

第十二讲

马克思主义正义论之建构

要建构一种马克思的正义理论，在当今的理论语境下，不可避免地要涉及如下问题：马克思哲学中正义理论成立之一般前提，这涉及到重构历史唯物主义中决定论与能动论之关系以使之能够兼容规范性理论；马克思哲学中正义及正义理论存在的条件，这涉及到关于自由人联合体、必然王国与自由王国、按劳分配与按需分配之划分等问题；马克思正义论之基本特征，这涉及到关于自我所有权，以及与左翼自由主义及社群主义之关系；马克思正义理论的道德形而上学基础，这涉及到正义理论关于人类生活的形而上学设定等核心问题，以及马克思对此一问题的独特解决方式及其比诸其他道德哲学解决方式的优越性等问题。

鉴于马克思有无一种正义理论，尚有争议，且主张马克思有一种正义理论者，亦多是在超越正义之正义理论的那种理想性政治哲学意义上说的，而非在通常正义理论意义上讲的，故这里所意欲建构的能够切中现实政治生活的马克思正义理论，就不是指对于已经现成地存在于马克思著作中的正义理论的阐释，而只能是基于马克思思想中已经存在的一些能够规定正义理论的元素，在一种可能的意义上的建构。

一、正义理论成立之一般前提

现今中国社会所发生的巨大的社会政治生活变迁，迫切需要正义理论的说明和引导，特别是需要一种马克思主义的正义理论。这是因为，不同于传统社会，现代社会是法治社会，而法治社会的建设需要理论支持；尽管不宜将现实生活中的法律视为由法学家理论地构建，但从某种意义上说，理论，特别是哲学理论的缺乏正在制约着我们法治社会建设的进程。这当中，特别令人尴尬的是马克思主义政治哲学理论的缺场。无论如何，马克思主义是当今中国社会的居于主导地位的思想体系，它关于当今中国现实政治生活的发展，便不能没有某种言说；如果它对此没有一种言说，或者它只能提供一些无法切中当今中国现实政治秩序建设，从而超越于现实可能性的理想性的言说，那就只能是默认了其他种言说的有效性而甘愿自废武功。在这当中，特别重要的无疑是关乎政治生活之基本原则的正义理论。因此，当下的根本性问题便是，马克思有无一种正义理论，若有，是什么样的正义理论？若无，是尚无，还是不可能有？若是尚无，是否可能有一种正义理论？若可能有，则其基本原则是什么？

1. 建构马克思正义理论的意义

当今中国哲学理论所面临的尴尬局面是，一方面，中国社会政治生活的步发展亟需政治哲学特别是正义理论提供理论上的支持，但另一方面，现时流行的哲学理论似乎却不能提供这样的支持。这里所说的哲学自然是指对于马克思主义哲学的流行阐释。这种不能提供理论上的支持不仅直接体现在到目前为止我们尚未

有一个能对现实政治生活有所言说的马克思主义政治哲学，特别是缺乏一种能对法治社会建设提供理论支撑的正义理论，而且更为致命的是，按照流行的对历史唯物主义的历史决定论阐释，马克思主义哲学从根本上来讲是不可能提供这样的理论支撑的。诚然，已有许多以马克思主义命名的政治哲学，也有许多学者致力于论证马克思有一种正义理论，还有诸多法理学著作是依据历史唯物主义来定义法的本质和建构的自己的理论的，但是，如果我们稍微认真地考察一下，就会发现，这些理论在逻辑上都是有问题的，不能自洽的。这是因为，无论如何，法和一般的社会道德是一套社会规范，用来建构或阐释这种规范的道德哲学、法哲学或政治哲学，特别是正义理论，便只能是一种规范性理论。但任何规范得以可能的前提是世界的某种意义上的非决定论性，或者说，世界的某种意义上的基于人的意志的可改变性。在世界是可改变的前提下，谈论可规范性才是有意义的。这又是因为，世界的某种意义上的非决定论性或可改变性意味着处在这个世界中的人有某种意义上的自由，他的行动是可选择的，而不是全然被决定的；但要做出选择，就需要据以进行选择的准则，亦即行动的规范。在复数的主体存在的条件下，这种据以选择的规范更是必须的，否则，社会行动便不可能存在。而道德、伦理、法律等便是据以行动的规范。显然，如果在一种理论中，这个世界是决定论性的，即不可基于人的意志而改变的，规范便既是无必要的，也是不可能的。

因此，如果人们把历史唯物主义理解为一种决定论体系，则诸多法理学著作中的类似说法便是不能成立的：“法是由国家制定或认可并有国家强制力保证其实施的，反映着统治阶级（即掌握国家政权的阶级）意志的规范系统，这一意志的内容是由统治阶级的物质生活条件决定的，它通过人们在相互关系中的权利和义务，确认、保护和发展对统治阶级有利的社会关系和社会秩序。”这类著作一般都会将法首先规定为某种意志的体现，但又会将意志规定为是由物质生活条件所决定的。如大多法理学教科书都会将法的本质规定为“法是国家意志的体现”，而“在任何阶级对立社会，国家意志就是掌握国家政权的统治阶级的意志”，但接着又说“无论是法或是它所体现的统治阶级的意志，都是由一定的社会经济关系所决定的，而这种社会经济关系是不以人们意志为转移的。”^①这里的问题在于，如果意志所反映的社会经济关系是不以人们意志为转移的，而意志又是由物质生活条件所决定的，那么这种意志就不可能是自由的，从而也就是无须规范的。在这种情况下谈论法与伦理及道德之规范作用，便如同谈论对于自然规律之类不以人的意志为转移的东西的规范一样，是十分荒唐可笑的。在一种无自由选择的前提下，还要说这样的法是一种规范，不知还有什么意义！

如果马克思主义就是一种决定论体系，那么，在关于马克思与正义理论的争论中，那些认为马克思是非道德主义的说法就是完全正确的。不言而喻，这样一来，艾伦·伍德等人认为马克思的著作中，“不仅根本没有打算论证资本主义的不正义，甚至没有明确声称资本主义是不正义或不平等的，或资本主义侵犯了任何人的权利”^②，也就是完全正确的了。这样一种理论观点倒是直接卸去了政治哲学或正义理论的负担，不用再为这些令人烦恼的理论困惑操心了。但这样一来，马克思的理论就成了一种彻底的解释世界的体系，这又如何将马克思对以往哲学只是解释世界的不满，而声称要将改变世界作为其哲学的首要目标的主张协调起

^① 参见孙国华、朱景文主编：《法理学》，中国人民大学出版社 1999 年版，第 50 页；沈宗灵主编：《法理学》北京大学出版社 2000 年版，第 56—58 页；葛洪义主编：《法理学》，中国政法大学出版社 2008 年版，第 27—33 页。

^② 艾伦·伍德：《马克思对正义的批判》，李惠斌、李义天编：《马克思与正义理论》，中国人民大学出版社 2010 年版，第 3 页。

来呢？

还有学者如杰拉斯认为，“马克思确实认为资本主义是不正义的，但他自己不认为他是这么想的。”^①罗尔斯也在其对马克思政治哲学的评论中赞同这种说法。他写道：“在这一问题上我同意诺曼·杰拉斯[和柯亨的观点]，马克思确实把资本主义谴责为不正义的。另一方面他并不认为他自己是在那么做。”^②倘若这一说法是正确的，那么，马克思便是一个并未意识到或常常忘记自己在干什么的人，他无法使自己对资本主义的科学描述与道德谴责兼容起来。由此可能得出的结论便只能是，马克思要么有一种正义观念，但与其科学理论是不相容的，要么，马克思对这一矛盾是毫无意识的，还自以为它所谈论的东西是完全自洽的。显然，这种说法把马克思描述为一个要么是自相矛盾的，要么是自以为是的人，这就完全改变了人们对马克思的通常理解，因而是不可接受的。

2. 马克思主义哲学中正义论成立之前提

因此，如果说马克思有一种政治哲学或正义理论，就必须重新阐释历史唯物主义，以便说明在马克思那里，改变世界是如何可能的，从而规范又是如何必要的。

要做的这一点，不仅流行的将事实与价值彻底二元分割的实证主义必须抛弃，而且基于一种实体性的历史目的论的黑格尔主义辩证法亦无济于事。而一种既非实证主义又非黑格尔主义阐释的辩证法，便是康德式的辩证法。那么，有无可能对马克思的辩证法做一种近康德式的阐释呢？事实上，的确有人做了这样一种尝试。这就是柄谷行人在其代表作《跨越性批判——康德与马克思》中所做的工作：透过康德去读马克思，透过马克思去读康德，通过这种双重“透过”，柄谷行人试图对马克思作一种既不同于第二国际以来的实证主义阐释，也不同于源自卢卡奇以来的黑格尔主义传统的理解。显然，透过康德来读马克思，其结果必然相当地不同于透过黑格尔眼光来看马克思。

按照通常的理解，马克思《资本论》中从抽象到具体的结构，是一种黑格尔式辩证方法的体现。但柄谷行人却对此提出了异议：“说《资本论》的叙述形式与黑格尔相似，那只是一种错觉而已。”毋宁说，马克思的立场，“类似于站在休谟和莱布尼茨‘之间’而同时试图对于两人予以批判的康德”。马克思之不同于黑格尔就在于，“《资本论》中的经济学概念又绝非黑格尔那种在逻辑上自我实现的‘概念’。在其发展之中总是有历史性的事件先行发展着的。”^③这是说，马克思观念中的思维主体决非像在黑格尔哲学中的绝对精神那样是自足的，而是对于历史事件之观念的把握。柄谷行人的这一看法常常会被人们当作一种强调逻辑次序要与历史进程相一致的“唯物主义”常识而忽略过去。但这一看法决不能被仅仅归结为那种让主观逻辑追随客观历史过程的庸常的唯物主义，而是对于马克思的辩证法提出了一种不同于黑格尔主义的解释，那就是，先行发展着的历史性事件对于概念在逻辑上“自我实现”的介入或中介。而这一介入或中介使得黑格尔的那种“逻辑上自我实现的‘概念’”的自我圆成或内在连续性被打破。这种概念的自我圆成或内在连续性便是马克思批判黑格尔时所指出的：“黑格尔陷入幻

^① 杰拉斯：《关于马克思和正义的争论》，李惠斌、李义天编：《马克思与正义理论》，中国人民大学出版社 2010 年版，第 117 页。

^② 罗尔斯：《政治哲学史讲义》，中国社会科学出版社 2011 年版，第 349 页。

^③ 柄谷行人：《跨越性批判——康德与马克思》，中央编译出版社 2011 年版，第 120、121、123 页。

觉，把实在理解为自我综合、自我深化和自我运动的思维的结果”；而马克思则认为，“其实，从抽象上升到具体的方法，只是思维用来掌握具体并把它当作一个精神上的具体再现出来的方式。但决不是具体本身的产生过程……具体总体作为思想总体、作为思想具体，事实上是思维的、理解的产物；但是，决不是处于直观和表象之外或驾于其上的思维着的、自我产生着的概念的，而是把直观和表象加工成概念这一过程的产物。”^①这意味着在马克思那里，“实在”与对实在的理论把握并不是如在黑格尔那里那样，是合一的，其矛盾只是概念内部之矛盾，而是外部性地并立或对待的。正由于两个方面是并立或对待的，才可能有一方对另一方的实际上的介入或中介。这种介入或中介使得概念自身不再是一个自我圆成的连续统，而是成为各各不连续的，既双峰对峙，双水并流，而又交互勾连，交互渗透。这种思维与实在的并立或对待，意味着人作为观念活动的思维主体或理论主体与作为实在活动的实践主体也是在某种意义上是并立或对待的。在这种情况下，思维主体所把握的观念中的世界与实践活动所构成的实在世界并非同一，从而理论活动所构造的决定论体系便并不意味着实在世界自身也是决定论的。

对于这样一种理论与实践的关系状态，显然需要一种新的把握方式。这便是柄谷行人所推荐的取代黑格尔的思辨方法的康德式的“超越论”（国内学界以往通常译为“先验论”）的方式。柄谷行人认为，这种康德式的“超越论”方式要求一种“移动的视界”，即同时从“事前”和“事后”两种视界观察对象。如果我们将柄谷行人的“事前”和“事后”双重视角说，与马克思在分析资本主义经济过程时所指出的，“科学分析总是采取同实际发展相反的道路……是从事后开始的，就是说，是从发展过程的完成的结果开始的”^②，以及“当事人的日常观念”和“科学分析”两种视角的观念联系起来^③，并参照阿伦特关于“行动者”与“旁观者”视角的有关论述^④，便不难引申出“事先”和“事后”这两种视角，无非便是实践中的当事人或行动者视角与科学或理论研究中的观察者或旁观者视角。据此双重视角之辩证方法，我们就不能把历史唯物主义仅仅限于基于旁观者视角而得出的客体性的历史规律论维度，而是同时也包含着主体性的价值论的维度。而这种双重维度或双重内容，乃是由人的生存状况的有限性所决定的。人作为既超越了自然界而又未能彻底超越自然界，既分享了某种神性，而又并非真正的神性存在物，他只能以一种行动者与旁观者的双重身份或双重视角来与世界关联。这双重身份或双重视角既不能完全合一又不能完全分离，而只能处于一种若即若离，相互规定、相互作用的二重性状态之中。如将行动者或“事前”的眼光归并为旁观者或“事后”的眼光，则人自我僭越为能通观全局的全知的上帝；如将旁观者或“事后”的眼光归并为行动者或“事前”的眼光，则人又重回无知的自然界，成为单纯的动物。人就是这么一种永远“在途中”的二重性的存在物。人类的这种处境是康德最先揭示出来的，而马克思则将之置于历史之中，极大地深化了对人类境况的理解。

但说历史唯物主义包含着旁观者与行动者二重视角，并不意味着这二重视角是混合地存在于单一的历史唯物主义体系之中的。这种单一的体系是不可能的。因为任何一种理论都要求单一的视角，即从一个单一的理论原点出发构造起整个

^① 《马克思恩格斯全集》第46卷上册，人民出版社1979年版，第38—39页。

^② 《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社1972年版，第939页。

^③ 参见《马克思恩格斯全集》第25卷，人民出版社1974年版，第92页。

^④ 阿伦特：《精神生活·思维》，江苏教育出版社2006年版，第100—102页。

体系，因而若是一个体系之中存在者双重或多重视角，必定会由于逻辑上的混乱而自行毁坏。因此，双重视角所构成的决不可能是单一的体系，而是双重的体系。这就是说，在历史唯物主义之中，包含着由双重视角所造成的双重体系。一方面是基于历史中的行动者视角所构成的价值论体系，可称之为历史价值论；另一方面则是基于旁观者视角所构成的历史规律论体系。如果我们将历史唯物主义视为双重体系的共名，则这里以往被当作历史决定论看的历史唯物主义便不能独享历史唯物主义之名，而只能称之为“历史规律论”。这一历史规律论无疑是一种决定论的体系，因为任何作为解释世界的理论的最高目标都是完备地说明世界之所以然，而不是盖然地说明世界之所以然，而唯有决定论的体系才能完备地说明世界。但如我们前面所指出的那样，这种决定论体系又不是实在世界的决定论，而只是思维所构造的理论世界的决定论，因而，世界从行动者眼光来看，就又不是全然决定论的。

如果我们对马克思的历史唯物主义做了这样一种理解，那么，既然在这样理解的历史唯物主义视域中，世界并非全然决定论的，亦即是可改变的，那么，行动的规范就不仅是必要的，也是可能的了。从而，我们基于历史唯物主义建构一种正义理论也就是可能的了。

二、 马克思哲学中正义规范及正义理论存在的条件

对于历史唯物主义上述重构，只是为规范性理论的可能性争得一席之地，使得从原则上构造一种马克思主义的正义理论成为可能。但人们仍然可能认为在马克思那里，事实上并不能构造一种正义理论，因而，为了使得一种正义理论成为现实的可能，我们还需进一步探讨建构这样一种理论的充分条件。

1. 正义规范存在的一般条件

人们主张在马克思哲学中不存在正义理论的理由，是认为不仅在马克思所设想的未来社会中不存在使得正义以及正义理论得以可能的社会条件，而且即便是马克思对资本主义剥削是不道德的指控，他所依据的也是一种超越了正义存在之主客观条件的理想准则。如罗伯特·塔克便“坚持认为，对马克思来说，共产主义是一种超越正义的理想，因为正义是对抗的平衡，而共产主义是对抗的消除”^①。一些国内的学者，亦有类似的看法，认为马克思虽有一种正义理论，但却不是普通意义上的正义理论，而是一种“超越正义的正义论”^②。但十分清楚，这种“超越正义的正义论”只是顶着一个“正义论”的名称，而实际上与休谟意义上的作为关于自然之不足的规范性补救措施的正义理论是不相干的，因而此类主张对于证明马克思有一种正义理论或政治哲学也是不相干的。因此，要想证成马克思的正义理论，首先便要证明在马克思所设想的未来社会中，是有着正义存在的条件的，从而是需要正义规范以及正义理论的。这样，我们就须从正义存在的主客观条件上来进行考察。

关于正义存在的条件，当是最先由休谟比较系统地加以论述的。他写道：“正

^① 罗伯特·塔克：《马克思的革命观念》，转引自雷曼：《马克思正义论的可能性》，载李惠斌、李义天编：《马克思与正义理论》，中国人民大学出版社2010年版，第384页。

^② 参见汪行福：《超越正义的正义论：反思“马克思与正义”关系之争》，《江海学刊》2011年第3期。

义只是起源于人的自私和有限的慷慨、以及自然为满足人类需要所准备的稀少的供应。”^①尽管人们对休谟的这一说法有种种批评，但应该说这一规定大致上还是站得住脚的。二百年后罗尔斯在其《正义论》中也基本上采用休谟的说法，便颇能说明问题。罗尔斯同样认为：“只要人们对中等匮乏条件下社会利益的划分提出相互冲突的要求，正义的环境就算达到了。”^②

2. 马克思所设想的未来社会中是否具有正义规范存在的条件

我们现在来看马克思所设想的未来社会是否适合于正义的条件或环境。因为一旦能够说明马克思所设想的未来社会亦符合正义存在的条件，则低于未来社会的现实的资本主义社会之符合正义存在的条件，便是不言而喻的了。

马克思对未来超越资本主义的社会在不同时期做过不同的设想，其早期设想与晚年的最终设想之间甚至存在着根本性的差异，因而决不可将它们视为一个连贯的整体性理论，并笼统地加以引用，好像马克思的思想不曾发生过变化似的。马克思关于未来社会之设想，与我们这里的问题直接相关的问题，就是在其早期思想中，人的自由即自我实现是可以实现于生产劳动领域之中，不仅在《1844年经济学哲学手稿》中如此，在被认为是已臻于成熟的《德意志意识形态》中，亦是如此；而在晚年的《资本论》手稿中，则认为生产劳动领域中的活动是为人的自然需要之外在目的所驱使的，“这个领域内的自由只能是：社会化的人，联合起来的生产者，将合理的调节他们和自然之间的物质变换，把它置于他们的共同控制之下……但是不管怎样，这个领域始终是一个必然王国”（在别处，这种“社会化的人，联合起来的生产者”，又被称为“自由人联合体”^③），而“作为目的本身的人类能力的发展，真正的自由王国”，则只能存在于这一必然王国的彼岸，这两个王国之间的关联是随着劳动生产率提高的工作日的缩短与自由时间的增长而此消彼长的^④。与之相关，马克思在《哥达纲领批判》中也把未来理想社会划分为两个阶段：第一阶段和高级阶段。在第一阶段中，虽然消除了生产资料的私有制，但还保留按劳分配这一形式平等的资产阶级权利；而在财富极大涌流的高级阶段中，则废除了这一形式平等的权利，而实行实质平等的按需分配。

初看起来，对未来社会的这两类划分是颇为不同的，《资本论》手稿中必然王国与自由王国的划分似乎只是共时性的，而《哥达纲领批判》中的划分则似乎只是历时性的。但是，一方面，如果考虑到彼岸的自由王国是建立在此岸的必然王国中生产力发展的基础上的，而生产力的发展是历时性的，则《资本论》手稿中的这种划分也就具有了历时性的性质；另一方面，如果考虑到按劳分配与按需分配虽然是两种极为不同的分配方式，且按需分配亦有可能在共产主义第一阶段即通常所谓的社会主义社会中在一种有限的意义上实现，则《哥达纲领批判》中划分也就具有了共时性的性质。这样，我们就可以把马克思的上述两种划分以某种方式对应起来，即将马克思所设想的未来社会中基于生产劳动这个“自然必然性的王国”的“社会化的人，联合起来的生产者”，或者说“自由人联合体”，与社会主义中的按劳分配这一领域对应起来，而将存在于这一必然性王国彼岸的自

^① 休谟：《人性论》，商务印书馆 1980 年版，第 536 页。

^② 罗尔斯：《正义论》（修订版），中国社会科学出版社 2009 年版，第 98 页。

^③ 关于“自由人联合体”的特征，马克思写道：“他们用公共的生产资料进行劳动，并且自觉地把他们许多个人劳动力做一个社会劳动力来使用”。（参见《马克思恩格斯全集》第 23 卷，人民出版社 1972 年版，第 95 页）

^④ 《马克思恩格斯全集》第 25 卷，人民出版社 1974 年版，第 926—927 页。

由王国与共产主义高级阶段即通常所谓的共产主义社会的按需分配领域对应起来。如果我们做了这种对应，就可以说，这两种类型的划分都既是表达一种历史性的两种社会状态，又同时表达一种社会状态中的两个共时性存在的层面。

如果我们关于马克思对于未来社会两种类型划分的这种对应性阐释能够成立，则可以进一步得出结论，马克思所说的“社会化的人，联合起来的生产者”，可以被理解为处于保有按劳分配这种资产阶级权利的社会中的人，而自由王国则是完全实行按需分配这种超越了资产阶级权利的社会形态。进而，如果从是否存在私有制来看，消灭了私有制的社会主义与共产主义属于同一类社会，而与基于私有制的资本主义社会是根本不同的；但如果从是否保有某种资产阶级权利这一点来看，则社会主义与资本主义又属于同一类社会，而与废除了资产阶级权利的共产主义是根本不同的。这样，如果人们认为，资本主义社会是一种因存在着中等匮乏和利益冲突的社会而满足正义之条件的社会，则在这里同样也可以说，在存在着按劳分配这种资产阶级权利的社会主义社会，无疑也是在某种意义上满足正义之条件的社会，而超越了按劳分配之资产阶级权利的共产主义社会，则可以说是超越了正义存在之条件的社会，亦即所谓超越正义的。因此，按照马克思的分类，至少在社会主义社会中，是存在着正义之条件的。既然在社会主义社会中存在着正义之条件，那么，作为对于这一存在进行说明或阐释的理论的正义理论也就自然是这一社会所需要的。就此而言，从原则上说，马克思是能够有一种关于社会主义的正义理论的。

当然，说在马克思哲学中可以有一种正义理论，只意味着从马克思对于未来社会的构想中能够无矛盾地建构一种正义理论，而并不是说现成地存在着一种马克思的正义理论。而且，更为重要的是，如果真的能够构建这样一种正义理论，它能否切中现实，即对于现实政治生活有其意义，还是需要予以说明的。

三、 马克思正义论之基本特征

如果马克思能够有一种正义理论，它就如同任何一种正义理论一样，必然也有其基本预设或者说基本原则。那么，马克思正义理论的基本预设或基本特征是什么呢？

1. 自我所有权原则

前面在论及马克思理论中是否存在满足正义之存在条件时曾指出，他关于未来社会的设想并非如人们通常所认为的那样，是一个单一层面的结构，而是一种双层结构，即至少在共产主义第一阶段即社会主义阶段，马克思关于必然王国与自由王国、按劳分配与按需分配的两层面划分都是存在的，只是在社会发展的不同条件下，两个层面在社会生活总体中所占比重是有差异的。根据马克思关于人的本质在其现实性上是一切社会关系的总和，由这种双层结构便可推知，就基本人性的结构而言，也必定是双层性的。这也就是说，一方面，就人作为必然王国中一名成员而言，其之为人，最高境界只能是“社会化的人，联合起来的生产者，将合理地调节他们和自然之间的物质变换，把它置于他们的共同的控制之下，而不让它作为盲目的力量来统治自己；靠消耗最小的力量，在无愧于和最适合于他们的人类本性的条件下来进行这种物质变换”。但正如马克思所言：“这个领域始

终是一个必然王国”。所谓必然王国，所指的是这种物质生产是“为了维持和再生产自己的生命”这种“由必需和外在规定要做的劳动”，而不是“作为目的本身的人类能力的发展”那种“真正的自由王国”^①。在这一领域中，既然人所从事的只是为了维持和再生产自己的生命这种“自利”的活动，则这种意义上的人的本质也就只能是“自利”的，从而在中等匮乏条件下，人们对于财富或利益便必定会提出互相冲突的要求。而正义便正是对这种自然的不足的一种补救措施，即以某种正义原则去规范人们的生活，以使之能够在这样一种社会条件下在某种程度上和谐共处。

以何种方式去证成这种作为补救的正义规范的必要性与可行性，政治哲学史上的各家各派皆有不同的原初理论路数或基本出发点。那么，马克思的原初理论路数或基本出发点是什么呢？从马克思在其主要著作《资本论》中对于资本主义剥削的批判来看，我们可以得出的结论，就是马克思正义理论的出发点是源自洛克的自我所有权理论。对此，伊安·夏皮罗写道，在洛克那里，“人类相对彼此的自我所有权使得每个个人成为微缩的上帝（miniature God），享受着自己创造成果的所有权，这就是洛克个人权利的强化观念的核心……马克思的剥削理论理所当然地包含了产品理想，并且伴随着自我所有权的思想。正是在资本主义制度下，洛克的根植于产品理想的个人权利观被违反了，这就赋予马克思主义（对资本主义的）批判以道德力量。工资与劳动的关系体现为助长资本家不合理地占有工人劳动力制造的产品，这危害了工人对自身劳动产品的拥有权。”^②这是说，马克思的剩余价值理论预设了自我所有权原则的，否则，对于资本家之作为剥夺者对于工人的剥削的批判便是没有依据的。按照这一理解，如果自我所有权理论构成了对于资本主义剥削批判的前提，那么，一个不可避免的结论便是这一理论必然是马克思理论观念的不可或缺的组成部分，从而也自然地构成了马克思关于未来社会建构消除剥削的正义社会的基本原则。

当然，马克思是否认同或在某种意义上接受洛克的自我所有权理论，或者，马克思是否应该接受洛克的这一理论，学界是有争议的。人们反接受这一原则，有各种理由，但一个根本性的理由便是此原则不仅可用来批判资本主义剥削，但同时也可用来为资本主义社会的不平等辩护。如柯亨便是由于诺齐克基于这一原则对于平等的反驳而反接受这一原则的。

的确，如果预设了自我所有权，固然是可以对资本主义进行道德批判的，而且这种批判不同于从基于外在于资本主义的理想社会的批判，而是从内在于资本主义社会这一资产阶级权利的原则来批判资产阶级，这无疑比从外部批判要有力得多。马克思在其全部理论中对于资本主义剥削的批判，应该说是明确无误地表明他是预设了类似于洛克的劳动创造价值故劳动者应拥有全部价值的前提的，或者说，洛克的作为劳动创造所有权的权利原则在这里至少被默默地预设了。在洛克看来，一个人无疑对自己的身体拥有权利，并由此可推导出通过自己身体的劳动而对劳动产品拥有权利的结论。显而易见，如果不预设这一原则，所谓资本家对于工人的剥削亦即对于工人权利的侵犯便无从谈起。

但是，这种接受却会带来十分严重的理论后果。这是因为，一旦洛克的权利

^① 《马克思恩格斯全集》第25卷，人民出版社1974年版，第926—927页。

^② 伊安·夏皮罗：《政治的道德基础》，上海三联书店2006年版，第122页。但需要注意的是，夏皮罗在同一页还写道：“洛克的个人权利观依赖其神学获得它的连贯性，一旦他的神学消失不见，一个尖锐的问题便会产生：为什么从一开始就要信奉自我所有权（self-ownership）？”这一点对夏皮罗来说，涉及到他在该书第五章要讨论的道德的任意性问题；而对马克思来说，则涉及到其既不同于亚里士多德也不同于康德的独特的目的论问题。

原则在马克思这里构成了共产主义社会第一阶段的基本原则，便会带来诺齐克的问题，那就是自我所有权的承认意味着对每个人天赋能力差异的承认，从而便不可避免地带来对于由这些差异而导致的的不平等的承认。换言之，这种自我所有权通过劳动这一中介便理应延伸到“所有者对他们的东西拥有完全的支配权，或对他们的财产拥有绝对的使用权、拥有权、转让权和收入权”^①。但由于人们之间种种能力和机遇的差异，基于这种自我所有权原则必然导致人们收入的极大差异，即不平等，并将这种不平等合理化：“任何权利的范畴，都不可避免地属于合理化了的不平等的范畴”^②。

如此一来，同一个自我所有权理论，便既可以用来批判资本主义的不平等，又似乎可以用来为资本主义的不平等辩护。正如柯亨所指出，马克思通过剥削对资本主义的批判以及对共产主义理想状态的设定都离不开对自我所有权原则的运用和承认，因而诺齐克从自我所有权原则出发对资本主义私有制的辩护事实上对某些马克思主义者造成了更大的困扰，这种困扰远比诺齐克本身针对的平等自由主义者所因此受到的困扰要大得多。因此，要维护马克思对资本主义不正当性的批判，要为社会主义的优越性即为平等和共享的价值维度做出正当性的辩护，就必须对诺齐克的资格权利理论给予批判式的回应，就必须对理论的前提即自我所有权进行弱化甚至消解。但同样明显的是，柯亨的这一对自我所有权理论的弱化或消解，对于马克思的理论来说，其代价是太高了。因为这一消解的要求不可避免地会否定劳动价值论，进而否定剩余价值论和剥削理论，而剩余价值论如恩格斯所言，乃是马克思的两大发现之一，甚至有学者认为是马克思思想成熟之唯一标志，果若如此，舍弃了建基于自我所有权理论之上的剩余价值理论，则马克思何以为马克思？马克思主义何以为马克思主义？故我们必须另觅出路。

2. 人的自我实现的原则

而且，从另一个方面看，即按马克思的设想，在共产主义第一阶段社会实行按劳分配的原则，这无疑也是预设了洛克劳动创造权利的原则。这是因为，若无这一预设的话，按劳分配便不能说是被证明为合理、正当的分配原则；进而，也只有按照自我所有这一原则，按劳分配的社会主义社会在价值原则上才得以成立。这一点也是马克思一方面指出，在这一社会发展阶段，只能实现按劳分配的原则，但另一方面又明确声明，这一原则仍是资产阶级的权利原则之缘由。就此而言，尽管在某种意义上，这一权利原则是资本主义与社会主义共同享有的价值原则，但是，更为重要的是，按照马克思的观念，只有在消除了私有制的社会主义社会中，按劳分配这一价值原则才能够得到真正完全的贯彻，而在资本主义社会，这一原则则受到了私人所有的严重破坏。马克思对于资本主义剥削的批判，正是基于这一价值原则的；而消除了私有制的社会主义社会之所以值得欲求，也正是因为它能够完全地实现这一价值原则。换言之，就权利原则是两种社会所共享的原则而言，共产主义第一阶段或社会主义社会仍是属于与资本主义同类的社会，其根本上的不同，只在于劳动价值原则这一权利原则在社会主义社会得到了最为彻底的贯彻。

在此意义上，罗尔斯以下说法是有一定道理的：“我不会说马克思是一个左

^① [美]约翰·克里斯特曼，《财产的神话——走向所有权的平均主义理论》，广西师范大学出版社 2004 年版，第 22 页。

^② [美]伊安·夏皮罗，《政治的道德基础》，姚建华、宋国友译，上海三联书店，2006，第 119 页。

翼自由至上主义者，如同他自己必定不会那么说一样。但认为马克思是一个左翼自由至上主义者在以下几个方面是符合他的观点的”：“(a) 首先，对马克思的这种看法符合他对于资本主义的批判”；“(b) 马克思并不认为，应当要求那些天赋较高的人通过这样一种方式——及对那些天赋较低的人的福利做出贡献——来挣得起更大的消费份额”；“(c) 这一态度与马克思在《德意志意识形态》中的观点相一致。它是……一个在其中人们彼此不具有严重利益冲突，可以做他们想做的事情，而且劳动分工已经被克服的社会”^①。但同样十分明显的是，罗尔斯对马克思的阐释是有问题的。下面我们将会看到这一点。

这里需要分辩的是，罗尔斯认为，“马克思似乎把这种不平等当作某种在共产主义第一阶段不可避免的事物接受下来……我们必须等待经济条件的改变”；并质疑道：“我们为什么只能等待经济条件发生改变？社会为什么不能接受（比方说）一种诸如差别原则那样的原则，实行有差别的税收政策等，并且对激励手段加以调节，从而使得那些拥有较高天赋的人为那些拥有较低天赋的人的利益而工作？”经过一番考察，他认为“马克思会拒绝差异原则和与此类似的原则”，而他则认为“我们必须引入诸如差异原则或其他这类措施，以便在较长的时间内能够维持背景正义”^②。

罗尔斯推断马克思必定会静等社会经济条件的变化，而拒绝他在其《正义论》中所建立的差异原则之类原则，其之理由看来是基于对马克思不同时期思想不加分别的笼统理解而形成的，因而并无多少说服力。但正如我们已指出的那样，马克思的思想是有过重大的根本性的变化的。诚然，毫无疑问，由于各个人能力的先天差异，在马克思所设想的社会主义社会中，实际上仍不能实现真正的平等，而是必定会形成一些无法避免的差别。如何论证这种差别的不可避免性、抑制这种差别的必要性，以及抑制程度的合理性，就构成马克思主义政治哲学的基本问题。尽管马克思本人并未提出一种类似于差别原则那样的东西来作为抑制这种不平等的原则，但这并不意味着马克思的理论中不能有或者不能兼容这类原则。当然，如果马克思理论中可以有这类原则，那也必定是出于与罗尔斯的自由主义很不相同的根据。否则，马克思将无以区别于罗尔斯。马克思与罗尔斯的一个根本差别便是，马克思基于自我所有权原则而承认“劳动者的不同等的个人天赋，从而不同等的工作能力”为“天然特权”，而罗尔斯则将之归属为共同的财富。既然在罗尔斯那里不同等的个人天赋为共同的财富，他便由此可以方便地引入某种带有功利主义色彩的差别原则；而马克思既然承认天赋的差异为天然特权，便不能由此而引入差异原则，而只能以别的理由引入某种方式对这种不平等加以抑制。而这意味着，马克思对此问题的解决要面临比罗尔斯的解决方式在理论的逻辑上来得更为困难，因为这里要解决的问题是，如何从自我所有原则合乎逻辑地导出对于这一原则的限定这样一个看上去几乎无法合乎逻辑地予以解决的问题。

如果从直接性层面看，马克思虽然承认自我所有权，这与罗尔斯不同，但终究又与左翼自由至上主义不同。马克思虽在某种意义上接受了洛克的自我所有权之说，但却并未停留于洛克对人的理解上，而是还从亚里士多德、康德那里汲取了人类存在之趋于完善的目的论思想，以人的完满或自我实现作为最高价值原则，并以之批判资本主义。这便是马克思对于未来社会设想中自由王国或按需分配层面存在的人的本性之根据。

依马克思的设想，人的存在不只有一个有限的物质需要的现实性层面，同时

^① 罗尔斯：《政治哲学史讲义》，中国社会科学出版社 2011 年版，第 381—382 页。

^② 罗尔斯：《政治哲学史讲义》，中国社会科学出版社 2011 年版，第 380—382 页。

也存在着一个以人的潜能充分发挥的理想性层面。但与亚里士多德、康德不同是，马克思探讨了人的理想目标实现的现实条件，论证了理想性层面得以实现的程度是受历史条件制约的，在一定的历史条件下，只能获得特定程度的实现。马克思曾经设想了作为人类之终极理想的自由王国及其存在的一般条件，但马克思并未指明在何种情况下这种条件得以存在。马克思曾写道，对于自由王国的实现而言，工作日的缩短是关键。但工作日的缩短受限制于生产力发展的资源状况和消费需求的有限程度。而这两个条件在今日似乎都显示出与马克思当初设想的不一致：一方面，资源的有限和环境的承受力似乎使得生产力的无限发展成为不可能，另一方面，基于人的物质生活资料需求有限从而必要劳动时间会随着生产力水平的提高而逐步降低的设定，在当今消费社会狂潮面前似乎也难以坚持。这使得马克思所设想的自由王国理想似乎难以实现。但无论在何种条件下，这种理想性层面都是人类生活的终极目标应是没有疑义的。这样，这一难于实现而又为人们所永恒向往的理想便尽管不再是一种现实的目标，但仍可作为一种超越性的理想而引导人类趋向理想社会。从而在现实性层面，基于自我所有权的分配正义原则便是一种构成性的原则，而基于人的自我实现的原则便可作为一种范导性或调节性原则对前者加以调节。在现实社会中，基于自我所有权原则，我们必须实行按劳分配；而基于自我实现原则，我们则应该对按劳分配的后果做某种调整，以使得不平等得到某种程度的抑制。这与罗尔斯所引进的差别原则就效果而言是有相通之处的，但就其理论依据而言，则大不相同。也就是说，只有以自我实现的目的论为预设，才能够论证在某种程度上按需分配对按劳分配介入的合理性。本于此原则，按需分配的共产主义社会在价值原则上得以成立。就这一原则是对亚里士多德的完善论或自我实现理论的继承而言，马克思的正义理论在某种意义上又与当今作为新亚里士多德主义的社群主义有相近之处。

四、 马克思正义理论的道德哲学基础

我们前面对比于罗尔斯的正义理论，将马克思的正义理论阐释为一种洛克式的现代政治哲学原则与亚里士多德式的古代政治哲学原则之整合，这一阐释固然一方面使得这一正义理论具有能够切中现代社会之原则，另一方面亦使得它能够区别于现代自由主义之正义理论，但却并未指明马克思是如何将这根本上对立的古今政治哲学原则合理地整合起来的。如果不能说明这一点，则我们所建构的马克思的正义理论将会是一种现代政治哲学原则与古代政治哲学原则的折中主义的混合物，虽然似乎能够消除自我所有权原则带来的为不平等辩护的诺齐克问题，但却缺乏一种理论所必需的基于单一原则的合理性演绎证明。如果我们不能表明在马克思的正义理论中，自我所有权原则与自我实现原则能够从一个更为基本的原则推演出来，这种对于马克思正义理论的建构便不能说是成功的。换言之，如果将源自古代道德哲学之人的圆满或自我实现的层面引入基本价值原则之中，则如何与自我所有权相协调，便成了一个十分严重的理论问题。因此，我们必须进一步推进这种建构，探讨基于马克思思想是否能够建构起这样一种更为基本的原则。

1. 康德的形式目的论

前面关于马克思的正义理论是对于自我所有权原则与人的自我实现原则的一种综合,或者说,是对于现代政治哲学原则与古代政治哲学原则的一种整合的命题,意味着这两种对立的政治哲学原则正是马克思的政治哲学所面对的根本性问题,而马克思所面对的这一古代道德哲学原则与现代道德哲学原则之间的不可避免的紧张,事实上也正是现代政治哲学、道德哲学所一般地面临的根本性问题。而这一根本性问题在古代道德哲学、政治哲学中是尚不存在或尚未被意识到的。这便涉及到现代道德哲学的一般特征问题。

现代道德哲学的一般特征是与古代道德哲学相比较而言的。关于这种差异,道德哲学史家们做过不同表述。这当中,西季威克的表述很有代表性:“古代伦理学讨论区别于现代伦理学讨论的主要特点,是它表达关于行为的常识道德判断时使用的是一般概念而不是特殊概念。德性或正当的行为常常只被看作一种善,因而按照这种道德直觉的观点,当我们试图使自己的行为系统化时,首先碰到的问题就是如何确定这种善同其他种类的善的关系。”^①罗尔斯、麦金太尔、施温德尼在其道德哲学史著作中亦有类似的表述^②。他们所说的核心之点是古代道德哲学把正当从属于一般的善,而现代道德哲学则将正当分离出来作为首先要追问的对象。

这些说法表明,道德观念以及作为道德观念之理论表达的道德哲学,在古今社会生活的转变中,亦发生了根本性的变化。道德观念的这种转变所提出的首要问题乃是现代道德哲学的一般出发点问题,那就是现代人关于道德生活自治的观念。基于这种道德生活自治的观念,一种意在说明现代人道德生活自治的理论,便必定只能从个体的人的存在出发,而不能从那种古代道德哲学之预设的客观目的论出发。而道德观念从古代到现代的这一转变,不仅导致了道德哲学核心问题的转变,而且还导致了现代道德哲学特殊的理论困难或难题。

一般说来,古代道德哲学的主导性范式是目的论的,但这种目的论不是道德哲学中一种特设性的原则,而是与其本体论中的目的论一脉相承的,或者说道德哲学中的目的论只是古代哲学一般目的论体系的一个分支而已。这一情况对于理解古代道德哲学有着十分重要的意义。在这样一种目的论中,人作为一种特殊的存在物,自然有其内在形式或观念,这就规定了人的本质,而人的存在便是一种实现其本质的过程。这内在本质规定了人活动规范,其中包括道德规范。

然而,在现代道德哲学中,一种古代不曾有过的问题却出现了,这就是与古代基于目的论的德性论不同,现代道德哲学既然基于道德自治的,那么它便必须从道德主体自身提出道德规范原则,而由于伽利略以来科学的发展所导致的目的论因果观之被废弃,它便不能像古代那样直接从作为人之本质的客观目的中获得这种目标;但既然道德规范应当是普遍适用的,它也不能直接从个体的特殊存在引申出来。这便是现代道德哲学所面临的理论难题。

与古代道德哲学不同,任何一种现代道德哲学理论都必须回答这些问题。而在对这些问题的回答中,各种道德哲学路向之间发生了分歧。尽管如罗尔斯所指出的那样,这些不同的道德哲学路向对于道德规则的内容并无根本性分歧,但正是这些著作家们,对于如何建立这些规则,却存在着根本性的分歧^③。这便形成了不同的道德哲学派别。关于这些派别,人们有不同的划分方式。但一种以意志

^① 西季威克:《伦理学方法》,中国社会科学出版社1993年版,第127—128页。

^② 参见罗尔斯:《道德哲学史讲义》,上海三联书店2003年版,第4—5页;麦金太尔:《追寻美德——伦理理论研究》,译林出版社2003年版,第67页;施温德尼:《自律的发明:近代道德哲学史》,上海三联书店2012年版,第4页。

^③ 罗尔斯:《道德哲学史讲义》,上海三联书店2003年版,第15页。

主义与理性主义或理智主义两种进路以及对这两种对立进路的超越的划分,有着更好的解释力^①。

在这样一种关于现代道德哲学的理解框架中,任何一种道德哲学便都必须以某种方式对于道德主体与道德原则之关系给出某种解决方案。马克思主义道德哲学自然亦必须提出自己的解决方案。但既然如前所述,马克思的道德哲学是对于现代道德哲学原则与古代道德哲学原则的一种综合,那么,如果我们从同样作为一种综合了古今道德哲学原则的康德道德哲学入手,就可能获得一个可资参照的视角去理解马克思的综合是如何可能的。的确,就像吴彦所指出的那样,康德的道德哲学是对于作为一种现代道德哲学原则的意志主义与源于传统道德哲学原则的理性主义的调和,但问题是这种调和是如何实现或如何可能的,是否由此构成了一种既不同于意志主义,又不同于理性主义的新的道德形而上学原则,却是需要进一步说明的。因为按照人们通常的理解,康德的道德哲学属于义务论,是与作为一种后果论的目的论截然不同的,而且康德自己也将理性主义与功利论等一起归入他律的道德理论加以挾伐,那么,当我们要说康德道德哲学是对于作为目的论的理性主义的综合时,是必须对此做出合理的说明的。

对于康德哲学中目的论思想的理解,赫费的阐发颇具启发性。在其早先的著作《实践哲学:亚里士多德模式》中,赫费就指出:亚里士多德的伦理学与康德的意志伦理学“是两个模式,它们各自反思人行为的一个方面,一个反思行为的确定,另一个反思行为的遵循。人行为的一个完整模式唯有把这两种模式结合起来方能出现。就此而言,康德伦理学和亚里士多德伦理学并非是两个相匹敌的伦理学,而是两个可协调的伦理学。”^②而在《康德的〈纯粹理论批判〉——现代哲学的基石》一书中,则更为明确地指出:“一种习以为常的观点把目的思维及目的论看作是古代的、特别是亚里士多德思想的残余。迫切需要修正的是:公认的现代思想家康德则多方面运用目的概念……不同于古代的革新之处在于哥白尼转向,因此转向目的并不存在于事物本身之中,而是源自主体:‘目的这一概念任何时候都是由自己造成的,终极目的这一概念是由理性先天造成的’。”^③这也就是说,“康德既批驳了亚里士多德主义的普遍目的论,也否定了某种普遍的机械论”,他的客观合目的性观念是“在调节性的而不是构成性的意义上”说的^④。

但对这里的问题而言,需要论及的是一种道德目的论,而非只是自然目的论。这是因为,如博格所阐释的那样,“自然的终极目的,如果处于自然的时空中,就不能实现理性要求的圆满。即使能够完全明白自然中的事物彼此是如何依存的,是如何贡献于自然的终极目的的,但作为整体的自然仍然没有得到解释,仍然可能是无意义的。这就迫使我们进一步追问:自然在实践中逼近自己的终极目的的目的或意义是什么?这个问题也表明,道德目的论是必需的,而康德对道德

^① 如施温德尼在其《自律的发明——近代道德哲学史》便是如此安排其论述思路的(参见其《自律的发明:近代道德哲学史》,上海三联书店 2012 年版,第 8—14 页)。吴彦亦指出意志论与理性主义的对立及康德对两者的综合是其理解康德法哲学之框架:“我所设定的理解框架就是源自中世纪后期的一个争论:意志论(voluntarism)与理性主义(intellectualism)的争论。”由于“这两个传统在一定程度上都不让人满意”,康德的“根本目的就旨在调和两个不同的思想传统……一方面是批判意志论的经验主义理解,另一方面是批判自然法的理性主义理解”^②。若从贯穿于西方历史中的希腊文化传统与希伯来文化传统的内在张力(理性主义与意志论之间的张力便是其体现),这当是一个更具解释力的理解框架(吴彦:《康德法律哲学的两种阐释路向:起源与基础——杰里米墨菲〈康德:权利哲学〉中译本导言》,邓正来主编:《复旦政治哲学评论》,上海人民出版社 2010 年版,第 176—179 页)。

^② 赫费:《实践哲学:亚里士多德模式》,浙江大学出版社 2011 年版,第 9 页。

^③ 赫费:《康德的〈纯粹理论批判〉——现代哲学的基石》,人民出版社 2008 年版,第 321 页。

^④ 赫费:《康德:生平、著作与影响》,人民出版社 2007 年版,第 252 页。

目的论的架构正是通过追问创造的终极目的来实现的……康德想法是：如果我们认为作为整体的自然具有目的，那么，我们就必须这样来思考其存在的依据——自然仿佛是某个创世者创造的。当我们思考可能是什么理由促使了创世者的创造，我们的思考在某种程度上就被我们关于世界的认识所约束。但理性在实践运用方面的从上至下的特征意味着对道德目的论的约束是先天的：道德目的论源于我们实践理性的结构。因此，康德问：假如我们能够创造全宇宙，我们这样做的目的是什么，我们愿意创造怎样的世界？”^①而“康德对‘终极目的’的定义是这样的：终极目的为其他所有目的提供了必要和充分条件，并且不要求其他目的作为它存在的条件……人类的终极目的就是我们的至上目标，而这个目标能够把人类的各种特定目标整合在一起……创造的终极目的是独立不倚的目的，而人类的终极目的就像自然的终极目的，是需要被促进或实现的目的。”于是，“康德的动人思想体现在：人的至上目标是可能最完备的世界结构的中心……应该把这个目标设想成所有理性存在者的道德上行动的终极目的。”^②

对康德的这样一种阐释，不仅说明了其道德目的论不同于亚里士多德的客观的构成性的实体目的论，而是一种基于主体，基于理性的调节性的目的论，而且更为重要的是，通过这样一种对于传统目的论的改造，使得道德哲学中长期存在的意志主义与理性主义之间的张力，得以消解或者至少被极大地削弱。基于这种阐释，人们便不难理解，康德之将意志规定为实践理性之意蕴^③。这样一种目的论，如果我们将亚里士多德的目的论由于其实体既包含形式又包含质料，而称之为一种实体性目的论的话，那么，康德的这种目的论，由于排除了感性的质料，而可以称之为形式性目的论。但排除了质料并不等于纯粹的无任何内容的形式主义。通常所理解的“形式和内容之间的这种对立错解了康德所做出的一个重要区分：一种纯粹形式的原则乃是一个非质料的原则，而不是一个空的或者完全没有内容的原则”^④。而这一终极目的的唯一内容便是“把目的世界当作理性的理想”，“这个理想吻合理性在实践领域的‘理性意志的彻底一致’的核心理念，它被道德律直接表示成‘意志绝不会冲突于自己的唯一情况’。这个理念为单独通过绝对命令的准则确立了一个约束原则（公式 I，公式 I a，公式 II^⑤表明了哪些准则能单独通过绝对命令）。这个原则要求行动者把自己的反思不断向前推进至这类准则而又取消另一些准则，以便把余下的准则整合进行动者能够意愿被普遍接受的统一的准则系统。在这个限度内，这个反思过程向着一个共同可普遍化的准则的完全系统而汇合。由于这个建构原则，该系统一旦达成，就会确定一个目的世界：在那些我将会支持的具有普遍可接受性的准则下，追求各种是指目的的人构成了一个可能的和谐共同体。”^⑥如此一来，我们可以说康德通过一种形式性的目的论，在某种意义上将意志主义与理性主义两种传统统一了起来。

① 博格：《康德、罗尔斯与全球正义》，上海译文出版社 2010 年版，第 109—110 页。

② 博格：《康德、罗尔斯与全球正义》，上海译文出版社 2010 年版，第 110，111 页。

③ 按照博格的这种阐释，以往被不少研究者视为并非一致的康德关于“绝对命令”几个公式之间的关系，也能够得到合理的理解（参见博格：《康德、罗尔斯与全球正义》，上海译文出版社 2010 年版，第 9—32 页）。此外，奥尼尔和赫尔曼也对“绝对命令”几个公式之间的等价性做了颇为有意思的论证（参见奥尼尔：《理性的建构：康德实践哲学探究》，复旦大学出版社 2013 年版，第 160—184 页；赫尔曼：《道德判断的实践》，东方出版社 2006 年版，第 316—357 页）。

④ 赫尔曼：《道德判断的实践》，东方出版社 2006 年版，第 327 页。

⑤ 引文中对康德绝对命令公式的编号，博格在其书中注明出自佩顿的《绝对命令》（芝加哥大学出版社 1948 年版）一书的第 129 页（参见博格：《康德、罗尔斯与全球正义》，上海译文出版社 2010 年版，第 98 页脚注）。其中“公式 I”和“公式 II”指绝对命令的第一和第二个公式，而“公式 I a”指“公式 I”的变体。

⑥ 博格：《康德、罗尔斯与全球正义》，上海译文出版社 2010 年版，第 28 页。

那么，这一综合是如何可能的呢？康德的综合如博格所言，“康德断定人是客观目的……只有理性存在者才在客观的意义上是价值的终极源泉活在目的”。于是，“道德关怀是就人而言的。而人有自由行动和依据道德行动的能力，有不受制于自然本能去独立确立目的的能力。”而“目的世界是所有目的的统一和谐的整体……目的世界的规定是：追求自己的实质目的的每个成员，不能利用、阻止或漠视他人对可被允许的实质目的的追求。”^①

2. 马克思的人类学目的论

那么，康德之将意志主义与理性主义统一起来的形式性目的论方式，是否能够对我们理解马克思对于古今道德哲学原则的综合提供某种启示，或者说我们是否能够从康德的综合方式过渡到马克思的综合方式呢？如果我们能够在马克思的观念中建构起一种类似于康德式的目的论的话，这种过渡就应该是可能的。这里的关键问题或者不如说是真正的理论障碍，便是将目的论与马克思绝对隔离开来的一些思维定势。说马克思那里能够有一种目的论，人们通常的反应会是将其视为天方夜谭，不假思索地说“这怎么可能呢？”但是，事实是，马克思的确有一种目的论，尽管这种目的论是十分不同于古代目的论，也十分不同于康德的目的论的。

马克思的目的论思想可在我们上文引述过的《资本论》关于“必然王国”与“自由王国”的关系的论述中见到：“事实上，自由王国只是在由必需和外在规定要做的劳动终止的地方才开始”；“在这个必然王国的彼岸，作为目的本身的人类能力的发展，真正的自由王国，就开始了”^②。在这段话中，我们需要特别注意“外在目的”和“作为目的本身的人类能力的发展”这两个短语。这两个短语都是用来规定作为人类理想的“自由王国”的。前者是从否定的方面规定的：“自由王国只是在由必需和外在规定要做的劳动终止的地方才开始”；后者则是从肯定的方面规定的：所谓“自由王国”就是“作为目的本身的人类能力的发展”。这便意味着，在马克思的理解中，所谓“自由王国”便是一个“作为目的本身的人类能力的发展”的目的王国。而这与康德的目的王国的规定在其实质方面是有相似之处的：“目的论把自然当做一个目的王国来考虑，道德学把一个可能的目的王国当做一个自然王国来考虑。在前者目的王国是解释现存事物的一个理论的理念。在后者，它是一个实践的理念，为的是尚未存在、但通过我们的行为举止能成为现实的事物，恰恰按照这一理念实现出来。”^③而“在全部造物中，人们所想要的和能够支配的一切都只能作为手段来运用；只有人及连同人在内所有的有理性的造物才是自在的目的本身。因为他凭借其自由的自律而是那本身神圣的道德律的主体。”^④

如果康德是基于其形式性目的论而将意志主义与理性主义综合起来的，且马克思那里亦有一种类似于康德目的论，那么，从马克思的自由王国观念出发去说明马克思的综合便应该是一个可行的理论进路。毫无疑问，马克思的目的论与康德的目的论是根本不同的，但同样无可置疑的是，两者之间同样存在着根本的相似之处。首先，两者都把作为目的本身，尽管两者对于人的规定是不相同的。

^① 博格：《康德、罗尔斯与全球正义》，上海译文出版社 2010 年版，第 21，26 页。

^② 参见《马克思恩格斯全集》第 25 卷，人民出版社 1974 年版，第 926—927 页。

^③ 康德：《道德形而上学奠基》，人民出版社 2013 年版，第 74 页。

^④ 康德：《实践理性批判》，人民出版社 2003 年版，第 119 页。

其次，两者都将目的王国视为尚未存在而要通过人们的行动使之成为现实的事物，尽管两者对于人的行动之本质有相当不同的理解。最后，从方法论上看，最为重要的一点是，两者都通过预设目的王国作为有限存在者的终极理想而将目的王国之存在法则与自律的意志关联起来，即在自律的意志与实践理性的法则之间打开了一个通道，这就为将古今道德哲学原则综合起来而奠定了一个深层的基础。

当然，毫无疑问，马克思的目的论与康德的目的论只是有相似之处，而在其根本上是有重大区别的。如果说康德的目的论不同于亚里士多德的客观的实体性目的论，是一种主观的形式性目的论，那么，马克思的目的论可以说是一种基于人的能动性存在的人类学目的论或生存目的论。这样一种目的论固然不同于康德目的论对于亚里士多德式的对于宇宙神性预设的纯粹虚化，将之仅仅视为一种单纯的主观性原理，而是立足于人的能动性现实存在这一基点之上，从而也就赋予了其目的论以某种意义上的实在性，但又是仅限于人类实践性存在的实在性，而并未贸然回归到亚里士多德那种超越性的实体性目的论上去。在此意义上，可以说马克思是站在康德与亚里士多德之间的。马克思的这种实践目的论，就其一方面比亚里士多德的纯粹客观目的论更“虚”，另一方面比康德的纯粹主观目的论更“实”，是对二者的批判性超越而言，也可以说是站在二人之间的一种“居间”的跨越性批判。

具体而言，马克思关于“作为目的本身的人类能力的发展”的“自由王国”的构想中，可由之推论出来的关于人们之间的规范将是：“代替那存在着阶级和阶级对立的资产阶级旧社会的，将是这样一个联合体，在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。”^①但这样一个联合体，是一种理想，甚至是人类的终极性理想，而现实的人类社会并非如此。由于人类存在的有限性，他不得不从外部自然获得生活资料才得以生存，为此，他就必须从事获取生活资料的生产劳动，而只有在其必要劳动时间之外，他才能够从事发展自己能力的活动。而按照马克思的规定，那些为了自身生命存在而不得不从事的生产劳动，乃是“由必需和外在规定要做的劳动”，从而是属于“必然王国”的，而只有“在这个必然王国的彼岸，作为目的本身的人类能力的发展”，才是“真正的自由王国”。但现实的人类既然不可避免地是同时属于两个王国的成员的，且这一必然王国构成了自由王国不可或缺的基础，即恩格斯所说的：“马克思发现了……一个简单事实：人们首先必须吃、喝、住、穿，然后才能从事政治、科学、艺术、宗教等等”^②，那么，在这样一种非理想的现实条件下，人类应该如何规范自己的行为？既然“每个人的自由发展”构成了“一切人的自由发展”这一人类终极理想的条件，且人类必须首先通过生产劳动获得物质生活资料才能生存，才能够从事发展自身能力这一目的本身的活动，那么，生活资料的领有与获取生活资料的生产劳动便应该内在地关联起来且平等地分配于全体社会成员。这也就是说，一方面，每一个人都应当平等地获得其能够发展其能力的一份生活资料，另一方面，每一个人都应该为获取生活资料贡献自己的劳动，而不能坐享其成，剥削他人的劳动，亦即所谓的“不劳者不得食”。这样，生活资料的领有与获取生活资料的生产劳动便应当内在地关联起来，亦即将生产劳动作为领有生活资料的条件。而这便是共产主义第一阶段的规范性原则：“各尽所能，按劳分配”。而由“按劳分配”亦可推出隐含于其中的“自我所有权”原则来。

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第294页。

^② 《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1995年版，第776页。

根据自我所有权原则，一个不可避免的结论便是承认“劳动者的不同等的个人天赋，从而不同等的工作能力”为“天然特权”。但毫无疑问，这种“天然特权”会带来不平等的生活资料的领有。这种不平等从“自我所有权”原则来看，是完全合理的，但从目的王国之终极目的来看，则是不合理的。既然人类生存的终极使命是创造一个“作为目的本身的人类能力的发展”的“真正的自由王国”，而不是像其他动物那样只限于维持自身的生命存在，那么，这一现实的必然王国对于理想的自由王国而言，便在此意义上只是从属性的，因而依据这一终极的目的王国的每个人都获得平等的自由而全面发展的规范，对这种从属性的必然王国中不平等进行限定或调控，便是必要的、合理的。否则，任这种不平等发展，便是与人类构建的目的王国的使命相违背的。当然，这种限定又是只能基于社会发展水平而是有限的限定，而不可能走向一种纯粹的平等主义。

这样，我们就基于一种对于亚里士多德的客观的实体性目的论和康德的主观的形式性目的论的批判性改造，并与之根本不同的生存目的论而建构了一种马克思正义理论的道德哲学基础。在这一道德哲学中，从一个方面看，作为目的王国的自由王国构成了终极原则，而自我所有权原则则从属于这一原则，并从前者那里获得其合理性根基，从而使得马克思的道德哲学具有一个单一的基本原则；但从另一个方面看，由于人作为一种有限性的存在物，自由王国的终极原则对于其现实生活只是一种理想，因而就只能有一种调节性作用，而不能直接行使构成性的作用，而只能让自我所有权原则在现实生活中行使其建构性作用。

3. 马克思正义论的优越性

从以上讨论可得出以下结论：在我们的阐释中，马克思以一种近于康德而又不同于康德的方式综合了古代道德哲学原则与现代道德哲学原则，建构起了一种基于单一的基本原则的道德哲学体系，而不是一种折中主义的理论混合物。

但不仅如此。我们还可以从上述讨论中进一步提出以下可能的结论：那就是马克思的正义理论是比之其他正义理论更为优越的理论。对此可简要说明如下：如科尔斯戈德所言，现代道德哲学在康德的“自律”观念中，达到了一种理论的完备化形态^①，从而康德的道德哲学可被视为是对于其前以及其后诸流派道德哲学的真正超越，那么，由于马克思的正义理论在某种意义上不仅是对于康德道德哲学的批判性继承和改造，而且也克服了康德道德哲学无法说明道德规范之古今不同或历史性变迁这一非历史性之重大缺陷^②，即马克思的道德哲学基于历史唯物主义之道德、政治生活与生产方式的内在关联，则能够提供这种说明，从而在某种意义上就表明了，马克思的正义理论或道德哲学不仅比康德的道德哲学原则更为合理，而且对于其他现代道德哲学而言，也是更为优越的。比如，与一些康德主义道德哲学理论，如诺齐克和罗尔斯的道德哲学相比，便是有着明显的优胜之处的：马克思正义理论之基于目的王国而对于基于自我所有权而带来的对于不

^① 参见科尔斯戈德：《规范性的来源》，上海译文出版社 2010 年版，第 21 页。

^② 诚如博格所言：“适用于人的道德不可能是纯粹的，也就是说，不可能是没有‘掺杂任何经验因素的’。通过绝对命令去发展这样一种道德，康德必须利用理性人类学（而他确实利用了）。康德清楚地立足于人有需求、语言和记忆等前提。因此，我们的解读根本无须保留子虚乌有的纯粹性。问题不在于是否以关于人类的知识为前提，而在于要在多大程度上以之为前提。”（博格：《康德、罗尔斯与全球正义》，上海译文出版社 2010 年版，第 16 页）尽管实际上康德在思考道德哲学时已经将某些人类学的东西当作前提予以了吸纳，但康德的道德哲学却并未能容纳历史性，因而其道德法则只是诉诸于“人类生活的永恒条件”。这样，他便不能说明道德生活以及道德观念的历史变化。

平等加以调节的原理，比之诺齐克之类自由至上主义对于不平等的辩护，无疑是更为合理的道德哲学原则；马克思之基于目的王国而对于基于按劳分配而导致的不平等的调节，比之罗尔斯基于将人们不同等的个人天赋为共同的财富这样一种不自然的原则而进行的调节，在直觉上也要更为自然一些。相比于现代自由主义的批评者社群主义而言，马克思的道德哲学也是更为优胜的。这是因为，尽管如前所述马克思比康德更多地汲取了亚里士多德的目的论思想，比康德距离亚里士多德要“更近”一些，但这种“更近”却也没有走向一种新亚里士多德主义的社群主义那种程度，从而，尽管社群主义在对现代社会道德的批判上自有其独到之处，但试图回到亚里士多德或阿奎那哲学那里，奉行一种早已失去了生活基础的道德哲学观念，却陷入了时代错置。