为破除马克思哲学阐释中的抽象普遍性观念问题提供了良好的参考范例，主张借助康德哲学的二元界分来区分马克思哲学中的现实性和理想性，使马克思哲学中有限的主体能动性得以彰显，进而理清马克思哲学的性质和革命的意义。基于这一立场再去审视以往的阐释进路，无论是第二国际理论家还是西方马克思主义理论家的理论工作，皆没有从根本上解决马克思哲学中决定论与能动性或者说自由与必然的统一问题[4]。究其原因，他们都有意无意地屏蔽掉二者之间的对立性，而去追求无限的统一性。但一种统一性的可能重建又必须建立在对对立性的明确揭示基础之上。这就是康德哲学二元论界分的应用价值所在。按照这种思路再去阐释马克思哲学：首先，马克思哲学的出发点是有限的“现实的人”，人的对象化活动也是有限的。这种有限性的肯定立场更靠近康德哲学中的人或理性的有限性。其次，马克思哲学中思维与存在总是异质的。由于人的有限的能动性，存在对思维的异质性总是不可能完全消除，二者

之间的同一性也就不可能是黑格尔式的绝对同一性,只能是一种近康德式的有限同一性。最后,马克思的辩证法也是有限的辩证法。由于“人的有限性”,否定之否定的辩证历史运动只能保持一种永远“在途中”的状态,而无法实现终极理想,即理想与现实、实践与理论之间总是保持着张力,并且不可能完全消解。这种二元式的界分方法也是马克思哲学近康德哲学的一个表现[5]。由此出发去考察马克思哲学发展进程,便可以对马克思哲学内部所存在的张力或双重逻辑作出更为合理的解释,即将马克思哲学看作是一个内含双重原则(理想性和现实性)的理论联合体,二者之间存在着界限区分,但同时又存在一种互为前提的范导式或调节性的关系,即以现实支撑理想,以理想目标批判性反观现实。但这种二元界分仅仅是“方法论”意义上的,马克思哲学的本体论依旧是一元的,即理论活动所构成的思维具体归根到底从属于实践活动所构成的实在主体。这也是马克思哲学与康德哲学之间的本质不同。总之,这种观点强调马克思这种从人的有限性出发的理论立场构成了其既区别于黑格尔哲学也区别于康德哲学的方法论特质,因此,马克思哲学可以被称为是一种“有限的客观思想”。“近康德”的阐释实际上为有限和无限划分了界限,反对追求二者的混同,而是主张要分而论之,从而以“有区别的联合”代替“绝对的同一”。

但这种方案也引起持有“近黑格尔”倾向学者的反对。所谓康德主义式马克思哲学解释实际上是对人类存在的社会现实的抹杀,这是一种对现代性的意识形态的屈服表现,这样的结果只会进一步加剧马克思哲学阐释中的抽象普遍性问题的严重性,势必意味着返回到主观意识的哲学,因而也势必意味着历史唯物主义的实际解体[6]。如果从社会现实的发现这一核心主题去看,马克思哲学只能与以客观精神发现社会现实的黑格尔哲学相连,它和康德哲学之间根本没有联系,并且马克思哲学对客观现实的肯定是对康德哲学主观主义的有力批判,因此直接将康德哲学与马克思哲学挂钩,则是一种时代的倒退。同时,那种从“形式方法”层面的解读实际上是对马克思辩证法和历史唯物主义中的社会现实的取消,而缺乏本体意义上支撑的“超越性”目标就和康德哲学中的绝对命令一样成为抽象的、无内容的存在。如此一来,历史唯物主义就变为一种“神话学”,而非“历史科学”,这也就意味着历史唯物主义的“解体”[7]。因此,必须警惕这种康德主义的阐释,重视黑格尔哲学遗产在阐明马克思哲学的本体论基础上的重要意义。面对诘难,主张“近康德”倾向阐释的学者亦做出回应。一方面强调所谓的“近康德”并不等同于“回到康德”,而是明确马克思处于康德和黑格尔之间,但更偏向康德;另一方面强调,“近康德”是要以康德式的有限的人类主体替换掉黑格尔的绝对主体,而不是一味地贬低甚至抹杀黑格尔[8],尝试有限度地启用辩证法话语来解决康德哲学中的张力问题,诸如将马克思的辩证法解读为一种“准先验的有限的历史主义辩证方法”,将唯物主义解读为“方法论唯物主义”。但这种方法论的回应和解读又再次引起双方的争议。也正是在彼此的争论中,问题的讨论不断获得新的开放空间。

总体而言,以上两种代表性观点的共同出发点都是为了反对传统马克思哲学阐释中的“抽象普遍性”观念问题,并且皆将思考点立足于人类现实的生存状态,所争论的焦点问题在于实在主体的“有限性”规定问题,即实在主体究竟应该是一个本质与存在的“统一体”还是一个具有界限的“联合体”?归根结底也就是“人的有限性与无限性”问题。而在具体论证方面,他们共同之处在于多是围绕《1844年经济学哲学手稿》文本展开,但在一些基础问题、概念上的理解又有所不同,例如“人的有限性”究竟是“人的理性的有限性”还是“人的存在的有限性”?“创造性”能否等同于“无限性”?“对象性”究竟是“有限性”还是“无限性”?等等。本文将延续这一问题的讨论,从《1844年经济学哲学手稿》出发,基于以往人学理论研究基础,深入考证马克思相关论述中的哲学立场和具体语境,辨明相关概念的含义及使用界限,尝试对此问题做出进一步回应。

二 有限的人能够通过生产劳动创造出无限的类生活

《1844年经济学哲学手稿》是探究“人的有限性与无限性”问题的核心文本。马克思主义人学理论关注的焦点往往在于“人的科学”问题,即认为马克思这里把“人的科学”同单纯以自然界为对象的“自然科学”相并列视为“关于人的科学”。马克思在研究自然时,也就在一定意义上研究人;人是怎样理解人的,也就怎样去理解自然[9]5-8,并由此出发去探究人的自然、社会等各种属性以及人的本质等问题。关于“人的有限性与无限性”问题的探究,多散见于其中,并未单独进行系统性阐明。

按照《1844年经济学哲学手稿》(序言)中所言:“对国民经济学的批判,以及整个实证的批判,全靠费尔巴哈的发现给它打下真正的基础。”[10]220马克思似乎完全基于费尔巴哈哲学立场对“人的有限性

与无限性”展开相应探讨，然而事实上却并非如此。因此，在探讨之初应当就费尔巴哈哲学作出说明。

在费尔巴哈那里，“人的有限性”首先表现在人的肉体存在方面，因为肉体总有衰竭，生命并非永恒，所以人是一种有限的、必死的生物[11]537。其次，“人的有限性”还表现在人的依赖性方面，具体体现在两个方面：第一，人对自然界的依赖。费尔巴哈指出，人的生存生活所需要的大多数必需品都来自自然界，在自身之外的每一件事物都是“人的有限性”的一种标志[11]516，而这种依赖或者界限本身也就等同于“人的有限性”。第二，个体对“类”的依赖。费尔巴哈强调，个体并不是一个孤零零的存在，而是处于人类之中的个体，是处于你我关系之中或社会之中的个体，因此，个体的存在还要受到“类”的限制。但费尔巴哈对“类”的规定并非仅仅局限于“人的有限性”问题，而是以此为基础去阐释“人的无限性”问题。在他看来，人和动物的本质区别在于意识，这种意识是严格意义下的意识，即具有无限性的类意识，也即人的类本质。正是如此，每个人的有限力量结合在一起才会形成无限的类力量，人类共同的活动才会是无限的类活动[11]113。就此而言，人的类力量、类存在或类生活都只是人的类本质的一种外化表现，人也只能是在这种类本质的规定中摹绘出自己，使自己对象化而已[11]37。人也正是通过这种对象从而意识到自身类本质的无限性。所以说，费尔巴哈所讲的“人的无限性”，是指人的类本质或类意识的无限性，并不等同于类存在层面的无限性。总之，在费尔巴哈那里，他并没有割裂“人的有限性与无限性”，他所要表达的核心意思就是：有限的人具有无限性的类意识，有限性和无限性在人自身这里实现了统一。马克思也正是基于费尔巴哈上述观点，在《1844 年经济学哲学手稿》中对“人的有限性与无限性”问题展开探讨。

首先，人的有限性。这也是当下不少解读所侧重之处，其依据的核心文本是：“人作为自然的、肉体的、感性的、对象性的存在物，同动植物一样，是受动的、受制约的和受限制的存在物。”[10]324 马克思也是从人是有生命的存在物角度来说明“人的有限性”，这种有限性主要是指人的受动性，人所欲望的对象不能够完全地由人自己所支配。并且自然界作为人的对象的存在，“无论是客观的还是主观的，都不是直接同人的存在物相适合地存在着”[10]326。这就意味着人的类存在与直接呈现出来的自然对象之间存在着分裂。而想要扬弃这种分裂，就必须借助人的实践力量，即通过改造自然界的生产活动去占有对象，才能实现自我与对象的一致，使人的感觉成为人的，人的感觉同人的本质和自然界的本质的全部丰富性相适应[10]306。然而在现存世界中，人的劳动却又是一种异化的劳动。“生产不仅把人当作商品、当作商品人、当作具有商品的规定的人生产出来；它依照这个规定把人当作既在精神上又在肉体上非人化的存在物生产出来。”[10]282 人的生产活动被贬低为一种仅能维持人的肉体生存的手段，人沦落为机械的工具，成为非人化的存在。但在马克思看来，尽管这种劳动是以异化的形式展示出来，但其本身所反映的则是人在经济活动或生产劳动中真正的现实性和受动性。在《德意志意识形态》中，马克思进一步从现实性角度阐释了人的这种有限性。在他看来，全部人类历史的第一个前提就是有生命的个人的存在，因此，首先需要确认的就是这些个人的肉体组织以及由此产生的个人对其他自然的关系。这些从事着实际的物质生产活动的个人要想生存、生活，他首先需要生产出满足自己吃喝穿住的基本物质资料，而后才能够在新需要的刺激下开展新的历史活动。这种活动不仅受制于个人肉体存在，同时也受制于一定的历史基础，即生产力的状况[12]146－147。所以，无论是现实的个人，还是其所主导的历史活动以及创造的现实世界，都只能在一定的物质前提和条件下存在和发展，而非一种抽象普遍的永恒存在。

其次，人的无限性。尽管上文所依据的核心文本确实在谈“人的有限性”，但根据上下文语境来看，马克思论证的目的并非仅仅停留在“人的有限性”，而是以此为前提转向对人的“本质力量”“对象性”的论述。在他看来，尽管人具有“有限性”，但还是会在自身“激情、热情”的驱动下强烈地追求对象，并且这些对象是“表现和确证他的本质力量所不可缺少的、重要的对象”[10]324，就像太阳是植物确证生命、生存发展的必要对象一样。这里的“本质力量”也就是马克思接下来将要强调的“类本质”。单就术语表达层面，马克思和费尔巴哈有相近之处，但就具体内涵而言，马克思又和费尔巴哈有所不同。一是在“类本质”的理解层面。不同于费尔巴哈抽象思辨的“类”的规定，马克思认为“自由的有意识的活动恰恰就是人的类特性”[10]273。这种活动既区别于黑格尔所讲的精神活动意义上的劳动，也不同于费尔巴哈所言的感性直观性活动，而是一种人们生产物质生活资料的劳动。第一，在人与动物关系中，生产劳动构成了人区别于动物的基本特征。就动物的活动而言，它们只会生产自身及其幼仔直接需要的东西，不可能超出自身物种的尺度和规律，因此它们的生产活动只能是一种本能的、无意识的、受限性的生产活动。相比之下，人类的生产活动则是一种有意识的、

能动的、全面性的活动。第二,在人与自然关系中,不同于费尔巴哈所强调的直观确定性自然,马克思认为人类能够自由地、有意识地改造并再生产出整个自然界,既可以满足个体需要又有能力满足其他自然物种、整个人类和社会的需要,生产劳动亦是人类与人类社会形成的根本标志以及人类自身与人类社会存在和发展的基础,"历史是人的真正的自然史"[10]326。总之,马克思在这里明确将生产劳动看作是人类实践活动的基本内容,人在改造自然的过程当中同时也改造了自己,实现了人与自然的统一。二是在"类存在"的理解层面。尽管马克思也强调对象是"类本质"的外现,即可以通过对象确证人的类存在,但马克思实则是基于人是对象化存在物的立场进行阐释。第一,人把自己和自己的生命活动当作对象,这一点也是人与动物的区别所在,人能够把自己当作主体,把自己的生命活动当作自己意志和自己意识的对象。第二,人能把周围环境、其他物种当作对象。正是因为人是有意识的主体,所以人有能力意识到主客体的区别,这里的客体不仅是指与自身相关的周围环境,而且包含与人对应的其他物种。第三,人还能够与自身之外的其他人互为对象。人不是割裂的个体,而存在于人与人的关系当中,人的生产劳动就是这般例证。显然,马克思这里所谈的无限性已经逐步摆脱费尔巴哈人本主义局限性,而是从人的生产劳动的创造性方面予以分析。这一点在《关于费尔巴哈的提纲》中关于"实践"的论述中得以进一步展现。

最后,人的有限性与无限性在人的活动中实现了统一。这主要体现在"对象化活动"的阐释层面,同时涵盖人的理性和存在双重维度。基于"类本质"和"类存在"的理解,马克思将实践界定为人的对象化活动,强调人的"类本质"就表现在人自由地有意识地改造自然的对象化活动之中。为了进一步说明这种对象化活动的特征,马克思又从主客观两个维度予以阐释。第一,认识主体层面。一方面,马克思从人的本质角度予以分析。不同于黑格尔将人的本质归于绝对精神,费尔巴哈从生物学意义上的人去理解人的本质,马克思则是从人是自然存在物这一基本前提出发,在阐明"个体是社会存在物"[10]302的同时,批判吸收黑格尔关于认识主体能动性的理解,强调人还是"被思考和被感知的社会的自为的主体存在"[10]302,即"能动的社会存在物",而这一能动性就体现在上述所讲的"类存在物"之中。另一方面,马克思从人的感觉器官、感觉的形成和发展及其作用层面进行分析。他以"音乐"与"有音乐感的耳朵""无音乐感的耳朵"为例,指出人和对象之所以能够建立联系,原因就在于"人的本质客观地展开的丰富性"[10]305。就像一个人如果没有音乐感这种能力,那么再美妙的音乐对他来说都是一种毫无意义的杂音。马克思在这里之所以这样解释,其目的就在于强调人的对象化活动是一个主客体辩证统一的过程。人在改造自然界的过程中也在提升自身的感觉和认识能力,也正是如此,马克思强调人的"五官感觉的形成是迄今为止全部世界历史的产物"[10]305。第二,认识客体层面。在马克思看来,作为原始状态存在的自然界并不符合人的目的,只有被加工过的自然界才符合人的本质要求。所以他强调,自然界对于人而言不能像动物那样直接存在,而是应该按照它被人类改造的程度而存在①。"正像人的对象不是直接呈现出来的自然对象一样,直接地存在着的、客观地存在着的人的感觉,也不是人的感性、人的对象性。自然界,无论是客观的还是主观的,都不是直接同人的存在物相适合地存在着。"[10]326而"工业"就是被看作是这样一种改造活动的典型代表。马克思通过对工业发展历史的考察,提出"人化自然"的命题。因为在马克思之前,人们多是将抽象普遍存在的东西,如理性等理解为人的本质,将宗教历史等理解为人的本质力量的现实性和人的类活动,而将"工业"仅仅理解为抽象物普遍运动的一部分,当作是一种有用的、附带性的因素。但马克思并不这么认为,他看到了经过"工业"所改造的自然界是人的活动的结果,"通过工业——尽管以异化的形式——形成的自然界,是真正的、人本学的自然界"[10]307。同时,他也看到人在"工业"之中所展现出来的实践力量,以及"工业"对人类生活、历史发展的促进作用。"工业的历史和工业的已经生成的对象性的存在,是一本打开了的关于人的本质力量的书,是感性地摆在我们面前的人的心理学。"[10]306"工业"代表着人的本质力量与自然对象世界的辩证统一,而"工业产品"就是这种统一性最为有力的展现。所以他指出以往的观点实则代表的是一种"唯心主义的方向"[10]307,颠倒了"工业"与宗教历史的关系,并没有真正科学地认识到"工业"的价值和地位。"工业"尽管是以异化的形式存在和发展,但从根本上讲,宗教历史应当被理解为"工业"的一个特殊部分,因为全部人的活动迄今为止都是劳动,也就是"工业"。这一观点在《德意志意识形态》中得以进

① 在《德意志意识形态》中,马克思也表达过这样的意思:"物质最初是当前现实的东西,但只是自在的、隐蔽的;只有当它'积极地展示自己并实现自己的多样性'的时候('当前现实的东西''实现自己'!!),它才成为自然。"

一步展开。马克思强调感性世界并不是一个自古就有、始终如一的东西，而是工业和社会状况不断发展、积累的产物，人与自然的统一性在每个时代也会随着工业或快或慢而不断改变。换言之，人的连续不断的生产劳动是感性世界的基础。从这个角度再去反观《关于费尔巴哈的提纲》的第十一条，即“哲学家们只是用不同的方式解释世界，问题在于改变世界”，便可发现马克思哲学革命的核心关键所在，即他所讲的实践是人们历史性的实践，是同单纯的理论态度的批判的脱离。

总之，马克思始终坚持从人的有限性与无限性辩证统一的角度去看待问题，他既肯定人的现实基础上（包括自然因素、社会因素等）的有限性，也强调人所具备的“类”的无限性。不同于费尔巴哈那种仅仅将“类”作为一种“内在的、无声的、把许多个人纯粹自然地联系起来的普遍性”[12]139，马克思这里将人的生产劳动引入人的“类本质”的讨论之中，并将“类”放在社会的、历史的进程之中予以辩证理解，实践构成了人的有限与无限、现实与理想的辩证中介。相比之下，马克思的这一理解更能准确地把握人类历史发展的本质或规律。

三　以“面向现实可能性的实践的辩证法”理解马克思哲学

马克思从人的现实实践活动去理解“人的有限性与无限性”，不仅系统阐释了人作为“能动的自然存在物”“社会存在物”“有意识的类存在物”“实践存在物”的属性，而且在人类社会历史层面赋予“无限性”以新的理解，强调人并不会因为自身的现实有限性而丧失把握现实的无限能力，现实的人会通过自己有意识的实践活动去改造有限的现实。这也就意味着人的实践活动并不是盲目的，而是具有一定的目的性，它以一种无限性的哲学理念为衡量的标准，在对有限的现实生活展开批判的同时不断趋向新的理想世界。而马克思能够这般辩证理解“人的有限性与无限性”，则离不开他对“面向现实可能性的实践的辩证法”的深刻把握。这一辩证法的核心就在于对“无限性”的辩证规定。鉴于德国古典哲学是马克思哲学思想的重要来源，尤其是黑格尔哲学在马克思哲学思想形成中起着至关重要的作用，因此，黑格尔对无限性的辩证理解，在一定程度上也构成了马克思理解的一个前提条件。对此学界有这样一种观点，即认为马克思所理解的无限性主要是指一种量的无限性，是一种永远“在途中”而无法达到的遥远的目标。事实上，这一理解既非黑格尔亦非马克思的理解。

在《小逻辑》中，黑格尔是从“坏的无限”和“真正的无限”两个方面对无限性进行论述。所谓“坏的无限”，就是指“互相转化的某物与别物这两个规定彼此交互往复的无穷进展”[13]207，这种无限只是由一个个有限的别物所排列组成的无限的序列，它所呈现出来的仅仅是表面的变换而不涉及事物自身质的规定，这种无限性实际上也就是康德哲学中所讲的那种人永远无法达到的无限性。因此，在黑格尔看来，它并不是真正意义上的无限，只是对有限的不断罗列和确证。而“真正的无限”则是指事物自身内部的变换或自我保存，变易所产生的别物并非在此物之外而是在此物之内，别物也只是此物自身发展的一个环节，本质上还是它自身，因此“当某物过渡到别物时，只是和它自身在一起罢了”[13]209。所以，“真正的无限”并非对有限的单纯否定，而是一种包含有限并扬弃有限的无限性，是对事物自身现实性的自我确证和保存。更进一步讲，“真正的无限”也即黑格尔所讲的概念存在。因为概念的运动就是这样一种返回到自身的发展，它不再转化为别物而是自身现实可能性的展开，依旧是它本身[13]331。所以说“真正的无限性”，不是一种量的意义上的无限积累，而是一种自我保存的概念存在，代表的是事物自身内部发展的更高环节。总之，在黑格尔这里，存在的有限和概念的无限具有内在辩证统一关系，无限性构成了有限存在的内在本质规定，但有限存在只是为了扬弃有限性，它所起到的作用仅仅是为了承接分化的具体性，呈现出理念分化到由分化而与自身同一的过程，因此无限是有限对自身的内在超越①。

对于马克思而言，他也强调要透过现象看本质，主张在有限之中去把握事物的本质，认为无限性不是一个量的无限性，而是指现存事物自身的概念、本质。例如，马克思在《博士论文》中就强调要在世界之中把握世界的概念，然后依据这种概念对现存世界进行批判，从而推动现存世界朝向合乎概念的世界的方向发展，这也是哲学实践的使命所在。在《莱茵报》时期，马克思就曾以“所有母牛都是黑的”这句

① 按照普遍认识，无限往往被看作是至善、绝对和完满的代名词，但在黑格尔的理解中却并非如此。就无限是存在层面上的范畴而言，它恰恰是最空洞的概念之一。这里的空洞是指无限与存在的内在统一性，不存在脱离存在的无限，也不存在脱离无限的存在，存在的无限性是存在辩证法的基本内涵。借助将无限性内在化为存在，内在化为一切存在者的存在方式，无限与有限之间不再是两个给定存在者之间的对立属性，而是有限与无限共同统一在存在之中。参见刘海鹏.黑格尔的无限概念与形而上学的重建[J].世界哲学，2024(1)：57－66。

话去批判片面认识和庸俗的经验论,强调“在衡量事物的存在时,我们应当用内在观念的本质的尺度”[14]166。事实上,早在《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记(五)》中,马克思就用此话去批判柏拉图,认为他在某种意义上还没有以一种纯粹的概念的方式来表述这个理念世界,所以只能用神话的方式予以论述,这就使得柏拉图的哲学中显露出一种宗教性的东西[15]143-144。在1843年给卢格的信中,马克思进一步强调,新的思潮或哲学理念的优点恰恰在于不想教条式地预期未来,而是要通过批判旧世界发现新世界,这种批判就是要求对现存的一切进行无情的批判,彻底揭露出旧世界并积极建立起新世界[16]64。新世界并不是一种外置于旧世界的另行设置,而是以旧世界为前提,建立在对世界本质的理性把握基础之上。所以马克思说“我们不是教条地以新原理面向世界……我们是从世界的原理中为世界阐发新原理”[16]66。但是“理性向来就存在,只是不总具有理性的形式”[16]65,因此,新世界的建构同时也是一个实现理性内容与形式相统一的过程,就是“把任何一种形式的理论意识和实践意识作为出发点,并且从现存的现实特有的形式中引申出作为它的应有和它的最终目的的真正现实”[16]65。正是基于这样理解,马克思在《1844年经济学哲学手稿》中将处于异化劳动中的工业现实解释为“支离破碎”。到了《德意志意识形态》,马克思亦强调人们只能够解决现实之中发现的问题,只有在现实世界中运用现实的手段才能实现人的真正的解放,而这种解放本身也恰恰说明了概念或本质蕴含在现实之中。由此可见,马克思在早期就主张从现存世界之中来发现世界的真理,不存在割裂有限与无限的统一性。并且,从马克思哲学思想发展过程来看,他始终也是通过把握世界的概念而对现实展开批判。基于这一视角再去审视《1844年经济学哲学手稿》中的“生产劳动”、《关于费尔巴哈的提纲》中的“实践”以及“人是社会关系的总和”等理解,它们事实上皆属于马克思对人与世界的概念性、本质性思考。

尽管马克思强调在现实之中发现概念,但这并不意味着就要像黑格尔那样,等世界完全成熟或达到理性标准之后,概念仅仅作为一种事后的总结、反思。黑格尔在《法哲学原理》(序言)中就讲到:“妄想一种哲学可以超出它那个时代,这与妄想个人可以跳出他的时代,跳出罗陀斯岛,是同样愚蠢的。如果它的理论确实超越时代,而建设一个如其所应然的世界,那么这种世界诚然是存在的,但只存在于他的私见中,私见是一种不结实的要素,在其中人们可以随意想象任何东西。”[17]14他的哲学始终立足于现在来解释过去,而从来不憧憬未来。他的哲学是一种理论上的沉思,只是把过去理性发生的这样一个伟大的作用给记录下来,它无法解释新的世界精神,所以他将哲学称为“密涅瓦的猫头鹰”,只有在黄昏到来才会起飞。而马克思所强调的哲学是“高卢雄鸡”,它立足现实面向未来,重点在于解决“往何处去”的问题。正如他在《博士论文》中所强调的“哲学世界化”“世界哲学化”的世界观,既不是一种纯粹实证经验的东西,又不是一种外在于现实世界的抽象理念,而是一种植根于现实世界,推动现实世界朝向合乎理性的世界发展的实践的世界观。当这一目标实现之后,理性在新的现实之中重新实现了自己的统一。它讲的是哲学面向未来的实践,是在对世界进行理性原则把握的基础上,要求通过人的实践活动来改造现存的世界,从而使其符合理性的要求以达到理性世界,这实则也反映出马克思哲学的批判性和革命性。也正是由于实践是指向未来的,所以人类实践活动或者说共产主义运动才能成为可能。立足马克思哲学发展的整体性来看,这一哲学世界观实质上也就构成了马克思实践哲学的开端或起点,沿着这条思路再去审视马克思后续的思想发展以及实践活动,皆可发现这一实践哲学观点一直贯穿于其中并不断得以丰富和发展。

恩格斯曾在《反杜林论》中讲到:“当马克思把这一过程称为否定的否定时,他并没有想到要以此来证明这一过程是历史地必然的。相反地,在他历史地证明了这一过程部分确已实现,部分还一定会实现以后,他才指出,这还是一个按一定的辩证规律完成的过程。”[18]147由于现实的发展未必就是充分发展了的,因此,人们对于现实本质的把握也只能是一种基本原则意义上的抽象把握,并且不能认为只要把握住了基本原则,其他什么不做也一定能够实现最终的目标,否则就会陷入一种神秘的宿命论。马克思在《资本论》序言中也强调,人类社会自身运动的自然规律,“既不能跳过也不能用法令取消自然的发展阶段”,它的价值在于“缩短和减轻分娩的痛苦”[19]83。本质或规律的作用在于缩短人类探索或把握未来的时间过程,而不能完全代替人类自身的具体存在和发展。也正是本质规律的界限,使人在意识到原则的基础上,自觉地根据这种抽象的原则来丰富它,将原则变成一种现实的实践,进而创造出一个更好的世界。就此而言,合乎理性的概念作为一种抽象原则意义上的把握,一方面体现出“旧世界”现实的合理性、时代精神,另一方面又表明“新世界”的未来向度,为人类的实践活动留下了空间,证实了人类实践的必要性。所以马克思一直强调实践

中介的重要性。无论是哲学实践中的“哲人”，还是报刊实践中的“自由报刊”，抑或是政党实践中的“无产阶级政党”，马克思所讲的实践中介从来都不是纯粹实证意义上的存在，而皆包含着一种哲学理念性。在这个意义上再去审视马克思所讲的共产主义或自由人联合体，实质上代表的是一种理性的创造性，尽管它们还没有得以完全实现，却是作为一种现实可能性而存在。这里的“可能性”是指某种“应当”成为现实的东西，它是一种对现实世界本质的理性把握，是内在于现实之中的目的，是等待实现的“潜能”，并且这种实现是以一种实践的、非自然的方式达到的。共产主义运动就是这样一种通过人的实践活动使现实事物自身内在可能性展开、充分实现自己本质的运动，是从不完美趋向完美的进步过程。这种辩证理解，区别于黑格尔式的在无限性基础上所谈的否定辩证法，是一种“面向现实可能性的实践的辩证法”，是在实践斗争中所体现出来的辩证运动，它不仅具有实践性、革命性，同时具备主体性和发展性，意味着哲学理念性和经验科学性的辩证统一。

基于这种辩证法视域，再去审视马克思的资本主义批判，便可发现，马克思在资本主义兴起阶段就通过上述辩证法实现了对人类社会历史的科学把握，不仅揭示出资本主义的本质或人类历史发展规律，揭露出资本主义运动的现实发展过程，同时也指出了其所存在的不可克服的内在矛盾和未来发展方向；尽管某些细节随着时代的发展还需要通过人类的实践活动来进行进一步的充实和完善，但总体来看，马克思的这种科学认知还没有过时，依旧具备着强烈的前瞻性，蕴含着人的实践活动的积极主动性。正如习近平总书记所讲的那样：“尽管我们所处的时代同马克思所处的时代相比发生了巨大而深刻的变化，但从世界社会主义 500 年的大视野来看，我们依然处在马克思主义所指明的历史时代。”[20]66 这同时充分证明了，基于现实可能性的实践的辩证法也完全符合马克思自身思想的发展逻辑。

四　结　语

马克思始终主张人的有限性与无限性的辩证统一，强调有限的人能够通过自由的、有意识的生产劳动创造出无限的类生活。显然这种实践指向不是在讲哲学的总结，而是在强调一种面向未来的哲学实践，即要求在对世界进行理性原则把握或遵循人类历史发展规律的基础之上，通过人类的实践活动来改造现存世界，从而在这般理论与实践的交错互动之中，达到形式与内容、价值与科学的辩证统一。这也就决定了共产主义运动自身就蕴含着一种内在目的的必然性，是一个从低级到高级上升、从潜在到现实实现的历史发展的必然过程；同时也意味着共产主义运动既不是一种抽象的思辨运动，亦不是一种盲目拼凑的时间延续，而是一种人类现实的自觉性的实践活动。

[参　考　文　献]

[1] 吴晓明. 马克思的存在论革命与通达社会现实的道路[J]. 云南大学学报(社会科学版)，2011(6)：83－88＋94.

[2] 吴晓明. 绝对精神的瓦解与解释学视域中的有限－无限[J]. 探索与争鸣，2020(7)：59－67＋158＋2.

[3] 王南湜. 我看马克思哲学阐释中的康德黑格尔两种倾向之争[J]. 学术界，2020(9)：125－130.

[4] 王南湜. 马克思哲学的近康德阐释：上——其意谓与必要性[J]. 社会科学辑刊，2014(4)：5－14.

[5] 王南湜. 马克思哲学的近康德阐释：下——其可能性与限度[J]. 社会科学辑刊，2014(5)：10－17.

[6] 袁贵仁，杨耕，陈先达，等. 当前马克思主义哲学研究的重大问题[J]. 中国社会科学，2007(5)：18＋205－206.

[7] 吴晓明. 马克思主义哲学与通达社会现实的道路[J]. 中国社会科学，2007(5)：43－48.

[8] 王南湜. 重提一桩学术公案：“要康德，还是要黑格尔？”[J]. 社会科学辑刊，2018(5)：6－13＋2.

[9] 袁贵仁. 马克思主义人学理论研究[M]. 北京：北京师范大学出版社，2017.

[10] 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局. 马克思恩格斯全集：第 3 卷[M]. 北京：人民出版社，2002.

[11] 费尔巴哈. 费尔巴哈哲学著作选集：下卷[M]. 荣震华，王太庆，刘磊，译. 北京：商务印书馆，1984.

[12] 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局. 马克思恩格斯选集：第 1 卷[M]. 北京：人民出版社，2012.

[13] 黑格尔. 小逻辑[M]. 贺麟，译. 北京：商务印书馆，1980.

[14] 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局. 马克思恩格斯全集：第 1 卷[M]. 北京：人民出版社，1995.

[15] 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局. 马克思恩格斯全集：第 40 卷[M]. 北京：人民出版社，1982.

[16] 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局. 马克思恩格斯全集：第 47 卷[M]. 北京：人民出版社，2004.

[17] 黑格尔. 法哲学原理[M]. 范扬，张企泰，译. 北京：商务印书馆，1961.

[18] 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局. 马克思恩格斯全集：第 20 卷[M]. 北京：人民出版社，1971.

[19] 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局. 马克思恩格斯选集：第 2 卷[M]. 北京：人民出版社，2012.

[20] 习近平. 习近平谈治国理政：第二卷[M]. 北京：外文出版社，2017.