

# 正义的转向:从亚里士多德、黑格尔到马克思

白 刚 郜 爽

(吉林大学,长春 130012)

〔摘要〕作为西方伦理学的奠基者,亚里士多德把正义视作理性合乎德性的实践活动,强调那些形成正义倾向的事物来源于人自身的“我能成其所是”的德性,因此亚里士多德的正义是内向性的。黑格尔看到了亚里士多德内向性正义以“自我沉思”的方式追求正义的局限,主张以法权这一外向性维度完成正义实现的理性必然,但由于黑格尔缺乏对社会生产方式的研究和剖析,导致其正义理论仍然带有抽象性和片面性。马克思则通过对资本主义生产方式的深入剖析,发现了资本对劳动的绝对支配这一隐匿着的资本逻辑,主张无产阶级以革命实践的方式推翻资本主义私有制,从而既突破了亚里士多德的正义和德性的内向汇通,也超越了黑格尔的正义和法权的外向交叉,在历史和社会的生产方式变革中实现了正义的现实性。

〔关键词〕正义,德性正义,法权正义,生产正义

〔中图分类号〕B01 〔文献标识码〕A 〔文章编号〕1004-4175(2019)06-0073-07

作为一个悠久而古老的哲学传统,正义一直被视为西方政治思想和伦理思想中的一颗璀璨明珠,也成为亚里士多德到马克思政治哲学之间的一条思想主线。在《尼各马可伦理学》一书中,正义被视为最高德性,并被后人广泛研究。其中,既有在微观层面(实践、德性、经济、法律、分配、家政等)对正义子命题的解读,也不乏整体宏观的阐释,如麦卡锡所分析指出的,虽然亚里士多德的正义没有得到概念确认,但却是一种整体意义上的社会正义<sup>〔1〕113</sup>。对亚里士多德的正义研究固然要直击其核心内容和整体视角,但也要关注正义与个人之间的内在关系,且这一内向性特征是亚里士多德正义理论最为根本的伦理特质。本文尝试以此为出发点,在与黑格尔和马克思正义思想的相关比照中,试图勾勒正义从亚里士多德的内向性到黑格尔的外向性,进而到马克思超越

意义上的现实性这一理论转向。

## 一、亚里士多德的德性正义:正义的内向性

早在古希腊荷马史诗《伊利亚特》和《奥德赛》两部著作中,已经形成了对于宇宙秩序和人间事务的正义性问题。荷马之后,赫西俄德从史诗中提炼出了正义这一话题,但“他只单独形容了正义做了什么或者正义是如何行动的,而未阐明什么是正义”<sup>〔2〕17</sup>。苏格拉底一方面反对智者学派在价值问题上的相对主义立场,另一方面以哲学问答法探寻一种超越外在现象的内在依据,从而为人和社会确立正义的标准和尺度。但苏格拉底在对正义是什么这一问题的探索过程中逐渐偏离了正义本身,而转向了正义的人、正义的事物以及什么样的人才能获得德性。“柏拉图看起来是赫西俄德之后将正义问题处理为一种论题的第一人,并将之转换为一种概念性存在,使之成为

〔收稿日期〕2019-06-15

〔基金项目〕国家社会科学基金重点项目“《资本论》的古希腊思想渊源探究”(19AZX001),负责人白刚。

〔作者简介〕白 刚(1972-),男,山东昌乐人,吉林大学哲学社会学院教授、博士生导师,主要研究方向为马克思主义政治哲学。

郜 爽(1986-),女,吉林梨树人,吉林大学哲学社会学院博士生,主要研究方向为马克思主义伦理学。

一种规范的原则”<sup>[2]17</sup>。亚里士多德继承前人传统,将正义视作德性之首并在《尼各马可伦理学》一书中予以重点论证。但在严格意义上来讲,亚里士多德并未给正义本身以概念的确定性,这就带来了一种质疑之声:亚里士多德是否确实发展出了一套正义理论,同时也“给他的诠释者们造成了诠释学上的困难”<sup>[1]114</sup>。事实上,亚里士多德虽然缺乏对正义及美好社会真理性的确切指认,但却有着超越以往任何哲学家清晰的理论进路。在亚里士多德的视域框架中,正义是自我发现、自我确认、自我规定的内在化建构过程,正义的有无归根结底是以个人的内在性质而不是外在因素为依据的。质言之,那些倾向于产生正义的事物就在我们自身之中。在《尼各马可伦理学》中,亚里士多德指出正义的实质在于理性合乎德性的实践活动。由此可以得出:从正义的外延上讲,正义是属于人的;就正义的内涵方面而言,德性和理性的实践活动共同赋予了正义以内向性的特征。

就正义的外延来看,亚里士多德首先挑战了当时社会的主流正义观——神之正义。古希腊荷马史诗描述了正义是对神的绝对服从。神之正义构成了古希腊早期社会秩序和个人行为的终极依据,具有神圣而不可侵犯的权威性,苏格拉底所犯罪名之一即是亵渎神灵,柏拉图更是谴责荷马在诗歌中对神的亵渎。然而,亚里士多德则以含蓄但明确的方式对古希腊以来居于主流地位的神之正义发出了挑战。虽然他也承认柏拉图所说的神(美好世界)的存在,并将神作为“四因”之一——始动因,认为神是世界运动的最初推动力,但他认为神并不参与人类实务。亚里士多德以异于常人的勇气成为质疑神之正义的第一人,使正义“从神界下降到人的世界”(廖申白语)。而对正义洞见颇深的柏拉图为何没能早于亚里士多德完成这一尘世转向呢?根本原因在于,柏拉图受到苏格拉底之死的影响而对当时的城邦正义充满了怀疑,因此,相比于对正义的个人设定,他更倾向于将正义的最终目标落在理想国的先验设计之上,个人正义不过是以城邦正义为理想范本,智慧、勇敢、节制达到和谐时的灵魂安宁而已。亚里士多德尽管并未从根本上否定正义的这种政治前提,但他将柏拉图由城邦到个人的正义路径,逆转为城邦正义以个人灵魂正义为基础,从而完成了正义内向化的第一步。

就正义的内涵而言,如上所述,亚里士多德没有一劳永逸地对正义的定义作出确认。在他看来,政治

和数学不同,不存在任何普遍的或者说是科学的真理。因此,对亚里士多德正义研究的全部关注点应放在正义的主体——人自身——而不是其他方面。正义的根本是灵魂中的理性合乎德性的实践活动<sup>①</sup>。如果说亚里士多德以对神之正义的排除拉开了人类正义的序幕,那么通过德性与理性的结合则使世人看到了正义的正式表演。正是这两个要素各自的内在倾向决定了正义这一总纲目的内在性。就德性而言,亚里士多德深受古希腊时期“德性”范畴内在化(由原来意指物体的优良特性转变为特指人的内在品质)的影响,他认为,在种类意义上,“德性既不是感情也不是能力”<sup>[3]47</sup>,而是人的“品质”,也即内在本性,是人应该有的“自然”<sup>[3]51</sup>。而在属差意义上则表现为“适度”(中道)——“两种恶即过度和不及的中间”<sup>[3]51</sup>。这一观点暗含了“亚里士多德的德性论预设的一个重要区别,即任何特定个人在任何特殊时候认为对他是善的东西与作为人而言对他是真正善的东西的区别”<sup>[4]189</sup>。这也决定了对适度的正确理解和有效把握,需要依赖理性的运用以促成灵魂的和谐,只有基于此,人的行为才是正义的行为,这样的人才是正义的人。

在正义的总纲目里,理性又是如何活动才能使人达到适度呢?亚里士多德从灵魂结构出发,认为灵魂中除了理性部分还存在着欲望部分,欲望虽然本身不具有逻各斯,但在某种意义上“分有”逻各斯,可以听从逻各斯的“劝诫、指责、制止”<sup>[3]35</sup>。如果欲望在理性的控制之中,那么就达到了适度,这个人就表现出了德性,灵魂正义得以实现。相反,就会表现出适度之外的两种极端——“过”和“不及”,走向非正义。因此,正义的关键在于理性对非理性部分的内在指导和调节作用。而理性的这一功能的最终实现又需要借助实践这一有效载体。“在奥林匹克运动会上桂冠不是给予最漂亮、最强壮的人,而是给予那些参加竞技的人”<sup>[3]23</sup>。而何种实践才可以称得上是适度,即“合乎德性”了呢?也就是说,如何能够确认理性将欲望调节到了适度的档位而不是走向了偏差呢?亚里士多德并没有提供具体的办法作为判定标准,而只是申明要最大程度地远离两个极端以接近“适度”,“我们对它们的判断取决于对它们的感觉”<sup>[3]60</sup>。在这里不难看出,亚里士多德力图超越经验主义但却又没有绕出经验的怪圈。整体而言,亚里士多德将正义视为以理性统摄欲望达到灵魂的内部和谐一致而表现出来的适度,其中所有环节都在于正义的主体以何种方式完成自我正义的构建。

亚里士多德的正义理论体系丰富,范畴精致,既冲破了苏格拉底和柏拉图分别对正义作出的知性和理性解读,又以正义的内在精神将正义与个人、城邦联系在一起,正是在此意义上,哈贝马斯称其为从认识论向社会理论的过渡。但与此同时,亚里士多德正义理论的局限性也需要进一步澄清:第一,亚里士多德的内在正义在根本意义上仍然落入理性主义的窠臼。在他看来,正义的最终目标在于实现幸福,而这一幸福既不是公民参与政治,也不是获取生产技能,更不是拥有物质享乐,而是富有实践智慧的哲人的沉思生活。因此,尽管他强调“实践活动”,但却是变相地回到了他所批判的柏拉图式的理念高于行动的沉思之路,“其实质就是希望通过‘沉思’而不是‘活动’,为涉及人的事项和行为的那种活动确立一个值得信赖的‘绝对尺度’”<sup>[5]211</sup>。第二,不同的个体有着不同的欲求,理性如何调节交互过程中带来的矛盾和冲突?事实证明,仅仅依靠内在的德性并不能提供一个“放之四海而皆准”的可行性方案。这也是亚里士多德之后,包括德国古典哲学的集大成者黑格尔在内的众多政治哲学家们另辟蹊径,在个体的特殊性之外寻求正义良方之原因所在。第三,也是最为重要的一点,尽管亚里士多德也将正义和社会经济分配相联系,但是这种关联在麦卡锡看来是极其“模糊”和“诡秘”的<sup>[1]88</sup>。因此,基于内向性维度的德性正义只是进一步推进和深化了古希腊时期的传统正义思想,依然未能深深根植于社会现实的土壤。正如麦金太尔所言:“亚里士多德不理解城邦的短暂性,因为从总体上看,他对历史性了解很少或者根本就不了解。因此,对他而言,包括涉及到人可能从奴隶的存在或野蛮人的存在到城邦公民的存在的那些方面的问题在内的整个范围的问题都不能提出。”<sup>[4]201</sup> 亚里士多德不能完成的这一历史性重任,必然通过黑格尔的“法权正义”再到马克思基于政治经济学批判的“生产正义”来加以完成。

## 二、黑格尔的法权正义:正义的外向性

如果说亚里士多德追求的是“我能成其所是”的内在正义,那么作为德国古典哲学集大成者的黑格尔则是在对德性正义进行反思和批判的基础上走上了另一条全然不同的外向之路。黑格尔一方面肯定了亚里士多德在自身“绝对沉思”中寻求正义的内向性路径,指出“关于意志的自我规定和动机”只有到了道德阶段才是真正“被提到日程上来”,“不问各种外在的规定怎样,他在这种关系中是自由的”<sup>[6]128</sup>。但另一方面,他也强调作为伦理的东西应用于个人

性格,即特殊物的时候,这种正义是存在“缺点”的,“因为它是纯粹抽象的”<sup>[6]162</sup>。具体而言,这样的正义被“消融为完全无力的东西,而我可以加入任何内容”<sup>[6]185</sup>,而可以加入任何内容也就意味着没有任何内容上的规定。因此,在未开化的古代“伦理性的东西及其实现在很大程度上是个人偏好和个人特殊天才的表现”<sup>[6]193</sup>。而在亚里士多德这里,正义仅仅被视为“既不过多也过少少的中间物”而没有规定任何内容。探究古希腊时期这一正义特质产生的缘由,黑格尔认为无不与当时的现实和习俗不能满足人的善良意志有关,也与城邦政治生活中人的“无精神和不安定的实存状态”密不可分。当现实世界与人的生存和精神生活无法同频时,人们只好“逃避”“退缩”到理想的自身中寻找什么是正义、什么是善。与亚里士多德不同,黑格尔不再关注人自身的理性与欲望之间的抗衡和制约,转而在人自身之外寻求正义的始基,“人为了作为理念而存在,必须给它的自由以外部的领域”<sup>[6]57</sup>,强调正义是基于自由意志的外部定在而实现的主观自由和客观自由的统一,这种统一首先体现在自由意志外化为对象,即财产权中的主客体统一,更高阶地体现为国家层面上普遍义务和特殊权利的统一。由此,黑格尔一方面承认财产权作为个人意志的定在,承载着正义自身的最初确证这一正向意义;另一方面,黑格尔又以对财产权的理论局限和内在限度的深刻洞察为新的出发点,将正义的实现与义务—权利这一法权体系结合起来,开启了以“法权正义”超越“德性正义”的理论进路。

以财产权作为正义的应有范畴这一哲学思运,并不是黑格尔的个人首创,而是对17世纪以来以财产权为核心的西方主流哲学传统的传承以及有所损益的变革。自人们为摆脱宗教束缚摇旗呐喊“人生而平等”以来,财产权这一概念愈发受到思想家们的青睐,如自然法哲学家、经济学家、德国古典哲学家们纷纷以此作为正义理论的基石进行正义的建构。围绕财产权和正义关系这一核心问题,可将这些理论研究进路划分为两大类:一是发端于格劳秀斯,发展于洛克、卢梭和康德的先验化进路,其强调将财产权与人的理性相结合,以理性设计为财产权的存在寻找先天根基,这一理论确认在康德的先验哲学中发挥到了极致;二是以休谟为代表的经验化进路,其主张将理性与财产权相对立,强调道德本身远比理性更适合作为财产权合法性和正当性的基底。显然,黑格尔更加倾向于前一种的理论立场,尤其是将康德的财产权是自由意志的对象化这一主要观念作

为自己的理论来源,予以进一步的深化和剖析。但同时也要看到,黑格尔在理论传承过程中断然抛弃了以契约构建正义的先验假设传统。在他看来,抽象的社会契约不仅不能作为正义和权利的保障,相反,还会因契约参与者的主观任意而破坏绝对理念的权威。因此,他强调正义只能来自绝对精神并在精神的各个展开环节中获得逐步实现,而财产权便是最为前提性的一环。

在财产权意义上,自由意志的外向延伸从而达到对外在物的占有,既是正义建构过程的初步环节,也是正义外向性转向的有力彰显。意志作为最初的直接概念,只是一种抽象的普遍性,是无限的、没有任何内容的,而要想摆脱抽象性,就必须以外在的定在作为载体以使意志获得现实性,将“我的”意志体现在外在物中,以对物的占有完成意志自由的确认。但如果这种占有仅仅是从意志内部将某物视为“我的”,完成财产权的概念化,还是远远不够的,还必须从意志内部走出来,取得对该物的实际占有以便将“我的”这一概念现实化。正义的这一转向蕴含着黑格尔法哲学的辩证法内核,一方面,加入了人的自由意志的物获得了本身所不具有的目的性,另一方面,体现在物之中的自由意志也获得了现实性和对象性。这一主体和客体同一化的过程不仅体现了人和物之间的占有和被占有的关系,更在排他性层面上体现了人和人之间的正义关系。为此,黑格尔反对一般意义上对财产权的侵犯(与生命权冲突时除外),并批判柏拉图在理想国中主张共有财产而排斥私有财产的做法,认为这是对自由的“误解”和对正义的“侵犯”。

黑格尔在肯定财产权对于理念的外化,也即人格摆脱抽象化方面的积极意义的同时,也明确指出了财产权并不能构成正义的全部内容。作为正义展开的首要环节,财产权并不能在终极意义上实现黑格尔理想中的普遍性与特殊性的统一,相反,还会因其附着的个人利益的迥异而造成人与人之间的冲突和矛盾。不仅如此,作为抽象法的一般形式的财产权,必然具有抽象法的片面性和局限性,体现为当财产权与生命权发生冲突时,财产权不仅不能作为正义的确证,反而还会造成对正义的剥夺。“偷窃面包”的例子便是明证。正是基于对财产权的理想性和片面性的洞察及其理论内在限度的深刻揭示,黑格尔强调正义需要在更为高阶的国家层面的法权体系,即普遍义务和特殊权利相统一中获得最后的实现。黑格尔的这一论域转向实现了正义内涵从私人领域

向共同体领域的华丽跃升,使正义摆脱了具有局限的财产权的枷锁和束缚,获得了“实现了的”和“合乎理性”的具体自由的稳固支撑,从而达到了与绝对精神的最后结合与完美共契。

在国家法权环节,正义即是普遍义务和特殊权利的统一。义务是“实体性的、是绝对普遍的东西的关系”<sup>[6]297</sup>,权利则是相反,因其是“实体性的东西的定在”而显示出特殊性。但此时作为普遍性的义务已不是市民社会中有限形式的存在,作为特殊性的权利也不是矛盾和冲突的导火索,两者已然共同实现了家庭和市民社会中都不曾具备的相互渗透性和同一性,“个人对国家尽多少义务,同时也就享有多少权利”<sup>[6]297</sup>。但这种同一不是抽象的绝对等同,相反,黑格尔一方面明确指出基于理念在不同环节具有不同的特质,个人所拥有的权利与其对应的义务自然不是完全对等,而是体现为形式上的一致和内容上的不同,“公民对国君和政府所享有的权利,其内容也跟他们所应尽的义务不同”<sup>[6]298</sup>;另一方面,他拒斥以义务的普遍性摒弃权利的特殊性这一做法,鼓励个人在履行普遍义务的同时“找到他自己的利益,和他的满足或打算”<sup>[6]299</sup>,并由此“过渡”到普遍性,在“认识和希求普遍物”中“承认”它的实体性精神,进而按照普遍物的目的和要求正义地行动。关于探究个体对普遍物的“认识”和“承认”这一运行机理,黑格尔则强调,尽管外在的普遍义务对主体来说是独立的,但它并非“不是一种陌生的东西,相反的,主体的精神证明它们是它所特有的本质,在它的这种本质中主体感觉到自己的价值,并且像在自己的、同自己没有区别的要素中一样地生活着”<sup>[6]190</sup>。也即,外在义务的规约以个人所熟悉的方式作为主体认识的对象,并成为主体精神和自我价值实现的确证。黑格尔对正义的如此运思,意在促使正义精神能够在社会不同环节、不同级别之间得到合理的流动,以解决主观自由和客观自由、个人与社会之间的矛盾冲突。正是通过对普遍义务和特殊权利之间的一致性分析,尤其是辩证地强调了个人在完成义务的同时,不放弃对自我生命和生活的合理追求以及成员资格和公民意识的自我认同,黑格尔充分揭示了不同于亚里士多德的“德性正义”的现代国家和法权的根本力量之所在,赋予了正义以符合时代特征的新内涵和新向度。

在黑格尔看来,他的法权正义很好地解决了家庭和市民社会中不同权利之间、个人与整体之间的矛盾和冲突,实现了历史与现实的和解。但实际上,

这种和解仅仅是“打破作为德国观念论基本特征的‘内向倾向’的一种体现”<sup>[5]242</sup>,仍是在市民社会与国家二元对立的框架下思考正义,其背后蕴藏的问题仍是悬之未决。对此,桑希尔评价黑格尔依然是“停留在一种更为精致的形而上学的或意识形态的层次上”<sup>[7]292</sup>。因此,与其说黑格尔在超越了传统正义的基础上重构了正义的理论性质和实现途径,毋宁说,他是基于理念在现实之外的彼岸世界铸就了一个更加富丽堂皇的乌托邦。可以说,黑格尔不仅没有实现他所说的意志的“解放”,反而与他所批判的抽象正义殊途同归。事实证明,真正的正义只有在马克思那里才得到了正确的把握并具有了实现的可能。

### 三、马克思的生产正义:正义的现实性

马克思的正义思想与亚里士多德和黑格尔之间既有理论勾连又有本质差别。麦卡锡在《马克思与古人》一书中指出,将马克思理论渊源局限在德国古典哲学、英国古典政治经济学和空想社会主义的传统界定,是有失偏颇的,因而,他在保留马克思思想中黑格尔渊源的同时,重点发掘分析了亚里士多德与马克思正义观点的理论交汇。进一步分析可以得出,马克思和亚里士多德相同之处在于,他们基于对政治哲学与科学之间的不同理论特质的洞悉,并未采取传统意义上的正义言说方式,即正义是什么、正义的原则如何以及怎样建构完善的正义制度等,而是在整体性视域中通过承认正义的实践在实现人的本质和理想生活中的积极意义,以非确定性的方式为正义创设了确定性的语境空间,也即以实质正义取代了形式正义。而马克思又从黑格尔正义理论中充分汲取了其对抽象正义的批判力量,并对黑格尔的法哲学进行了批判,这可以说是马克思第一次“对批判的批判所做的批判”。因此,在面对蒲鲁东脱离社会现实而抽象地谈论正义、平等和分配时,马克思深刻地批判道:“他对科学辩证法的秘密了解得多么肤浅,另一方面他又是多么赞同思辨哲学的幻想,因为他不是把经济范畴看作历史的、与物质生产的一定发展阶段相适应的生产关系的理论表现。”<sup>[8]16</sup>正是在对德性正义和法权正义吸收和反思的基础上,马克思进一步明确了其政治经济学批判的靶向。而亚里士多德和黑格尔两者都未发现社会的不正义和不平等的真正根源,进而对正义的探索或者寄希望于个人德性,或者寻求于外在权利,唯独没有植根于作为德性和权利之基础的社会生产方式。在马克思看来,离开生产方式谈正义,无异于是一种空想和纸上谈兵。

在亚里士多德这里,德性就是一种适度,正义被视为以德性统摄欲望达到灵魂的内部和谐一致而表现出来的适度,其本质是个人的自我管理和自我反思,因而,个体性或者说是主体性成为了亚里士多德区别于传统正义尤其是柏拉图的正义的一个显要标识。而政治、经济和文化等社会结构却因丧失了对道德行为评判的主动权而对正义彻底免疫。因此,在根本意义上而言,亚里士多德的正义在失去了与社会及他者对话的可能性中变得主观而狭隘了,就其所要达到的“自我实现”这一终极目标而言,终归又是因其缺乏对历史和社会的洞见而变得令人迷惘不堪,以至于在相当长的一段时间内,人们只见柏拉图的“理想国”而不见亚里士多德的内在德性正义。不同于亚里士多德的是,马克思将“自我现实”的正义置于更为广阔的经济—社会的结构之中。在马克思这里,脱离历史与社会结构而单纯地、抽象地谈论正义、善恶等普遍规范性问题,无疑只是对资本主义生产方式以及与之相适应的生产关系和交换关系的“意识形态辩护”,而不是人类通向真正正义的必经之路。马克思更为关注的是正义之经济—社会根基,即作为社会基础和起决定作用的社会生产方式的正义与否,唯此,作为“自我实现”的正义才获得了真正的可能性,这也是马克思所说的“只要与生产方式相适应,相一致,就是正义的;只要与生产方式相矛盾,就是非正义的”<sup>[9]379</sup>这一经典表述的意义所在。而正义由内在德性经外在法权向社会生产方式维度的转向并不是由马克思最先开显出来的。早在黑格尔那里,他就充分意识到了正义的普遍性并不是来自于绝对的思辨和抽象,而是从历史和社会制度这一外在法权或财产权土壤中孕育和生发而来。但黑格尔并未继续向前推进正义的现实化,而是止步于在国家精神层面以普遍义务的无上权威规制个人的特殊权利,力图使纯粹的道德自我意识与现实达到和谐统一。而在此过程中,“市民社会”作为人与人之间利益的竞技场不仅丧失了争夺正义的发言权,更是仅仅被作为正义实现路上的一个环节而遭到扬弃了。这意味着黑格尔虽然力图以财产或法权作为正义的起点,但却在抽象的思辨中走向了绝对精神这一理念自我运动的终点,从而在偏离正义的轨道上渐行渐远。对此,马克思指出:“法的关系正像国家的形式一样,既不能从它们本身来理解,也不能从所谓人类精神的一般发展来理解,相反,它们根源于物质的生活关系,这种物质的生活关系的总和,黑格尔按照18世纪的英国人和法国人的先例,概括为‘市民社

会’,而对市民社会的解剖应该到政治经济学中去寻求。”<sup>[10]2</sup>从中可以看出,马克思对法和国家的理解,既不是将它们作为本体论的存在,也不是将其视为人类精神的产物,而是要挖掘更深层次的生产关系前提,即正义的密钥不在权利体系之内,而在被黑格尔视为充满着矛盾而无法自行突破的市民社会之中,并且进一步微缩聚焦到“政治经济学”中去。在马克思这里,从正义的缘起到正义问题的解决都离不开市民社会,离不开社会的经济基础。那么,作为德国古典哲学集大成者的黑格尔,为何没能辩证地发现正义的这一密钥呢?按照恩格斯对正义的解释,长期以来人们由于习惯性地对规则的遵守,逐渐忽视了规则、法与经济基础之间的潜在关联,才产生了“从‘意志概念’中,获得它存在的理由和继续发展的根据”<sup>[8]261</sup>这一形而上学式的解说。直到马克思在《黑格尔法哲学批判》中,才完全抛弃了以意识解释正义和以权利解决正义问题的理论尝试,揭示了资本主义私有制的剥削本质和法权正义的虚假面孔,生产方式在历史和社会中的真实地位才得以复归。由此,马克思重拾了亚里士多德内向正义所忽视的生产实践,重置了被黑格格外向正义所颠倒的国家与市民社会之间的关系,通过对资本主义生产方式的深入考察,发现了资本对劳动的绝对支配这一隐匿着的资本逻辑,披露了资本主义社会表面的形式正义下所掩盖的实质非正义,主张无产阶级以革命实践的方式推翻资本主义私有制,从而突破了亚里士多德的正义和德性的内向汇通,也超越了黑格尔的正义和法权的外向交叉,在历史和社会生产方式变革中推动了正义的现实化。

在对社会生产方式的深入分析过程中,马克思发现了资本主义的根本秘密,即以资本增殖为最终目的的资本逻辑业已成为资本主义社会运行和发展的支配性力量。资本主义私有制前提下,所有权基础上的“辩证式的翻转”导致了“资本主义生产过程中的‘二律背反’,即等价交换规律下资本与劳动之间的不等价交换”<sup>[5]60</sup>,从而资本代替劳动者成为了劳动的主人,作为“死劳动”的资本却取得了对作为“活劳动”的劳动者的全面支配地位和绝对统治权力,而那些没有生产资料的劳动者只能通过出卖自己劳动力的方式来换取和满足基本的物质生活需要。此时,劳动成为与劳动者相异化的“资本的一个要素”和资本增殖的手段,成为了资本主义存在和发展的前提和必要条件。然而,资本主义社会中资本对劳动的强权、生产资料与劳动的分离、私有制的非必然性,这

些统统都没有进入到国民经济学家们的研究视野,同样也没有成为国民经济学的哲学代言人黑格尔的理性自觉范畴,只有马克思以批判视角的转换和历史分析的论证,运用哲学人道主义和政治经济学批判的理论武器逐步推进了对资本主义及资本逻辑的深刻剖析和批判。他一方面鲜明地指出了资本家和工人之间的交换行为“仅仅成为属于流通过程的一种表面现象,成为一种与内容本身无关的并只是使它神秘化的形式”<sup>[9]673</sup>;另一方面,剥去资本主义社会生产方式的神秘面纱,向全世界宣判资本主义与以往的社会形态一样,不过“也是人数不多并且仍在不断缩减的少数人剥削绝大多数人的庞大机构”<sup>[8]726</sup>。

马克思在历史唯物主义的理论框架中进一步提出:“资本主义生产不是绝对的生产方式,而只是一种历史的、和物质生产条件的某个有限的发展时期相适应的生产方式。”<sup>[9]289</sup>因此,它的生发虽然不可避免,但并不是无法跨越,必然会以新的生产方式和新的社会形态的出现作为其历史的终结。基于对资本主义必然灭亡、资本逻辑必然瓦解的理论确认,马克思为无产阶级摆脱异化、复归自我制定了一套可行性方案并描绘了关于未来共产主义社会的草图。但马克思的建构不是小资产阶级的抽象设定,也不是空想社会主义的乌托邦,更不是古典政治经济学的改良主义。马克思在《哥达纲领批判》中将拉萨尔主张的平等权利和公平分配斥责为“凭空想象的关于权利等等的废话”和“陈词滥调的见解”。空想社会主义者则总是在自由平等分配领域里兜圈子,“犹如在奴隶制的基础上要求自由一样”<sup>[11]146</sup>。而古典经济学家们不仅没有认识到资本主义生产关系的历史性特征,反而站在资产阶级立场上,将资本主义生产关系辩护为永恒的形态。事实证明,在不改变现有阶级国家的社会关系结构情况下提出的正义主张无疑是根基不稳的。“共产主义对我们来说不是应当确立的状况,不是现实应当与之相适应的理想。我们所称为共产主义的是那种消灭现存状况的现实的运动”<sup>[12]166</sup>。马克思从唯物史观出发,深刻地揭示了要想实现正义,无产阶级必须联合起来,“在协作和对土地及靠劳动本身生产的生产资料的共同占有的基础上,重新建立个人所有制”<sup>[10]300</sup>。马克思的“政治经济学批判”是于资本主义虚假正义秩序之下的深层社会关系结构中重新编码正义的现实逻辑。

在马克思看来,未来共产主义社会中,现实的正义表现为资本对劳动的统治和支配的情形不复存在,随着联合起来的社会成员实现对生产资料的共

同占有,资本与劳动之间的统治与被统治关系的消除,人与人之间的交往壁垒被彻底打破,每个人以中介的形式成就他人的自由自觉的类本质,并以满足他人的需求而不是自己的需求作为自我价值的实现。马克思对共产主义正义这一理论描述引来了一种质疑的声音,即认为尽管马克思基于政治经济学批判这一现实基础完成了正义的客观转向,但他所作出的关于共产主义社会的理论预设实属带有乌托邦色彩。事实上,乌托邦与现实之间的本质区别不在于是否对未来进行了预设,而在于这种预设的前提是否现实以及理论构造方法是否科学。马克思正是立足现实社会并以历史科学的方法将资本主义生产方式这棵朽木连根拔起的同时,种下了共产主义的希望之种。

对马克思而言,正义的实现既不在内向的德性世界中,也不在外向的权利体系内,更不在乌托邦式的理想设计框架里,人的自我潜能的实现以及正义的获得,必须以社会生产方式的发展和性质为最终依据。亚里士多德与黑格尔虽然在正义视角切入的多样性、内容阐发的丰富性以及路径探索的推进性方面作出了重要的贡献,但终究因缺乏对政治经济学的批判解剖以及对社会生产方式的深刻洞察,而没能看到所谓的正义背后隐藏着的重重矛盾和诸多非义,从而为正义设下了无法冲破的自我禁锢。而马克思则以向传统哲学和资本主义发起挑战的双重勇气,充分认识到一旦离开了社会现实,离开了对资本主义生产方式和资本逻辑的批判,对正义的理解和把握便无从谈起。只有以无产阶级革命的方式推翻资本主义私有制,才能真正推动正义从亚里士多德的“内向性”和黑格尔的“外向性”向马克思的“现实性”实现实质转向,也才能真正实现每一个人的全面而自由的发展。

#### 四、结语

作为几乎与哲学传统一样古老的“正义”问题,一直是哲学史上以及现实生活中人们关注和争论的重要核心问题。如何理解、回答和实现正义问题,在一定意义上制约甚至左右着哲学与社会现实的发展。亚里士多德立足“沉思生活”是最幸福的生活,把正义诉诸于符合人之为人的美好“内在德性”,因而开辟了一条走向“德性正义”的“内向性”道路。黑格尔不满意亚里士多德把正义的实现诉诸于人之“内在德性”的纯粹“自我沉思”的“内向性”道路,主张正义及其实现应诉诸以保障私有财产权神圣不可侵犯为核心的外来的“法权”,因而开辟了一条不同于亚

里士多德的“内向性”的“外向性”法权正义之路。马克思作为古希腊思想和德国古典哲学的双重超越者,既看到了亚里士多德“内向性”的“德性正义”的“自我陶醉”,又看到了黑格尔“外向性”的“法权正义”的“自我直观”,因而借助于“政治经济学批判”,在对“市民社会”——资本主义私有制及其生产方式的彻底批判中,开辟了一条通过“变革生产方式”来实现正义的“现实性”道路。

#### 注 释:

①关于正义的内部要素——理性的实践活动的说明。就正义的“理性合乎德性的实践活动”这一表述,不能将理性的实践活动单一化、绝对化地理解为行为。基于亚里士多德将理性分为理智理性和实践理性,理性的实践活动便具有双重意义,一种是沉思,另一种涉及到行为。前者指存于人的灵魂之内还没有向外生发为行为,后者指欲望和理性之间的博弈的外显。两者都被亚里士多德纳入到正义的内向性维度之中。前者具有正义的自明性,其重要性明显高于后者,属最高的德性。因此,本文未将沉思正义列入考量范围,而主要聚焦于后一种理性的实践活动。这也印证了亚里士多德的正义是以内在灵魂作为出发点的。

#### 参考文献:

- [1]麦卡锡.马克思与古人[M].王文扬,译.上海:华东师范大学出版社,2011.
- [2]哈夫洛克.希腊人的正义观[M].邹丽,何为,等译.北京:华夏出版社,2016.
- [3]亚里士多德.尼各马可伦理学[M].廖申白,译.北京:商务印书馆,2017.
- [4]麦金太尔.德性之后[M].龚群,等译.北京:中国社会科学出版社,1995.
- [5]白刚.回到《资本论》:21世纪的“政治经济学批判”[M].北京:人民出版社,2018.
- [6]黑格尔.法哲学原理[M].范扬,张企泰,译.北京:商务印书馆,2017.
- [7]桑希尔.德国政治哲学:法的形而上学[M].陈江进,译.北京:人民出版社,2009.
- [8]马克思恩格斯选集:第3卷[M].北京:人民出版社,2012.
- [9]马克思.资本论:第3卷[M].北京:人民出版社,2004.
- [10]马克思恩格斯选集:第2卷[M].北京:人民出版社,2012.
- [11]马克思恩格斯全集:第16卷[M].北京:人民出版社,1964.
- [12]马克思恩格斯选集:第1卷[M].北京:人民出版社,2012.

责任编辑 苏玉娟