

# 政治哲学理论思维中的前提预设

阎孟伟

**摘要** 实践哲学理论思维与科学理论思维的一个重要区别是,前者必然以一定的形而上学预设为前提,否则就不可避免地在实践哲学研究中出现经验主义倾向。当代政治哲学关于正义问题的研究明显出现经验化特征。伍德命题否认马克思论证了资本主义的不正义,遭到学界的普遍反驳,但多数反驳者否认马克思主义政治哲学中存在普遍的、具有终极意义的价值原则,依然试图从经验世界中寻找论据,因而对伍德命题的反驳是不成功的,没有触及伍德命题的真正疑点。实际上,马克思的政治哲学理论是以人的自由本质及其现实化为前提预设的,否认这一点,就会消解马克思政治哲学理论的批判性。同样,只有坚持这个前提预设,才能使当代马克思主义政治哲学构建走出市民社会视域,进入人类社会视域。

**关键词** 政治哲学;理论思维;前提预设;人的自由本质

**中图分类号** B02 **文献标识码** A **文章编号** 1672-7320(2023)03-0039-09

**基金项目** 国家社会科学基金重大项目(ZD&21015)

实践哲学的理论思维与科学的理论思维有着根本不同的特征。科学理论思维面向经验世界中的对象,从思维的客体出发,力图把对象变成我的思想,即用普遍化的方法探索蕴藏在经验事实中的普遍规律。实践哲学的理论思维,无论是道德哲学还是政治哲学,都是从主体出发,以确立某种普遍的、具有终极意义的价值理念和价值原则为前提形成实践意志,以此为最终依据针对人们的道德行为和政治行为作出规则并确定目的,并把这些规则和目的设定到外部世界中,为基本的社会秩序和政治秩序构建符合这种价值理念的规范性体系,或为之作出合理性论证。笔者将实践哲学的这一理论思维特征称为前提预设,就是说,这种普遍的、具有终极意义的价值理念或价值原则并不是从经验事实中概括抽象出来的科学真理,而是出自人自身纯粹理性的自我预设。然而,当下有关实践哲学特别是政治哲学的讨论,却常混淆了实践哲学与科学在理论思维上的这一重要区别,要么否认实践哲学以确立普遍的、永恒的价值理念和价值原则为前提,要么试图用经验的方法在经验世界中寻找普遍的价值原则,这不能不使规范性体系的建构陷入难以解脱的困惑。

## 一、政治哲学中的经验主义及其正义问题

政治哲学无疑属于实践哲学范畴,但政治哲学在当代的复兴却与以往传统政治哲学有所不同。传统政治哲学是伦理学的一部分,直到康德也是这样的。康德就是把法权问题的探讨看成道德形而上学的第一部分。作为道德哲学的一部分,人们一般不会忽视其包含的出自纯粹理性的普遍原则。这主要是因为,传统政治哲学作为实践哲学是与理论哲学绑定在一起的,需要依靠纯粹理性或形而上学的探究为政治的合法性或合理性提供普遍的道义原则。但在中世纪经历了教权的腐败和王权的专制之后,人们越来越难以看到也难以相信政治统治的良善根基,终于意大利政治学家马基雅维利在《君主论》中把道德和政治剥离开,促使政治学逐渐成为试图保持价值中立的科学。当代政治哲学的兴起在一定意义

上恢复了政治问题研究与道德哲学的关联,因为“正义”这个政治理念本身就具有充分的道德价值,如罗尔斯所说:“一种道德能力是拥有正义感(sense of justice)的能力:它是理解、应用和践行(而不是仅仅服从)政治正义的原则的能力,而这些政治正义的原则规定了公平的社会合作条款。”<sup>[1]</sup>(P31)

但是,当代政治哲学的复兴只部分地承认了政治哲学在一定意义上从属于伦理学,却未真正恢复传统实践哲学本身包含的纯粹理性维度,不愿意承认或干脆否认在政治正义或其它相关因素中存在着普遍的、具有终极意义的价值原则,或否认人们作为实践主体凭借自身的理性能力,从纯粹理性做出形而上学预设,并由此推导出普遍的价值理念和原则。因而在政治哲学研究领域,很多学者宁愿从经验世界或用经验的方法去发现公平正义的普遍原则,把正义原则的确立最终归结为一种利益博弈或出自利己心的相互妥协。如罗尔斯声称自己的正义论是“康德式的建构主义”,承认普遍法则先验地适用于一切自由理性存在者,但在如何构建正义的普遍法则这个问题上却离开了康德,他不像康德那样从人的自由这个预设前提出发合乎逻辑地推导出具有普遍性、必然性的正义法则,而是通过设定“原初状态”和“无知之幕”为人们提供一个起点公平的公共立场,使人们能够基于公共理性达成正义契约。美国另一伦理学家高西尔并不满意罗尔斯的这种不太彻底的经验主义,认为出自公共立场的正义法则并不能保证当“无知之幕”被揭开之后,依然能得到立足于私人立场的人们的认同。为此,他提出了“基于协议的道德”(morals by agreement),去除“无知之幕”,使人们即使在原初状态中也能从私人立场出发进行选择。

罗尔斯和高西尔等都力图对康德先验的道德前提和形式主义道德原则进行经验主义的修正,立足契约主义为政治原则和道德原则进行论证,尽管他们的理论意义重大,但终究不能提供具有普遍必然性的政治原则和道德原则,或者为政治原则和道德原则提供普遍必然性的论证,反而使其充满了难以消解的不确定性。我国学界很多学者亦是如此,在拒绝普遍的价值理念和道德原则方面走得甚至比罗尔斯更远,一些学者一提到普遍的、具有终极意义的价值理念,就不假思索地予以拒斥,甚至不承认政治哲学理论思维中的形而上学预设,好像人类没有这种理性能力,就没有资格也没有必要凭借自己的理性为自身的道德实践和政治实践确立普遍的法则。笔者这里把这种情况称为政治哲学中的经验主义倾向。

## 二、“塔克—伍德命题”与马克思政治哲学

政治哲学中这种经验主义倾向在马克思政治哲学研究领域也引起了一些有争议的问题,特别突出地体现在对马克思主义正义观的理解上。自从美国学者罗伯特·查尔斯·塔克和艾伦·伍德提出所谓的“塔克—伍德命题”之后,马克思政治哲学有没有正义观,怎样理解马克思的正义观,就成了马克思主义政治哲学研究的核心议题之一。

### (一)“塔克—伍德命题”的症结何在

在伍德看来,马克思和恩格斯的“正义”概念是一种法权概念,即国家作为一种政治实体必须通过法律或其它政治活动来调节人们的生活与行为,个人与国家紧密联系的纽带就是法律和权利。所以“正义”概念就被“当作社会原则和所有社会行为的最高标准”。然而,在一个国家的经济—政治结构中,法权关系是特定生产方式或经济关系的表现,因此,法权意义上的正义从属于生产方式,一种经济行为(如商品交易)是否正义就看其实质内容是否与生产方式相适应。按照这个理解,雇佣劳动制下,资本家对工人的剥削(无偿占有工人的剩余劳动)也并非是不正义的。如他所说,尽管马克思描述的那个资本主义社会给我们留下了不正义的感觉,并且这种描述本身似乎也蕴涵着对不正义的谴责,但“一旦深入马克思和恩格斯著作中有关资本主义之不正义的详细描述时,我们便会立刻发现,在他们的著作里,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”<sup>[2]</sup>(P3)。伍德观点一出,不久便在西方马克思主义阵营中引起很大的反响,胡萨米、布坎南、柯亨、尼尔森等著名学者先后发文对伍德的观点表示反对。

然而,在笔者看来,如果伍德把马克思的“正义”概念限定在法权关系范围内,他自己似乎也这样理

解“正义”概念,那么他的观点并没有太大问题,他作出的大部分论证也都是有效的。因为在马克思看来,“这种具有契约形式的(不管这种契约是不是用法律固定下来的)法的关系,是一种反映着经济关系的意志关系。这种法的关系或意志关系的内容是由这种经济关系本身决定的”<sup>[3]</sup>(P103)。因此,马克思明确拒绝普鲁东从与商品生产相适应的法的关系中提取他的永恒公平的理想,并嘲笑那些说高利贷违背永恒公平、永恒公道的人,认为他们并不比那些说高利贷违背永恒恩典、永恒信仰和永恒神意的教父高明多少<sup>[3]</sup>(P104)。这就是说,如果正义仅仅是指体现法权关系的分配正义,那么按照马克思的理解,正义与否取决于这种法权关系反映的经济关系本身的性质,因为“生产当事人之间进行的交易的正义性在于:这种交易是从生产关系中作为自然结果产生出来的”<sup>[4]</sup>(P379),这种经济交易作为当事人之间共同意志的表示,在法律上采取了契约形式。但这种法律形式并不能决定这个内容,因而当事人之间的交易行为是否具有正义性,取决于它与生产方式是否相适应。这样看来,把“正义”概念限定在法权关系内,这个概念就必然具有具体的历史性内涵。因而伍德认为正义并不是人类理性抽象地衡量人类的行为、制度或其它社会事实的标准,他也不承认在马克思那里有一个抽象的、永恒的、超历史的正义理念,这就使他很自然地得出“马克思并不认为资本主义是不正义”的结论。伍德的观点似乎也在提示我们:如果认为马克思那里没有普遍的、具有终极意义的价值理念,就必然会消解马克思主义理论的批判性。

## (二)对“塔克—伍德”命题不成功的反驳

“塔克—伍德命题”遭到了不少学者的反驳。几乎所有的反驳者都本能地认为,马克思毕生都在批判资本主义生产方式,怎么可能认为资本主义生产方式并非是不正义的呢?但他们都和伍德一样,否认在马克思那里有什么普遍的、永恒的、超历史的正义理念,而是试图从经验世界中寻找正义的一般原则或道德批判的普遍标准,并且同样是把正义限定在分配正义这个狭小视域内。这就使他们对伍德命题的所有反驳都必然是软弱无力的。例如,最先对伍德命题提出质疑的胡萨米、柯亨等人同样坚持历史唯物主义理论的生产力发展原则,但他们却坚决反对伍德将基于正义的道德批判与生产力发展的客观原则对立起来的观点。他们反驳伍德命题的基本立脚点却是区分资产阶级道德与无产阶级道德,认为马克思是立足于无产阶级道德原则对资本主义社会进行批判。如胡萨米承认包括正义在内的社会规范确实为特定社会的生产方式所决定,因此,它们在根本上有利于在该社会的生产方式中处于主流地位或统治地位的阶级;但同时他又认为,在阶级社会中,任何行为或制度总可以根据一种不同于占主流或统治地位的社会规范来加以衡量。例如,在资本主义社会中,作为被统治阶级的无产阶级也总可以形成一种不同于资产阶级的“正义”概念,并将其作为自己的标准来对现行的分配方式给予否定的评价,如胡萨米所说:“在马克思的表述中,无产阶级及其代言人运用无产阶级的正义标准批判资本主义的分配活动,这是有效的。”<sup>[2]</sup>(P47)胡萨米的这个观点是完全缺乏反思的。如果说在资本主义社会中“正义”概念是为特定的社会生产方式所决定,从而有利于占统治地位的资产阶级,那么无产阶级提出的不同于资产阶级的“正义”概念本身是否与那个特定的生产方式相适应呢?如果不相适应,其正义性又体现在哪里?再者,如何证明体现无产阶级利益的“正义”概念较之资产阶级“正义”概念更优越更有效?如果仅仅是符合无产阶级这一特殊阶级的特殊利益,那它用什么来证明自身的利益比资产阶级的利益更具正义性?如果把“正义”这个具有普遍意义的价值理念变成反映一个阶级的利益偏好的概念,那就会使它失去价值尺度的意义,或者表面是正义实际上不过是利益,从而陷入严重的价值相对主义。

由此可见,胡萨米对伍德的这个批评不能不使人产生困惑。如果说马克思对资本主义的批判是基于无产阶级的正义标准,那么这个批判就很难抵得住基于资产阶级的正义标准对资本主义的维护。如果说,对资本主义制度的批判是以人的自由解放价值为根据,那么这个指责是不能简单地归结为无产阶级的正义标准,而是应当以人的自由本质这个更为一般、更为普遍的价值尺度为前提,这个价值尺度并不归属于某一个特殊的阶级,而是属于人类社会或社会的人类,不是属于某一个特定的时代,而是属于人类社会历史发展的总体。马克思之所以区分资产阶级道德和无产阶级道德,就是因为资产阶级道德

是更有利于维护资产阶级特殊利益的道德,而无产阶级道德恰恰是以人类的自由和解放为基本价值内涵,即使用无产阶级的正义标准来批判资本主义生产方式的非正义性,这个正义标准也不是依据无产阶级的特殊利益来确立的,而是由人类的一般利益来确立的。因为无产阶级是一个“自己遭受普遍苦难而具有普遍性质的”阶级,这个阶级“不要求享有任何特殊的权利,因为威胁着这个领域的不是特殊的不公正,而是普遍的不公正,它不能再求助于历史的权利,而只能求助于人的权利,它不是同德国国家制度的后果处于片面的对立,而是同这种制度的前提处于全面的对立,最后,在于形成一个若不从其他一切社会领域解放出来从而解放其他一切社会领域就不能解放自己的领域,总之,形成这样一个领域,它表明人的完全丧失,并因而只有通过人的完全回复才能回复自己本身”<sup>[51]</sup>(P17)。

### 三、道德的善与非道德的善

实际上伍德并不否认马克思理论对资本主义的批判性,确切地说,他只否认了马克思从正义的角度对资本主义的批判,认为马克思对资本主义的批判不是基于法权意义上的正义原则,而是基于自由、共同体、自我实现等更具普遍性的价值理念。为此,他区分了所谓“道德的善”和“非道德的善”。其中,道德的善是指“美德、权利、正义、履行义务,以及拥有或培养那些在道德上值得嘉奖的品质特征”<sup>[2]</sup>(P95);而“非道德的善包括像快乐和幸福这样的东西,我们认为这些东西是可欲的,人们拥有它们是好的,即使追求或获取它们没有任何道德荣誉可言。自由、共同体和自我实现就相当清楚是这种善”<sup>[2]</sup>(P95)。按照伍德的解释,道德的善受制于生产方式的历史制约,是一定历史阶段上特殊的意识形态的产物,有着特殊的历史内涵,不能被用作批判资本主义生产方式的有效途径;非道德的善则是根源于我们的人性,而不是社会环境,“取决于他们对生存条件的理解程度和控制程度,取决于他们在这些条件下发展和践行马克思所说的‘人的本质力量’的程度”<sup>[2]</sup>(P94),这就意味着非道德的善本身根源于人的自由本质,与生产方式的历史形态无关,具有抽象的、超历史的性质。相对于道德的善,非道德的善才是人类最根本的善,是人类最终的追求,具有批判性,因为“非道德的善是除了良心、义务、自责或美德的爱之外,我们(对我们自己或对他)人)所意图之物。它们包括快乐、幸福和(我提到的)所有马克思推翻资本主义的目的:自由、共同体、自我实现、繁荣、安全和身体健康”<sup>[6]</sup>。马克思正是基于非道德的善才能对资本主义展开批判,这就是说,只有基于普遍的、具有终极意义的价值理念,才能真正理解马克思理论的批判性。

#### (一) 非道德的善与伍德命题的两大疑点

区分道德的善和非道德的善当然有一定的道理,尽管自古以来人们对这个问题有不同的理解,但伍德把“正义”的理念局限于道德的善,坚决反对将其运用于非道德的善,是他命题的第一大疑点。“正义”概念原本具有十分丰富的内涵。亚里士多德在《尼可马可伦理学》中就把公正也就是正义区分为一般品质的普遍正义和涉及具体内容的特殊正义,他赞同“公正是一切德性的总括”这个说法,强调:“公正是最完全的,因为它是交往行为上的总体的德性。”<sup>[7]</sup>(P130)可见,亚里士多德并没有把公正限定在某种具体的道德纲目上,而是将公正视为对另一个人关系上的总体的德性,“由于这一原因,公正常常被看作德性之首,‘比星辰更让人崇敬’”<sup>[7]</sup>(P130)。相比这个一般性质的普遍正义,涉及平等和不平等关系的分配正义(公正)以及矫正正义就是一种特殊的正义。可能是由于财富或利益的分配在私有制为前提的社会中占据相当大的比重,从而使分配正义成为“正义”概念中最重要的内容。但无论在亚里士多之前还是之后,人们对正义的理解和使用都不局限于分配问题,而是从多方面的意义上把“正义”概念用于说明任何被确认为正当的、正确的事情,并非仅仅是指道德的善。追求自由、平等、自我实现具有充分的正当性,必然是正义的,剥削、奴役他人,阻止他人追求自身的自由就是非正义的,这有什么问题吗?

伍德反复强调“正义”属于法权概念,并坚持认为,“在马克思的著作中,正义观念乃是法权观点出发,对社会事实的合理性采取的最高表达”<sup>[2]</sup>(P12),甚至认为,即便我们可以用不正义这个词来替换资本主义的罪恶,但“我们可以认为,在这一点上,我们与马克思的差异仅仅在于,他对‘正义’这个词的使

用要比我们狭窄一些”<sup>[21]</sup>(P24)。伍德的这个看法其实并没有多少依据,在马克思的著述中也不乏对“正义”概念的使用,但很少是从分配正义的意义上使用这个概念。例如,他曾赞赏欧洲工人阶级的斗争,称“欧洲大多数国家都有劳动者为正义的事业献出了自己的鲜血”<sup>[81]</sup>(P25),并认为工人阶级组成的国际协会“承认真理、正义和道德是他们彼此间和对一切人的关系的基础,而不分肤色、信仰或民族”<sup>[81]</sup>(P17)。这里所讲的正义显然都不是指分配正义,而是指争取人类自由解放的事业。

把正义理念压缩为体现法权关系的分配正义,以便论证马克思并不认为资本主义是不正义的,这样一种辩解方式毫无意义。马克思从来没有从分配正义的意义上批判资本主义生产方式的非正义性,而是指出这种体现分配关系的法权制度作为上层建筑是与它的经济基础相适应的,因而具有客观必然性。马克思对资本主义生产方式的批判不是基于分配正义,而是基于这种生产方式使无产者的劳动成为被迫的、被支配、被强制的劳动,因而是与人的自由本质相违背的雇佣劳动,并构成了资产者对无产者的奴役和剥削,因而马克思把资本主义的生产方式称为现代奴役制,正是这样一种生产方式和分配制度是以无偿占有工人的剩余劳动为本质,造成了对工人的剥削和奴役,就同以往的奴隶劳动、徭役劳动一样,是同人的自由本质相违背的,这正是最根本的不正义。正是由于这个根本的不正义,资本主义生产方式并非像那些自由主义思想家们所想象的那样是永恒的、天然的、符合人性的制度,它一方面具有与生产力的一定发展阶段相适应的历史合理性(包括分配正义),同时又必然具有与人的自由本质相矛盾的历史虚无性,即具有被历史的进一步发展所否定的性质。由此可见,马克思对资本主义非正义性的批判必然是超越分配正义的。

伍德观点的第二大疑点在于,他正确地承认压迫、剥削、抢劫、奴役、异化、不自由,等等,都是马克思攻击资本主义最突出的目标,但坚持认为这些用语表示的是资本主义社会关系对工人施加了非道德的恶,而不是非正义。尽管他承认自由、共同体、自我实现是马克思推翻资本主义的目的,却坚决不承认马克思是从自由原则出发批判资本主义,明确宣称:“如果马克思将工人的解放要求视为消灭资本主义的一个重要理由,那么在我看来,据此而认为马克思是在‘自由原则’的基础上批判资本主义,这就跟认为他是在‘正义原则’的基础上批判资本主义一样,仍然是错误的。实际上我认为,假定马克思对资本主义的批判必然会植根于某种特定的道德理想或社会原则,这是不对的。”<sup>[21]</sup>(P37)为什么是不对的?伍德的回答是:“马克思自己谴责资本主义的理由,包含在他关于资本主义生产方式的历史起源、组织功能和未来趋势的综合理论中。这一理论本身并非道德理论,也不包括任何诸如此类的特定道德原则。”<sup>[21]</sup>(P38)

事情果真如此吗?如果伍德说的“特定的道德原则”是指自由原则,那我们来看马克思恩格斯在《德意志意识形态》一书中是如何把生产方式的运动与人的自由联系起来。马克思恩格斯首先指出:“生产力与交往形式的关系就是交往形式与个人的行动或活动的关系”<sup>[51]</sup>(P575),由于交往形式就是个人相互交往的条件,因而在交往形式(生产关系)与生产力发生矛盾之前,这些条件就是与他们的个性相适合的条件,“因而这些条件是个人的自主活动的条件,并且是由这种自主活动产生出来”<sup>[51]</sup>(P575)。这样,生产力与交往形式(生产关系)矛盾运动的历史过程就表现为:“这些不同的条件,起初是自主活动的条件,后来却变成了自主活动的桎梏,这些条件在整个历史发展过程中构成各种交往形式的相互联系的序列,各种交往形式的联系就在于:已成为桎梏的旧交往形式被适应于比较发达的生产力,因而也适应于进步的个人自主活动方式的新交往形式所代替;新的交往形式又会成为桎梏,然后又为另一种交往形式所代替。由于这些条件在历史发展的每一阶段都是与同一时期的生产力的发展相适应的,所以它们的历史同时也是发展着的、由每一个新的一代承受下来的生产力的历史,从而也是个人本身力量发展的历史。”<sup>[51]</sup>(P575-576)马克思恩格斯的这段精彩论述,把生产方式的客观矛盾运动与人的自由活动的发展本质性地融合在一起。这表明,马克思对人类生产活动的理解本身既具有经济学意义,又具有人本学意义,在这个意义上,自由原则不是单纯的道德原则,而是生产方式本身有别于动物活动的本质特征,如果生产活动不体现人的自由本质或者说不是人的自由活动,哪里有什么生产方式运动,更无所谓生产方式

的运动规律。一旦人们意识到自身活动的自由本质,追求自由就必然是推进历史进步的强大动力。在这个意义上,自由原则即便是一个道德原则,也是一个根源于生产方式客观本质的原则。在这个原则的基础上批判资本主义有什么问题吗?离开这个原则,笔者想象不出还有什么更有力的批判原则。

## (二) 否认普遍的价值原则必然会消解马克思理论的批判性

其实,对伍德命题的反驳,我们只需指出非道德的恶或非道德恶的原因本身是不正义的就足够了。从古至今,人们都是在宽泛的意义上使用“正义”概念,因而这个概念既可用于道德的善,又可用于非道德的善。如果接受这一看法,恰如伍德所说,“马克思批判资本主义社会的压迫和剥削只是因为他把它们视为非道德的恶或非道德的恶的原因,那么在马克思的思想中就不存在矛盾或不一致了”<sup>[9]</sup>(P153-154)。事实上,在马克思之前,德国古典实践哲学一个极为重要的贡献,就是确认人的自由本质,把自由看成人唯一的天赋权利(康德),或看成是政治哲学(法哲学)不言而喻的前提(黑格尔),并从人的自由本质出发推导出现代社会的道德法则和权利法则。而马克思从人的生命活动即劳动的意义上确认人的自由本质,将其作为从哲学上理解人类社会及其历史发展的前提。马克思始终坚持从人的自由本质出发理解人的存在、人的活动,理解人们物质生产活动的规律。他始终坚信,人的自由见之于活动就是劳动,就是“实在的自由”<sup>[10]</sup>(P112)。显然,人的这种自由本质或实在的自由在人发展的任何一个历史阶段上都是一样的。马克思更卓越的地方在于他从人的生命活动即劳动的意义上确认了人的普遍自由本质,同时又从劳动的发展中确认人的自由本质是一个不断现实化的历史过程,这个过程是生产力与生产关系矛盾运动的历史过程,同时也就是人的自由本质不断深化和拓展的历史过程。在这个历史过程的每个历史阶段上,人的自由本质都有其特定的历史显现、历史内容,也有其特定的历史局限性。因而可以说,确认人的本质及其现实化过程就是马克思政治哲学理论思维中永恒不变的价值原则,它适用于对奴隶社会的批判、对封建社会的批判、对资本主义的批判,适用于对一切扼杀人的自由的非正义社会的批判。因为从这个价值原则出发,马克思以及所有马克思主义者坚决反对历史上一切形式的奴役,并将之视为根本的不正义。否认这一点,就会彻底扼杀马克思主义理论的批判性。

然而,国内外学界对伍德命题的质疑多以否认马克思持有普遍的、具有绝对性意义的价值标准为依据。这就使这些质疑没有任何力量,反而显得苍白无力,漏洞百出。前面提到的胡萨米就是一例。国内学界的政治哲学研究当然更不能接受“塔克—伍德命题”,但对这个命题的反驳同样是以否认马克思主义或历史唯物主义具有普遍的、超历史的价值原则为前提,这就很难做出对伍德命题更高明的反驳,而只能做出比胡萨米更经不起推敲的论证。如有学者认为,马克思恩格斯在《德意志意识形态》中就已经着手对“人性”“类本质”等概念展开批判和限定,甚至将其清除出历史唯物主义的讨论范畴。在经典马克思主义者的笔下,这种“人性”概念只是青年黑格尔派的遗产,已经在历史唯物主义中被给予明确的限定甚至拒斥<sup>[11]</sup>。还有学者认为,如果以一种与历史相分离的方式去讨论规范正义的话,这种讨论方式就不是马克思本人的,马克思反对任何脱离历史的抽象的人性论和抽象的道德原则。这种观点从一开始就是用一种历史相对主义的眼光来看待马克思的正义理论,由此做出的对“塔克—伍德命题”的反驳,远远低于这个命题本身的深刻性。如有的学者从胡萨米把阶级利益拿过来,硬要用阶级利益来取代伍德承认的所谓非道德的善,亦即用某个阶级的正义观反对另一个阶级的正义观,这样的反驳,只能使争论无休无止,毫无结果。因为如果抛开了人的自由本质和自我实现这种普遍的价值原则,体现阶级利益的正义观并非真正的正义观,而不过是打着正义旗号的利益观。把利益观上升到正义观的位置,用利益观取代正义观,正是现代世界中丧失正义的表现。

有学者会说,这里的阶级利益特指工人阶级或无产阶级的利益。即便如此,一方面,根本不能保证以某特殊阶级的阶级利益为核心的正义理念可以普遍地运用于对所有历史阶段上社会的评价;另一方面,如前文所说,在马克思的眼里无产阶级并不像历史上任何一个谋求自身解放的阶级那样,仅仅是一个有着自身特殊利益的特殊阶级,而是一个体现着普遍人权的普遍性的阶级,无产阶级的贫穷不仅仅是

一个特殊阶级的贫穷,而是“人的完全丧失”,因而无产阶级的利益在于人的权利,也就是必须从普遍人性的角度加以论证的利益,而不仅仅从无产阶级自身的特殊利益来加以论证的利益,在这个意义上,无产阶级的解放不是一个特殊阶级的解放,而是人的解放。并且马克思和恩格斯对资本主义非正义性的批判也正是从普遍的人性或人的自由本质出发的,指出在资本主义现代社会中,“由于在已经形成的无产阶级身上,一切属于人的东西实际上已完全被剥夺,甚至连属于人的东西的外观也已被剥夺,由于在无产阶级的生活条件中集中表现了现代社会的一切生活条件所达到的非人性的顶点,由于在无产阶级身上人失去了自己,而同时不仅在理论上意识到了这种损失,而且还直接被无法再回避的、无法再掩饰的、绝对不可抗拒的贫困——必然性的这种实际表现——所逼迫而产生了对于这种非人性的愤慨,所以无产阶级能够而且必须自己解放自己。但是,如果无产阶级不消灭它本身的生活条件,它就不能解放自己。如果它不消灭集中表现在它本身处境中的现代社会的一切非人性的生活条件,它就不能消灭它本身的生活条件”<sup>[5]</sup>(P261-262)。恩格斯也强调,要分析批判资本主义商业道德,既不能以资本主义经济为标准,也不能以旧经济制度为标准,而必须“从纯粹人的、普遍的基础出发来看问题”<sup>[5]</sup>(P59)。

#### 四、市民社会还是人类社会

说到这里,我们就不能不谈到马克思1845年写的《关于费尔巴哈的提纲》中的第10条:“旧唯物主义的立脚点是市民社会,新唯物主义的立脚点则是人类社会或社会的人类。”<sup>[5]</sup>(P502)这段话不仅道出了新唯物主义即马克思主义与旧唯物主义的根本区别,更表达出马克思主义政治哲学与以往资产阶级政治哲学的根本区别。

##### (一) 从市民社会到人类社会

资产阶级政治哲学,不论是在马克思之前还是在马克思之后,都是以市民社会为立脚点的政治哲学。市民社会是怎样的一种社会存在?黑格尔早已对之做出准确的分析:“市民社会是个人私利的战场,是一切人反对一切人的战场,同样,市民社会也是私人利益跟特殊公共事务冲突的舞台,并且是它们二者共同跟国家的最高观点和制度冲突的舞台。”<sup>[12]</sup>(P309)马克思也同样是把市民社会看成是私人利己主义的社会,“在这个社会中,人作为私人进行活动,把他人看做工具,把自己也降为工具,并成为异己力量的玩物”<sup>[5]</sup>(P30)。因此,在市民社会中人与人之间的关系充满了对抗性,或者用康德的话说就是,每个人都具有非社会的社会性。由于这种对抗性,人们之间的共同活动就不是自愿的而是被迫的,在这共同活动中形成的社会力量就成为他们无法理解的、无法驾驭的、异己的、外在的强制力量。市民社会的这一总体特征特别集中地体现在利益的分配上,因为面对现实中不可能平等分配的社会资源,如财富、权力和荣誉(声望),必须理性地确定合理的分配原则,从而引发关于分配正义的诸多讨论,构成了现代政治哲学的主要内容。当然,尽管市民社会具有非社会性的特征,但从人自由本质的自我实现角度来看,市民社会无疑是人的自由本质现实化的一个不可逾越的历史阶段。马克思把这个阶段准确地概括为“物的依赖性基础上的人的独立性”。同封建社会的等级制、宗法制和君主专制相比较,这个阶段带给人的就是人格独立与形式上的自由平等,摆脱了人身依附关系和徭役劳动带来的超经济剥削。

与市民社会不同,马克思讲的人类社会或社会的人类显然指那种能真正符合人的社会性本质的社会,也就是消除了人与人之间对抗性的社会,可以说是人的自由本质现实化的一个更高的发展阶段。西方社会流行着一个说法:社会是人性善的产物,政府是人性恶的产物。人们之所以生活在社会中,是因为人们之间总是相互需要、相互合作、相互依赖的;之所以需要政府,是因为人们的利己主义本性总是倾向于破坏人们之间的相互合作。这就是说,市民社会中必然包含着非社会性的因素。因此,马克思说的人类社会或社会的人类,就是指能够真正克服非社会性因素的社会。这个社会的特点“在于用相互承认和相互协作的自由取代了相互否定和相互隔绝的自由”<sup>[13]</sup>。这种人类社会是真正的共同体,它推翻了一切旧的生产关系和交往关系,把每个人的生存条件和全体社会成员的生存条件,从而也就是把个人的自

由发展和运动的条件,置于他们的控制之下,使每个人都是作为真正的个人,而不是作为与他人对立的阶级成员参与到共同体中。这样,人们在共同活动中形成的社会力量就是能够被人们认识到的自身固有的力量回归于人自身,而不再是外在的、异己的、强制的力量与人的存在相对立。

在这样一种人类社会中,由于科学技术和物质生产力的进步,创造物质财富的生产方式改变了,财富及其各种社会利益的分配方式改变了,人与人之间的阶级对立的关系消解了,社会的组织和管理方式也从根本上改变了,人们不再因屈从于分工而导致社会活动的固定化以及发展的片面化,而是获得自由而全面的发展,并且每个人的自由和发展不再像资本主义社会那样必须以牺牲他人为代价,而是每个人的发展是其他一切人发展的前提,等等。“劳动阶级在发展进程中将创造一个消除阶级和阶级对抗的联合体来代替旧的市民社会;从此再不会有原来意义的政权了。因为政权正是市民社会内部阶级对抗的正式表现。”<sup>[51]</sup>(P655)所有这一切变化意味着,以市民社会为立足点的政治哲学议题会因为新的经济的社会形态取代了市民社会的经济结构而完全失去了意义。至少,正义理念中的分配正义观念及其围绕它产生的一切争论都会默默地销声匿迹,从而使正义这个理念成为衡量人类一切伟大的、正当的事业的普遍尺度。因此,如果问马克思的政治哲学与以往的政治哲学,甚至与现今的政治哲学有什么不同,可以说,马克思的政治哲学本质上就是立足于人类社会的政治哲学。

## (二) 当下中国马克思主义政治哲学的建构

说马克思的政治哲学应当是立足于人类社会的政治哲学,并不意味着当下立足于市民社会的政治哲学是毫无意义的。马克思指出:“理论在一个国家实现的程度,总是取决于理论满足这个国家的需要的程度。”<sup>[51]</sup>(P12)毕竟我们在总体上还是处在市场经济的历史发展阶段中,如果说市场经济是现代经济形态发展不可逾越的历史阶段,就意味着与市场经济相关联的法权体系及其制度建构必然有其存在的合理性,在这个意义上,分配正义作为法权体系和制度建构的内在原则和理解这个法权体系和经济制度的基本理念,显然也是与生产方式的这个历史发展阶段相适应的。特别是我国社会主义市场经济体制尚不健全,与社会主义市场经济相适应的法权体系和分配制度也很不完善,与其相适应的法权观念和社会心理也没有完全建立起来。因此,当下我国的马克思主义政治哲学研究有迫切的必要来探讨如何形成与社会主义市场经济体制的发展相匹配的经济制度,如何培育与之相适应的普遍的法权观念和社会心理。如武汉大学李佃来教授说,中国马克思主义政治哲学面对的重大问题就是:“如何在理论上,来对与社会主义市场经济和法治社会相匹配的价值和规范作出深入系统的论证、辨析和阐发,从而为社会主义市场经济的发展和法治社会的建设提供理论支持和学术启示。”<sup>[14]</sup>

但即便如此,我国马克思主义政治哲学研究也不应囿于市民社会这个狭隘的视角,而应当有一个更高的立脚点和更宽阔的理论视野,这就是马克思说的人类社会或社会的人类。这主要是因为,我国是改革开放中的社会主义国家,各种经济制度的构建和完善,既要考虑市场经济这种不可逾越的经济形态的客观要求,又必须考虑社会主义制度的基本性质和价值目标;既要考虑经济形态的现实运作,又要考虑其未来发展的可能趋向。例如,共同富裕是唯一能够写在社会主义旗帜上的经济理念和经济策略,探讨如何实现共同富裕就是当代中国马克思主义政治哲学必须讨论的重大问题。这个问题也必然涉及与社会主义市场经济相吻合的法权关系的建构。

从更大的历史视角上看,市场经济及其内在规律并非是永远支配社会的永恒规律,“而是同人们及其生产力的一定发展相适应的东西”<sup>[51]</sup>(P613)。随着我国市场化改革的不断深化和发展,会不会在完善化的市场机制中逐渐孕育出马克思曾经指出的那种向新的经济形态过渡的自我否定因素?现代科学技术特别是其中高智能技术的不断发展和广泛应用,必然导致劳动时间不断缩短和自由时间不断增加,从而导致大量的劳动者从直接的劳动过程中脱离出来,这就必然会使现行的分配制度和法权体系面临重大挑战。进一步说,尽管马克思设想的那种使每个人得以全面自由发展的真实的共同体看上去离我们当下的现实还比较遥远,但这其中依然有许多重大问题是我们现在就有必要进行深入研究的。如这种



真实的共同体能否产生,在什么具体的、社会历史条件下才能产生,这种共同体将有可能通过怎样的制度构建来克服市民社会的局限性,等等。所有这些问题都需要我们把人类社会或社会的人类作为研究的立脚点。这正是马克思主义政治哲学的本质所在。

### 参考文献

- [1] 约翰·罗尔斯.作为公平的正义——正义新论.姚大志译.上海:上海三联书店,2002.
- [2] 李惠斌,李义天.马克思与正义理论.北京:中国人民大学出版社,2010.
- [3] 马克思恩格斯文集:第5卷.北京:人民出版社,2009.
- [4] 马克思恩格斯文集:第7卷.北京:人民出版社,2009.
- [5] 马克思恩格斯文集:第1卷.北京:人民出版社,2009.
- [6] 艾伦·伍德.马克思与道德.王颖译.马克思主义与现实,2018,(1).
- [7] 亚里士多德.尼可马可伦理学.廖申白译注.北京:商务印书馆,2003.
- [8] 马克思恩格斯全集:第21卷.北京:人民出版社,2003.
- [9] Allen W. Wood. *Karl Marx*. New York: Routledge, 2004.
- [10] 马克思恩格斯全集:第46卷(下).北京:人民出版社,1980.
- [11] 李义天,谢廷玉.“塔克—伍德命题”的后半段——对“非道德的善”概念的批评与改进.伦理学研究,2020,(4).
- [12] 黑格尔.法哲学原理.范杨、张启泰译.北京:商务印书馆,1961.
- [13] 李佃来.马克思政治哲学的历史性原则.社会科学家,2020,(7).
- [14] 李佃来.构建当代中国马克思主义政治哲学的现实导向、理论资源与思想原则.求索,2021,(5).

## On Premise Presupposition in Theoretical Thinking Of Political Philosophy

Yan Mengwei (Nankai University)

**Abstract** An important difference between practical philosophical theoretical thinking and scientific theoretical thinking is that the former must be based on a certain metaphysical presupposition, otherwise it will inevitably appear to be empirical in the study of practical philosophy. The study of contemporary political philosophy on justice issues obviously has taken on empirical characteristics. Wood's proposition denied Marx's argument on the injustice of capitalism, which as been generally refuted by the academia, but most refutations failed by denying the existence of universal and ultimate value principle in Marxist political philosophy while still trying to find evidence from the empirical world, so the confuting to wood's thesis is not successful, missing the weak link in Wood's proposition. In fact, the essence of human freedom and its reality is the premise presupposition of Marx's political philosophy theory. Denying this premise will dispel the criticism of Marx's political philosophy theory. Only by adhering to this premise can the construction of contemporary Marxist political philosophy shift from the vision of "civil society" and into that of "human society".

**Key words** political philosophy; theoretical thinking; premise presupposes; the essence of human freedom

---

■ 收稿日期 2022-08-15

■ 作者简介 阎孟伟,哲学博士,南开大学—中国社会科学院大学21世纪马克思主义研究院教授,南开大学哲学院教授;天津 300071。

■ 责任编辑 涂文迁