



现代性视野下马克思的劳动正义 批判思想探微

李长成

摘 要: 作为现代性核心的主体性原则赋予了单个个体享有独立的无限人格自由权利。通过构建劳动与私有财产之间的关系,近代劳动正义体现了个体自由人格的平等权利享有原则,规定了平等者应该得到非歧视的平等对待,核心问题是个人通过劳动获得财产的占有、享用和分配,目的是确保社会成员通过劳动交换实现互利性。马克思从方法、资本主义的内在结构和发展趋势、资本主义前历史起源等方面对近代劳动正义思想展开的多维批判是对现代性深层社会结构的历史分析和辩证呈现,充分揭示了资本支配活劳动的真相,消除了那种生产方式具有的天然正义假象。马克思劳动正义批判思想中存在无法否认的“悖论”。

关键词: 现代性; 马克思; 劳动正义; 互利性

现代性的核心是抽象的“主体性原则”^①。这一原则在西方近代的确立不仅意味着个体自由精神的觉醒,传统伦理共同体的分崩离析,同时也意味着传统价值理念的颠覆,即将生命意义和伦理价值与超感性世界相分离,只让个人凭孤单的有限力量来支撑,“伦理价值只应属于作为个体的人通过自己的力量和劳动而获得的品质和行为等”^②。在此视野下,马克思围绕劳动正义这一伦理价值现象展开的思考和批判,尤其值得关注和探讨。

一、近代劳动正义思想的确立

由于劳动是人在生存必然性的驱使下被迫从事的辛苦繁重的物质性活动,处于价值等级的末端,自古以来都受到“诅咒”。在古希腊,只有受人鄙视的奴隶和农奴才从事劳动^③。哲学家在闲暇的时光中享受纯粹思维活动带来的心灵快感,公民们则在广场的公共空间中悠闲地通过言说见证城邦共同体的光荣和梦想。因此,劳动不具备道德上的正当性。“古代,甚至近古的奴隶制度,并不是一种利用廉价劳动的手段或追求利润最大化的工具,而是一种把劳动排除出人类生活境况的尝试。”^④这一悠久的哲学传统在物质与精神、变化与永恒、感性世界与超感性世界等之间划上了一道难以逾越的界限,其实质是“在劳心者和劳力者之间,在悠闲阶级和劳动阶级之间社会分工的剩余部分和表现”^⑤。

近代主体性原则在路德的宗教改革中得以初步确立。在此过程中,每个个体不再依赖于外界的权威,自由地直面上帝;此岸与彼岸开始和解,现实的感性世界成为对人有价值的东西,劳动开始被视为神圣的“天职”,个体依靠自己的劳动来获得财富由此具备道德

① 哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,曹卫东等译,译林出版社 2004 年,第 19 页。

② 舍勒:《价值的颠覆》,罗悌伦等译,北京三联书店 1997 年,第 120 页。

③ 杜威:《确定性的追求——关于知行关系的研究》,傅统先译,上海人民出版社 2005 年,第 2 页。

④ 阿伦特:《人的境况》,王寅丽译,上海人民出版社 2009 年,第 62 页。

⑤ 罗蒂:《后形而上学希望》,张国清译,上海译文出版社 2009 年,第 9 页。

的正当性^①。传统的价值等级出现颠倒,劳动逐渐成为价值的源泉,劳动动物逐渐占据了传统理性动物所占据的位置^②。启蒙运动和法国大革命则使世界彻底“祛魅”,主体性原则成为社会生活的主导原则,个体的自由权利获得制度化的保障。“正义”和“道德”的权威不再诉诸于超感性世界的绝对律令,而是回到个人的内在意志本身。

主体性原则赋予了单个个体享有独立的无限人格的自由权利,“人格的要义在于,我作为这个人,在一切方面(在内部任性、冲动和情欲方面,以及在直接外部的定在方面)都完全是被规定的和有限的,毕竟我全然是纯自我关系;因此我是在有限性中知道自己是某种无限的、普遍的、自由的东西”^③。这一抽象的自由需要落实在具体内容上,而“自由这一人权的实际应用就是私有财产这一人权”^④。这一人权是每个公民任意地享用和处置通过自己的劳动获得的财产和收入的权利。这里可以初步表明,“私有财产的权利作为经济关系的一种法律体现,它包含着抽象正义的原则”^⑤,即平等者应该得到平等对待的原则。

由此可以看出,建构劳动与私有财产之间的关联是近代劳动正义确立的关键。论证这种联系正是整个自然权利论者的根本特点^⑥。通过确立这种关联,近代劳动正义确保了现代性原则的实现,即个体通过劳动享有自由人格的平等权利。需要特别指出的是,近代劳动具有两个突出的特点:其一,它是社会化的劳动。其原因在于当单个人单独地只为自己而劳动时,他的力量过于单薄;他在任何特殊技艺方面都不可能达到出色的成就;他容易遭到意外和偶然事件的袭击等^⑦。每个人通过社会化劳动不仅满足了自己的需要,获得财富,同时也满足了其他人的需要,人与人之间形成全面依赖的相互关系;其二,它是抽象化的一般劳动。亚当·斯密指出:一个人不愿消费自己占有的货物,而愿意用其交换他物,这货物的价值就等于使他能购买或能支配的劳动量。因此,“劳动是衡量一切商品交换价值的真实尺度”^⑧。斯密实际上指出了财富的本质不是特定的劳动表现,而是抽象的一般化劳动。

因此,近代劳动正义规定了平等者应该得到非歧视的平等对待的法则,处理的核心问题是个人通过劳动获得财产的占有、享用和分配。“一个人的财产是与他的关系的某种物品。这种关系不是自然的,而是道德的,是建立在正义上面的。”^⑨休谟指出:解决上述问题的主要障碍一方面是财产占有的不稳定和稀少,另一方面是强有力的利己感使人们的同情心受到遏制,人们不易被诱导自愿去促进他人的利益,除非他们想得到某种“交互利益”,且这样一种感情无法真正被压制,人们只能引导它^⑩。因此,我们需要正义法则来弥补上述缺陷。这些法则或协议只是社会成员通过劳动交换相互表示出来的“共同利益感觉”,即相互得利、互惠互利的感觉,其条件是:“让别人占有他的财物,对我是有利的,假如他也同样地对待我。”^⑪在此意义上可以说,“出于等利害交换的动机,正义者的利他行为必须以相互性为条件”^⑫。

可见,近代劳动正义法则的真正根源在于利己心,这些计较个人私人利益的情感只有调整得符合某种行为规范体系,以一般法则约束自己,自己才可能在社会中获得相互利益。“当那个利益一旦建立起来,并被人公认之后,则对于这些规则的遵守自然地并自动地发生了一种道德感。当然,这种道德感还被一种新的人为措施所增强,政治家们的公开教导,父母的私人教育,都有助于使我们在对他人的财产严格约束自己行为的时候,发生一种荣誉感和义务感。”^⑬这个包含每个人私人利益的体系实际上是黑

① 黑格尔:《哲学史讲演录》第3卷,贺麟、王太庆译,商务印书馆1959年,第376页。

② 阿伦特:《人的境况》,第63页。

③ 黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张企泰译,商务印书馆1961年,第45页。

④ 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年,第183页。

⑤ 古尔德:《马克思的社会本体论:马克思社会实在理论中的个性和共同体》,王虎学译,北京师范大学出版社2009年,第132页。

⑥ 韦尔默:《后形而上学现代性》,应奇、罗亚玲编译,上海译文出版社2007年,第17页。

⑦ 休谟:《人性论》下册,关文译,郑之骥校,商务印书馆1980年,第526页。

⑧ 斯密:《国民财富的性质和原因的研究》上卷,郭大力、王亚南译,商务印书馆1974年,第26页。

⑨ 休谟:《人性论》下册,第531页。

⑩ 休谟:《人性论》下册,第534~535页。

⑪ 休谟:《人性论》下册,第530页。

⑫ 慈继伟:《正义的两面》,北京三联书店2001年,第20页。

⑬ 休谟:《人性论》下册,第574页。

格尔所谓的近代“市民社会”,它是个人私利相互争斗的战场,也是私人利益与公共利益相对抗的舞台^①。主观的利己心通过劳动这一普遍性形式的中介不自觉地转化为对一切人的利益有帮助的东西,并形成在一切方面相互依赖的制度。正是在此意义上,黑格尔指出市民社会中正义是一件“大事”^②。

主体性原则的确立带来了劳动伦理的现代转型,引起了对于古代道德法则内容的全面修正,具体而言:

其一,近代霍布斯等人尽管在马基雅维里“现实主义”层面上恢复了政治的道德原则,但是他们强调道德法则只有从人们实际生活的情况、从开端而不是从目的推演出来,才会有效。基本的道德事实不是人们承担的无条件义务,而是保全个体利益的绝对权利。此类权利才是一切正义和道德的唯一根源。自我利益开始获得神圣的光环^③。这实际上体现了道义论的正义谋划,即“通过摆脱自然天命和各种社会角色规约而获得自由,道义论的主体被安置在至高无上的位置上,成了仅有的道德意义的原创者”^④。我们可不受任何先在价值秩序的规约和限制,自由地建构正义法则。

其二,古代占主导地位的“理想主义”政治哲学传统以探讨人应该怎样生活为己任,善的生活是人性的完美化,是人类优异性或美德的生活,是积极参与政治共同体、追求荣耀和名誉的生活,而不是追求快乐或利益的生活^⑤。但霍布斯等人认为,个人本质上完全独立于和优先于公民社会。因此,国家的首要任务并不是促进每个公民追求卓越德性,而是要保护每个人神圣的自然权利。善的生活不再是表现人类优异性的公共生活,而是作为劳动报偿的舒适便利生活,是每个人都有希望达到的生活。

其三,正义美德从善的任何实质性信念中分离,成为一种能服从正义法则的性情^⑥。这种正义法则是社会能正常运转的底线规则,即不要损害任何人。“唯有遵守这些道德规则,人与人之间才能保持和平;如果它们不再成为规则,遵守它们反倒成了例外,那么,每个人都将把其他人任何人视为可能的敌人,不得不时时刻刻地防备所有的人。”^⑦在此意义上,正义是一种弥补性的消极意义上的德性。“现在我们将理解,不公正或不义永远在于设法损害别人。所以,不义的概念是积极的,并且是在正义概念之前的,正义概念是消极的,仅仅表示无害于人的可行的行动;换句话说,所行并无不义之处。”^⑧其目的是通过社会化劳动的中介最终实现相互利益的理想,达到利益的预定和谐、社会的安定和富足。

二、马克思对近代劳动正义思想的多维批判

为解决“苦恼的疑问”,马克思批判了黑格尔法哲学,研究了法国大革命等近代历史,认识到近代正义、财产等法权关系根源于近代资本主义市民社会。政治问题的本质是经济问题,市民社会的真理存在于经济领域而不是政治领域。这表明了马克思思想发展进程中的一个重要转折点,“因为从现在开始,他将注意力转向了研究市民社会和政治经济学。他正朝着一个考察人的生活的物质和社会条件的方向前进,从而达成对其自身之辩证性、批判性方法的更完全的发展。”^⑨在此基础上,马克思展开了对近代劳动正义思想的多维批判。

近代劳动正义思想的批判首先牵涉方法问题。一方面,这是因为在近代资本主义市民社会中,经济范畴以对象性形式、物的形式直接地和必然性地呈现在人们面前,形成了“拜物教”,掩盖了它们是人和人之间的关系范畴这一事实。商品世界的拜物教性质来源于生产商品的私人劳动所特有的社会性质,产生于一切活动和产品转化为交换价值的时候,即生产者的私人劳动要成为社会总劳动的一部分,必须满足社会需要,同任何另一种有用的私人劳动相交换^⑩。人与人之间通过全面中介的交换价值相互依

① 黑格尔:《法哲学原理》,第309页。

② 黑格尔:《法哲学原理》,第237页。

③ 施特劳斯:《自然权利与历史》,彭刚译,北京三联书店2006年,第183~186页。

④ 桑德尔:《自由主义与正义的局限性》,万俊人等译,译林出版社2001年,第214页。

⑤ 施特劳斯:《自然权利与历史》,第132~137页。

⑥ 麦金泰尔:《追寻美德——伦理理论研究》,宋继杰译,译林出版社2003年,第295页。

⑦ 穆勒:《功利主义》,徐大建译,上海人民出版社2008年,第61页。

⑧ 叔本华:《伦理学的两个基本问题》,任立、孟庆时译,商务印书馆1996年,第243页。

⑨ 麦卡锡:《马克思与古人——古典伦理学、社会正义和19世纪政治经济学》,王文扬译,华东师范大学出版社2011年,第245页。

⑩ 马克思:《资本论》第1卷,人民出版社2004年,第90~91页。

赖。“在交换价值上,人的社会关系转化为物的社会关系;人的能力转化为物的能力。”^①这实际上反映了人类社会的真正社会化进程,同时也是近代一切意识形态怪诞和幻想的产生根源。客观的抽象思维形式、物化形式直接等同于社会现实,人的所有关系的获得类似于自然科学概念结构的超历史的客观形式,人与人之间的真实关系、日常生活历史过程的辩证结构都隐匿起来。另一方面,近代理性主义认识方法是一种科学的形式主义。在近代自然科学和认识理想的巨大影响下,它力图将知性思维形式塑造为普遍适用的范畴,发现社会生活中全部现象相互联系的形式原则和规律,达到可以控制、预见和计算的目的,使抽象化了的形式能得到合理估计^②。为此,认识主体需要排除一切情感的干扰,采取一种纯直观、纯理论的观察认识态度。但是,主体仅仅运用抽象的思维形式去认识近代社会现实将无法把握和超越社会的物质基础和内容,也无法弄清这些形式产生和消灭的真实道路。

在马克思看来:“个人现在受抽象统治,而他们以前是相互依赖的。但是,抽象或观念,无非是那些统治个人的物质关系的理论表现。”^③因此,揭示近代劳动正义的真相需要运用具体的历史总体性方法、理论与实践相统一的方法,揭开笼罩在人与人关系上的一层神秘的帷幕,发现其中的真实关系,并在实践中加以变革。

其次,商品交换关系发生的前提是作为将自己意志体现在这些物中的商品监护人必须发生关系。在近代资本主义市民社会中,劳动力占有者和货币占有者相互需要,他们按商品世界的永恒规律进行交换,这里占统治地位的是自由、平等、人权和所有权。双方彼此承认对方是自由和平等的人,承认每个人都能通过劳动获得属于自己的私有财产,没有人认为这种交换不正义^④。将他们紧紧相连的唯一力量是其追求自我利益的无法压制的利己心。“正因为人人只顾自己,谁也不管别人,所以大家都是在事物的前定和谐下,或者说,在全能神的保佑下,完成着互惠互利、共同有益、全体有利的事业”^⑤。但在马克思看来,这只是一种表面现象,一种与资本主义经济关系相适应的法权关系,本质是“意识形态的”,它声称发现了规定正义的永恒客观标准和原则,其功能是维护现存秩序的社会关系^⑥。

因此,资本家和工人之间的交换关系实际上已经成为一种与内容无关并使其神秘化的形式,它仅仅属于流通交换过程的一种容易迷惑人的表象,“劳动力的不断买卖是形式。其内容则是,资本家用他总是不付等价物而占有的他人的已经对象化的劳动的一部分,来不断换取更大量的他人的活劳动”^⑦。起初,每个人的所有权似乎以自己劳动为基础,他们似乎都可以通过劳动交换获得财产,社会也似乎可以实现劳动正义,但以商品生产和商品流通为基础的私有制占有规律,在生产领域却辩证地转化为自己的直接对立物,“所有权对于资本家来说,表现为占有他人无酬劳动或它的产品的权利,而对于工人来说,则表现为不能占有自己的产品”^⑧。

资本家只是资本的人格化。而资本本质上是一种生产关系。其本能是吮吸更多的活劳动。在生产领域,资本不仅发展成对劳动力的“指挥权”,而且发展为一种“强制关系”,在精力、贪婪和效率方面前所未有^⑨。因此,“与交换领域的交互性相比,生产领域揭示出了劳动与资本之间的社会关系的非等价性”^⑩。在资本主义积累的一般规律的绝对命令下,会形成“在一极是财富的积累,同时在另一极,即在把自己的产品作为资本来生产的阶级方面,是贫困、劳动折磨、受奴役、无知、粗野和道德堕落的积累”^⑪。

工人不仅受资本残酷无耻的剥削,遭受肉体 and 精神的折磨,而且饱受异化之苦。相对于活劳动,劳

①《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年,第107页。

②卢卡奇:《历史与阶级意识》,杜章智、任立、燕宏远译,商务印书馆1992年,第180~181页。

③《马克思恩格斯全集》第30卷,第114页。

④马克思:《资本论》第1卷,第195、第226页。

⑤马克思:《资本论》第1卷,第205页。

⑥卢克斯:《马克思主义与道德》,袁聚录译,高等教育出版社2009年,第38页。

⑦马克思:《资本论》第1卷,第673页。

⑧马克思:《资本论》第1卷,第674页。

⑨马克思:《资本论》第1卷,第358页。

⑩古尔德:《马克思的社会本体论:马克思社会实在理论中的个性和共同体》,第140页。

⑪马克思:《资本论》第1卷,第743~744页。

动的客观条件越来越具有巨大的独立性,巨大的社会财富作为异己的和统治的权力同劳动相对立。“关键不在于对象化,而在于异化,外化,外在化,在于不归工人所有,而归人格化的生产条件即资本所有,归巨大的对象[化]的权力所有”^①。作为资本主义的支配形式,剥削和异化体现了一种非交互性的社会关系,这是一种不自由、不平等、不公正的社会关系^②。由此可见,所谓通过劳动正义实现互惠互利的“意识形态神话”,呈现给人们的只能是一幅巨大的原则与实践、形式与内容相矛盾的讽刺画。

再次,在近代自然权利论和古典政治经济学这里,劳动与财产关系一厢情愿的逻辑建构代替了真实的历史发展过程。自由平等的资本主义制度的非暴力假象被成功掩盖,资本主义生产方式的起源史成为劳动与财产合法分离的劳动正义史。在马克思之前,卢梭与洛克等人分道扬镳,重构了私有财产诞生的历史。

在卢梭看来,冶金和农耕技术的发明带来人类社会的第二次社会变革,劳动赋予每个人最初占有土地的平等私有权利。但富人的巧取豪夺和无节制的贪欲打破了人们之间的社会平等状态,而法律则摧毁了天然的自由,保障富人的私有财产权。因此,人类社会中的权利平等是假象,“多数人总是为少数人做牺牲,公众的利益总是为个人的利益做牺牲,正义和从属关系这些好听的字眼,往往成了实施暴力的工具和从事不法行为的武器”^③。尽管卢梭没有分析资本主义生产方式的历史,但第一次揭示了平等权利背后的暴力史,对马克思的思想产生了直接影响。

在马克思看来,交换价值的交换是近代平等和自由受到尊重和推崇的现实根基。交换双方都是自愿转让财产,谁都不采取暴力将他人的财产占为己有^④。在温和的政治经济学中,“从来就是田园诗占统治地位。正义和‘劳动’自古以来就是惟一的致富手段”,但“在真正的历史上,征服、奴役、劫掠、杀戮,总之,暴力起着巨大的作用”^⑤。这充分体现在资本主义原始积累的血泪史中。

资本主义生产的基本条件在于货币、生产资料和生活资料的所有者必须在商品市场上找到自由的工人。自由不仅意味着工人是能把自己的劳动力当作自己商品来支配的自由人,而且意味着他自由得一无所有,没有别的商品可以出卖。因此,资本关系生产和再生产的前提是不断实现和扩大“劳动者和劳动实现条件的所有权之间的分离”^⑥。原始积累的历史展现的就是生产者和生产资料分离的血腥的暴力史,是少数掠夺者公开剥夺多数人财产的苦难史^⑦。

马克思从方法、资本主义的内在结构和发展趋势、资本主义前历史起源等方面对近代劳动正义思想展开的多维批判是对现代性深层社会结构——个体在社会中的自我实现所无法逾越的结构限制——的历史分析和辩证呈现,充分揭示了资本支配活劳动的真相,暴露了资本原始积累的秘密,消除了那种生产方式具有的天然正义假象。这些批判“与其说是一门关于政治经济学的科学,毋宁说是给我们提供了一个对资本的伦理批判以及与此相关联的要求社会变革的道德命令”^⑧。

三、马克思劳动正义批判思想中的“悖论”求解

尽管马克思对近代劳动正义批判思想作了多维批判,但这种批判何以可能?马克思究竟有没有运用自己的劳动正义规范理想来展开批判?就马克思的文本而言,我们可以看到:一方面,他认为道德是意识形态的一种形式。某个既定社会中现实存在的道德往往会声称代表了普遍利益,反映了永恒真理,但通常只是适应于相应阶段的生产方式,受占主导地位的阶级利益制约,并服务于它;另一方面,马克思的著作却充满着针对资本主义劳动不正义的道德谴责、道德义愤和道德判断。因此,马克思的劳动正义批判思想中存在一个“悖论”。只有正视“悖论”并合理解释它,我们才能完整阐发马克思劳动正义批判

①《马克思恩格斯全集》第31卷,第243~244页。

②古尔德:《马克思的社会本体论:马克思社会实在理论中的个性和共同体》,第140页。

③卢梭:《爱弥儿》,李平沅译,商务印书馆2007年,第328页。

④《马克思恩格斯全集》第30卷,第199页。

⑤马克思:《资本论》第1卷,第821页。

⑥马克思:《资本论》第1卷,第821页。

⑦李长成:《论韦尔默后形而上学现代性的政治哲学意蕴》,载《理论探讨》2013年第6期,第53~57页。

⑧古尔德:《马克思的社会本体论:马克思社会实在理论中的个性和共同体》导言,第9页。

思想的规范之维。

对上述“悖论”如何解读,在英美马克思主义学界产生了重大分歧^①。正确解读这一“悖论”,需要澄清几个关键性问题:其一,是不是所有的正义观念(包括劳动正义)只能适应并服务于特定的生产方式?其二,马克思为何没有明确讨论劳动正义观念?其三,共产主义社会是否是一个超越了劳动正义的社会?

首先,马克思认为,近代劳动正义不仅与市场中的交换价值的生产有关,还与其导致的收入和消费品的分配相关。就此而言,此种类型的正义是交换性和分配性的正义,是互利性正义。这些主导性的法权规范内在于资本主义社会与经济秩序之中,并且,如果它们的功能得到充分发挥,就有益于维护和巩固社会秩序完成其历史使命^②。因此,当马克思在某些段落中似乎认为资本主义的劳动是正义的,他并不是赞同这种观念,而是在阐明适合于资本主义法权意义上的劳动正义观念,在描述资本主义社会的意识形态。这种劳动正义只是一种特定意义上的。

不可否认,当马克思用“剥削”“盗窃”“劫掠”等词语来描述资本家无偿占有剩余价值时,他不仅表达了自己的劳动正义思想,而且表达了某种正义信念和理想。不过,“他并没有充分地表达他的这一观点,并且,他自己可能并没有意识到他的这种观点的充分含意”^③。马克思自己的正义理想只能在特定条件下获得充分实现,并不意味着它是相对主义的,也并不意味着它瓦解了道德进步的信念^④。正是依据这一理想,马克思对史前时代的劳动非正义现象的批判才得以可能。在此意义上,并不是所有的正义观念(包括劳动正义)都依赖于特定的生产方式并服务于统治阶级的利益。

其次,马克思没有明确讨论劳动正义的主要理由在于:

一是因为他反对乌托邦社会主义者。他们无法理解资本主义的阶级基础,无法理解变革资本主义的艰巨性,不是从世界本身的原理去看问题,而是诉诸于“人性”,通过道德劝导将观念强加给社会。马克思则希望向工人阶级解释在当前历史状态下他们为什么要奋斗,并通过对资本主义运行规律的揭示,使其自身认识到行动的意义、目标,从而自觉承担改变世界的历史责任^⑤。

二是因为马克思反对仅仅关注分配及分配正义问题的倾向,“在所谓分配问题上大做文章并把重点放在它上面,那也是根本错误的”,并批评庸俗的社会主义者效防资产阶级经济学家,将分配看成不依赖于生产方式的东西而围绕它“兜圈子”^⑥。既然从总体上分析一个社会的关键是揭示它基本的生产过程,那么批判一个社会的关键就是暴露那些生产过程中的问题。由此自然得出变革一个社会的关键就不是仅仅改变其劳动分配方式,而是要改变其劳动生产方式。

在马克思看来,分配方式是由生产方式决定的。工人受奴役和剥削的根本原因不在于资本主义分配方式的问题,而在于“生产的物质条件以资本和地产的形式掌握在非劳动者手中,而人民大众所有的只是生产的人身条件,即劳动力”^⑦。劳动对资本的依赖不能仅仅理解为工人对资本家的人身依赖,而是要理解为对资本的客观制度的依赖,“劳动者依赖于资本所拥有的生产力(包括土地、原材料和生产工具)和资本所控制的生产关系(雇佣劳动制度)。因此,资本主义的生产方式可以被看作是一种制度化的和客观的支配形式”^⑧。可以说,马克思对资本主义社会和所有划分为阶级社会最致命的控诉之一是它们的生产方式存在弊病,这使分配正义原则成为必要^⑨。可见,资本主义生产方式的缺陷不能仅仅通过制定或执行一些调节分配的法律,或是通过政治改良或道德变革来实现。在此意义上,我们可以说分配正义观念在共产主义取代资本主义的革命斗争中不起主要的动机作用,它不能被当做主要的解释性概

① 李惠斌、李义天:《马克思与正义理论》,中国人民大学出版社2010年,第143~164页。

② 罗尔斯:《政治哲学史讲义》,杨通进、李丽丽、林航译,中国社会科学出版社2011年,第349~350页。

③ 罗尔斯:《政治哲学史讲义》,第368页。

④ 尼尔森:《马克思主义与道德观念——道德、意识形态与历史唯物主义》导言,李义天译,人民出版社2014年,第5~6页。

⑤ 罗尔斯:《政治哲学史讲义》,第369~370页。

⑥ 《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社1995年,第306页。

⑦ 《马克思恩格斯选集》第3卷,第306页。

⑧ 古尔德:《马克思的社会本体论:马克思社会实在理论中的个性和共同体》,第138页。

⑨ 布坎南:《马克思与正义》,林进平译,人民出版社2013年,第66页。

念^①。在马克思那里,理解一个社会的关键在于分析其基本的生产力和生产过程。正是基于上述原因,马克思将关于分配正义和平等权利的言谈斥为“陈词滥调”和“废话”^②。

最后,在共产主义初级阶段,所有的社会成员拥有真正平等的权利,可以获得和使用社会的生产资料和自然资源,联合起来的劳动者对生产资料和社会产品实行一种合理的民主控制。一个阶级不可能再支配和剥削另一个阶级,但由于生产力发展受到限制,物质财富不能满足每个人差异化的合理需要;人的仁爱之心有待提升等原因,利益冲突和利益分配仍是需要解决的重大问题。因此,近代劳动正义所体现的按权利进行平等分配的普遍化原则仍然适用。

不过,此阶段原则与实践已不再矛盾。个人劳动直接作为社会总劳动的组成部分存在,他用一定数量的活劳动换回一定数量(等量)的作为消费资料的物化劳动,所获得的报酬与其所做的贡献成比例^③。生产者通过劳动得到公正对待,互利性正义获得真正实现。但由于个体天赋、家庭背景等方面的差异,人与人之间会产生新的不平等,且人与人之间的积极互动有待形成,社会主义的劳动正义原则存在局限性。

在共产主义高级阶段,由于生产力的巨大发展带来物质财富的极大丰富,人们精神境界的提升,剥削、分工、异化以及意识形态彻底消失,社会新的不平等获得有效解决,利益冲突和利益分配不再是人们关注的主要问题。此时的正义主要意指的不是互利意义上的劳动正义,而是相互承认意义上的互依性正义^④。它体现了每个人对他者个体差异和人格的自觉承认和尊重,体现了对人的绝对价值和尊严的捍卫,意味着一种社会伦理共同体的生活形式,一种人与人之间积极的能动性的互依性自由关系。这种理解远远超越了关于社会财富的分配正义范畴,可以看作它“隐含着一一种对希腊城邦和亚里士多德哲学传统之批判性因素的恢复和回归”^⑤。在此意义上,“正义和伦理——更宽泛地界定——处理的是社会和个人的终极目标问题:美好生活的本质、共同福利和幸福的实现”^⑥。

可以说,近代法权意义上的劳动正义只是阶级社会的一个特征,属于史前阶段的一个标志,但这并不是如布坎南所指出的,在共产主义社会中,正义原则本身已无存在的必要,马克思完全不承认另一种完全不同的正义观^⑦。应该说,在这一阶段,不仅近代法权意义上的劳动正义已无存在的必要,而且利益冲突和分配已不再是社会要解决的主要问题,而非法权意义上的互依性正义则占据了主导地位。另一方面,马克思认为,此时我们关于正义的日常意识都消失了,人们已经不再需要这种意识发挥其社会功能。因此,共产主义在实现这种正义时并不依赖于人们的正义感,社会成员也不是那种依据正义原则和观念来采取行动倾向的人。就此而言,罗尔斯认为我们可以将共产主义看作是一个超越了正义的社会^⑧。

至此,我们可以得出下述结论:其一,当马克思在某些段落中声称某种特定法权意义上的劳动正义观念适合于资本主义生产方式,并且已基本适应资本主义运行的功能要求时,他并不是在无条件赞同这种意义上的劳动正义,而是在描述资本主义社会的主流意识形态,并评论此种意义上的劳动正义观念是如何产生和运作的;其二,当马克思用“盗窃”“劫掠”等词语谴责死劳动对活劳动的剥削和占有时,他不仅没有充分表达资本家这种侵占的非正义性,而且他自己也没有明确意识到这一做法所造成的深远影响,但他的确作出了一些暗示,含蓄地表达了自己关于劳动正义的某些规范理想;其三,马克思谴责了资本主义生产方式及其法权意义上的劳动正义,并不能从中推出他认为所有的劳动正义都是由生产方式决定的,都是法权意义上的。马克思自己的劳动正义规范理想并不能被视为是相对主义、主观主义或虚无主义的,正是以此为标准,他才有可能批判资本主义社会的劳动正义。在此意义上,可以说马克思持

①布坎南:《马克思与正义》第67~68页。

②《马克思恩格斯选集》第3卷,第306页。

③《马克思恩格斯选集》第3卷,第304~305页。

④古尔德:《马克思的社会本体论:马克思社会实在论中的个性和共同体》,第153页。

⑤麦卡锡:《马克思与古人——古典伦理学、社会正义和19世纪政治经济学》,第79页。

⑥麦卡锡:《马克思与古人——古典伦理学、社会正义和19世纪政治经济学》,第349页。

⑦布坎南:《马克思与正义》,第107~108页。

⑧罗尔斯:《政治哲学史讲义》,第385页。

有一种“能同语境主义的客观主义(contextualist objectivism)相兼容的有关道德的社会学描述”^①。

因此,马克思劳动正义“悖论”产生的根源并不在于“马克思所立足的现实是由资本与劳动的对立关系所建构起来的”^②,而是在于马克思看待劳动正义的多维视角,即近代资本主义法权意义上的互利性劳动正义、共产主义社会初级阶段的真正按劳分配意义上的互利性劳动正义、共产主义高级阶段相互承认意义上的互依性正义。这三个由低到高的层次序列分别隐含在马克思的相关文本中,如果我们能正确区分和重构它们,那么,“悖论”的表象就可以得到消解,其思想的内在一致性可以得到合理说明。仅仅从单一视角去看待马克思的劳动正义批判思想将无法解决这一“悖论”。

总的来看,近代劳动正义的确立体现了来自现代性的道德命令要求。马克思对近代劳动正义的批判不仅仅是对近代互利性正义的批判,而且也是对现代性深层社会结构的伦理审视。同时,它蕴含了马克思自己的劳动正义规范理想。因此,这实际上是一部社会伦理学的分析典范,兼有对现代性的拷问及对古典政治学的批判,处理的不再是个体内部抽象的道德决定、自由意志,而是寻求共同体中善的生活^③。

On Marx's Criticism of Labor Justice from the Perspective of Modernity

Li Changcheng (Guangxi Normal University)

Abstract: As the core of the modernity, the principle of subjectivity has given each individual an independent and unlimited freedom of personality. With the establishment of the relationship between labor and private property, modern labor justice embodies the principle that every individual has the equal right to the freedom of personality, and stipulates that all equals should be treated equally. Its core problem is that, the individual can have an access to the possession, enjoyment and distribution of property through work, so that all individuals in society can be ensured to benefit each other through the exchange of labor. From the perspectives of methodology, the inherent structure, development and pre-historical origin of capitalism, Marx criticized the idea of modern labor justice, which can be considered as the historical analysis and dialectical presentation of the underlying structure of modernity, the revelation of the truth that the living labor is under control of the capital, and also the elimination the illusion of natural justice originating from capitalist mode of production. However, there is no denying that there are some paradoxes in Marx's criticism on the labor justice.

Key words: modernity; Marx; labor justice; mutual benefit

●作者地址:李长成,广西师范大学政治与行政学院;广西 桂林 541004。Email:lcc068@163.com。

●基金项目:国家哲学社会科学基金一般项目(14BKS005);广西哲学社会科学规划课题一般项目(13BKS005);广西特聘专家专项经费资助项目(2015-2018);广西马克思主义理论与区域实践协同创新中心成果

●责任编辑:何坤翁 涂文迁 桂 莉

① 尼尔森:《马克思主义与道德观念——道德、意识形态与历史唯物主义》(导言),李义天译,人民出版社2014年,第2页。

② 王代月:《马克思的劳动正义理论及现实价值研究》,载《思想战线》2010年第1期。

③ 麦卡锡:《马克思与古人——古典伦理学、社会正义和19世纪政治经济学》,第162~165页。