

# 马克思政治哲学得以确立的思想史“剥离”路径

杨 荣

(兰州大学马克思主义学院,甘肃 兰州 730000)

**摘要:**马克思政治哲学何以可能?从思想史的“剥离”来看,马克思政治哲学经历了3次重大转向:第一次,马克思依据伊壁鸠鲁对哲学的重新理解,将哲学理解为实践哲学,既而转向了与伊壁鸠鲁实践哲学“伦理向度”不同的实践哲学“政治向度”。第二次,马克思深受卢梭的影响将政治哲学的焦点集中于“公共性”问题,着力解决个体与共同体、个人与社会的矛盾,把根源归结到经济领域,开启了异于卢梭“道德-政治”谱系的“经济-政治”研究路径。第三次,马克思汲取蒲鲁东对经济平等问题的批判性反思,将经济平等问题的解决深入至生产领域,提出了与蒲鲁东“法权正义”针锋相对的“生产正义”。总体来看,马克思历经“哲学——实践哲学——政治哲学——‘经济-政治’——生产正义”思想路线的重大转向,其政治哲学最终得以确立。

**关键词:**马克思;实践哲学;政治哲学;经济-政治;生产正义;人类解放

**中图分类号:**B 82

**文献标识码:**A

**文章编号:**1000-260X(2020)02-0143-09

研究马克思政治哲学面临的一个前提性和基础性的问题是:马克思政治哲学何以可能?20世纪70年代以来,英美马克思主义者依据西方政治哲学的理论范式、概念内涵和论证逻辑等不同程度地否定马克思政治哲学存在的可能性。具体而言,一方面,他们指责马克思并没有专门而系统地论述、阐明政治哲学的观点及思想体系,另一方面,深入文本“揭示”马克思对自由、平等和正义等政治哲学应有价值的激进批判和否定。对此,国内学者致力于挖掘西方政治哲学自由、平等和正义等价值的抽象性、虚假性和欺骗性,还原马克思政治哲学自由、平等和正义等价值的“实质性”和“现实性”,对

政治哲学应有价值的回应式分析为马克思政治哲学何以可能的推进提供了概念的支撑和内涵的扶正。然而,若要从更为宽广而丰富的视域解决马克思政治哲学何以可能的问题,必须诉诸思想史的逐层“剥离”。

纵观思想史,马克思三次重大的转向使其政治哲学得以确立具有现实的可能性:其一,马克思依据伊壁鸠鲁对哲学本身的重新厘定,将哲学理解为实践哲学。在如何理解实践哲学的问题上,伊壁鸠鲁转向实践哲学的伦理向度,马克思则走向了实践哲学的政治向度。其二,马克思承继卢梭对政治哲学的理解,将政治哲学的核心问题界定为公共性。

**收稿日期:**2019-12-10

**基金项目:**教育部人文社会科学研究青年基金项目“马克思道德哲学基础问题纵深研究”(19YJC720040);甘肃省社科规划项目“道德哲学视域下马克思共同体思想的当代价值研究”(YB010);兰州大学中央高校基本科研业务费专项资金资助“马克思道德哲学研究”(18LZUJBWZY105)

**作者简介:**杨荣,哲学博士,兰州大学马克思主义学院讲师,主要从事马克思道德哲学、政治哲学研究。

在如何达至公共性的问题上,卢梭归结于“道德”,开启了“道德-政治”的谱系,马克思归结于“经济”,开启了“经济-政治”的谱系。其三,马克思深受蒲鲁东对经济根源分析的触动,将经济问题聚焦于所有权。在如何实现正义的问题上,蒲鲁东诉诸于“法权正义”,马克思诉诸于“生产正义”。概而言之,这种思想史的“剥离”可以简述为“哲学——实践哲学——政治哲学——‘经济-政治’——生产正义”。下面我们逐一进行论述。

## 一、实践哲学:伦理向度还是政治向度?

马克思政治哲学缘起于对伊壁鸠鲁的研究。马克思之所以选择伊壁鸠鲁作为研究对象,深层的原因在于伊壁鸠鲁对哲学本身的重新理解:将哲学从理论哲学转向实践哲学,这一转向高度契合了马克思对哲学本身的改造欲求。马克思指出“对于伊壁鸠鲁宇宙观的方法来说,具有代表性的是创造世界的问题,——这是一个永远可以用来搞清哲学观点的问题”<sup>[1]</sup>。哲学以何种方式切入世界,哲学以何种方式创造世界?一言以蔽之,哲学与世界的关系是怎样的?历来是哲学家们非常关注的问题,也是理解哲学面临的前提性问题。可以说,如何理解哲学,根本上在于如何理解世界。

何为“世界”?希腊哲学史上有两种不同的理解:一种将其理解为自然界,一种将其理解为理念世界。前者以希腊自然哲学家为代表,面对浩瀚的宇宙,他们将世界理解为自然世界,以自然界的生成机理来理解哲学。具体而言,早期自然哲学家以自然界的具体物质形态理解世界,提出世界的本原是“水”、“气”等;毕达哥拉斯捕捉到自然界万物的数字组合与比例关系,将复杂的世界理解为简单的数字变化;赫拉克利特观察到自然界如同一团活火在一定分寸上燃烧和熄灭,把世界的生成变化理解为“逻各斯”;巴门尼德撇开自然界事物的特殊性,直接将世界的基底概括为“存在”。如果说早期自然哲学对世界的理解仍停留在具体的物质形态,那么到了巴门尼德这里对世界的理解已经变得更加抽象化、思辨化。与此相反,后者将世界理解为理念

世界,他们认为自然界的一切都在生成、变化和消亡,只是显现在人们眼前的幻相,真正存在的世界是理念世界。柏拉图最具代表性,他在《美诺篇》中认为美德等是通过回忆“理念”获得的,“理念”是世界的原型,“理念世界”是完美、至善的世界,“现象世界”只是对“理念世界”的分有和摹写。由此,“理念世界”便是最为根基的世界。

不可否认,将世界理解为“自然界”或“理念世界”具有一定的合理性,但是,二者的研究理路越来越将世界抽象化、思辨化。自然哲学发展到巴门尼德,对于世界的理解已经转换成概念的纯粹论证与辨析,意识哲学家直接强调“理念世界”的至高无上性,现实世界完全成为“理念世界”的主观产物和附庸,失去自身固有的价值。需要注意的是,不管是将世界理解为“自然界”还是“理念世界”,都是一种“符合论”的思维方式。或者以主观的意识“符合”客观世界,或者以“现象世界”“符合”“理念世界”,实质是实证主义笨拙的“一一对应”。依此理解,世界是冷冰冰的“冰雪世界”,哲学是思辨化的“概念王国”。彰显生机活力的世界与代表时代精华的哲学之间具有的天然联系被人为割断了,哲学创造世界的宏愿也便灰飞烟灭。

伊壁鸠鲁深谙上述解释路径的局限性,另辟蹊径将“世界”理解为现实的“人类社会”,把哲学扎根于现实的“人类社会”汲取营养。他的敏锐性体现在“塑造和适应新需求的创造性上”<sup>[2]</sup>:一反哲学“为理论而理论”、“为思辨而思辨”的研究理路,推动哲学从理论哲学转向实践哲学。他认为“哲学论证如果不能帮助治疗人的疾苦就是空洞无益的。正如医术如果不能帮助解除身体的疾病就毫无用处一样,哲学如果不能去除灵魂中的疾苦,也就毫无用处”<sup>[3]</sup>。哲学的实践性核心要义在于解除现实社会中人的灵魂纷扰,恢复人心灵的宁静。

如何实现哲学的实践性?在伊壁鸠鲁看来,解除灵魂的疾苦必须如医生般针对社会中现实的个人进行治疗,为此,他创办了治疗灵魂的“花园”。在这里,汇集了四面八方慕名而来的人,他们希求伊壁鸠鲁能够对症下药、开出良方,相应地,伊壁鸠鲁不计各色人等的身份、地位等进行专门的治疗。不仅如此,他还将自己的理论通俗化,以书信体的形

式回复遇到灵魂困境的人。除了对个人进行诊断、治疗外,他还积极倡导社会正义。他认为,社会正义即是人的正义,人如果正义的话,那么,心灵就会得到宁静,否则就会惊恐不已。正义意味着人与人之间作出的相互承诺:既不伤害别人,也不被别人伤害。一旦出现非正义的事情,人就应当受法律的惩罚,即使逃避了法律的惩罚,他们也会终生担惊受怕。因此,社会正义就是培养正义的人,恢复人心灵的宁静。

“与伊壁鸠鲁对任何配得上实践哲学这一名义的思想特别重视十分类似”<sup>[4]</sup>,马克思也非常重视实践哲学,并将实践哲学指向“人类社会”,对此,他在《关于费尔巴哈的提纲》中明确实践哲学的“立脚点”是“人类社会”。

理解“人类社会”的核心在于“人”与“社会”。以往哲学,特别是费尔巴哈的哲学将人理解为“类存在”,把人的本质抽象为“类”本质。他认为人与人之间相爱会形成利他主义的、普遍的“类力量”和“类行动”,但是他忽视了现实性的因素:一旦“爱”超出家庭的界限,它的利己性就变得越发明显,很难达成利他主义的“类行动”。对此,马克思批判性地指出,人的本质并不是单个人的抽象物,而是“社会关系的总和”,费尔巴哈不懂得革命的、实践的活动,因而也就无法理解现实性的人的本质,更无法理解丰富的、多维的人的本质。那么,如何理解“社会”?是理解为“市民社会”,还是“人类社会”?马克思的回答是后者。“市民社会”固然在发挥主体性方面起了重要的作用,但是过分地强调主体性导致主体间矛盾加剧,最终使人与人、人与自然及人与社会陷入极端对立的状态。依马克思之见,要使这种对立得到和解,必须在实践的否定性统一中进行,通过实践的辩证运动,人打破主体的界域尝试与他人“共生”“共在”,将自然界看成自身的“无机身体”,将社会当作自身实现价值的基础,哲学“改变世界”的重要使命才能真正实现。

我们可以看出,伊壁鸠鲁和马克思在改造哲学方面具有共同的趋向:都将理论哲学改造为实践哲学。那么,什么是实践哲学?这就需要我们回溯到实践哲学的源头。

实践哲学的最早创立者是亚里士多德,他区分

了人类活动的3种不同形式:“理论”、“实践”和“制作”,认为“理论”远离日常经验生活中的实用性,研究世界的本原,意在探求到一个永恒不变的实体,其最高表现形式是“形而上学”;“实践”面向不断发展的社会历史领域,研究具有变动性的伦理学和政治学,其最高的追求形式是“善”;“制作”按照理性发展的基本原理与规则,研究如何生成可能性事物的普遍性知识,其最高的表征形式是“知”。与“理论”注重永恒不变的必然性不同,“实践”追求的是不断发展的伦理学和政治学。与“制作”依据理性原则的外在性活动不同,“实践”实现的是自身最高的内在性目的。由此,实践哲学可以合理地理解为以社会历史为研究对象,以追求最高“善”为目的的伦理学和政治学。依据亚里士多德的理解,最高“善”区分为个人的“善”和城邦的“善”,以个人的“善”为研究对象,最终形成了伦理学,以城邦的“善”为研究对象,最终形成了政治学。

正是在这里,马克思与伊壁鸠鲁分道扬镳了。伊壁鸠鲁注重实践哲学的伦理向度,马克思注重实践哲学的政治向度,由此决定了他们不同的研究视域。伊壁鸠鲁转向微观的、具体的个体领域,将最高的“善”理解为个人的快乐,马克思转向宏观的、历史的领域,将最高的“善”理解为人类的解放。

“个人快乐”是伊壁鸠鲁研究的重要方面,正是因为这样,学者们习惯将他的哲学称为快乐主义哲学。伊壁鸠鲁认为,“快乐”是人天生的、应当终生追求的最高“善”,并将“快乐”区分为肉体的快乐和精神的快乐。肉体的快乐与欲望相关,包括“自然必要的欲望”“自然非必要的欲望”和“非自然非必要的欲望”3种类型。“自然必要的欲望”是维持生计必需的,“自然非必要的欲望”是对欲望的放纵,“非自然非必要的欲望”是人为人自身编织的荒谬虚假欲望。如果要获得肉体的快乐只需满足“自然必要的欲望”即可,否则,过多的欲望会带来诸多不必要的痛苦。精神的快乐与选择有关,人应当选择能够带来持久快乐的学说,抵制各种思想的诱惑带来的思想纷扰。在这点上,德谟克利特和伊壁鸠鲁形成了鲜明对比。德谟克利特“不满足于哲学,便投入实证知识的怀抱”<sup>[5]</sup>,钻研各类知识,周游世界诸国,最终因为欲望无法满足刺瞎了双眼。与之相反,伊

壁鸠鲁选择了拥入哲学的怀抱,终生学习哲学未曾放弃,在其中得到了满足,感到了快乐,最终在临死前愉快地洗了个热水澡。如何获得快乐?伊壁鸠鲁诉诸于理性的指导。肉体快乐的获得需要遵从理性,懂得知足,即使一块面包、一杯水也能带来快乐。精神快乐的获得也需遵从理性,审慎选择,选择能够给人带来长久快乐的思想。如此,肉体和精神方面将会获得更大的快乐。

从中,我们可以看出伊壁鸠鲁“更关注微观世界”<sup>[6]</sup>,他着力从人的肉体与精神层面探讨快乐的获得,实质上,快乐更多的是一种感官和情感的体验,更为重要的是,在希腊社会动荡,战争不断的年代,仅靠个人灵魂的自省获得快乐缺乏坚实的社会基础。马克思敏锐地意识到伊壁鸠鲁实践哲学向度的局限性,转而选择了实践哲学的政治向度。

马克思实践哲学政治向度的集中体现是“人类解放”,它是马克思厘定的社会最高的“善”,即最大限度的“公共性”的建构。在《论犹太人问题》中,马克思首次明确提出了“人类解放”的问题。针对鲍威尔以“政治解放”解决犹太教和基督教长期冲突的做法,马克思指出,“政治解放”并不能真正解决犹太教与基督教的冲突,因为,即使取缔基督教国教的位置,犹太教放弃自身宗教的狭隘眼界,实现“政治解放”,宗教依旧存在于世俗生活领域中,加之,犹太教牟取私利的利己主义本性已经普遍世俗化,扩展到整个社会,造成一切人对一切人的反对。实质上,“政治解放”只是资产阶级自身的解放,自由只是资产阶级自身的自由,人权只是代表私人利益的法权。“政治解放”虽有其进步性,但仍不能实现普遍的“人类解放”。因此,必须超越“政治解放”的局限性,摆脱“犹太精神”的束缚,才能实现人类的真正解放。自此,马克思政治哲学正式登场。

## 二、政治哲学:“道德-政治”还是“经济-政治”?

在将哲学理解为实践哲学,进而理解为政治哲学之后,马克思对何谓政治哲学提出疑问,尤其是对西方政治哲学是否可以作为真正意义上的政治哲学提出了质疑与批判,对西方政治哲学批判与否

定越激进、越彻底,使马克思离“主流”政治哲学越远,离代表“异端”政治哲学的卢梭越近。马克思与卢梭的相遇,源于对“公共性”问题的关注。“公共性”问题之所以能够进入卢梭和马克思的视野,很重要的原因在于西方政治哲学内在发展的困境。

西方政治哲学起始于古希腊。在古希腊,“公共性”是一个毋庸置疑的事实。因为,希腊城邦是人性完满的代表,也是人性“应然”状态的表征,作为城邦的公民只是“分有”城邦共同体的价值规范、伦理美德,由此,“公共性”便是至高无上的普遍原则。希腊城邦将“公共性”建基于完满应然的人性,自然人性存在的现实性完全被淹没在“公共性”的抽象性之中。近代政治哲学的发端,直击的问题便是希腊城邦的“公共性”问题。作为近代政治哲学“第一人”的霍布斯要求从人性的自然状态重新审视“公共性”问题。他认为,人性有两个重要的组成部分:一是欲望,一是理性。欲望中最为根本的是自我保存的欲望,在这一欲望的驱使下,人会尽可能多地占有资源,享有权利,然而,面对资源与权利的有限,相互之间的争夺和冲突是不可避免的,为了结束一切人对一切人的反对,必须诉诸于理性,订立契约,相互合作,建立理性社会。貌似理性社会的形成,便是“公共性”问题的真正解决,其实不然。依据霍布斯的论证,至少两方面危机着“公共性”的建立:一方面,人自然状态下的趋利避害本能地具有反“公共性”的潜质;另一方面,理性契约的达成事实上是以最大化私利为目的的,也具有明显的反“公共性”。其最终的目的是确保个人的私利,社会只不过是实现个人私利的手段而已。洛克反对霍布斯对人的自然属性的过分强调,重视从人的社会属性,即从人的天赋权利出发理解“公共性”问题。在洛克看来,自由、平等、生命和财产等是人的天赋权利,神圣不可侵犯,是每个人都必然享有和乐于捍卫的权利,具有普遍的现实性。这样,天赋权利就超越了自我欲望的狭隘性成为普遍性原则。固然,天赋权利相较于自我欲望更具普遍性,但实质上,天赋权利也是自我欲望的一种延伸,都是在寻求自我的保全。而且,随着洛克天赋权利的历史沿革,本应该趋向建立“公共性”的天赋权利,竟沦落为个人私利最大化的理论根据。个人私利最大化、个人权利神圣

不可侵犯进一步催生为个人主义,个人主义的肆虐成为“公共性”建构的最大障碍。

卢梭率先对个人主义提出质疑。他认为,个人主义以个人优先、权利优先为基准,势必带来永恒的冲突,很难建立真正的“公共性”。

个人主义的兴起与启蒙运动有着千丝万缕的联系。启蒙运动的最大贡献是确立了理性在世界中的主导地位,由理性衍生而来的科学、艺术等文明形态极大程度上推动了社会的向前发展。在人们看来,理性的谋划必将使人类社会走向美好的未来,岂不知,理性不自觉地走向了反面,走向了后来哲学家们提出的“工具理性”和“技术理性”。卢梭敏锐地觉察到理性的自反性,着重对科学、艺术等展开批判。他认为,科学与艺术越向前发展,人性的好奇心越容易招致邪恶,民族风气越容易被败坏,社会越易于走向解体。究其原因在于科学和艺术均产生于我们的荒诞目的,科学产生于闲适,艺术是由奢侈滋生,如果“没有科学和艺术,奢侈之风就很难盛行;而没有奢侈之风,科学和艺术也无由发展”<sup>[7]</sup>(P398)。奢侈之风盛行强化了科学和艺术“工具性”“手段性”的一面。科学成为与人类的安静祥和为敌的神,抛却了“崇高科学”敦化风俗的目的,极力推崇它的功用性。只要人们能够熟练地掌握它,就可以成为发财致富的工具,人们为了发财致富可以不择手段,甚至连政治家也大力提倡发展能够尽可能多地追逐金钱的商业,与社会的“公共性”的构建背道而驰。文艺掩盖了人们的各种恶行,成为人们精致利己和纵欲的幌子,自我放纵变得不可遏制,欲望的自我中心主义获得普遍认可,人与人之间的友谊、敬重和信任淹没在私欲中,掩盖在虚伪的礼仪面纱和礼貌客套的寒暄中,“人与人之间却彼此猜疑,互存戒心、彼此冷漠,互相仇恨和背信弃义”<sup>[7]</sup>(P384)。文艺合理合法化了对资源的掠夺,也激起了人们对非必要需求的欲望。个人主义的膨胀变得无以复加,直接导致财富占有悬殊和不平等的起源,在更实质性层面,与“公共性”的建构又一次背离。

马克思深受卢梭影响,对个人主义进行了激进批判。不可否认,马克思并没有明确使用“个人主义”这一概念,但是他对“异化的人”“自私的人”“利

己主义者”和“资产者”的批判,某种程度上,便是批判“个人主义”的典型代表。

个人主义将“个人”理解为“单子式的存在”,构建了一个“水晶般”的王国。在这里,个人即主体、主体即一切,个人即是“利己主义者”,“一切”即是“私人利益”。利己主义者将“私人利益”抽象为“全部利益”,夸大为至高无上的、不可侵犯的神圣利益,导致人与人的内在冲突。具体到资本主义社会表现为:工人与工人、工人与资本家及资本家和资本家之间的不断冲突。这些冲突既而集中尖锐化为工人阶级与资产阶级之间的矛盾,工人阶级的无家可归与资产阶级的追本逐利使得贫富分化日趋明显,工人阶级“劳而不获”和资产阶级“获而不劳”形成鲜明对比,最终体现为个人与社会的矛盾。在马克思看来,出现个人主义的深层根源在于:理论上,个人主义是主体形而上学的极端发展,形而上学内在地蕴含着二元对立的思维模式,要求主体征服客体,自我主宰他者。现实层面,个人主义是政治解放的极致产物。对个人主体地位的片面强调导致个人主义大行其道。个人主义捍卫着资产阶级的私利,维护着资本主义社会的内在运行,但始终无法解决私人占有与社会化大生产之间的根本的矛盾。实质上,“公共性”的建构仍然是资本主义社会面临的一个现实问题,这也是为什么罗尔斯政治哲学能够在资本主义世界生根发芽的深刻根源。

“公共性”问题是近代政治哲学的重要问题,可以说,只是到了近代“公共性”的问题才凸现出自身的重要性。卢梭和马克思直击“公共性”问题的根基进行剖析与批判,目的在于找到问题的症结。但是,找到问题的症结,仅仅是卢梭和马克思理解政治哲学的第一步,如何解决“公共性”问题才是他们阐明政治哲学的关键性所在。正是在这个问题上,马克思和卢梭产生了分歧,提出了不同的解决路径:卢梭将“公共性”问题的解决奠基於“道德”之上,开启了“道德-政治”的谱系,马克思将“公共性”问题的解决转向深层的“经济”领域,开辟了“经济-政治”的谱系。

在卢梭那里,“公共性”问题可以合理地理解为个人与共同体的关系问题。在卢梭看来,建立真正的“公共性”意味着个人与共同体实现有机的统一,

共同体是一个生命的有机体,个人是共同体中不可或缺的一部分,个人与共同体内在联系、互相毗连。“我们每一个人都把我们自身和我们的全部力量置于公意的最高指导之下,而且把共同体中每个成员都接纳为全体不可分割的一部分”<sup>[7]</sup>(P32)。这样,个人应当将自己的生命与财产交付给共同体,由共同体保护个人生命财产及自由。相应地,个人积极参与公共事务,将个体意志转化为普遍意志,实现服从个人即为服从社会,服从社会即为服从个人。卢梭强调个人意志的目的不是意欲使个体从共同体中解脱出来,而是为了建立一种新的共同体,在新的共同体中,个人与他人自愿地联合起来,协调组织所有力量保护共同体中的每个个体。

但是,现在的根本问题是个人已经沦为为利己的个人,偏离了人之为人的真正目标。对此,卢梭认为,要使“公共性”成为可能首要的问题是培养时代新人,即培养有道德的人。“道德”是解决“公共性”问题的前提性和基础性问题,或者说,“道德”是构建“政治”的根基。这也是为什么卢梭写作《论科学和文艺》《论人类不平等的起源和基础》(简称《论科学和文艺》)《论人类不平等的起源和基础》(简称《论人类不平等》)和《爱弥尔》的深层原因。三部著作看似针对的对象是不同的:《论科学和文艺》针对的是科学和文艺;《论人类不平等》针对的是不平等的起源;《爱弥尔》针对的是教育问题。但是,三部著作关注的一个共同问题是:道德问题。《论科学和文艺》批判的是科学和文艺对道德的败坏,《论人类不平等》指出文明人相对于原始人在道德方面的堕落。如何培养道德?这就是《爱弥尔》教育问题提出的必然逻辑。正是因为如此,卢梭在致马泽尔布先生的信中指出“这三部著作是不可分开的;三部著作应合起来成为一部完整的著作”<sup>[8]</sup>。自然,“道德”问题就成为卢梭整个思想发展中非常重视的一个问题,培养有道德的人也成为建构“公共性”的首要任务。当然仅仅培养有道德的人还不足以建构“公共性”,更重要的是,使有道德的人结合起来缔结法律,法律是公意的表现,“公意始终是倾向于采纳对公众利益最有利的和最公正的办法的”<sup>[9]</sup>。“我们应学会像服从自然律那样服从共同体的法律;我们不要像对待一种异己的指令那样默认这种法律,我

们必须遵从它,那里因为我们认识到非要有它不可”<sup>[10]</sup>(P51)。由此,个人意志与公众意志达成一致,道德行为和政治行为实现统一。它们的统一不是纯粹的逻辑论证,不是神圣权威的赋予,而是来自人的普遍的认知方式,来自人自身根本性的力量——道德。自此,政治“公共性”便建立在“道德”之上,形成“道德-政治”的阐释路径。

卢梭对马克思理解政治哲学的影响是不可否认的。曾有学者将马克思归于卢梭“道德-政治”的谱系,是有一定道理的。就人的理解而言,马克思极力批判异化的人,他认为在异化状态下,人缺失了人作为人的真正本质。人的自由为物的自由所代替,劳动成为人的手段而不是目的,人成为人自身反对的最大敌人,俨然失去了人作为自由自觉类存在的基本特质。就个人与共同体的关系而言,马克思认为,个人的自由发展是一切人的自由发展的前提,是共同体建构的前提,个人不是原子式的抽象存在,而是现实生活中从事生产实践活动的个人,只有融入现实的共同体中个人才能得到自由和发展。马克思对“公共性”的建构是通过重新理解“人”和重新理解“共同体”的双重路径来实现的。他认为,人是现实的人,共同体是真正的共同体。与此不同,前现代社会的人是抽象的人,共同体是抽象的实体。个人是共同体的附庸,个人只有服从共同体才能实现价值,共同体成为个人“新的桎梏”。

至于对个人与共同体关系如何统一,即“公共性”如何建构,马克思并没有采取卢梭“道德-政治”的阐释方式,而是深入到经济领域寻求建立“公共性”的可能性。他认为,共同体之所以是抽象的共同体、冒充的共同体,根本原因在于共同体中的统治阶级将自身的特殊利益说成是普遍利益,以此实现对他人利益的实质性干涉和约束,个人与共同体的深层矛盾源于经济领域,应当深入到经济学中寻找答案。

从经济学视角分析问题是马克思在《1844年政治经济学手稿》(简称《手稿》)中实现的转变。虽然在此之前的《黑格尔法哲学批判》中也涉及到经济的问题,但也仅只在黑格尔意义上触及到了经济问题的重要性。真正展开剖析是在《手稿》中引入经济学概念“劳动”开始的。“劳动”是人从事的直接现

实实践活动,也是在资本主义社会人身具有的仅存物。从“劳动”出发具有现实的针对性,尤其是劳动异化直接导致了异化的市民社会,使马克思意识到以市民社会达至“公共性”的困境,相应提出“人类社会”的概念进行批判性建构。在《形态》中马克思确立了社会存在决定社会意识、经济基础决定上层建筑的分析方法,进一步强化了从经济视角分析“公共性”问题的决心,侧重从社会分工分析生产力的发展、经济结构的变革、共同体的建构基础上的“公共性”建构。这样,在如何理解政治哲学的问题上,马克思和卢梭走向了不同的方向。

### 三、“经济-政治”正义:“法权”还是“生产”?

“经济-政治”的政治哲学分析路径是马克思相对于卢梭的鲜明特征。既然经济是建构政治“公共性”的根基,那么经济的何种表现形式能够建构“公共性”,更具正义性?这是马克思长时间思考的一个问题。虽然,在早期文本中马克思也论及经济形式的问题,但是,由于马克思思想处于孕育、萌芽期,各种思想交织在一起,并未显示出其重要性。1840年蒲鲁东《什么是所有权》一书的问世极大地震撼了马克思,马克思如获至宝地称赞其在思想史上的“划时代”效应。面对埃德加尔对蒲鲁东著作的双重攻击,马克思极力维护蒲鲁东著作的重要理论价值,认为这一光荣应当归属于蒲鲁东,并斥责埃德加尔对蒲鲁东著作的批判丝毫没有涉及到政治经济学,也没有对蒲鲁东著作进行具体分析,仅仅是“翻译的暗中攻击”和“评注的公开攻击”<sup>[1]</sup>,浮于表面绕开了蒲鲁东著作最重要且最具穿透力的地方。蒲鲁东的重要性在于第一次严肃而科学地对经济平等问题进行了批判性考察。值得提及的是,卢梭也曾触及到经济平等的问题,但是,经济平等“在其思想中只居次要地位”<sup>[10]</sup>(p59),并未得到有效拓展。

蒲鲁东对经济平等问题的思考主要集中在对所有权的反思,尤其是对私有制条件下的所有权进行了釜底抽薪式的批判性反思。所有权是西方政治经济学毋庸置疑和必须捍卫的基底。不仅斯密、

李嘉图、巴斯夏等政治经济学家盛赞所有权的光辉灿烂,甚至国民公会将任何反驳所有权的讨论视为犯罪纳入刑法范围,足见其神圣性。蒲鲁东公然挑战神圣的权威,提出“如果所有权是一种天然权利,那么这种天然权利就不是社会的,而是反社会的”<sup>[12]</sup>(p82),此语一出,如同当头棒喝,人们为之一震。也就是说,在人们看来,所有权作为一种财产权利,更是一种社会权利,是与社会一致的,为何会出现所有权的反社会性或非正义性?

蒲鲁东认为,在私有制条件下的所有权使原本具有社会性、正义性的占有和劳动具有了明显的反社会性、非正义性。人们将占有和劳动看作所有权的基础,但是在理解占用和劳动时严重偏离了其原初内涵。就占用而言,首先,占用并非“所有”。正如西塞罗的“戏院比喻”一般,戏院是大家公有的,座位是被每个人占用的,个人占用并非个人所有,占用并没有内含所有的意思。其次,占用是互惠占用和平等占用。占用意味着它没有伤及到他人,也即,个人在戏院只能占用一个座位,即使对座位加以美化或改善,只要不超过个人与他人的界限占用两个或更多座位都是被许可的。再次,占用只是偶然、变动的事实。看客只是在某个时刻观影才占用相应的座位,观影结束相应的座位则会有其他看客占用。占用并非必然的、天然的和绝对的,不能将占用没有的特性赋予所有权。由此,我们看出,占用的原初意义事实体现为平等,但是在私有制条件下,占用被“习惯性联想”为先占权,即谁先占用则归谁所有,只顾自己的需要而忽视他人的需要。就劳动而言,首先,劳动是人的自然能力。劳动作为人的自然能力,生产的是劳动产品,而不生产土地。也就是说,土地作为自然财富,是不能私有化的,即使劳动依托土地生产劳动产品,也不能以自身的能力使土地私有化。其次,劳动促使财产均等。对于不同类劳动,具有不同的价值,但是,不同类劳动总体生产的财产是均等的。比如,对于“拓荒人”,他使土地的价值体现为一,对于“改良人”,他使土地增殖为二,两种不同的劳动最终使财产趋于均等。最后,劳动者占有全部价值。既然自然财富不能私有,财产总体均等,劳动者就可以平等地享有并分割社会的全部价值。但是在私有制条件下,由于自然财



富与劳动的分离,资本家利用劳动者的“无知”进行欺诈和盗窃,仅支付工人工资。对此,蒲鲁东痛批道“凡是不劳动而凭暴力或策略提取别人生活必需品的人就破坏了平等,他就自居于法律之上或法律之外”<sup>[12](P103)</sup>。

基于此,作为所有权基础的占用和劳动原初意义都是平等。蒲鲁东认为,平等才是正义的代表,只有财富平等才能实现社会的正义。要使所有权不与社会相抵触,必须使所有权建立在平等的基础之上,法律的标准和支配性原则即为平等。需要说明的是,蒲鲁东并没有否定所有权本身,而是否定了被大资产阶级垄断统治的所有权。这就是为什么蒲鲁东提出要分割财富的重要原因。因为通过财富的分割,就不会形成大资产者,社会才能趋于平等,走向正义。如此一来,蒲鲁东在批判所有权的同时又捍卫了所有权,那么,值得思考的问题是:蒲鲁东的立场何在?事实上,蒲鲁东是站在小资产者立场上对大资产者所有权进行批判,在他看来,小资产者在大工业的背景下生存越来越受到挤压,难以于大资产者对抗,因此,提出在平等的基础上重新确立法律的神圣性,不能让大资产者游离于法律之外。简而言之,蒲鲁东提出的解决方案是用小资产者的“法权”对抗大资产者的“法权”,用“法权”的平等代替“法权”的自由,仍然没有“超出资产者的眼界”<sup>[13]</sup>。

马克思意识到蒲鲁东所有权批判的有限性,尤其是,《贫困的哲学》抛弃了《什么是所有权》不建构任何科学体系的初衷,极力模仿黑格尔的概念与历史的统一,掩盖了自身所有权批判的光芒,也更加显露出自身迂回到资产阶级经济学的意图。马克思认为,物质的力量只能用物质的力量来摧毁,用小资产者的“法权”对抗大资产者的“法权”实质是在私有制范围内的重新分配与改良,并没有触及问题的根本,经济平等的正义问题只能到经济领域特别是生产领域解决。

生产是相对分配而言的,西方古典经济学探讨经济平等正义与否倾向于分配领域。自亚里士多德以来,应得成为衡量正义的标尺,要求平等的人获得平等的份额,极大地影响了后继者。在马克思看来,问题的症结不在于产品如何分配,而在于产

品如何生产。产品分配貌似独立于生产领域,事实上,在产品分配之前还存在生产工具分配和生产部类间的分配,这些都包含在生产过程中,都属于生产领域。西方古典经济学家把分配说成是正义的首要问题,在分配上大做文章,是“根本错误的”<sup>[14]</sup>,并没有对资本主义内在的生产方式——雇佣劳动——进行剖析。依古典经济学家观点,雇佣劳动是双方在自由平等基础上达成的,工人平等地出卖劳动力,资本家平等地支付工资,具有正义性。马克思认为,雇佣劳动体现的平等犹如奴隶制提倡的自由一样具有虚假性。它用一种“形式的”平等掩盖了“事实的”不平等,将交换关系说成是永恒的平等关系,抹杀了生产的重要性,同时也将资本主义生产方式当成了永恒的生产方式。其实,一定的分配方式、交换关系都是与一定的生产发展息息相关的。恩格斯也指出,社会正义不正义,公平不公平,不应当到分配领域,也不应当到法学,更不应当到人类的温情脉脉中寻找,只能有一种科学的标准“那就是研究生产和交换的物质事实的科学”<sup>[15]</sup>。在生产中寻找。

在生产中如何体现正义?马克思认为首要的是必须消灭雇佣制度,消灭私有制。按照马克思的理解,剥削、压迫和奴役都是由雇佣制度和私有制产生的,如果仅仅限于一定范围内的调节根本无法解决上述问题。唯一可行的就是进行彻底的革命。马克思批判蒲鲁东的一个重要原因也在于他寄希望于“法权”的改良,而不是生产的变革。

总括来讲,马克思生产正义的构想主要体现在如下4个方面:首先,实行个人联合。个人联合的主要目的在于摆脱自然必然性的束缚,以最小的消耗调节最大可能的物质变换,实现人与自然的共同协调。其次,组建合作社。在摆脱自然必然性束缚的同时,面临的最大的问题是社会不稳定性因素的干扰与威胁。合作社的组建是为了应对社会性危机,也是马克思目睹资本主义周期性经济危机、无政府主义的骚乱等社会问题后给予的应对性策略。再次,劳动均等分配。劳动均等主要是指在同时期,社会条件、劳动强度等已经稳定的条件下,对社会成员间的劳动进行平等分配,消除一个阶层以转嫁劳动必然性的方式压迫另一个阶层。最后,重



建个人所有制。在自由联合共同占有生产资料的情况下,重建的个人所有使得人不再受制于物质外在必然性的过分牵绊,人自由劳动、参与社会活动的时间越来越多,在这里,个人所有强调脑力的发挥、艺术的体验等多方面的自由全面发展。从这4个方面来看,马克思前两个方面着重在为公共性奠基,创造一个平等的社会环境,后两个方面强调对个人能力、尊严的平等对待。在此基础上,才能形成真正的生产正义,才能构建“自由人的联合体”,最终实现人类解放。

#### 参考文献:

- [1] 马克思恩格斯全集(第40卷)[M].北京:人民出版社,1982.53.
- [2] Cyril Bailey.The Greek Atomists And Epicurus[M].New York:Russell & Russdl,1964.220.
- [3] (古希腊)伊壁鸠鲁,(古罗马)卢克莱修.自然与快乐[M].包利民等译.北京:中国社会科学出版社,2018.3.
- [4] (美)诺尔曼·李莱佳德.伊壁鸠鲁[M].王利译.北京:清华大学出版社,2019.134.
- [5] 马克思恩格斯全集(第一卷)[M].北京:人民出版社,1995.23.
- [6] Benjamin Farrington.The Faith of Epicurus[M].New York: Basic Books.Inc., 1967.113.
- [7] (法)卢梭.卢梭全集(第4卷)[M].李平沅译.北京:商务印书馆,2012.
- [8] (法)卢梭.卢梭全集(第3卷)[M].李平沅译.北京:商务印书馆,2012.228.
- [9] (法)卢梭.卢梭全集(第5卷)[M].李平沅译.北京:商务印书馆,2012.221.
- [10] (德)罗斯特·卡西勒.卢梭问题[M].王春华译.南京:译林出版社,2009.
- [11] 马克思恩格斯全集(第2卷)[M].北京:人民出版社,1957.27.
- [12] (法)蒲鲁东.什么是所有权[M].孙署冰译.北京:商务印书馆,2009.
- [13] 马克思恩格斯选集(第1卷)[M].北京:人民出版社,1995.156.
- [14] 马克思恩格斯文集(第8卷)[M].北京:人民出版社,2009.20.
- [15] 马克思恩格斯全集(第19卷)[M].北京:人民出版社,1963.273.

【责任编辑:来小乔】

## Evolution of Marxist Political Philosophy: A Continuous Separation Process in Intellectual History

YANG Rong

(College of Marxism, Lanzhou University, Lanzhou, Gansu, 730000)

**Abstract:** How did Marx's political philosophy come into being? From the perspective of the "separation" process in intellectual history, Marxist political philosophy has experienced three major transformations. For the first time, according to Epicurus' new understanding of philosophy, Marx interpreted philosophy as practical philosophy, and then turned to the "political dimension" of practical philosophy, which was different from the "ethical dimension" of Epicurus' practical philosophy. For the second time, deeply influenced by Rousseau, Marx's political philosophy focused on the "publicity" issue, and resolving conflicts between individuals and communities, individuals and society, and traced the root of conflicts to economic field, which opened a "economy-politics" research approach different from Rousseau's "moral-politics". For the third time, Marx drew on Proudhon's critical reflection on economic equality, trying to find solution to economic equality in production, and put forward "production justice" in opposition to Proudhon's "right justice". On the whole, Marx gradually shifted his focus of research along the route of "philosophy-practical philosophy-political philosophy-'economy-politics'-productive justice", and finally established his political philosophy.

**Key words:** Marx; practical philosophy; political philosophy; economy-politics; production justice; human liberation