

第十一讲

马克思主义道德哲学之前提

马克思主义道德哲学若要在学理上成立,必须追问如下三个层面的问题:一、历史唯物主义作为一种决定论在何种意义上能够兼容人的自由这一道德生活得以可能以及一般道德哲学得以成立的条件;二、马克思主义道德哲学作为一种现代道德哲学,在何种意义上符合道德自律这一现代道德哲学的一般特征;三、历史唯物主义以何种方式构成了这种道德哲学的前提性条件,从而使之能够成为一种独特的现代道德哲学。只有这些问题都得到了肯定的回答,我们才能够有根据地说马克思主义道德哲学不仅在被人们言谈的事实的意义上是存在的,而且在客观的学理意义上是可能存在的。

因此,我们必须提出“马克思主义道德哲学何以可能”这一问题。但提出这一问题不是要讨论或争辩马克思主义道德哲学是否存在的问题^①,而是试图讨论马克思主义道德哲学若要存在的话,其得以可能条件是什么这样一个康德式的问题。而之所以提出这一问题,是因为在当今中国哲学界,人们一方面对于历史唯物主义持一种决定论式理解,另一方面却又在毫未感到困难地谈论马克思主义道德哲学或政治哲学,而不曾虑及决定论与人的自由这一道德得以存在的前提之间的非兼容性问题。因此,对于马克思主义道德哲学何以可能的考察,就必须追问马克思的历史唯物主义在何种意义上是一种决定论,这种决定论在何种意义上能够兼容人的自由。进而,如果在历史唯物主义中人的自由能够成立,那么道德原则便不能像通常所认为的那样,被视为是由社会存在所直接地派生出来的,于是,如何在人的自由的基础上建立起道德原则,以及这种建立方式在何种意义上又是马克思主义道德哲学所特有的,便必须被追问。如果经过考察,这些问题都能得到肯定的回答,我们才能够有根据地说马克思主义道德哲学或政治哲学不仅在被人们言谈的意义上是存在的,而且在客观的学理意义上是可能存在的。

一、从一般道德哲学成立的条件看马克思主义道德哲学

道德生活意味着人们能够自主地选择自己的行为,因而,自由是道德生活赖以存在的基本前提。道德的基本存在方式便是一个人能够对其行为负责,即人们能够就其某一行行为问责于他。而人若没有自由,便与一般自然存在物无异,只能是一种被决定的存在物,不可能有真正不同于其他自然存在物运动的自发的行

^① 当然,关于这一问题国内外学界是有争论的。尽管本文并不以追问马克思主义道德哲学是否存在为主,但却也预设了我们最终能够合法地谈论马克思主义道德哲学这一前提,否则本文的讨论将是毫无意义的空论。我们知道,马克思本人也往往对谈论正义之类道德观念表示反感或不屑,但这并不能说明有些论者否认马克思有其关于社会正义之类道德哲学原则是能够成立的。因为如果否认了这一点,则如何能够理解马克思对于资本主义剥削的批判呢?如果“剥削”这个概念中就包含着道德价值判断的话,那么,马克思如果没有一种道德哲学原则,他又如何能够使用这一概念呢?关于这一点,罗尔斯说得对:“可以肯定的是,剥削是一个道德概念,且它潜在地诉诸于某种类型的正义原则。”(罗尔斯:《政治哲学史讲义》,杨通进等译,中国社会科学出版社2011年版,第348页)显然,人们是能够有充足的理由认为马克思是有其道德哲学原则的。关于马克思之反感谈论道德之类东西,罗尔斯的评论亦甚为合情合理:“马克思对关于道德理想(特别是关于正义、自由、平等和友爱的道德理想)的纯粹说教持怀疑态度。他怀疑那些基于虚假的理想主义的理由而支持社会主义的人。他认为,即使从这些理想的角度来看,基于这些理想而对资本主义所做的批判也可能是非历史的,而且会误解推进社会主义事业所必需的经济条件。”(罗尔斯:《政治哲学史讲义》,杨通进等译,中国社会科学出版社2011年版,第371页)

动，即不可能自发地开启一种因果关系，从而也就不可能对其行为负有责任。在这种情况下，就其某一行为问责于一个人，要他对之负责，便如同问责于一块坠落的石头一般毫无道理可言。换言之，道德生活要可能存在，作为其主体的人便必须至少在某种程度上是自由的，而这一条件又要以世界某种程度上的非决定论性质为条件。主体的自由这一道德生活的必要条件从而也是道德哲学得以可能的条件，无论对于古代道德哲学还是现代道德哲学，都是逻辑上必然的。

1. 决定论与自由意志之背反

对于自由的观念的强调，对于自由的热切追求，所谓“不自由，毋宁死”，都是近代以来世界的特征。但这决不意味着古代世界便无有自由，更不意味着古代哲人也未将自由视为道德生活的前提。人们知道，古代主流哲学对于世界的解释是目的论的，万物皆被视为由其理念或形式即本质所决定的生成过程。在其中，人更是一种以“至善”为最高目的的生命存在物。而正是由于这种目的论因果观念，才使得关于世界的决定论呈一种“宽松”状态。对此，广松涉的评论甚为得当：“在古代和中世纪的认识中，无论超越性的主宰者是如何的‘全能’也并不是它所决定的就是结局，前进过程的路线也并不一定就决定死了。”^①因此，在这种指向终极目的的进程中，人并非是被全然决定的，而是有着其自主性。事实上，亚里士多德的实践智慧观念也预设了世界的可改变性或非全然决定论性，亦即人通过自己的行动对于世界改变的可能性^②。由于在亚里士多德理论中，与活动类型相关，存在着两个世界：一者是“永恒的东西”的世界，一者则是“可变事物”的世界，因而人的实践领域的自由便能够与作为理论智慧之对象的永恒必然的世界共存。

决定论与自由意志之间难以调和的特殊困难，从一个方面看，是近代科学观念的转变所导致的。与亚里士多德及中世纪的目的论截然相反，“在笛卡尔看来，物质世界的一切，其周围都被传递冲击的微粒所包围，一切都服从机械的因果性”，“笛卡尔排斥亚里士多德的目的因，结果就把因果关系普泛化了”^③。就此而言，两千多年来西方哲学历史的演变，亦可看作是“关于原因的观念所发生的变化，这变化是从作为目的的原因，变到作为冲击的原因”^④。这一对目的因的拒斥，对机械因果关系普泛化的结果，便是任何对于世界的解释只能依据能够数学化的机械决定论来进行。于是，“在近代的认知中，结局的必然性是前进过程

^① 广松涉：《事的世界观的前哨》，赵仲明等译，南京大学出版社 2003 年版，第 258 页。

^② 在亚里士多德哲学中，人类活动被划分为理论、实践和创制三种基本方式。理论的对象是“出于必然而无条件存在的东西”，即“永恒的东西”；而“创制和实践两者都以可变事物为对象”。尽管在亚里士多德那里，实践与创制又有所区别，一般而言，实践是一种自身构成目的的活动，而创制的目的则在活动之外，而与当今马克思主义哲学传统将亚里士多德那里的实践和创制两类活动统一地称为实践不同，但无论如何，“创制和实践两者都以可变事物为对象”，而理论的对象是“出于必然而无条件存在的东西”，即“永恒的东西”。这样，从可变与不可变性来看，人的三种类型的活动对应的便是两种不同的世界（参见亚里士多德：《尼各马科伦理学》，苗力田译，中国社会科学出版社 1990 年版，第 117、118 页）。而如果我们按照马克思主义哲学的传统，把亚里士多德那里的创制和实践都统称为实践的话，则在亚里士多德那里，与活动类型相关，便存在着两个世界：一者是“可变事物”的世界，另一者则是“永恒的东西”的世界。显然，世界的可改变性并不是一个简单的问题，而是与人的活动的不同类型相关联的，或者说，是由人的活动不同类型所预设的：作为实践活动之对象的那一世界必须是可改变的，改变世界的实践活动才是可能的；而作为理论活动之对象的世界，则必须是不可改变的，“出于必然而无条件存在的东西”，“永恒的东西”，如是，理论活动才是可能的。

^③ 威尔逊：《简说哲学》，翁绍军译，上海人民出版社 2005 年版，第 44 页。

^④ 威尔逊：《简说哲学》，翁绍军译，上海人民出版社 2005 年版，“序”第 IV 页。

的因果性连锁的必然结果，较之结果，被决定性与前进过程联系得更密切（比起结局本身）”；“在此，规律不是到达既定结局的具有一定幅度的‘路线’，而是现实的轨道，而且，从事态的进展根据原因不同而被线性地规定上来看它单单是轨迹以上的东西”，“只有在此才确立了真正意义上的‘决定论’的逻辑构制”^①。在这样一种机械决定论的条件下，要说明自由意志何以可能，便是一件难事了。

当然，关于自由或自由意志与决定论的关系问题，自近代以来便是一个人们长期争论不休的难题。一些人主张两者之间的不兼容论，另一些人则相反，主张可兼容论。在此问题上，笔者赞同程炼的见解，认为兼容论或调和论者所持的论证并未能充分证成自己的观点^②，因此，常人所视为“明确无误的”的不兼容论或不调和论就仍是成立的，亦即要使自由存在，世界在某种程度上就必须是非决定论的。但需要指出的是，非决定论的世界并不意味着是一个纯属偶然性的世界。正如程炼所指出的那样，“如果我们的行为都是事先决定的，我们无能为力，那么我们无法承担责任。但在另一方面，如果我们的行为纯属偶然，随机发生，毫无解释，我们也无法承担任何责任。”^③因此，使得人的自由以及责任能够存在的世界的非决定论性，并不意味着世界的纯粹偶然性，而只是在某种程度上的非决定论性。或者，更好一点说，是非完成性和非封闭性，亦即开放性，即如波普尔的一本书的书名所标示的那样，我们的宇宙是一个“开放的宇宙”。“开放的宇宙”意味着这个世界至少在某种程度上或某种意义上是可改变的，从而人也就能够在行动中有所选择，即具有某种意义上的自由以及可问责性。

2. 马克思主义哲学传统中的决定论问题

如果道德责任的承担要求人具有某种意义上的自由，那么，这就对传统的马克思主义哲学阐释提出了一个严重的问题，即如果像人们通常所理解的那样，马克思的历史唯物主义是一种历史决定论甚或经济决定论，那么在这条件下，人们如何能够有一种道德生活？进而，如果道德生活尚且不能，我们还如何还能够有一种道德哲学呢？因此，如果我们要证成马克思主义能够有一种道德哲学，那就必须对历史唯物主义做出一种能够容纳人的自由的阐释，亦即一种非决定论的阐释。

关于历史唯物主义是一种历史决定论，长期以来被视为一种不可争辩的教条，虽然近十几年来发生过一些争议，但决定论似乎仍是一种占支配地位的看法。当然，很久以来，人们就试图软化传统阐释中的那种僵硬的决定论。这首先体现于上世纪末展开的关于客观规律与人的能动作用关系问题的大规模讨论之中。在起初，人们往往将理论上的困难归咎于机械决定论，以为只要放弃了机械决定论似乎便能够容纳人的能动作用。对于自然科学中机械决定论最有力的冲击自然来自量子力学。既然量子力学的规律只能是统计规律，即不是对于单个粒子运动轨道的确定性描述，那么，这便似乎容许单个粒子不受因果关系约束。若将这一理论推广于历史领域，便似乎能在决定论与人的能动作用之间找到一个不相冲突的说明。但这一企图是无法成功的。且不说牛顿力学中使用的那些用于描述单个粒子运动轨迹的概念，诸如位置、动量等，在量子力学中有着十分不同的意义，不能够将之混同使用，即便是允许如此使用，仍然无法解决所欲解决的问题。试想，

^① 广松涉：《事的世界观的前哨》，赵仲明等译，南京大学出版社 2003 年版，第 258，259 页。

^② 参见程炼：《论自由》，《云南大学学报》2003 年第 2 卷第 5 期。

^③ 程炼：《论自由》，《云南大学学报》2003 年第 2 卷第 5 期。

即使可将量子力学理论移植于历史领域，将人比附为微观粒子，允许其行动不受因果关系支配，那又如何能够说明人的能动作用呢？至多只是说明了个人的行为可能是未被决定的，但历史作为一个过程总体上却是被决定的。如此，所谓人的能动作用云云，不仍是无处着落吗？既然历史在总体上仍是被决定的，那么，个人的活动对于总体历史就既不能有什么影响，也谈不上负道德责任。其实，试图从量子力学中找到某种解决决定论与自由意志论之问题的，在国外早已大有人在。罗素在半个多世纪之前就讨论过自由意志论对于量子力学的利用^①，科学哲学家弗兰克亦在其著作中驳斥过某些天主教神学家和某些科学家的说法^②。此外还有所谓系统决定论，试图借用系统论来软化机械决定论，其情况亦不比统计决定论更好。在这一问题的讨论中引入的可能性空间理论，尽管使得对于历史规律与人的活动的关系问题的讨论在理论层次上跃升到一个新的水平，且一经引入理论界，便受到人们的热烈欢迎，一时间借用此一理论讨论历史规律与人的能动活动关系，便成为一种风尚，甚至还有人借助这一理论框架构造起了历史哲学的体系，但此一理论仍不可避免地存在着严重缺陷。问题根源于这一理论的本体论预设。按照这一本体论预设，一方面是为客观规律所支配的世界，另一方面则是具有选择能力的人类主体。人们在这里必然会提出的问题是，如果人主体也是这个世界之内的存在，那么他何以就不为那客观规律所支配呢？显然，这只不过是将要解决的问题预设为用来解决问题的理论前提了。

长期以来人们对此问题的阐释，总是在这样一种传统的“总问题”或“问题式”中打转，而没有停下来批判地审视一下此问题之根由何在，是否有可能在这样一种进路中解决此问题。我们看到，以往的思想进路往往不是陷于旧唯物主义的机械决定论，就是试图借助某种“辩证法”来消解而不是解决问题，对此种进路的反思，迫使人们超越这种眼界，而探寻新的理论视域。人们看到，无论是将主体视为绝对物质的法国唯物主义，还是将主体视为绝对精神的黑格尔主义，尽管俨然如两军对阵，似乎不可调和，但实际上在将主体视为绝对存在物上，两者都是半斤八两的，因而只是在这两者之间左冲右突，是不可能找到出路的。要超越这种绝对主体的形而上学，只能是转换出发点，从有限主体或主体的有限性出发。这便是康德哲学的进路。对于马克思哲学而言，这一进路便是将之从以往法国唯物主义式的阐释和黑格尔主义式的阐释中解放出来，而对之作一种近康德式的阐释。

3. 近康德阐释：一种可能的出路

对马克思哲学作一种近康德式的阐释，不仅是必要的，而且在客观上也是可能的。这一可能性就在于马克思在对黑格尔绝对唯心主义的批判中，在某种程度上接近了康德的哲学观念。关于马克思哲学近康德阐释的必要性、可能性和限度，笔者在别处有过比较详细的讨论，这里只能撮其要点^③。这种阐释的核心要点就是，与康德哲学在现象与物自体或本体之间以及理论理性与实践理性之间的基本划界相对应，马克思实际上也在思维主体与实在主体、理论活动与实践活动之间作了类似的划界。我们且从马克思在对黑格尔的批判中对于自己方法的阐发说

^① 参见罗素：《宗教与科学》，徐奕春等译，商务印书馆 1982 年版，第 75—88 页。

^② 参见弗兰克《科学的哲学》，许良英译，上海人民出版社 1985 年版，第 273—278 页。

^③ 参见王南湜：《马克思哲学的近康德阐释（上）——其意谓与必要性》，《社会科学辑刊》2014 年第 4 期；《马克思哲学的近康德阐释（下）——其可能性与限度》，《社会科学辑刊》2014 年第 5 期。

起：“黑格尔陷入幻觉，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，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产物，而是把直观和表象加工成概念这一过程的产物。整体，当它在头脑中作为思想整体而出现时，是思维着的头脑的产物，这个头脑用它所专有的方式掌握世界，而这种方式是不同于对世界的艺术的、宗教的、实践精神的掌握的。实在主体仍然是在头脑之外保持着它的独立性；只要这个头脑还仅仅是思辨地、理论地活动着。因此，就是在理论方法上，主体，即社会，也必须始终作为前提浮现在表象面前。”^①

在这段被人们经常引用，但往往做了黑格尔主义阐释的话中，马克思要表达的意思有两点：其一是思维及其产物“思想具体”与“实在主体”的差别与对待。按照马克思历史唯物主义的一般观念，这里所说的“实在主体”便正是他在同一段话中所说的人对于世界的“实践精神的掌握”及其产物即“社会”。马克思在上引文中之所以对黑格尔思辨方法进行了批判，是因为黑格尔将“思维”与“实在主体”唯心主义地合而为一了，使思维成了“绝对”或“无对”；而在马克思这里，“思维”与“实在主体”则是对待的，亦即是“有对”或“相对”的。思维既然“有对”，便是有限的，不能自足，而只能以“对方”即“实在主体”为对象。这也就是“在理论方法上，主体，即社会，也必须始终作为前提浮现在表象面前”所要表达的意思。正是肯定思维与实在或理论与实践之间的这种差别与对待，才使得辩证法具有了唯物主义的维度。于是，这自然也是马克思所说的他的辩证方法与黑格尔的辩证法截然相反之义。显然，马克思此处所说的唯物主义对于方法绝非外在的标签，而是一种本质性的改变。在这里，唯物主义就意味着对于马克思而言，“实在主体”是外在于其辩证方法的，绝不能把思维主体借助于辩证法所把握的“思维具体”等同于“实在主体”。对于唯心主义者黑格尔来说，作为主体的绝对精神既然是“绝对”或“无对”的，那么所谓思维运动便是这一主体的自我认识，即主体“自我综合、自我深化”。而对于马克思来说，既然思维是“有对”的或“相对”的，它所“相对”的便是在它之外存在的“实在主体”，那么思维具体便只能是对于现实经济社会的一种观念中的描述。因此，“在研究经济范畴的发展时，正如在研究任何历史科学、社会科学时一样，应当时刻把握住：无论在现实中或在头脑中，主体——这里是现代资产阶级社会——都是既定的：因而范畴表现这个一定社会即这个主体的存在形式、存在规定、常常只是个别的侧面；这个一定社会在科学上也决不是在把它当作这样一个社会来谈论的时候才开始存在的。”^②而“材料的生命一旦观念地反映出来，呈现在我们面前的就好像是一个先验的结构了。”^③马克思用了一个“好像”，就把自己与黑格尔严格地区别开了。在黑格尔那里，“材料的生命”所呈现出来的正是一个“先验的结构”，与之相反，在马克思这里却只是“好像是一个先验的结构”，而实际上当然不是。

既然思维主体所把握的“思维具体”只“好像”是一个“先验的结构”，而决非如在黑格尔那里那样正是一个“先验的结构”，那么，这个“思维具体”在存在论上的地位便犹如康德哲学中的现象界，是思维把握“实在主体”的产物，

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

^② 《马克思恩格斯全集》第46卷上，人民出版社1979年版，第44页。

^③ 《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社1972年版，第23页。

而其本身并无直接的实在性。这样，我们不难推断出，在马克思哲学观念中，可以说存在着两个层面，一个是直接实在的实践世界或实在世界，这是由实践主体的实践活动所构成的马克思所说的“实在主体”，另一个则是由思维主体的理论活动所构成的理论世界或者马克思所说的“思维具体”。而这便意味着，与黑格尔把“思维过程”视为“是现实事物的创造主，而现实事物只是思维过程的外部表现”“截然相反”，马克思的辩证法是只限于理论世界范围内的，只是对于那一“实在主体”的观念把握。显然，这样一种辩证法便只能是理论思维把握“实在主体”之辩证方法，因而是一种近于康德之二元论哲学的辩证法，而与黑格尔的作为现实事物创造主的辩证法是“截然不同”的。当然，马克思的辩证法只是“近于”，而不是“等于”康德哲学。

既然在马克思那里思维主体始终是与“实在主体”“有对”的，这也就意味着，即便他关于历史发展过程的描述表现为一种决定论的形态，这种决定论最多也只是思维所构造的理论世界中的决定论，而非人的实践活动所构成的“实在主体”即实在世界中的决定论性质。至于实在世界，由于存在于理论世界之外，因而便可能是非决定论性的。当然，理论世界中的决定论如果确实是客观地有效的，它便并非纯属主观的理论构造，而是在某种意义上也表现了实在世界的存在状况，但这种表现只是在某种意义或程度上的，而非全然的对应。于是，由此可推论，就与“思维”或理论世界对待的“实在主体”或实在世界而言，便至少可能是非决定论性的。

如此一来，在马克思哲学中，决定论与自由意志的关系问题便获得了一种新的理解。这种理解在某种意义上也是一种“兼容论”或“调和论”，但不是诉诸某种心理学或可能世界之类形而上学假设的粗陋的直接兼容论，而是一种基于人的有限性以及理论世界与实践世界之划界的相当特殊的兼容论。显然，这种模式的兼容论是康德最先提出来的，而根据我们这里的理解，马克思则基于其唯物主义实践哲学立场给予了某种改造。

如果决定论只属于思维构造起来用于把握实在的理论世界，而实在世界并非是完全决定论的，那么，就可进一步推论出，尽管在理论世界中一切都是被决定的，但在实在世界中人的活动却是可能具有某种自由或可选择性的。人的自由意味着，人在行动中既然是未被全然决定的，那么必须作出选择才能行动；而要做选择就不能不依据某种准则，而这选择所依据的准则，便是他行动的规范性原则或道德准则。准此，则在这种对马克思哲学的阐释中，人的道德生活便是可能的，从而一种马克思主义道德哲学也便是可能的。

二、从现代道德哲学的一般特征看马克思主义道德哲学

前面所说的马克思主义道德哲学的可能性，还只是在一种十分抽象的意义上说的。它只是说历史唯物主义关于世界的决定论描述如果能够与人的自由兼容，则建立一种道德哲学是可能的。但仅仅基于这样一种条件建立的道德哲学可以是任何一种样式的，而尚不能将之定位于马克思所处的时代，而那种超时代性的理论，恰恰是马克思所极力反对的。因而，我们还必须进一步从现代道德哲学的一般特征来看马克思主义道德哲学是否可能的问题。其所以提出这一问题，是因为在对马克思主义道德哲学的阐释中，似乎存在着一种将之解释为类似于古代的“至善论”或“完美论”的倾向（当然，还有功利主义的阐释倾向，以及至善论与功利论的混合倾向）。因此，我们这里还需要辨明的问题是，马克思主义道德

哲学作为一种现代道德哲学是否可能。

1. 现代道德哲学的一般特征

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，道德哲学史研究者们做过不同表述。西季威克写道：“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罗尔斯在其《道德哲学讲义》中引用了这段话之后，认为“我们可以得出这样的结论：古代人探讨着达到真正幸福或至善的最合理途径，他们探索着合乎德性的行为、作为美德之品格的诸方面——勇敢和节制、智慧和正义，这些本身就是善的美德——如何与那个至善发生着关系，无论它们是作为手段，是作为组成部分，或者两者都是。而现代人首先问的问题是，至少在第一种情况下，现代人首先问的是，他们视什么为正当理性的权威规定，关于理性的这些规定导致了权利、职责和责任。只是在此之后，他们的注意力才转向这些规定允许我们去追求和珍视的善。”^②二人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从一般的善之中分离出来，作为首先要追问的对象。

关于古代的道德哲学或伦理学，如果我们像麦金太尔那样，将亚里士多德的伦理学视为古代道德哲学或伦理学典范，那么，如其所言，“在亚里士多德的目的论体系中，偶然所是的人与实现其本质性而可能所是的人之间有一种根本的对比。伦理学就是一门使人们能够理解他们是如何从前一状态转化到后一状态的科学。”^③这里的关键问题是“偶然所是的人”如何由于服从道德律从而“实现其本质性”的。而现代道德哲学所关注的问题则大不相同，甚至恰恰相反：“在 17、18 世纪，把道德当成服从的常规概念日益受到正在形成的、把道德当成自治（self-governance）的概念的挑战。”这种观念认为，“所有正常的个体都同样有能力按照一种自治的道德生活在一起；18 世纪末出现的新观点就是以这种信念为核心的。”^④这种“作为自治的道德概念为社会空间提供了一个概念性构架；在其中，我们每个人都有权利要求，在没有国家、教会、邻居以及那些认为他们比我们更好、更明智的人的干涉下，自主地行动。而旧的、作为服从的道德概念却缺少这些含义。”^⑤

道德观念的这种根本性转变，以一种以极为显著的方式体现在西方道德哲学中自然法这一核心概念含义的变化中，即从一种基于宇宙性的道德目的论的自然法观念，转变为了基于个体自我保存之理性权衡的自然法观念。施特劳斯在其《自然权利与历史》一书中，对这种转变做了深刻的描述。正如甘阳在译者序言《政治哲人施特劳斯：古典保守主义政治哲学的复兴》中所指出的那样，该书之核心概念“natural right 一词指称两种正好对立的观念，即一是他所谓的古典的 natural right 学说，另一种则是他所谓现代的自然 right 学说。在指古典学说时他的 natural right 用法基本应该读作‘自然正确’、‘自然正当’，或更准确些可译为‘古

^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 罗尔斯：《道德哲学讲义》，张国清译，上海三联书店 2003 年版，第 4—5 页。

^③ 麦金太尔：《追寻美德——伦理理论研究》，宋继杰译，译林出版社 2003 年版，第 67 页。

^④ 施尼温德：《自律的发明：近代道德哲学史》，张志平译，上海三联书店 2012 年版，第 4 页。

^⑤ 施尼温德：《自律的发明：近代道德哲学史》，张志平译，上海三联书店 2012 年版，第 5 页。

典的自然正义说’；而在指现代学说时则就是指人们熟悉的西方 17 世纪以来兴起的所谓‘自然权利’或‘天赋权利’说……施特劳斯全书的基本思想实际就是论证，17 世纪以来西方现代‘自然权利’或‘天赋权利’说及其带来的‘历史观念’的兴起，导致了西方古典的‘自然正义’或‘自然法’（Natural Law）的衰亡。”^①

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。基于现代社会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，进而还导致了道德哲学核心问题的转变，以及现代道德哲学特殊的理论困难或难题。

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。这样一种目的论体系的典范是亚里士多德的“四因说”。亚里士多德指出，所谓解释世界，从根本上说，就是探究万物生灭变动的原因，而不仅仅是将自然的本原归结为某种或几种元素。而“原因则可分为四项而予以列举”：即“质料因”、“形式因”、“动力因”、“目的因”^②。而“后面三种原因在多数情况下都可以合二为一，因为所是的那个东西和所为的那个东西是同一的，而运动的最初本原又和这两者在种上相同”^③。显然，“将四因归结为二因，这对亚里士多德的第一哲学研究本体的构成有着重要意义。”^④进而言之，这一归结对于整个西方哲学的发展，都有着十分重大的意义。这是因为，所谓解释世界，无非就是找出事物动变的原因，但既然事物之动变原因无非是“质料”（“物质”）和“形式”（“理念”、“观念”）两项，那么，解释世界的方法论原则从根本上来说就只有两种可能的方式：质料论（唯物论）与形式论（观念论）。这其中的根本差别在于质料概念与形式概念的差别。根据亚里士多德的描述，其间的差别主要在于，首先，质料是基质或基础，是被规定者，是潜能，而形式是上层，是规定者，是现实；其次，质料既然是被规定者，就是受动者，而形式既然是规定者，就是能动者；再次，质料既然是被规定者、受动者，那就是可被改变的，而形式既然是规定者、施动者，便是永恒的，不变的。基于这种差别，所谓质料论或唯物论地解释世界，便是从可被规定、改变的基质或基础、下层、潜能出发，去说明事物的动变；而所谓形式论或观念论地解释世界，便是从永恒的、不变的上层、目的、理念出发，去说明事物的动变。而这就构成了两种对立的因果观念，前者基于既有存在，基于事实性，是一种基础条件论因果观，后者则基于未来存在，基于规范性、目的性，是一种目的论因果观。

在西方古代哲学中，占支配地位的是苏格拉底、柏拉图、亚里士多德的目的论。在这种理论中，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，而人的现实存在便是一种实现其本质的过程。这内在本质规定了人的活动规则，包括道德规范。但在古代伦理学或道德哲学中，这一规范不是作为一种抽象的规则性的东西去规定人的行为，而是人的德性或美德之表现。对

^① 甘阳：《政治哲人施特劳斯：古典保守主义政治哲学的复兴》（“列奥·施特劳斯政治哲学选刊”导言），载施特劳斯：《自然权利与历史》，彭刚译，三联书店 2003 年版，第 11 页。

^② 参见亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，商务印书馆 1959 年版，第 6、84 页。

^③ 亚里士多德：《物理学》，徐开来译，《亚里士多德全集》第 2 卷，中国人民大学出版社 1991 年版，第 49 页。

^④ 姚介厚：《西方哲学史》第二卷，凤凰出版社 2005 年版，第 717 页。

于这种伦理学而言，一个人不是由于遵循了某种道德规则而成为有德之人的，而是由于他是一个有德之人而表现出了这些美德或德性所要求的東西。“美德是这样一些品质，拥有它们就会使一个人获致 *eudaimonia*（幸福），缺少它们则会妨碍他趋向于这个目的（*telos*）。”^①换言之，“对于德性论来说，它主要是评价人的品质，对于人的行为的评价是根据对于人的品质的评价派生出来的；也就是说，德性论的观念基础是：道德之为道德，主要在于一个人的内在品质——只是具有了某种内在的品质，才是一个道德的人，只有道德的人才能有道德的行为。德性论所关心的问题是一个人应当成为一个什么样的人，其中心主题是人的自我实现，也就是一个人根据一定的目的，如何实现自我完善。”^②因此，在这种伦理学框架中，关于人的道德哲学的前提设定与本体论是全然一致的。当然，在古代晚期的斯多葛哲学和基督教思想中，出现了德性概念与法则伦理概念之间的张力^③，但由于亚里士多德主义的持久影响，总的说来，这种张力在古代及中世纪道德哲学中并未成为一个严重的问题。

2. 现代道德哲学的理论困难

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引出道德规范原则，此即所谓道德自律，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。这也就是罗尔斯所指出的从道德自治的观念引出来的三个问题：“第一个问题：道德秩序要求我们摆脱一个外在的来源吗？或者它以某种方式产生于（作为理性，作为情感，或作为两者都是）人类本质自身吗？它产生于我们在社会中一起生活的需要吗？”“第二个问题：是只有一些人或极少数人（如神职人员）能够直接地掌握‘我们将如何行动’的知识或达到那种意识，还是凡是具有正常理性能力和良知的每个人都能够做到这一点呢？”“第三个问题：我们究竟是必须通过某个外在的动机才能被说服，被迫使我们自身与道德要求保持一致，还是我们是如此地善于约束自身，以至从本质上我们具有充分的动机引导我们去做我们应该做的行为，而不需要外在的引导？”^④

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。从一个方面看，如人们所指出的那样，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，“这些著作家们对实际的是非善恶多少达成了一致意见。他们对道德内容不表示异议，对其有关权利、职责、和责任等等实际上是什么的第一原理不表示异议。”^⑤但在另一方面，由于从道德自治所引出问题的困难性，人们对于如何建立这些规则，却存在着根本性的分歧，并由之形成了不同的道德哲学派别。关于这些道德哲学派别，一些论者将之划分为四种^⑥，但亦有人试图进一步将之归结为

^① 麦金太尔：《追寻美德——伦理理论研究》，宋继杰译，译林出版社 2003 年版，第 187 页。

^② 崔宜明：《德性论与规范论》，《华东师范大学学报》2002 年第 3 期。

^③ 参见麦金太尔：《追寻美德——伦理理论研究》，宋继杰译，译林出版社 2003 年版，第 208—228 页。

^④ 罗尔斯：《道德哲学史讲义》，张国清译，上海三联书店 2003 年版，第 14—15 页。

^⑤ 罗尔斯：《道德哲学史讲义》，张国清译，上海三联书店 2003 年版，第 15 页。

^⑥ 如罗尔斯便将之划分为四个学派：自然法学派，包括苏亚雷斯、格老修斯、洛克等；道德感性学派，包

意志主义与理性主义两种进路^①，以及对两种进路的康德式超越。

3. 康德对道德自律的证成

由于意志主义与理性主义各陷入偏颇，未能合理地解决上述问题，因而“这两个传统在一定程度上都不让人满意”，这便引出了康德式超越的必要性。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。但康德所要做的却不是简单的调和，而是要通过这样一种“调和”或者说辩证法，将意志理性化，从而从根基上论证道德自律，排除他律的道德哲学。康德“对传统意义上的理智与意志理论进行根本意义上的改造，从而将意志论传统与理性主义传统在一个更为一般的框架中整合起来。这种整合在其道德哲学层面表现为一种意志的理性化趋向，即将意志设定为一种摆脱自然因果性的能力，从而使意志脱离一种（尤其是在霍布斯那里表现出来的）经验主义的意志观念——即把意志等同于欲望。”^③

关于自律与他律，康德写道：“如果意志除了在其准则对它自己的普遍立法的适合性以外，在任何别的地方，从而，如果它走出自身之外，在它的任何一个客体的性状中，寻求这个应当规定意志的法则，那么任何时候都会冒出他律来。在这种情况下就不是意志给自己立法，而是客体通过它对意志的关系给意志立法。这种关系，不管它基于爱好还是基于理性的表象，都只是让假言命令成为可能：我应当做某件事情，是因为我想要某种别的东西。相反，道德的、因而定言的命令是：即使我不想要任何别的东西，我也应当如此这般地行动。”^④依照这一道德的自律与他律的区分，非自律的道德便不是道德的，而一种非自律的道德哲学便也并非真正的道德哲学。因此，无论是莱布尼茨、克拉克理性主义直观论的至善论，还是休谟、哈奇森等人的情感主义的功利论，都是他律的道德哲学理论，都并非真正意义上的道德哲学。毫无疑问，康德这一标准所依据的是其关于现代性道德生活的理解。在某种意义上我们似乎可以说，只是到了康德哲学中，才真正首次证成了现代道德哲学所追寻的最高目标的道德自律。

当然，尽管康德被科尔斯戈德视为现代道德哲学发展进程中的顶峰，但其道德哲学是否证成了严格意义上的自律论，人们也是有疑问的。这其中的关键在于，

括沙夫茨伯里、哈奇森、休谟等；德意志学派，包括莱布尼茨、沃尔夫、康德、黑格尔等；理性直观学派，包括克拉克、里德等（参见罗尔斯：《道德哲学史讲义》，张国清译，上海三联书店2003年版，第14页）。他的学生科尔斯戈德则对之有所改进，将现代道德哲学划分为唯意志论（包括霍布斯、普芬道夫等），实在论（包括克拉克、摩尔等），反思性认可论（包括哈奇森、休谟等），康德、罗尔斯的“自律”论等四个派别（参见科尔斯戈德：《规范性的来源》，杨顺利译，上海译文出版社2010年版，第20—21页）。前一种划分将莱布尼茨、沃尔夫与康德、黑格尔一股脑地划拨在笼统的“德意志学派”之中，显然是有问题的，而后一种划分则大大地消除了罗尔斯划分中的疏漏。

^① 如施温德尼的《自律的发明——近代道德哲学史》便是依照意志主义与理性主义两种进路安排其论述结构的（参见施温德尼：《自律的发明：近代道德哲学史》，张志平译，上海三联书店2012年版，第8—14页）；吴彦则直接指出了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。”（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页）。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根本体现——来看，这当是一个更具解释力的理解框架。

^② 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。

^③ 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179页。

^④ 康德：《道德形而上学奠基》，杨云飞译，人民出版社2013年版，第80页。

康德是通过将意志理性化而超越传统的意志主义与理性主义两大传统的，但将意志理性化，却不可避免地会导致某种超出意志论原则的东西。这便是一些研究者所指出的康德论证中两种原则之间的张力问题。马尔霍兰指出：“康德政治哲学中的这个问题可以被视为存在于自然法原则同自由原则、契约主义之间的紧张。我试图表明，尽管康德想要尽最大可能地维护自由的理念，但最终却不得不选择自然法证明，而非契约主义的证明。”^①而契约主义原则与自然法原则之间的紧张，正是意志主义传统与理性主义传统之间紧张的一种体现。这一贯穿西方文化的紧张，虽然几经变迁，但并未能被彻底消除。马尔霍兰的意思是说，即便在康德道德哲学中，也未能将意志主义与理性主义逻辑一贯地统一起来。而其他的康德研究者在此问题上也往往默认了这一点。如二十世纪最重要的康德主义者罗尔斯在谈到与意志主义同理性主义的紧张相关的正当或权利的优先性的问题，便亦认为，“我们务必小心翼翼地理解‘权利的优先性’的意义。其意思并非指康德道德学说不包括善的观念，也不意指被使用的那些观念通过某种方式推论于一个以前的具体的权利概念。”“关于权利的优先性的一个重要见解是，权利和善是互补的：权利的优先性并不否认这一点。要是没有一或多个关于善的观念，那么任何一个道德学说都将一事无成。”^②墨菲更是认为，“在设定道德正当性之标准时，我们必须将如下目的视为每个人之自由行动的约束条件：（1）自由（作为理性目的），（2）幸福和完善（作为人性的两个本质性目的）。”^③但若就此认为，在康德那里，权利优先能够包容“权利和善是互补的”这样的规定，则恐怕是走得太远了。毫无疑问，如墨菲所言，在康德那里，由于引入了“人的本质性目的”而需要预设一种自然目的论，即设定“人就是创造在这个尘世上的最终目的，因为人是尘世惟一能够给自己形成一个关于目的概念，并能够通过自己的理性把合目的地形成的诸般事物的集合体变成一个目的系统的存在者”，^④且“这种与道德相关的‘自然中的法’观念就是被视为一个过程的‘法’；即旨在促进作为自然之最终目的的人类的发展”，^⑤然而，这种“自然中的目的论法则”在康德那里只是一种“好像”，是一种理念性的东西，它对于现实的意志只是一种起调节性作用的东西，而非科学的事实，因而这种自然目的论本身只是一种绝对命令得以应用的“自然的框架”。尽管这种“自然的框架”对于人类这种有限的理性存在物在确定道德原则时是不可缺少的，并且康德只是借助于这种“自然目的论”才建构起了其道德理论体系，但由于其对于道德法则只是一种起调节性作用的理念，而非建构性的东西，因此，但我们仍然能够赞同科尔斯戈德的说法，认为康德的道德自律论是为现代道德哲学发展进程中的一座顶峰，或者说，道德自律原则在康德那里得到了最好的论证。

4. 马克思主义道德哲学之出发点

在现代道德哲学本质上是道德自律的哲学的意义上，如果要使马克思主义道德哲学在现代意义上得以可能，或者说，如果我们要建构一种适合于现代社会的马克思主义道德哲学的话，那么，它也必定只能是一种自律论的道德哲学。由此

^① 马尔霍兰：《康德的权利体系》，赵明等译，商务印书馆 2011 年版，第 152 页。

^② 罗尔斯：《道德哲学史讲义》，张国清译，上海三联书店 2003 年版，第 313 页。

^③ 墨菲：《康德：权力哲学》，吴彦译，中国法制出版社 2010 年版，第 103 页。

^④ 康德：《判断力批判》，李秋零译，《康德著作全集》第 5 卷，中国人民大学出版社 2007 年版，第 444 页。

^⑤ 墨菲：《康德：权利哲学》，吴彦译，中国法制出版社 2010 年版，第 91 页。

亦可见得，不仅那种基于经济基础对于上层建筑的决定性原则而建立的道德哲学理论，而且那种基于集体功利原则建立的道德哲学都是他律论的，从而也都是离开了马克思的基本哲学观念的。但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。而对于任何一种解决方案而言，首要的问题便是理论的出发点问题。

在对马克思哲学的传统阐释中，人们往往不假思索地就将其出发点理解为某种总体性的东西，进而将其道德哲学或伦理学亦建立在这种总体性的出发点上。毫无疑问，基于这种出发点的阐释方式是能够容易地得出某种人们所欲得出的道德哲学结论的，但在理论上却是没有任何根据的。按照马克思的基本观念，任何道德生活方式都必然是与构成社会生活之基础的生产方式相适应的。现代生产方式的根本特点是与古代自然经济截然不同的市场经济，而市场经济所导致的一个根本性的社会后果是传统的共同体生活不再可能，社会生活的个体化成为不可避免之势。对此，马克思写道：“我们越往前追溯历史，个人，从而也是进行生产的个人，就越表现为不独立，从属于一个较大的整体：最初还是十分自然地在家庭和扩大成为氏族的家庭中；后来是在由氏族间的冲突和融合而产生的各种形式的公社中。只有到十八世纪，在‘市民社会’中，社会联系的各种形式，对个人说来，才只是表现为达到他私人目的的手段，才表现为外在的必然性。”^①当然，马克思接着又写道：“但是，产生这种孤立个人的观点的时代，正是具有迄今为止最发达的社会关系（从这种观点看来是一般关系）的时代。人是最名副其实的政治动物，不仅是一种合群的动物，而且是只有在社会中才能独立的动物。”^②然而，马克思这里的“但是……”并不能像人们往往所理解的那样，是要肯定现代社会中人们之间比古代社会具有更多的共同体性质的关联，而是对现代社会中人们之间社会关系的存在方式与古代社会的做了一种客观的对比。在古代人们之间的社会关系是一种“人的依赖关系”，而现代社会中人们之间的关系则是一种“以物的依赖性为基础的人的独立性”。这种“物的依赖性”便是“社会联系的物化”。这种转变得以发生的道理则在于：“每个个人以物的形式占有社会权力。如果你从物那里夺去这种社会权力，那你就必须赋予人以支配人的这种权力。”^③而正是这种作为“历史的产物”的“物的联系”^④，才使得现代社会中的人表现出一种与古代社会中的人不同的个人的独立性来。但这种“物的联系”并不意味着这种联系本身能够构成一个类似于传统共同体那般的使得传统的道德生活得以可能的共同体，而只是指明了一个事实，那就是借助于市场交换的间接性的“物的联系”取代了直接性的“人的依赖关系”。在马克思看来，那种试图回到古代共同体的想法，纯属脱离时代的幻想。而且，如果我们看一看马克思对于这两种不同的社会联系的方式的评价，便会很清楚马克思的价值取向何在：“毫无疑问，这种物的联系比单个人之间没有联系要好，或者比只是以血缘关系和以统治服从关系为基础的地方性联系要好”^⑤。而且，马克思所设想的未来的理想社会也是一种“自由人的联合体”^⑥，即“在控制了自己的生存条件和社会全体成员的生存

^① 《马克思恩格斯全集》第46卷（上），人民出版社1979年版，第21页。

^② 《马克思恩格斯全集》第46卷（上），人民出版社1979年版，第104，106页。

^③ 参见《马克思恩格斯全集》第46卷（上），人民出版社1979年版，第104页。

^④ 《马克思恩格斯全集》第46卷（上），人民出版社1979年版，第108页。

^⑤ 这一表述见《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社1972年版，第95页。类似的表述则是《共产党宣言》中那句著名的话：“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。”（《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社，1995

条件的革命的无产者的集体中……在这个集体中个人是作为个人参加的。它是个人的这样一种联合（自然是以当时已经发达的生产力为基础的），这种联合把个人的自由发展和运动的条件置于他们的控制之下。”^①显然，“自由人联合体”与直接的人的依赖关系不同，它是那种基于个人独立性而在现代社会条件下的联合。

这样一来，如果我们认为马克思主义道德哲学是一种适于现代社会的道德哲学，而非超时代的，更非是属于古代的，且马克思主义道德哲学必须与马克思关于现代社会的认识相一致的话，那么，任何关于马克思主义道德哲学的建构，便亦必须从个体的人出发。当然，马克思所设想的作为其理论出发点之“现实的前提”的个人是具备着丰富的社会关系的“现实的个人”，而非抽象的鲁滨逊式的个人。但“现实的个人”亦是个人，因而在马克思主义道德哲学中作为出发点便决非古代社会那种凌驾于个人之上的整体。因此，那种试图从马克思关于人的本质是一切社会关系总和的论述去否定马克思出发点是“现实的个人”的论点，从根本上说是远离了马克思的基本观念的。与之相关，那种直接从作为社会存在的经济基础推导出作为社会意识形态的道德观念的理论方式，其错误不仅在于预设了历史决定论的前提，从而使得道德生活以及道德哲学不再可能，而且还在于其从根本上对于马克思关于从“现实中的个人”出发的基本方法论的否认，而这使得马克思主义道德哲学不再可能是关于现代社会的，从而也不再可能是适于现代社会的。就此而言，前马克思主义者麦金太尔在成为社群主义之后反过来批评马克思主义的说法便在某种意义上是有道理的：“马克思主义本身所患的严重且危险的道德贫困症，既是因为它背离了自由主义，同样又是因为它承继了自由主义的个人主义。”^②说马克思主义背离了自由主义，这自然没错，说它承继了自由主义的个人主义，在某种程度上也是对的，但认为“马克思主义的道德上的缺陷与失败源于它——和自由主义的个人主义一样——在一定程度上体现了独特的现代的和现代化中的世界的精神气质；而恰恰是对这种精神气质的大部分内容的拒斥，将为我们提供一种从合理性与道德上都可辩护的立场，我们以此去判断和行动，而且依据它去评价各种对立、异质且竞相要求我们信奉的道德体系”^③，则大错。这是因为其后来的社群主义立场，作为一种揭示现代社会种种问题的现代性批判，以使人们警觉现代性的弊端则可，但要作为一种解决现代性问题的“药方”，通过复兴古代的德性论来解决现代性问题，则是脱离了时代，只能作为不切实际的空论而存在。

5. 马克思主义道德自律论之证成进路

如果马克思主义道德哲学也必须从个人出发去说明道德原则或建构道德原则，那么，它可能以何种方式进行这种建构呢？诚然，马克思并未具体地进行过这种建构，但这并不排斥我们可以依据马克思的基本哲学观念去推断一种合乎情理的建构。如果我们所推断的建构是基于马克思的基本哲学观念的，那么，这种建构的结果虽然并非马克思本人的构想，但却毫无疑问应该是属于马克思主义道德哲学的。

年版，第294页）

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第84—85页。

② 麦金太尔：《追寻美德——伦理理论研究》，宋继杰译，译林出版社2003年版，“序言”第2页。

③ 麦金太尔：《追寻美德——伦理理论研究》，宋继杰译，译林出版社2003年版，“序言”第2页。

马克思哲学的出发点是“现实的个人”或“现实中的个人”。所谓“现实中的个人”，便是“从事活动的，进行物质生产的，因而是有一定的物质的、不受他们任意支配的界限、前提和条件下活动着的”。“这种观点表明，人创造环境，同样，环境也创造人。”^①马克思的基本观念是，一方面，人是受到一定的物质条件的限制的，另一方面，人又是在这种受限制的条件下能动地活动着的。请注意马克思关于“现实的个人”是“在一定的物质的、不受他们任意支配的界限、前提和条件下活动着的”这一表述^②。“活动着的”，意味着人是能动的行为主体，是作为能够开启一个因果链条的主体而存在的，从而他的行动是能够自行决定的。但作为一种理性的动物或能反思的动物，他又必须为自己的行动提供适当的理由，而不能仅凭感受性而行动。这行动的理由，便是其行动的准则或者规范。但人并非孤立的个体，而是一种社会性存在，因而其行动的准则或规范，又须与他人达成共识，从而成为普遍性的规范，即成为一种“原则”或“规律”。如果这种作为其行动准则的规范性原则是行动主体自己设定或建构的，那么，这里所说的遵循道德规范而行动，便是一种康德意义上的“自律”，而非“他律”。

从人是一种能动的存在者出发，还只是证成道德自律的必要条件，而非充分条件。而从前述现代道德哲学，特别是康德哲学在论证道德自律的逻辑要求来看，要在马克思哲学的基本原则上证成这种道德自律论，亦须建立某种意义上的目的论。人们一般认为目的论是唯心主义的，因而在马克思那里不可能存在一种目的论。但如果不是作为普遍的目的论，而是限于人类活动的历史领域的话，目的论就并非只能是唯心主义专有的，也可以有唯物主义的的目的论。而且，如果我们仔细考察马克思的著作的话，就会发现，其中确实包含着一种目的论思想。最为明确的是马克思在资本论第三卷论述必然王国和自由王国时说过的两句话：“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”。在这两段话中，特别值得注意的是这两个短语：“外在目的”和“作为目的本身的人类能力的发展”。这两句话所表达的意思，如果其后面没有一种目的论思想支撑的话，那么是无法理解的。因而，毫无疑问，马克思那里也是有一种目的论思想的。只是马克思的目的论既与亚里士多德的实体性目的论不同，亦与康德的形式性目的论不同，是一种基于物质生产实践的唯物主义目的论，或者说实践性目的论^③。

如果比照康德对于道德自律论的建构，我们从人的能动性出发，将之作为一种建构性原则，并将“作为目的本身的人类能力的发展”的实践目的论作为一种

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第71—72，92页。

^② 这里引用的是1995年版的《马克思恩格斯选集》的中译文，而1960年版的《马克思恩格斯全集》以及1972年版的《马克思恩格斯选集》的中译文则是：“在一定的物质的、不受他们任意支配的界限、前提和条件下能动地表现自己的”（《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第29页；《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第29—30页）。这当中的关键是“活动着的”一词，德文版原文为“tätig”。《德汉词典》对“tätig”的解释是“积极的、活动着的、行动着的”，有较强的能动的意思。而汉语“活动”一词中虽亦有积极的、能动的意思，但却相当微弱，这从《现代汉语词典》中“活动”一词的主要义项是“（肢体）动弹；运动”，便可看出来。因此，考虑到“活动”一词在德汉两种语言中含义的差异，旧版翻译为“能动地表现自己”，当能更好地传达马克思原文的意思。

^③ 关于“马克思历史观的‘目的论’特征的问题”，马尔库什的说法可资参考：“人类历史发展却首先以这一事实为特征：它的基础适于作为环境的‘自然界’处于一种变化的、日益拓展的动态相互作用中。正是由于这个原因，这种发展的一般趋势和‘内在目的’不是呈现为对某种不可避免的、预先决定的终极状态和‘命中注定的结局’（例如熵的最大化和有机体的死亡）的逐次近似，而是呈现为一种原则上不受限制的进步趋势。”（马尔库什：《马克思主义与人类学——马克思哲学关于‘人的本质’的概念》，李斌玉等译，黑龙江大学出版社2011年版，第89，95—96页）

调节性原则,就能够在马克思哲学的基本原则基础上,超越意志主义与理性主义的对立,证成一种马克思主义的道德自律论^①。

三、从历史唯物主义的前提性看马克思主义道德哲学

至此,我们只是将基于个人的自律作为建构马克思主义道德哲学的条件。但这样建构起来的道德哲学理论仍然只是一种一般意义上适合于现代社会的自律的道德理论,这种理论还不能区别于其他现代道德哲学理论,至少还不能区别于康德的道德哲学理论。因此,我们还必须继续前进,探寻真正属于马克思的那种独特的现代道德哲学建构方式。为此,我们便必须回到马克思的历史唯物主义。因为正是历史唯物主义基本原则的前提性,才规定了马克思主义道德哲学区别于其他任何一种道德哲学的独特性。由于我们已阐明马克思主义道德哲学的自律论性质,这使得它既区别于功利论,也区别于包括黑格尔道德学说在内的至善论^②,那么,只要我们说明了马克思与康德道德哲学之间的区别,也就在原则上表明了马克思主义道德哲学的独特性。

1. 历史唯物主义的双重逻辑

但将历史唯物主义作为前提,便涉及到作为一种决定论的历史唯物主义与作为一种非决定论的道德哲学的关系问题。在第一部分,我们曾得出结论,决定论只属于思维构造起来用于把握实在的理论世界,而实在世界并非是完全决定论的,从而以一种“兼容论”的方式解决了决定论与自由意志的关系问题。但将决定论与自由意志分割在理论世界与实践世界两边,并不意味着这两个方面是全然隔绝的,无有相互关联的。毫无疑问,人的活动的这两个方面既然同为人之活动,便不可能是互相隔绝的,而是不可避免的相互关联的。关于这种关联,笔者在别处有过较详细的讨论,其要点是,马克思对于人类社会生活的考察,与康德类似,包含着行动者与旁观者或者说“事先”与“事后”双重视角,即实践中的当事人或行动者的“事前”视角与科学或理论研究中的观察者或旁观者的“事后”视角。因此,我们不能把历史唯物主义仅仅限于基于旁观者“事后”视角而得出的客体性的历史规律论维度,而是同时也包含着基于行动者“事前”视角而得出的主体性的价值论的维度。于是,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。但这历史规律论与历史价值论的双重体系也不是说二者之间是完全并列,互不相干,无有联系的。而是说,一方面,二者是各自成体系的,即在各自体系内部是不能混杂对方的原理的;但另一方面,二者之间又是互为前提的。一方面,历史规律论之中隐含着价值原则,但这种价值原则是其前提,而不是其体系中的原理;另一方面,价值论之中亦隐含着历史规律论的原则,但这种原则也只是前提性限制,而非体系中的原理。换言之,这双重视角之间的关联不能被理解为旧形而上学的那种建构性的关联,而只能是一种“范导性”或“调节性”的关联^③。这种双重视角之

^① 为避免重复,将在第三部分阐释马克思主义道德自律论的基本要点。

^② 笔者以为,黑格尔的道德哲学是一种将古代的至善论与康德的义务论结合起来的企图,但基于其绝对精神之单一视角的形而上学设定,从根本上说还是至善论的,至多也只能说是一种试图将义务论纳入其中的辩证的至善论。

^③ 参见拙作:《决定论、自由与规范——价值论的历史唯物主义视域》,《哲学研究》2013年第4期。

间或者说理论理性与实践理性之间的调节性关联,在康德主义的道德哲学家那里自然也是被认可的。如罗尔斯便写道:“实践理性在如下意义上假定了理论理性:绝对命令程序以为,一个已经确立起来的关于世界的常识信念和知识背景是理所当然的。”^①

2. “反思性认可”之为道德哲学建构方法

这样一来,建构一种马克思主义的道德哲学的首要问题,便是基于历史唯物主义所设定的作为出发点的“活动着的”个人,如何能够获得或建构起一种普遍性的行动规范。

这里的“建构”一语包含着双重意思:一方面,它意指“活动着的”个人对于自身行动规范的建构,另一方面则指道德哲学对于这种“活动着的”个人实践中的建构在理论上建构,亦即理论重构。就后一方面而言,可以说道德哲学并不发明某种道德原则,而只是将社会中存在的道德原则以理论的方式表达出来。这一点与麦金太尔关于亚里士多德对于道德生活同道德哲学的关系的观念是一致的:“亚里士多德并不认为自己是发明一种美德理论,而只是明确表述了一种隐含在有教养的雅典人的思想、言谈与行为中的美德观点……因此,一种哲学的美德理论是这样一种理论,其主题已经隐含在前哲学的理论之中,并且为当时最优秀的美德实践所预设。”^②相应地,康德的关于我们对道德法则的意识的“理性事实”观念^③,所指明的也是:“关于人既是合理而理性的又是自由而平等的这个观念蕴含于我们的日常道德意识中,这是一个理性事实。”^④因而,在康德这里,道德哲学亦是对于我们的日常道德意识的一种理论建构。在此问题上,马克思主义道德哲学也不例外,它并不是要发明某种道德原则,而只是对于隐含在现代社会中并为人们所实践的道德原则,借助于理论反思而加以系统化的阐释。

就此而言,科尔斯戈德关于现代道德哲学发展的“反思性认可”说,颇为适合于我们的方法论原则,故可借用来建构马克思主义道德哲学。如前所述,科尔斯戈德将现代道德哲学划分为唯意志论、实在论、反思性认可论、自律论等四个派别,但不仅如此,她的独到之处在于并未将“反思性认可论”仅限于其所列举的休谟、哈奇森等人的道德哲学,而是在其行文中将“反思性认可”观念贯穿于对于上述四个派别的论述中,即从“反思性认可”视角,去看上述道德哲学派别在理论上的得失。从这视角看,这些派别都有其合理之处,当然亦有其问题,而后来的理论则从新的立场对其问题提供了某种更好的解决方式。但这一进程在康德的“自律”观念中,则达到了一种理论的完备化形态:“现代以降,对规范性的每一种说明都是在对以前解释的回应中发展起来的,有时候甚至还是对前一种理论批评的产物,更经常的是,前一个理论的某些含义常常在后一个那里得到了更好的解释与发挥……康德对义务的说明是这个历史进程的顶峰”^⑤。这样,“反思性认可”便既是一种用于说明道德规范之建立的方法,亦是一种建构道德哲学理论的方法。故亦可将之视为对于罗尔斯之建构正义理论的“反思平衡”方法论的发挥。当然,要将这一“反思性认可”方法用于马克思主义道德哲学之建构,我们还必须依据马克思之不同于康德哲学的基本观念对其予以限定。

^① 罗尔斯:《道德哲学史讲义》,张国清译,上海三联书店2003年版,第295页。

^② 麦金太尔:《追寻美德——伦理理论研究》,宋继杰译,译林出版社2003年版,第186页。

^③ 参见康德:《实践理性批判》,韩水法译,商务印书馆1999年版,第32,44页。

^④ 罗尔斯:《道德哲学史讲义》,张国清译,上海三联书店2003年版,第322页。

^⑤ 科尔斯戈德:《规范性的来源》,杨顺利译,上海译文出版社2010年版,第21页。

3. 马克思与康德在实践概念上的差别及其理论后承

与我们这里所讨论的问题相关,马克思哲学与康德哲学的最根本的不同,在于二人实践概念的不同,从而二人所理解的道德生活世界概念也便大不相同。马克思思想中的“实践”,首先是改造世界的物质生产活动。而康德哲学则与之不同。与马克思一样,康德也是强调实践理性对于理论理性的优越性的,而且正是康德首先提出了这一原则。但是,康德是将实践概念划分为截然不同的两类的,这使他的实践概念与马克思的十分不同。他写道:“哲学被划分为在原则上完全不同的两个部分,即作为自然哲学的理论部分和作为道德哲学的实践部分(因为理性根据自由概念所作的实践立法就是这样被称呼的),这是有道理的。但迄今为止,在以这些术语来划分不同的原则、又以这些原则来划分哲学方面,流行着一种很大的误用:由于人们把按照自然概念的实践和按照自由概念的实践等同起来,这样就在理论哲学和实践哲学这些相同的名称下进行了一种划分,通过这种划分事实上什么也没有划分出来(因为这两部分可以拥有同一些原则)。”^①显然,康德所说的两种实践,一种是亚里士多德意义上涉及主体间关系的实践,另一种则是涉及主客体之间的关系,是亚里士多德意义上的“创制”、“制作”或“生产”。这后一种实践是所谓的“技术上实践”,在康德看来“必须只被算作对理论哲学的补充”。这也就是说,基于“自在之物”与现象的划分,这两种实践之与实在或“绝对物”的关系也是截然不同的。借用莱维评论马克思《关于费尔巴哈的提纲》的话来说,这两种实践之中,只有那“按照自由概念的实践”才能够参加到“绝对物”中去,而那种“按照自然概念的实践”即马克思理论中的物质生产活动,则只有自然的或现象的意义^②。显然,这后一点与上述马克思哲学的观念恰恰相反。

此外,康德哲学关于道德实践具有本体的意义,能够参加到“绝对物”中去之观念,尽管马克思不会予以否认,但对其实在性却会是基于十分不同的原则去理解的。因为既然在马克思哲学中物质生产或生产实践具有首要的地位和实在性,那么,康德意义上的涉及主体间关系的道德实践作为广义的物质生产活动的社会形式方面,自然也便具有其实在性。而这又进一步意味着,康德式的现象与自在之物的划分,在马克思哲学中不会得到完全的肯定,而只能是部分地、有限度地予以接受。换言之,在康德哲学中被截然分割的现象与自在之物,在马克思哲学中却只有相对的分。而且这相对的分虽然仍然对应于理论与实践的相对分离,但其含义却大不相同:物质生产活动与广义理解的道德实践或生产关系实践一起被归属于实在性之列,而与单纯的理论活动相对待或相对分离。进而,同属于实在性的实践包括生产实践与广义道德实践两个方面,其中一个方面被视为物质生产的“质料”方面,而另一个方面则被视为生产的社会“形式”方面。而此二者作为“质料”与“形式”,意味着社会实践的这两个方面亦是相对待或相对分离的。于是,康德哲学中生产实践与道德实践基于现象与自在之物之分别的截然分离,在马克思哲学中便只成了“质料”与“形式”的相对分离。

^① 康德:《判断力批判》,邓晓芒译,人民出版社2002年版,第5—6页。

^② 莱维在论及马克思《关于费尔巴哈的提纲》时写道:“马克思的思想是这样的:正像同我们表象相符合的是我们之外的实在的客体一样,同我们的现象的活动相符合的是我们之外的实在的活动、物的活动。从这个意义上讲,人类不仅通过理论认识而且还通过实践活动参加到绝对物中去;这样,整个人类活动就获得了一种使它可以同理论并驾齐驱的价值和尊严。”(转引自《列宁选集》第2卷,人民出版社1995年版,第80页)

马克思哲学与康德哲学的这一根本性不同，具有十分深刻的意蕴，它所带来的理论上的逻辑后承是在极大程度上改变了康德哲学对于自由的刻画。这一逻辑后承包括三个相互关联的方面：

其一是物质生产实践的实在性意味着与康德哲学不同，即便在这一活动领域，人类活动也在某种意义上是一种自由的活动，即赋予对象以合目的性形式的活动，而这又进而意味着，作为人类活动之对象的客观实在，亦并非如康德哲学中的现象界一样是一必然性王国，而是至少是在某种程度上非决定论性的。在马克思哲学中，构成决定论的必然性王国的，只是作为对于实在世界之观念把握的理论世界。这一理论世界，大致上相当于康德的现象界。但由于这一理论世界只是理论思维对于实在世界的一种把握方式，因而作为对于世界之把握的理论世界的决定论性并不能等同于实在世界的决定论性。当然，马克思在《资本论》手稿中认为，这一活动领域的自由只是一种有限的自由，甚至在某种意义上说仍是一个必然王国，但无论如何，人类在这一领域中仍然享有某种程度上的自由，否则的话，通过物质活动而改变世界便是不可能的。

其二是与上述问题相关，在康德哲学中“按照自由概念的实践”，在马克思哲学中，由于这一活动领域被视为物质生产活动的社会形式，因而便不能不受到这种活动的“质料”方面的制约，因而便亦非全然自由的活动，而是受到某种限制的自由活动。这种制约或限制，虽非自然因果性般的决定，但亦意味着道德实践并非能够全然脱离现实的物质生活方式而成为天马行空般的纯然自律。

其三是与康德基于一种目的论的调节性观念把历史设想为一种进步的过程不同，在马克思这里，历史是一个为生产力的发展所推动的辩证发展过程，而且这个过程基于生产方式的变迁而分为若干阶段，基于不同的生产方式，人们的生活方式，特别是人与人之间的社会关系也大不相同，从而这些不同的生产方式以及生活方式对于人的自由的限制也便各不相同。这种基于生产方式的不同而对于人的自由的限制方式的不同，对于我们理解马克思的自由观，从而理解或建构马克思主义道德哲学有着根本性的意义。

4. 对现实生活的反思性认可

在大致上勾画出了马克思与康德哲学之基本观念的差别之后，我们就可以进一步基于这些差别来阐发建构马克思主义道德哲学之“反思性认可”的具体方式了。对于马克思主义哲学而言，这“反思性认可”首先便意味着，在一定的生产方式条件下，与之相应的社会关系中的人们的生活已然存在，生活于这种社会中的个人当其行动之时，由于并不像在动物那里那样，仅存在着支配其行为的自然规律，而是在某种程度上是自由的，因而他就必须自己为自己建立某种法则，并依照这种法则去规范自己的行为，只有这样，才会使得这一定的社会生活成为可能。但人既然在某种程度上是自由的，且他要创造的是某种规范自身行动的具有普遍性的法则，便需要为这种创造提供一个具有普遍性的根据或理由，以便所创造法则能够具有一种类似于自然法则的形式。这种反思可能在两个层面上进行。一个层面是社会生活之现实存在对于个体行动方式的要求，即个体反思到如果要使这种社会生活在庸常的现实性水平上能够存在的话，每一个社会成员所必须遵循的一般性规则是什么。另一个层面是个体不满足于设想这种庸常的社会生活，而借助于想象力，设想在一种理想状态下，社会生活要能够存在的话，每个社会成员所必须遵循的规则是什么。前一层面的反思所得出的可以说是社会生活得以

可能的最低限度的规范，后一层面的反思所得出的则是理想社会的规范。这便是康德所说的人为自己“立法”。遵守这种自我所立之法，便是道德的“自律”。

在康德道德哲学中，由于其目的王国理论强调人是目的本身只是为了证成自由的优先性，对应于亚里士多德的实体性目的论，其目的论就只是一种形式性目的论，因而，这种强调自由价值的优先性的目的论，就仍然如罗尔斯所描述的那样，支持一种较强意义上的自由主义的权利对于善的优先性。与之相对照，马克思主义道德哲学却由于强调人的天赋能力的自由发展，是一种基于现实生活的实践性目的论，这赋予了其目的王国理论中人的本质性目的以更多的分量。但尽管如此，马克思主义道德哲学作为一种自律的现代道德哲学，但却不可能像古代道德哲学的至善论那样，以人的完善为基本原则去规定人的自由。因此，马克思主义道德哲学便既与完善论不同亦与自由主义不同。由于既主张自律原则，又比自由主义更强调人的自由发展的目的论约束作用，因而马克思主义道德哲学便可以说是一种较弱意义上的权利优先论。

进而，基于历史唯物主义之一般原理，马克思主义道德哲学与康德道德哲学不同，还体现在它关于道德生活方式以及道德哲学观念的历史性观念上面。历史唯物主义认为，由于不同的生产方式以及社会生活方式对人的自由的限制方式的不同，因而在不同的历史条件下，人们据以反思社会生活的方式也便各不相同。大致上说来，可以将进入文明时代以来的人类生产方式划分为基于农业生产的自然经济与基于工业生产的市场经济两种类型。基于这两种生产方式人们的生活方式或实践方式也便可以划分为两大类型。实践方式亦即“做”的方式。“做”有两个方面，一是“做事”，涉及人与物的关系；一是“做人”，涉及人与人之间的关系。做事的产物为物品，而做人的产物则为社会交往关系或社会组织。自进入文明时代以来，在最基本的层面上，人类有两种可能的“做”或实践的方式，一是有机性或笼统性之做，另一则是无机性或构造性之做。有机性地做事之典型是农业生产，做人之典型则是基于自然血缘关系或拟血缘关系的共同体交往，合起来就是以自然经济为基础的实践方式。在这种做事方式中，如在农耕和畜牧生产中，人的活动一般并不改变对象本身，并不创造出某种植物或动物，而是顺应对象的存在规律，从外部予以照料、改善。而在这种做人方式中，人的非选择性就更为显著了。一个人所生活于其中的全部社会关系，对于个人而言，通常都是既不可选择，又不可能改变的。一切似乎都具有一种现成性、永恒性，甚至神圣性，从而也就具有一种不可移易性。在这种情况下，人所生活于其中的世界对人而言便只能显现为一种现成的存在，即一种超乎人力的、不可改变的“实体”。无机性地或构造性地做事之典型是工业生产，做人之典型则是基于自觉的利益关系的联合体交往，合起来也就是以工商或市场经济为基础的实践方式。在这种做事方式中，人的活动不仅触及了对象自身，而且一般地按照人的目的重新构造了对象。在工业生产中，人的活动不再是辅助性的，而是根本性的、主导性的。在农业和畜牧业中，即便没有人的参与，植物和动物照样能够生长、生产，尽管会效果会有所不同；而在工业中，若没有人的设计、控制和参与，则生产一般地不可能。相应于工业生产的能动性、人为性，人们的社会关系也成为人为的或人造的。市场经济破坏了传统社会中视为神圣的一切社会关系和社会组织，而代之以出于利益关系和基于契约关系的市民社会。而建基于市民社会基础之上的民主政治，亦不过是市场经济在政治领域的翻版而已。与自然经济社会中基本社会组织基于血缘、地缘等自然性的资源不同，市场社会中的基本社会组织如公司、工会、政府等，都具有明显的人造性和可改变性。在这种情况下，人所生活于其中的世界对

人而言便不可避免地显现为一种人为的、构成性之存在，即作为活动主体之产物的存在。

在传统和现代两种社会中，由于反思所由以进行的生活方式的极大不同，人们的道德反思方式及其结果也会是极其不同的。在非市场经济的古代社会中，由于无论在人与自然关系中，还是在人与人的社会关系中，都是一种笼统的有机性之实践或做，且在这种社会中，全部社会关系都如同永恒的自然世界那般对人表现为一种超乎人力的不可移易的先在的现成之物，因而自然便会以这种现成性为前提，从而构想其正常存在的规范条件。同时，又由于传统社会中个人身份等级的先赋性和稳定性，即每一个体皆有几乎由出生就赋就的身份、地位、生活方式等，以及个人活动范围的极其有限性，即生活于所谓“熟人社会”之中，因而这种道德规范在不同身份等级的人群和不同的社会群体中便往往是各不相同的。在这种情况下，道德反思便既无必要亦无可能上升到普适的道德法则之程度，而往往只能以不同等级中成员个人德性条目的方式出现。这最为典型地体现于柏拉图《理想国》中关于生产者、护卫者和统治者三个不同等级所要求的相应的不同德性的规定上，即生产者的节制德性、护卫者的勇敢德性和统治者的智慧德性。

而在市场经济得现代社会中，由于在人与自然之间的关系以及人与人之间的关系中，都是一种构造性的无机之实践或做，传统的社会纽带不复存在，个体的身份、地位等不再表现为先赋和稳定不变的东西，于是，人们只能基于平等的个体存在而构想群体生活得以可能的道德规范；且由于活动范围日益扩展，人们已处在一种“陌生人社会”之中，因而这种情况下那种针对不同的人群规定各不相同的德性条目的方式便不再可能，而只能是构想群体生活得以可能的普适性的道德法则。其典范便是康德的绝对命令：“你要仅仅按照你同时也能够愿意它成为一条普遍法则的那个准则去行动。”^①

基于历史唯物主义对于道德反思方式从传统社会到现代社会的这种转换的阐释，表明马克思主义道德哲学认为道德规范从而道德观念都具有一种历史性。但这种历史性最为深层的基础在于生产方式的历史性变迁，是一种虽然随着生产方式的变迁而变迁，但在一定生产方式条件下却会保持着稳定性的历史性，而不是如前马克思主义者麦金太尔所理解的那种空无所依的泛泛的历史性。对道德规范的这种历史性理解，是与康德道德哲学的那种非历史性大不相同的。就此而言，马克思主义道德哲学也可以说是一种历史化了的康德道德哲学。

5. 马克思自由王国构想的道德哲学意义

马克思与康德道德哲学上更为根本的区别则在于，不同于康德，根据历史唯物主义，特别是根据马克思的政治经济学批判理论，资本主义的高度发展，最终必然会导致这一生产方式的一种内在的不可能性，而这就为建立一种新的生产方式以及新的社会生活方式开放了现实的可能性^②。于是，马克思主义道德哲学对于现实道德生活的反思便不可避免地包含着对于这种未来可能的社会生活方式的反思。在马克思生活的时代，由于社会主义并未现实地存在，因而这种反思便

^① 康德：《道德形而上学奠基》，杨云飞译，人民出版社2013年版，第52页。

^② 人们通常认为马克思论证了从资本主义发展到社会主义的必然性。但这种理解是不正确的。马克思在《资本论》中只是论证了资本主义发展的结果是导致这一生产方式不再可能继续下去，从而有可能在资本主义所取得的高度发展的生产力基础上去建立新的理想社会，而并未论证社会主义会以自然必然性的方式到来。关于这一问题，可参见拙作《剩余价值、全球化与资本主义——基于改进卢森堡“资本积累论”的视角》（载《中国社会科学》2012年第12期）中的有关讨论。

只能是基于资本主义社会生活的反思。在马克思本人那里，曾经有过片段性的反思。比较重要的有《资本论》中关于自由人联合体的讨论，《哥达纲领批判》中关于共产主义两个发展阶段的讨论。在《资本论》中，马克思写道：“设想有一个自由人联合体，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当作一个社会劳动力来使用。在那里，鲁滨逊的劳动的一切规定又重演了，不过不是在个人身上，而是在社会范围内重演。鲁滨逊的一切产品只是他个人的产品，因而直接是他的使用物品。这个联合体的总产品是社会的。而另一部分则作为生活资料由联合体成员消费。因此，这一部分要在他们之间进行分配。这种分配的方式会随着社会生产机体本身的特殊方式和随着生产者的相应的历史发展程度而改变。仅仅为了同商品生产进行对比，我们假定，每个生产者在生活资料中得到的份额是由他的劳动时间决定的。这样，劳动时间就会起双重作用。劳动时间的社会的有计划的分配，调节着各种劳动职能同各种需要的适当的比例。另一方面，劳动时间又是计量生产者个人在共同劳动中所占份额的尺度，因而也是计量生产者个人在共同产品的个人消费部分中所占份额的尺度。”^①在这里，马克思显然对未来社会中分配正义的基本原则和尺度进行了某种反思。

而在《哥达纲领批判》中，马克思则进一步把未来理想社会划分为了两个阶段：第一阶段和高级阶段。在第一阶段中，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^②。按马克思的设想，在共产主义第一阶段实行按劳分配，这可以说是出于对洛克劳动创造权利原则的预设。否则，何以要按劳分配。马克思承认权利原则仍是该社会的基本原则。按照这一原则，按劳分配的社会主义社会在价值原则上得以成立。这一权利原则上在此意义上是洛克式的资本主义与社会主义共同享有的价值原则，并且在某种意义上，只有在社会主义社会中，这一价值原则才能够得到真正完全的贯彻。就此而言，共产主义的第一阶段或通常所说的社会主义，可以说是作为对于资本主义扬弃的市场经济社会的最高阶段。对于剥削的批判，也正是基于劳动创造权利这一价值原则的。换言之，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，所不同的只是劳动价值原则或权利原则得到了最为彻底的贯彻。马克思虽然承认自我所有权，这与罗尔斯不同^③，但亦与左翼自由至上主义不同。他虽在某种意义上接受了洛克的劳动创造权利的说法，但却并未停留于洛克对人的理解上，而是如前所述又从亚里士多德等人那里汲取了目的论思想，但不是亚里士多德意义上的那种作为解释世界的科学知识的目的论，而是类似于康德的那种作为人基于其自由本性而悬设的目的论。而且正是以这种人的完满或自我实现作为最高价值原则，马克思才得以进而批判资本主义并论证共产主义的可欲性。这便是马克思对于现代社会反思中关于未来社会道德规范之初步设想。这一设想显然与康德的道德哲学大不相同。

至此，我们已根据马克思的基本哲学观念对于现代社会之道德规范之可能性进行了构想。无疑，这些设想还是未成系统的，但如已经显示的那样，这些构想不仅已经表明了可以之为基本框架去建构一种道德哲学理论，而且亦展现出了马克思主义道德哲学与其他各种道德哲学的实质性区别。基于这些论证，我们也就

^① 《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社1972年版，第95—96页。

^② 参见《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1995年版，第304—306页。

^③ 罗尔斯的有关论点以及他对马克思相关论点的评论，见其《政治哲学史讲义》，杨通进等译，中国社会科学出版社2011年版，第367—386页。

可以说，我们已经初步论证了一种独特的马克思主义道德哲学是何以可能的。