

再论马克思为何拒斥、批判正义^{*}

林进平

【摘要】马克思拒斥、批判正义在根本上与他持有的历史唯物主义的思维方法直接相关，但除此之外，还与马克思将正义诉求视为社会有机体存在缺陷的一种症候，视为一种准宗教和意识形态相关。探问马克思为何拒斥、批判正义，不仅有利于我们充分挖掘马克思在正义问题上的独特的理论遗产，而且有利于更为开放地探讨一种可能的马克思主义正义观创造理论条件。

【关键词】马克思 正义 症候 准宗教 意识形态

〔中图分类号〕B0-0〔文献标识码〕A〔文章编号〕1000-7326(2018)01-0036-09

我们要建构或探讨一种可能的马克思主义正义观，就必须正视马克思拒斥、批判“正义”的文本事实，这是我们无须回避的事实。因为只有正视这一事实，我们才能因卸下理论包袱而更为轻松、更为深刻地探问马克思对正义的思考，并为一种可能的马克思主义正义观开放思维眼界和铺平道路。

马克思为何不以某种正义观批判资本主义，或直接指认资本主义为不正义，而是拒斥、批判正义，这与马克思对正义的认识密切相关。笔者曾在《历史唯物主义视野中的正义观——兼谈马克思何以拒斥、批判正义》和《马克思的“正义”解读》一书中指出，在马克思的历史唯物主义批判时期，“作为一种永恒的正义或正义一般才无一幸免地落入了历史唯物主义的批判之中，因为从方法论角度考虑，正义论与历史唯物主义所体现的是两种不同的思维方法。”而在马克思对正义的拒斥、批判的背后“隐含着马克思基于历史唯物主义对正义形成的认识：社会的真正基础和动力是社会生产而不是正义；物质生产和社会经济制度决定了正义的范式及其实质；物质生产的发展决定了正义内容的演变；正义是社会生产发展到一定阶段的产物，是一个历史范畴；是生产决定分配，而不是正义决定分配。简言之，正义归根结底是由物质生产决定的。”^①这是笔者到现在依然坚持的观点。只不过笔者现在觉得，之前的概括侧重于从社会生产的视角去揭示马克思为何拒斥、批判“正义”，且主要是基于这一视角对“正义”做了解释，对马克思视野中的正义的一些特性（如意识形态特性）的揭示还不够充分和透彻。在此，笔者试图进一

^{*} 本文系国家社会科学基金项目“马克思主义正义观研究”（16BZX001）的阶段性成果。

作者简介 林进平，中共中央编译局马克思主义理论研究所研究员（北京，100032）。

^① 林进平、徐俊忠：《历史唯物主义视野中的正义观——兼谈马克思何以拒斥、批判正义》，《学术研究》2005年第7期；林进平：《马克思的“正义”解读》，北京：社会科学文献出版社，2009年，第109、118-136页。

步指出，马克思之所以拒斥、批判“正义”还与他“对‘正义’持有这样的认识有关：正义是社会有机体存在缺陷的一种症候，也是对社会有机体缺陷的一种“应对”；正义如宗教；正义是一种意识形态。

一、正义是社会有机体的症候与“应对”

从传统政治哲学的视角来看，正义在于合乎“自然”，而“自然”的发现却可以说是人的自我意识的觉醒的结果，没有“自然”的发现和人的自我意识的觉醒就不会有正义。^①正义的出现可以说是人的自我意识的觉醒的产物，是人与其存在的世界相互区分的产物，是分化的产物，是哲学与神学“分庭抗礼”的产物。在《圣经》中，亚当和夏娃的自我意识没有觉醒，他们就不会走出自然的伊甸园，走向充满冲突与纷争的尘世生活。在卢梭笔下的《论人类不平等的起源和基础》中，假如没有人类的“完善化能力”的开启，人类就不会走进文明与罪恶共舞的时代。因此，从传统政治哲学的视角来审视，可以说，没有人的自我意识的觉醒，就不可能有正义的出现。

正义源于人的自我意识的觉醒，意味着人与其世界的一种分化和紧张。因为人的意识的觉醒意味着世界在人的“意识”的作用之下，被“意识”人为地界分为一个意识到的世界（为我的世界）与未意识到的世界（自在的世界），出现了两个异质世界的界分和紧张。古希腊哲学家赫拉克利特更是把这种界分和紧张表述为：“正义就是冲突，一切都是通过冲突和必然性而产生的。”^②而正义源于冲突的这种观念，在休谟笔下更是诠释得淋漓尽致。“正义只是起源于人的自私和有限的慷慨，以及自然为满足人类需要所准备的稀少的供应。”即，资源有限，人性自私自利，又不乏慷慨和同情。在人类极度慷慨和社会产品极度丰富的社会中，正义将归于无用，人类就完全可以用更高尚的道德和更崇高的价值来代替正义。^③

因此，基于传统哲学的思辨，我们可以这样推想，在人类的自我意识无从“萌发”或人类业已超越自我意识，人皆菩萨的境界中，不存在正义；在一个没有理性之光的蒙昧时代或自我意识被禁锢、被毁灭的时代，也很难有正义的诉求，也没有正义的征兆；在一个社会高度和谐，不存在个体与共同体、自我与他者之间的界分的社会中，也不需要正义。^④

这种基于传统政治哲学对正义的判断，我们虽然无法在马克思的文本中找到直接的表述，但透过马克思在《德意志意识形态》中对意识的阐释，却可以推知马克思大致接受这样的一种思想。^⑤只不过马克思在这个问题上会更进一步，他不仅会认为正义是人的自我意识觉醒的一种表现，是利益冲突的产物，而且会认为是社会有机体存在缺陷的一种征兆和“应对”。“正义诉求”的出现正指示着社会有机体存在着需要解决的缺陷，而“正义方案”的推出正是对以“正义”的视角所看到的问题的诊断和应对，但这种诊断和应对除了表明社会有机体存在着缺陷之外，并没有表明该方案和“应对”是正确的。

一个极度渴望正义的社会不仅表征着社会的自我意识的觉醒，而且表征着社会存在着有待解决的不正义，表征着社会有机体存在缺陷，这种“缺陷”被视为需要以“正义”的方式去解决。^⑥但是，这种通过正义来表征的社会有机体的缺陷，在马克思看来，在其根本上却是源于社会生产方式的深层缺陷。即，“对现存社会制度的不合理性和不公平、‘对理性化为无稽，幸福变成苦痛’的日益觉醒的认识，只是一种征兆，表示在生产方法和交换形式中已经不知不觉地发生了变化，适合于早先的经济条件的社会

① 参见林进平：《马克思的“正义”解读》，第31-32页。

② 《西方哲学原著选读》，北京大学哲学系外国哲学史教研室编译，北京：商务印书馆，1981年，第24、27页。

③ 休谟：《人性论》下册，关文运译，北京：商务印书馆，1980年，第535、536页。

④ 布坎南：《马克思与正义——对自由主义的激进批判》，林进平译，北京：人民出版社，2013年，第73-75、81-83、108页。

⑤ 林进平：《马克思的“正义”解读》，第121-123页。

⑥ 在布坎南看来，“一旦我们理解了马克思分析的深度，我们就能够意识到，对于他来讲，也许对资本主义社会——和所有的阶级社会——最致命的控诉之一就是它们的生产方式有着如此严重的缺陷，以致使分配正义的原则成为必要。对马克思来说，对分配正义原则的这种特别的需要正是构成社会核心的生产过程存在缺陷的决定性症状。”布坎南：《马克思与正义——对自由主义的激进批判》，第76页。

制度已经不再同这些变化相适应了”。^①且“只有在这个时候，这种越来越不平等的分配，才被认为是非正义的，只有在这个时候，人们才开始从已经过时的事实出发诉诸所谓永恒正义”。^②

正义的凸显不仅显示出社会存在着有待调和的利益冲突（特别是在财富、权力等资源分配上的严重冲突），而且显示着人的自我意识受到彰显、人性受到扭曲（这一切在马克思那里，又与奴役人的社会分工有着千丝万缕的关系）。因此，只要存在着利益冲突，存在奴役人的社会分工，就必定需要正义。或者说，哪里存在着利益冲突，哪里就需要正义；哪里存在着压迫，哪里就需要正义；哪里有奴役人，哪里就需要正义。而反过来说，在一个不存在利益分立的社会中，是没有正义的用武之地的。

我们也有理由把蒲鲁东、魏特林、拉萨尔等人对正义的诉求视为社会有机体有病的一种征兆，即，他们敏锐地感受到了社会存在着疾病，^③并以正义的视角要求社会的人道化，以实现人的自由、平等，^④只不过他们的这种正义方案在马克思看来恰恰是有问题的。诚然，马克思认可蒲鲁东等正义论者所感受到的社会有机体“有病”的那种感觉与判断，但不认可他们对社会有机体有病的那种诊断与诊治方式：他们普遍从道德和法的角度批判社会的不正义，认为社会的不正义缘于人性的堕落和社会制度未能体现正义，因而诊治之法不是医治人性的堕落，^⑤就是要求从理性和人道出发矫正社会制度的不正义，如要求从人道或正义出发调节私有财产，^⑥或取消私有财产。^⑦而马克思则认为这种诉诸人性、道德和法的做法，丝毫把握不到问题的实质，因病根是存在于现存的生产方式之中，而不是存在于它所表征的分配不公、人性堕落等征兆上。因而，医治这种资本主义疾病不在于借助人性、道德和法的手段增加普选权，或提高工资收入等治标的手段，而在于采用治本的剥夺剥夺者的革命手段。^⑧

对中国传统医学有所了解的人可能会觉得马克思对资本主义的诊断非常类似于传统中医的诊断方式：认为正义是社会有机体的一种症候，这样的一种症候所表露出来的疾患并不是说只是国家、法律制度、分配制度有病，而毋宁说是深藏于这些制度深处的资本主义生产方式的痼疾在这些制度上的表征，

① 《马克思恩格斯文集》第3卷，北京：人民出版社，2009年，第547页。

② 《马克思恩格斯文集》第9卷，北京：人民出版社，2009年，第156页。

③ 哈耶克：《法律、立法与自由》第2、3卷，北京：中国大百科全书出版社，2000年，第176页。

④ 巴枯宁认为，“正义本身，按照这个词的最合乎人性、最广泛的意义来就，无非是所谓否定的和过渡性的思想；它提出各种社会问题，但是并不去周密地考虑它们，而只是指出一条解放人的唯一可行的途径，就是通过自由和平等使社会人道化；只有在日益合理的社会组织中才可能提供积极的解决办法。”《马克思恩格斯全集》第18卷，北京：人民出版社，1964年，第508页。“因此，无产阶级所提出的平等要求有双重意义。或者它是对明显的社会不平等，对富人和穷人之间、主人和奴隶之间、骄奢淫逸者和饥饿者之间的对立的自发反应——特别是在初期，例如在农民战争中，情况就是这样；它作为这种自发反应，只是革命本能的表现，它在这里，而且仅仅在这里找到自己被提出的理由。或者它是从对资产阶级平等要求的反应中产生的，它从这种平等要求中吸取了或多或少正当的、可以进一步发展的要求，成了用资本家本身的主张发动工人起来反对资本家的鼓动手段；在这种情况下，它是和资产阶级平等本身共存亡的。在上述两种情况下，无产阶级平等要求的实际内容都是消灭阶级的要求。”《马克思恩格斯文集》第9卷，第112页。

⑤ 例如，卡贝说道：“请听德国的自然法的教授，斯德哥尔摩和柏林的国务参事德·普芬多夫男爵怎样讲；他在关于自然法和国际法的著作中驳斥霍布斯和格劳修斯关于君主专制政体的学说，宣布自然平等、博爱、财产共有，并且承认私有制是人的制度，它产生于友好的分割，分割的目的是保证每个人特别是工作者有固定的财产，不管是共同的或分开的，因此，他也承认现在的财产不平等是一种非正义性，这种非正义性只是由于富人的无耻和穷人的怯懦而正在引起其他的不平等。”格律恩则说：“感觉论的创始人洛克说：谁要占有超过满足自己要求所必需的东西，他就是越出了理性的界限，并违反了起码的正义，就是盗取别人的财产。任何的盈余都是篡夺，穷人忍饥挨饿的样子应当在富人的内心引起良心的苛责。发抖吧，腐化堕落、挥霍无度、贪图享乐的人们！要知道，不幸的、丧失了必需品的人总有一天会真正认识到人的权利。欺骗、背信弃义、自私自利造成了财产不平等，财产不平等造成人类的不幸，同时，一方面把一切苦难和财富堆集在一起，另一方面把一切灾难和贫穷堆集在一起。因此哲学家应当把货币的使用看作是发明能力的最有害的臆造之一。”《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，1960年，第619、618页。

⑥ 例如，海因岑的要求在“合乎道德高尚的大丈夫的正义感的合理基础上对财产进行了调整”。《马克思恩格斯全集》第4卷，北京：人民出版社，1958年，第351页。

⑦ 这一方面如勒鲁、蒲鲁东。蒲鲁东方面可以参看马克思在《1844年经济学哲学手稿》中对粗陋的共产主义的批判。

⑧ 《马克思恩格斯文集》第3卷，第158页。

因而，表现在国家、制度和分配上的不正义不过是社会生产方式存在疾病透过国家或法所表露出来的表征。^①因此，要医治表现在国家、制度和分配上的正义问题就只有通过医治资本主义生产方式才有可能得到解决，而资本主义生产方式在其根本上是劳动与资本的极端对立，即劳动者所需要的劳动对象和劳动资料都受制于资本家。对于这样通过“正义”所表征出来的疾病就不能仅仅着眼于人性或制度本身去谋求问题的解决，那样的方式，在马克思看来，只会误导和阻碍对资本主义的正确施治：通过革命的手段推翻资本主义的生产方式。

二、正义如宗教

一些学者可能认为，只有像哈耶克那样的思想家才会把正义与宗教关联起来，认为正义是一种准宗教。但早在哈耶克之前，鲍威尔等青年黑格尔派就已经把正义与宗教关联起来。如在《德意志意识形态》中，马克思就曾针对青年黑格尔派那种做法——一切都归约为，一切都试图在宗教中求解——表述了他的观点，“一切占统治地位的关系逐渐地都被宣布为宗教的关系，继而转化为迷信——对法的迷信，对国家的迷信等等。”^②

尽管马克思在《德意志意识形态》中对这种简单化的“归约”持批判性态度，但对他们所指出的正义与宗教之间的共性他还是肯定的，以致后来马克思在对正义的拒斥、批判中，还不时将“正义”称为“女神”“现代神话”。^③这使人们有理由认为，马克思有过把正义视为一种类似宗教的东西。史蒂文·卢克斯对此就认为，“马克思将道德视为法权，与其对宗教的看法是一致的，关于这一点，他写道：‘废除作为人民幻想的幸福的宗教，也就是要求实现人民的现实的幸福。要求抛弃那需要幻想的处境’。类似地，要求抛弃关于‘人权’和‘正义’的幻想，也就是要求抛弃法权的条件和正义的环境。一旦从这样的条件或环境中解放出来被提上历史的议事日程，解放的道德要求建立一个世界，在这个世界里，法权的道德已不再必要。”^④有必要指出的是，卢克斯等人的这种观点并不是奇谈怪论，而是有据可循的。

首先，马克思在早期曾经与青年黑格尔派，特别是费尔巴哈，将国家、法、哲学、道德视为类似于宗教的东西。这样的认识与马克思当时所处的时代背景有很大关系。马克思当时所处的德国还是一个基督教国家，^⑤德国的政治、法律、道德都笼罩在基督教的神圣外壳之中，甚至当时的普鲁士政权也需要

^① 马克思在这个问题上可能走得更远，他甚至会认为，社会存在国家、法律制度恰好是说明社会有病的一种表征，即社会无病，就不需要国家、法律制度（这一点从《共产党宣言》《哥达纲领批判》和《法兰西内战》中，马克思对待国家和法律制度的态度就可以看出）。马克思追求的不是一种有合理承认的国家、法律制度，而是连“承认”都不需要的社会状态。顺便说一下，霍耐特的为承认而斗争，并不是马克思所要追求的一种状态，在这一点，霍耐特更多的是一位黑格尔主义者，而不是一位激进的马克思主义者。

^② 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第515页。

^③ 马克思在1877年致弗里德里希·阿道夫·左尔格的信中深有感触地谈到：“在德国，我们党内流行着一种腐败的风气，在群众中有，在领导人（上等阶级出身的分子和‘工人’）中尤为强烈。同拉萨尔分子的妥协已经导致同其他不彻底分子的妥协：在柏林（通过莫斯特）同杜林及其‘崇拜者’妥协，此外，也同一帮不成熟的大学生和过分聪明的博士妥协，这些人想使社会主义有一个‘更高的、理想的’转变，就是说，想用关于正义、自由、平等和博爱的女神的现代神话来代替它的唯物主义的基础（这种基础要求人们在运用它以前进行认真的、客观的研究）。”《马克思恩格斯文集》第10卷，北京：人民出版社，2009年，第420页。在1877年8月1日，马克思致恩格斯的信中也提到，“我用了‘现代神话’这种说法来表述那些又风靡一时的关于‘正义、自由、平等及其他’的女神”。“他在汉堡见到赫希柏格博士和维德。他把后者描绘成有点肤浅的、柏林式妄自尊大的人；他喜欢前者，但觉得此人还深受‘现代神话’的毒害。事情是这样，这家伙（韦德）第一次到伦敦时，我用了‘现代神话’这种说法来表述那些又风靡一时的关于‘正义、自由、平等及其他’的女神，这对他产生了深刻的印象，因为他自己就曾为这些最高本质效过不少劳。”《马克思恩格斯全集》第34卷，北京：人民出版社，1972年，第65页。

^④ 史蒂文·卢克斯：《马克思主义与道德》，袁聚录译，北京：高等教育出版社，2009年，第43页。

^⑤ 马克思在《论犹太人问题》中指出：“所谓基督教国家，就是通过基督教来否定国家，而决不是通过国家来实现基督教。仍然以宗教形式信奉基督教的国家，还不是以国家形式信奉基督教，因为它仍然从宗教的角度对待宗教，就是说，它不是宗教的人的基础的真正实现，因为它还诉诸非现实性，诉诸这种人的实质的虚构形象。所谓基督教国家，就是不完善的国家，而且基督教对它来说是它的不完善性的补充和神圣化。因此，宗教对基督教国家来说必然成为手段，基督教国家是伪善的国家。”《马克思恩格斯文集》第1卷，第33-34页。

借助基督教来加以神圣化与合法化。在当时的德国，不论是其政治、法律、道德，乃至哲学都被赋予了一种宗教的色彩——神圣性与永恒性，宗教给当时的普鲁士政权以神圣的合法化辩护。由是，政治、法律、道德和哲学等在宗教的统摄之下，也似乎获得了一种神圣的合法性外观。因此，批判德国，首当其冲就在于批判德国的宗教，对德国的宗教批判就成了对德国一切批判的前提。^①

青年黑格尔派显然是看到了这一点，他们认为德国的国家、法律、哲学、道德都有宗教的外观，因此，当施特劳斯、鲍威尔、费尔巴哈等人对宗教进行批判，并把宗教归结为人的自我意识（或人的本质）的异化之后，青年黑格尔派也很自然地顺着这样的思路把国家、法律、哲学、道德视为一种宗教的东西，视为人的自我意识（人的本质）的异化。对此，马克思曾对青年黑格尔派的宗教批判的意义与局限做了相当到位的概括：

从施特劳斯到施蒂纳的整个德国哲学批判都局限于对宗教观念的批判。他们的出发点是现实的宗教和真正的神学。至于什么是宗教意识，什么是宗教观念，他们后来下的定义各有不同。其进步在于：所谓占统治地位的形而上学观念、政治观念、法律观念、道德观念以及其他观念也被归入宗教观念或神学观念的领域；还在于：政治意识、法律意识、道德意识被宣布为宗教意识或神学意识，而政治的、法律的、道德的人，总而言之，“人”，则被宣布为宗教的人。宗教的统治被当成了前提。一切占统治地位的关系逐渐地都被宣布为宗教的关系，继而被转化为迷信——对法的迷信，对国家的迷信等等。^②

如果结合正义是黑格尔法哲学的核心范畴，是道德的重要概念来看，我们有理由推定，费尔巴哈等青年黑格尔派存在着以看待宗教的方式来对待正义的可能，将正义看为一个准宗教的范畴，或具有宗教特色的范畴。而这样一种看待正义的方式和对正义可能持有的观点是马克思并不陌生，并在一定程度上为他所接受的。对于这种将哲学、政治、法律、道德都化约为宗教的处理方式，马克思在《德意志意识形态》时期之前也在相当程度上持肯定的态度。如在《1844年经济学哲学手稿》中对费尔巴哈的肯定。

费尔巴哈是唯一对黑格尔辩证法采取严肃的、批判的态度的人；……费尔巴哈的伟大功绩在于：（1）证明了哲学不过是变成思想的并且通过思维加以阐明的宗教，不过是人的本质的异化的另一种形式和存在方式；因此哲学同样应当受到谴责。^③

因此，如果我们结合马克思对费尔巴哈在这一问题上的观点——认为黑格尔法哲学也是一种宗教，是人的本质的异化——的认可，以及正义是黑格尔法哲学的核心范畴来看，大概可以推定，《德法年鉴》时期的马克思大概也会认可正义如同宗教，或者会从宗教的视角来看待正义，他后来将正义视之为“神话”“现代女神”，也许是他将正义视同宗教的延续与表现。

不过，需要注意的是，这并不是马克思对正义的认识的关键。虽然从理解宗教的视角去理解正义的确能够揭示出“正义”的诸多宗教性状，但这样理解正义，却把正义“神圣化”，而导致这种神圣化的恰是这种从神圣到世俗、从天上到人间的理解路径。假如这样理解的话，就容易抹杀宗教和国家、法、哲学和道德等的关系，认为是宗教的异化导致了国家、法、哲学和道德等的关系的异化。也就是马克思所说的“一切占统治地位的关系逐渐地都被宣布为宗教的关系，继而被转化为迷信——对法的迷信，对国家的迷信等等。”^④在他看来，如果像施特劳斯、鲍威尔和施蒂纳等人将德国的一切都归约为宗教，一切都以宗教的视角去审视，那对宗教的批判就会被认为是对现实的批判，^⑤那对德国的批判就可能被误

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，第3页。

② 《马克思恩格斯文集》第1卷，第514-515页。

③ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第199-200页。

④ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第515页。

⑤ 不过，尽管马克思不同意把国家、道德和法等问题化约为宗教问题，但马克思对以正义为核心的黑格尔法哲学的批判却是对德国的宗教批判的进一步推进。而这一批判，马克思是通过黑格尔法哲学批判来实现的，且就黑格尔的法哲学被马克思视为集以往的法哲学之大成，包含有以往的一切法哲学的共同秘密来说，马克思对黑格尔法哲学的批判

认为大功告成，从此可以一劳永逸。而现实中更为深层的问题，如国家、社会问题，就有可能成为“漏网之鱼”，“从而一劳永逸地把它葬送”。^①

因此，将正义理解为宗教，理解为人为的一种异化，也有其局限性，特别是像费尔巴哈或鲍威尔那样去理解宗教。因为那样理解，意味着仅仅是从人的自我意识的角度，从哲学批判的角度去理解正义，但这样的理解远没有达到超出德国观念论，从社会生产的视角去理解的高度。因此，当马克思从社会生产的视角去看待正义（也包括宗教本身），正义和宗教一样就一道被视为意识形态，是占支配地位的社会生产关系在观念上的反映。^②这也是马克思后来在《〈政治经济学批判〉序言（1859）》中所表述的，“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。”^③这就开启了马克思从历史唯物主义的视角去理解正义，将正义视为一种意识形态，视为阶级利益观念的表述。

三、正义是一种意识形态

马克思把正义、正义思辨批为“过时的语言垃圾”和“意识形态的胡说”，即正义是一种意识形态。^④这是大多数英美马克思主义者和马克思研究者都能注意到的一个文本事实，是那些认为马克思不是基于正义批判资本主义的论者用以批驳理论对手的“杀手锏”，^⑤也是使那些认为马克思有以正义批判资本主义的论者感到“底气不足”，从而必须通过对马克思语境中的“正义”与“意识形态”的关系做出重释的难堪的文本事实。可以说，不论是认为马克思是正义的诉求者，还是认为马克思是正义的批判者，都必须思考或回应马克思关于正义是一种意识形态的论断。

对于以正义是意识形态为由，认为马克思不存在以正义批判资本主义的罗伯特·塔克和艾伦·伍德等人来说，如果要使他们的论断具有说服力，就有必要对以下两点做出解释。（1）马克思认为正义是意识形态不是专指某种正义（如作为资产阶级的正义或剥削阶级的正义），而是指所有的正义或正义一般，以便不为意识形态之外的正义留下论辩空间。（2）说明为何正义就是意识形态或正义具有意识形态特性，马克思就不会以作为意识形态的正义批判资本主义。

就第一点来说，艾伦·伍德和艾伦·布坎南等人是沿着这样的路径进行论证的。伍德在《卡尔·马克思》^⑥一书中的重大的理论见地就是牢牢地抓住了“正义属于意识形态”这一论断，^⑦把“历史唯物主义与意识形态”的关系再现于“历史唯物主义与正义”的关系之中，并通过阐释马克思对正义的批判来彰显马克思的历史唯物主义。^⑧在他看来，马克思对资本主义的谴责根本没有依靠某种正义概念（不管是明确的还是含蓄的）；那些试图从马克思对资本主义的诸多谴责中重构“马克思正义观念”的人，顶多只是把马克思对资本主义（或资本主义某些方面）的批判，转换成被马克思本人一贯视为虚假的、

也被马克思自认为构成了对所有的法哲学的批判，因而，也可理解为是对正义一般的批判。

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，第515页。

② 参见麦克莱伦在《意识形态》中关于马克思的宗教思想和意识形态思想的关系的论述，或塔克在《马克思中的哲学与神话》中关于宗教和道德的关系论述。

③ 《马克思恩格斯文集》第2卷，北京：人民出版社，2009年，第591页。

④ Marx, Engels, *Marx and Engels Collected Works*, vol.24, Lawrence & Wishart, 2000, p.87.

⑤ 这一方主要有罗伯特·塔克、艾伦·伍德、戴维·米勒、艾伦·布坎南等。

⑥ 该书的第三部分“马克思主义与道德”包括两章：“马克思论权利与正义”与“作为意识形态的道德”。前一章主要是伍德在1972年发表的《马克思对正义的批判》那篇优秀论文的一个重述。后一章则越过正义转从总体上探讨道德的社会作用。

⑦ 在笔者看来，布坎南在阐释上的很多得意之论也是来之于对这一论断的发挥。

⑧ 很多学者都以为伍德仅仅是为了阐释马克思对正义的批判，却没有注意到伍德阐释马克思批判正义，却意在彰显历史唯物主义。但在这一点上，同为彰显历史唯物主义的柯亨却是看到了。《柯亨评艾伦·伍德的〈卡尔·马克思〉》，林育川译，《国外理论动态》2013年第6期。

意识形态的或“神秘的”形式。^①“马克思与正义”的关系，在伍德的阐释中，就恰如当年马克思在《德意志意识形态》中展开的“历史唯物主义与意识形态”的关系。^②

就第二点来说，伍德认为，虽然在马克思的文本中，马克思对意识形态的阐述是不够清晰的（毕竟他写文章不是为了像今天的学者那样来进行概念界定，也不是为了方便我们今天对他所使用的这一概念做出分析），但他所用的这一概念大致有三种含义。一是指历史唯心主义。这是马克思首次在《德意志意识形态》中使用的含义。伍德认为在该手稿中，该词指的主要是某种哲学信念，即“思想的统治”的信念，其论题是“世界是由观念统治着的，而观念和概念是决定性原则”。意识形态家就是使用和教导这一教条的哲学家。在这样一种用法中，意识形态的涵义等同于“唯心主义”。在这种意义上使用的意识形态就可称之为历史唯心主义。这样的意识形态相信精神、观念或宇宙心灵是世界的实体，推动社会进步的动力就在于精神或观念的进步。而这恰是马克思所要批判的。^③二是指功能性的意识形态。它主要是指在社会上流行或富有影响力的观念被用于论证现存阶段的生产力的合理性或为促进该阶级的利益做辩护或解释时，它就是功能性的意识形态。三是指意识形态幻想。它是指没有意识到自身的经济基础观念，是对社会的真实状况和历史意义的无知。^④伍德认为，马克思经常批判的主要是历史唯心主义的意识形态和意识形态幻想。前者不仅有可能成为功能性意识，成为阶级辩护的工具，而且有可能误导革命的方向，而后者同样是不自觉地成了阶级辩护的工具。因为意识形态幻想总是功能性的意识形态。^⑤

布坎南则在肯定伍德上述见解的基础上，进一步指出，“马克思意识形态理论的目标之一就是揭露那些在试图表明资本主义是正义的，发挥着重要作用的虚假的经验信仰。资本主义的正义概念，像其他法权概念一样，都是预设了某种通常被认为是理所当然的事实的归纳。”他认为马克思对正义是意识形态的揭示，使我们可以透过马克思对被用以合法化资本主义制度的权利、正义等意识形态观念的虚假性的认识，而认清资本主义的实质。^⑥

当然，伍德、布坎南等人的这种论断并不是一定能够获得普遍的认可，像诺曼·杰拉斯和凯·尼尔森、约翰·托伦斯等人就对伍德、布坎南的这种论断提出了两点异议：并不是所有的正义都是意识形态；即使正义是意识形态，也不足以表明马克思就会拒斥正义，以及认为正义不足以批判资本主义。

第一点异议：并不是所有的正义都是意识形态。即，马克思认为正义是意识形态并不是指所有的正义，而是专指某种占统治地位的阶级的正义，作为非统治地位的正义并不是意识形态，或存在着作为非意识形态的正义的可能，比如无产阶级的正义。应该说，这是一种较为轻松的论辩，胡萨米、尼尔森在总体上来说是采用了一种策略。比如，胡萨米就认为马克思所批判的是作为统治阶级的正义，因为“通常来说，每一统治阶级都把自己的阶级利益描绘成社会成员的普遍利益，并据此声称，其规范所表述的是‘自然’正义或某种绝对的正义。”^⑦这样的正义具有虚假性，是一种意识形态的幻想。但马克思并没有认为无产阶级的正义也具有虚假性，是意识形态的幻想，相反，马克思以无产阶级的正义原则（在胡萨米的理解中，就是社会主义的“各尽所能，按劳分配”原则与共产主义的“各尽所能，按需分配”原则）批判了资本主义社会，从而暴露出资本主义的不正义。而尼尔森也基本上是站在胡萨米的立场上，认为“好像正是伍德而不是胡萨米误读了《哥达纲领批判》的第一部分。在其中所阐述的一些‘被珍爱的无产阶级正义原则’并没有被马克思看作是意识形态的胡说。”认为马克思“提出了一种道德

① 参见伍德对拉尔夫·达伦多夫（Ralf Dahrendorf）的点评。Allen W. Wood, *Karl Marx*, 2nd Edition, Routledge, 2004, p.83.

② 几乎所有探讨“马克思与正义”论题的英美学者都绕不开对马克思的意识形态观的探索。

③ Allen W. Wood, *Karl Marx*, 2nd Edition, Routledge, 2004, pp.118-119.

④ Allen W. Wood, *Karl Marx*, 2nd Edition, Routledge, 2004, p.120.

⑤ Allen W. Wood, *Karl Marx*, 2nd Edition, Routledge, 2004, p.121.

⑥ 布坎南：《马克思与正义——对自由主义的激进批判》，第74、87-95页。

⑦ 齐雅德·胡萨米：《马克思论分配正义》，林进平译，李惠斌、李义天编：《马克思与正义理论》，北京：中国人民大学出版社，2010年，第46页。

社会学的观点，即那些明确的道德观念恰好也是意识形态的观念，正是这些观念在大众文化中发号施令并被‘意识产业’所利用”，但并不由此得出马克思自己所持有的道德观念和道德观念本身就是意识形态的。而且假如马克思是一个完全的历史主义者，他所能分析的也就只有他所处时代的正义、道德的特性，而无法理解马克思之后的社会主义和共产主义的正义、道德的特性，因此，应避免对马克思关于正义的思想作历史主义的解读。也因此，不能排除将来的共产主义社会还依然需要正义原则。^①

此外，还可以提出这样的观点：尽管在马克思的文本中没有出现对正义的正面的肯定，但我们也可以依据马克思的其他思想推断他在正义上的可能见解。比如一旦我们把人的自我实现、自由、共同体视为马克思所理解的人性，那依据正义在于合乎人性的观念，我们就可以推测马克思所持有的正义观念就是合乎人的自我实现、自由和共同体的正义。甚至还可以这样设想，马克思所批判的主要是一种建立在分化、冲突（主要是利己主义冲突阶级冲突）的基础之上的正义，而没有批判一种建立在整合、和谐的基础上的正义，假如这种推测成立，那我们就可以说，马克思视野中的共产主义就是一正义社会。^②甚至，我们还可以采用斯图亚特·怀特的论证，认为正义就在于合乎人性，在于合乎需要，共产主义社会是一正义社会就在于它合乎共产主义的需要原则。^③

但是，正如塔克、伍德和布坎南等人所指认的，这样的一种论辩策略的难点就是难以在马克思的文本中找到有力的支撑，我们无法找到有力的文本依据来支撑马克思将共产主义视为正义社会，或表露他自己的正义观念。即使以马克思肯定具有道德观念为事实，也无法必然地推导出马克思就非得正义去批判资本主义社会，更何况在这一问题上，二者的适应对象是显然不同的，前者指向的是具体个人所具有的道德情感、道德观念，后者指向的却是人类社会。此外，马克思并没有指出正义就在于合乎人性，也没有表述过存在一种建立在整合、和谐的基础上的正义。^④正如伍德所说的，这样的观点与其说是马克思的观点，不如说是作者自己的观点与推测，^⑤至多只能说是马克思式的，或马克思主义的观点。而事实上，柯亨、杰拉斯、尼尔森和皮弗等人的论辩也主要是一种可能的马克思主义的正义观，即他们所理解的马克思主义的正义观。^⑥

第二点异议：即使正义是意识形态，也不足以表明马克思就会拒斥正义，以及认为正义不足以批判资本主义。这样的异议有可能采用如下几种路径。

其一，正义虽是意识形态，但马克思以无产阶级的正义批判资本主义却是存在和可行的。这种观点主要见之于齐雅德·胡萨米和 G. A. 柯亨等人的论证。他们认为无产阶级的正义无疑比资产阶级的正义前进了一大步，以无产阶级的正义批判资本主义能够有效揭示资本主义的不正义。这一观点初看起来似乎有很大的理论说服力，而且，按照胡萨米的论证，马克思在《哥达纲领批判》中关于共产主义社会过渡阶段的论述也似乎支持这一论点。但是，需要指出的是，“无产阶级的正义”可能会被用来指涉两种不同的情形：一种是处于被统治地位的无产阶级的正义，此时的无产阶级的正义在严格意义上并不具有意识形态特性，它在实质上无非是资产阶级的正义，因此时的无产阶级在经济上尚无法占支配地位，在

^① 凯·尼尔森：《马克思论正义：对塔克—伍德命题的重新审视》，林进平等译，李惠斌、李义天编：《马克思与正义理论》，第 242、242-243 页。

^② 布坎南以另一种方式，认为马克思视野中的共产主义不可能超越正义，而将是在布坎南存在正义的社会。在他看来，马克思设想的共产主义将是超越正义的社会的观点是难以实现的，因只要有冲突就有正义的需要，共产主义虽然不存在基于利己主义个人之间的冲突和阶级冲突，但共产主义依然存在冲突，因而共产主义依然是正义社会。

^③ 斯图亚特·怀特：《需要、劳动与马克思的正义概念》，林进平等译，李惠斌、李义天编：《马克思与正义理论》，第 432-436 页。

^④ 参见布坎南：《马克思与正义——对自由主义的激进批判》，第 106-109 页。

^⑤ Allen Wood, "Marx's Immoralism", *Marx en Perspective*, ed. Bernard Chavance, Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1985, p.696.

^⑥ 他们存在着一个共同的思想，即使没有马克思本人的正义观，也必须有马克思主义的正义观。而且很多时候，他们并不甘于于此，而是试图论证不仅必须有马克思主义的正义观，而且也存在着一个有待挖掘、重构的马克思的正义观。正是后面这一点，他们陷进了文本支撑的尴尬。

思想上也无法占支配地位，无从把自己的正义观念上升到具有“普遍性”的地位；另一种是处于统治地位的无产阶级的正义，此时的无产阶级的确具有把自己的正义观念上升到“普遍性”的地位，但此时的“无产阶级”已经不是无产阶级。可以说，不论是哪一种情形所说的“无产阶级的正义”，都很难达到理论的自洽性，关键是，这样的说法很难在马克思的文本中找到有力的支撑。

其二，像阿尔都塞、弗里登、尼尔森等人那样，指出正义虽是意识形态，但意识形态却是一种人类必然伴随的事实，是人类的一种“宿命”，我们必定深植于意识形态之中，并受意识形态的引导，没有意识形态，我们甚至会无所适从。应该说，如果不拘泥于马克思自己的观点的阐释，这是一个有效的、富有建设性的辩驳，其有效性和建设性就在于对马克思的意识形态作出了不同于马克思本人的理解，从而重释了正义本身以及正义与意识形态的关系。

其三，以曼海姆的方式，认可正义是一种意识形态，但却反思、质疑将正义视为意识形态的方法，认为历史唯物主义也无非是一种意识形态，从而大大地弱化了正义是意识形态这一论断对正义的拒斥、批判作用，并最终重新认识（或重构）历史唯物主义与意识形态、正义的关系。比如，弱化、修正历史唯物主义的两个特性^①——决定论和历史主义色彩——就属于这一路径。弱化、修正决定论色彩在于避免正义仅仅成为经济生产或社会生产的一个衍生品，一个可有可无的赘物，^②以便为正义争得不依赖于经济生活，甚至是社会生产的独立性；^③而弱化、修正历史主义色彩则在于为正义的普遍主义倾向争取解释空间，避免因历史主义而消解了正义的普适性，使正义陷进历史的相对主义。^④

其四，以类似于诺曼·杰拉斯的方式，指出马克思在关于正义是意识形态问题上是不一致的、内在矛盾的，因此必须依据一种合理的理解对其重新建构，而这样的一种合理的理解其可能采取的方式就常常是在马克思的文本中做选择性取舍和选择性解读。

在笔者看来，第一种途径是富有理论的诱惑力的，但却是经不起仔细推敲和文本勘误的；后三种途径是富有抗辩性的，但却不是源于马克思文本的，只能视为与马克思正义思想的一种对话。撇开马克思的文本事实，仅就如何建构马克思主义正义观而论，这四种途径都可视为对马克思主义正义的探索，在深化和拓展马克思主义正义观的思考来说，都有其意义，甚至不失为建构马克思主义正义观的一些理论生长点。但就谈论马克思的正义思想而论，我们还是有必要尊重呈现在马克思文本上的理论事实。

马克思之所以不以某种正义批判资本主义或作为共产主义的价值，也与马克思将正义视为社会有机体存在缺陷的一种症候，视为一种准宗教和意识形态相关，而将正义视为意识形态恰恰是马克思基于历史唯物主义视角的深刻洞察和独特之处，实不宜将其遮蔽，甚至抹杀。但指出和强调这一点也不是说研究正义除了基于历史唯物主义这一视角之外，就别无他途，而是说，不应遮蔽或贬抑这一视角去研究马克思主义的正义观，至少在研究马克思的正义思想上应该如此。

责任编辑：罗 苹

① 伍德在《卡尔·马克思》一书的第九章中曾经指出历史唯物主义有弱化正义的倾向。

② 如伍德所解释的，正义几乎是一个可有可无的赘物。艾伦·伍德：《马克思对正义的批判》《马克思论权利和正义——对胡萨米的回复》，李惠斌、李义天编：《马克思与正义理论》，第24、80、88页。

③ 当然，这种弱化历史唯物主义的决定论色彩也吻合马克思、恩格斯的思想。恩格斯在给布洛赫的信中，就对这种决定论进行反思，并试图淡化，但尽管是如此，历史唯物主义还是难以摆脱它的决定论痕迹。参见《马克思恩格斯文集》第10卷，北京：人民出版社，2009年，第591-593页。

④ 参见伍德、塞耶斯等人的观点。